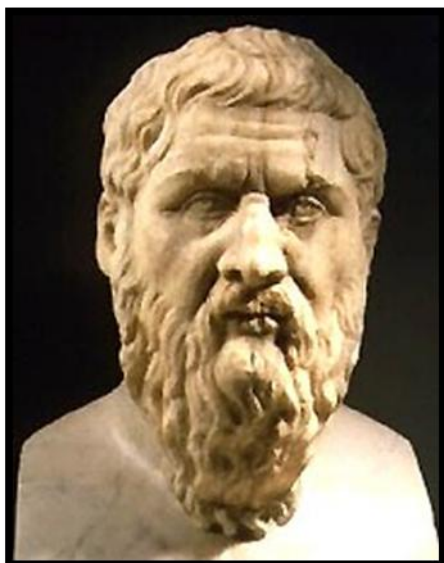


TEMA 2. EL RACIONALISMO: PLATÓN Y ARISTÓTELES.

Sócrates no fundó una escuela, pero tuvo muchos discípulos. Tras su muerte varios de ellos sí fundaron escuelas que reclamaban a Sócrates como su maestro y competían entre sí por la interpretación que hacían de su doctrina, centrándose en aspectos muy distintos de la misma. Entre ellas encontramos la escuela cirenaica, fundada por Aristipo de Cirene (435-360 a.c.), que se centro en la concepción socrática de la felicidad e identificó esta con el placer (siendo así el antecedente directo de la escuela epicúrea del periodo helenístico); la corriente cínica, creada por Antistenes (445-365 a.c.), que se centró en el rechazo de las normas convencionales; y la escuela megarica, fundada por Euclides de Megara (450-380 a.c.), que defendió una versión muy intelectualizada del conceptualismo socrático y la separación tajante de lo sensible y lo inteligible.

Entre todas las escuelas socráticas la de mayor proyección fue la Academia fundada por Platón que seguía una línea claramente racionalista basada en la teoría de las definiciones de Sócrates. Platón combino esta teoría con doctrinas pitagóricas y eleatas, reuniendo de nuevo las cuestiones de la physis y el nomos que los sofistas (y el mismo Sócrates) habían separado. La corriente sofista y su relativismo en el terreno epistemológico fue precisamente el gran enemigo contra el que se levanto la filosofía platónica tanto en el campo epistemológico y metafísico como en el político. Esta misma línea fue continuada por el Liceo, la escuela fundada por Aristóteles, el principal discípulo de Platón. Aunque la filosofía aristotélica es algo más empirista que la platónica, ambas comparten la mayoría de sus principios y objetivos básicos, y ambas constituyen filosofías epistemológicamente dogmáticas y racionalistas, y metafísicamente idealistas, permanentistas y teleológicas. A pesar del peso que tuvieron ambos autores en la filosofía de su época, y de la larga duración de los centros de enseñanza que fundaron (casi 900 años en ambos casos), buena parte de sus doctrinas fueron abandonadas por sus discípulos poco tiempo después de su muerte. En realidad, las corrientes filosóficas predominantes en la cultura griega y romana posterior no serían ni el platonismo ni el aristotelismo, sino las diversas escuelas morales helenísticas. Sin embargo, el cristianismo recuperaría los elementos más metafísicos del platonismo y el aristotelismo que, de ese modo, se convertirán, pasados los siglos, en la base de la filosofía medieval, y a través de esta, en un referente clave para la filosofía moderna.

1. Platón



1.1.- Vida y obra de Platón.

Platón nació en Atenas en el año 427 a.C., poco después de que comenzara la guerra del Peloponeso. Pertenecía a una familia noble vinculada al partido oligárquico. Critias, el jefe de la facción más radical de los Treinta Tiranos, era tío suyo. Sin embargo, no todas las influencias políticas de su infancia eran oligárquicas. A la muerte de su padre, siendo niño Platón, su madre contrajo nuevas nupcias con Pirilampo, amigo de Pericles, corriendo la educación de Platón a su cargo, por lo que se supone que Platón pudo haber recibido una enseñanza propia de las tradiciones democráticas.

Al parecer su primera educación filosófica la recibió de Crátilo, que seguía la doctrina de Heráclito. En el año 407 a.c., cuando tenía veinte, conoció a Sócrates y fue discípulo suyo hasta la muerte de este. Cuando se instauró el régimen de los Treinta Tiranos su tío Critias lo invitó a participar en el gobierno, pero Platón se negó. Aunque indudablemente Platón tenía vocación política, como demostró después, prefirió no intervenir en un régimen tiránico, probablemente por influencia de Sócrates, que también se negó a colaborar con este gobierno. Poco después la restaurada democracia lo decepcionaría definitivamente al condenar a muerte a Sócrates en el año 399 a.c., como no se cansó de repetir en sus escritos. Sin embargo, no estuvo presente en la muerte de su maestro (a pesar de que la relató en un diálogo, el “Fedón”) ya que huyó a Megara, temeroso de que hubiese represalias contra los discípulos de Sócrates. En Megara fue acogido por Euclides, otro filósofo socrático, fundador de la escuela de Megara. La primera influencia del pensamiento eleático sobre Platón probablemente se deba a Euclides. Después de volver a Atenas realizó, en el año 396 a.c. un viaje por África, en el que visitó Egipto y Cirene, donde conoció a Aristipo, el socrático fundador de la escuela cirenaica.

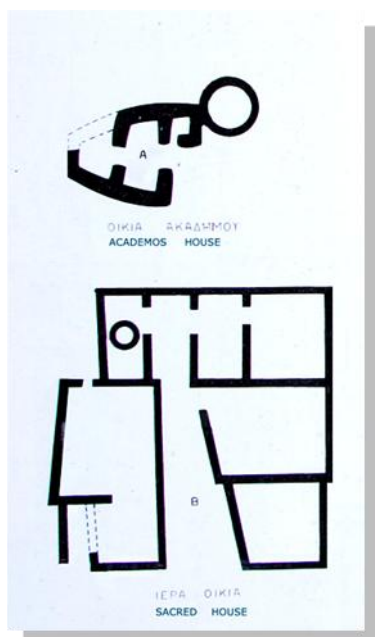
Alrededor del año 388 Platón viaja a Italia donde entra en contacto directo con las escuelas pitagórica y eleata, que tendrán gran influencia en el giro idealista dado por su pensamiento. A continuación se dirige a la ciudad de Siracusa, en Sicilia. Siracusa está gobernada por Dionisio I el Anciano. Dionisio pertenecía al partido oligarca y logró que la asamblea destituyera a todos los generales y le diera plenos poderes cuando en el año 406 a.c. los cartagineses intentaron invadir Sicilia. Dionisio se presentó como el libertador de toda Sicilia, y aprovechó la ocasión para intentar extender su poder desde Siracusa hasta el resto de ciudades sicilianas, formando una especie de imperio muy parecido al ateniense. Dionisio organizó un ejército mercenario y para poder pagarlo promovió revueltas contra los ricos y les expropió sus bienes. De este modo, Dionisio, que procedía del partido oligarca, acabó basando su poder en un ejército mercenario (no ciudadano, como solía suceder en Grecia) y en las clases populares, mientras que los oligarcas se opusieron a él e intentaron derrocarlo en varias ocasiones.

Cuando Platón llegó a Siracusa, Dionisio había conseguido repeler a los cartagineses, pero no definitivamente, pues volvieron a intentar invadir la isla, e incluso hay historiadores coetáneos que creen que Dionisio no quiso eliminar nunca del todo la amenaza cartaginesa porque el miedo a la invasión era imprescindible para mantenerse en el poder. En ese

momento, Dionisio estaba en plena fase de expansión de su política imperial en Sicilia y se presentaba como el único que podía reunir a los griegos frente a las dos amenazas exteriores, los cartagineses y los persas (recuérdese que tanto Esparta como Atenas habían aceptado dinero persa para mantener sus ejércitos) Su corte era la más rica y fastuosa del momento. En esa corte Platón conoce a Dión, hermano de la esposa de Dionisio, quien tiene pretensiones de filósofo y admira a los socráticos. Juntos concibieron la idea de poner en marcha ciertas ideas políticas sobre el buen gobierno que requerían la colaboración de Dionisio. No se sabe exactamente que fue lo que ocurrió entre Platón y el tirano. La tradición dice que las críticas de Platón irritaron a Dionisio. Pero Platón, que a menudo en sus escritos critica duramente la tiranía (y evidentemente está pensando en Dionisio) sólo habla de generalidades. En cualquier caso, Dionisio obligó a Platón a embarcarse en una nave espartana. Esta embarcación hizo escala en la isla de Egina, que en ese momento estaba en guerra con Atenas, y Platón fue vendido como esclavo. Por fortuna, Aniceris, a quien había tratado en Cirene y que se encontraba en Egina, lo reconoció, pagó el rescate y lo liberó. Platón puede regresar a Atenas en el año 387.

En Atenas compra un gimnasio y un parque situado en el noroeste de la ciudad y funda en ese lugar una escuela, la **Academia** (nombre que recibió por hallarse cerca del santuario dedicado al héroe Academos). Se trata de la primera escuela de filosofía organizada como una universidad, con su estatuto, reglamento, alojamiento destinado a los estudiantes, sala de conferencias, museo, biblioteca, etc. En ella se estudiaban todo tipo de ciencias, como las matemáticas (de la importancia que concedía Platón a los estudios matemáticos da cuenta la leyenda que rezaba en el frontispicio de la Academia: "nadie entre aquí que no sepa matemáticas"), la astronomía, o la física. El hecho de que se enseñaran estas disciplinas (aparte de la doctrina platónica) y no tan sólo retórica y dialéctica, como ocurría en otras escuelas coetáneas, es un reflejo directo de la concepción que Platón tenía de la política. Aunque el objetivo final de la academia era formar filósofos que intervinieran en política, las materias no debían ser sólo políticas, como ocurría en las escuelas sofísticas, sino que tenían que abarcar todo el conocimiento. El gobernante-filósofo debía ser un "científico" que buscara el conocimiento por el conocimiento mismo, y no un demagogo. Al parecer la organización de la Academia era similar a la de las escuelas pitagóricas, lo que pudo comportar un cierto carácter secreto, o misterioso, de algunas de las doctrinas allí enseñadas. De hecho, como veremos más adelante, la formulación más completa y sistemática de la teoría de las ideas fue

expuesta por Platón en la academia en un curso titulado "Sobre el Bien", pero jamás fue puesta por escrito, lo que probablemente supone que se consideraba exclusiva para los miembros de la Academia.



Hacia el año 367 muere Dionisio I el Anciano, y su hijo primogénito, Dionisio II el joven, le sucede en la tiranía. Dionisio no llegaba a la treintena y fue Dión quien se encargó de tutelarlos. Dión hizo llamar a Platón para encargarle la educación del nuevo tirano. Para Platón era la oportunidad de llevar a la práctica su teoría del gobernante-filósofo. El filósofo acude y deja a Eudoxio la dirección de la Academia. Dionisio le acoge muy bien y parece mostrarse alumno dócil; pero poco tiempo después Dión es acusado de colaborar con los cartagineses y es desterrado. Sin su valedor en la corte, Platón permanece en Siracusa durante un tiempo en un régimen de semilibertad, hasta que finalmente se decide a

volver a Atenas ante el poco éxito de sus proyectos.

Seis años después, en el 361, Dionisio comienza a tener problemas con la población a causa de su política excesivamente dura. Como solución decide volver a invitar a Platón, que por tercera vez acude a Siracusa. Sin embargo, sus intentos de reconciliar a Dionisio con Dión le sirven para ser expulsado de nuevo. Dionisio no sólo no sigue las recomendaciones de Platón, sino que por el contrario confisca los bienes de Dión (que hasta ese momento había estado percibiendo sus rentas desde Atenas, donde se exilió)

Cuando Platón regresa a Atenas se encuentra con que Dión está preparando un golpe de estado en Siracusa junto con algunos miembros de la Academia. En el año 357 a.c. Dión se embarcó hacia Siracusa con un ejército mercenario, acompañado de dos académicos, Timónides y Calipo, con el objetivo de derrocar al tirano y poner en práctica la utopía política platónica. Al parecer, Platón no participó en el complot, aunque casi con seguridad lo conocía. Dión consiguió su objetivo, pero poco después fue asesinado por Calipo, que ocupó su lugar tan sólo unos meses. Entre tanto Platón permanece al frente de la Academia, completamente decepcionado de la política. Después de la muerte de Dión, en el año 353 a.c., Dionisio II, que se había refugiado en el sur de Italia, escribe a Platón. La respuesta de este es la conocida Carta VII, en la que narra su relación con la política y las constantes frustraciones que esta le produjo. En esta carta Platón aún defiende el ideal del gobernante-filósofo, pero de hecho no acude a Sicilia. Poco después empieza la redacción de su última obra, las "Leyes", que deja inacabada. En ella renuncia a su ideal político y propone medidas más concretas y más realistas para la mejora del Estado. Murió en Atenas en el año 347 a.c

La obra de Platón

La obra de Platón es sumamente problemática, y aunque conservamos la práctica totalidad de sus escritos, existen una serie de dificultades que hacen que, a pesar de la abundancia de testimonios, sea muy difícil averiguar qué es lo que pensaba realmente Platón. En primer lugar, existen obras que se le han adjudicado a Platón pero que es posible que no sean suyas. Para determinar si una obra es o no de Platón se han utilizado criterios externos (que alguno de sus discípulos, principalmente Aristóteles, la cite) y estilísticos (que se corresponda, filológicamente, con la forma de escribir de Platón, lo cual es muy peligroso ya que es posible que Platón modificase su estilo a lo largo del tiempo). Hay un buen número de diálogos que podemos atribuir con plena seguridad a Platón, y otros que sabemos con certeza que, aunque en algún momento se creyeron suyos, son obra de otros autores. Pero siguen existiendo unos cuantos acerca de los que la crítica no ha podido ponerse de acuerdo todavía.

Por otra parte, incluso si nos quedamos tan sólo con los diálogos que son con toda seguridad platónicos, existen serias dudas acerca de su cronología, es decir, no sabemos con seguridad en qué orden fueron escritos. Existen varias clasificaciones en este sentido (nosotros estudiaremos a continuación la más aceptada por el momento) y evidentemente el utilizar una clasificación u otra hace que cambie la imagen que tengamos de la evolución del pensamiento de Platón.

No acaban ahí las dificultades. Casi todas las obras de Platón son diálogos en los que el protagonista suele ser Sócrates, que discute, siguiendo su método mayeútico, con interlocutores de su época¹. En esos diálogos se exponen, por tanto, una gran cantidad de

¹ .- Los personajes pertenecen a la época de Sócrates, no a la de Platón. Cuando el diálogo se sitúa en la vejez de Sócrates, Platón nos está hablando de personas a las que conoció cuando él era joven (tenía 28 años cuando Sócrates fue ejecutado) Pero cuando el contexto del diálogo se sitúa en la juventud de

opiniones: las opiniones que Platón pone en boca de Sócrates suelen ser las suyas propias, y las que pone en personajes a los que criticó repetidas veces (como Gorgias o Protágoras) puede suponerse que son opiniones que Platón rechaza. Pero cuando se trata de otros personajes (por ejemplo, Glaucón y Adimanto, hermanos de Platón, o Parménides) es difícil saber si Platón comparte o no lo que estos contertulios dicen. Existen así un buen número de pasajes escritos por Platón acerca de los cuales no podemos decir con seguridad si exponen la doctrina platónica o son simples citas de otras opiniones.

Sin embargo, la principal dificultad es que en ningún diálogo tenemos una exposición sistemática de las teorías de Platón. La teoría de las Ideas, por ejemplo, que se considera la parte principal de su doctrina, no aparece expuesta como tal en ningún escrito, sino tan sólo de forma fragmentaria, aquí y allá, mezclada con cuestiones éticas, políticas o estéticas. Para colmo de males, Platón no dice siempre lo mismo acerca de su teoría de las Ideas: lo que se afirma en un diálogo se niega en otro y encontramos múltiples versiones contradictorias entre sí. Es posible que se trate de distintos momentos en la evolución de su teoría, pero las dificultades para ordenar cronológicamente los diálogos nos impiden estar seguros de ello. ¿Quizá Platón nunca tuvo una teoría sistemática y definitiva? Es una posibilidad, pero es más probable que dicha teoría existiese pero no se encuentre expuesta en los diálogos. Sabemos que Platón dio un curso en la Academia titulado “Sobre el Bien” y que sus discípulos lo consideraban como la exposición más acabada de la teoría de las Ideas. Pero apenas sabemos en qué consistía, ya que jamás se puso por escrito. Platón no lo hizo, ni permitió que sus discípulos lo hicieran. Se trataba de una doctrina que debía escucharse en la Academia, pero no ser publicada. En la carta VII, la que Platón dirigió a Dionisio II, queda bien clara su posición al respecto. Al parecer, Dionisio pretendía publicar las enseñanzas que había recibido de Platón en su segundo y tercer viaje a Siracusa. Platón le responde: “Así pues, ni hay ni podrá haber jamás ningún tratado mío, al menos sobre estas cosas (se refiere a la teoría de las ideas), porque este tema no es comunicable mediante palabras como lo son las otras ciencias. En él sólo se entra después de frecuentarlo mucho y de gastar toda una vida en meditarlo. [...] Ningún hombre sensato osará confiar sus pensamientos filosóficos a los discursos y, menos aún, a discursos inmóviles, como es el caso de los escritos con letras. [...] Por eso precisamente, cualquier persona seria se guarda de escribir sobre cosas serias para exponerlas a la malevolencia y la incomprensión de los hombres. En una palabra, después de lo que hemos dicho, cuando veamos obras escritas por alguien, ya sean las leyes de un legislador o escritos de otro género, debemos sacar la conclusión de que esas cosas escritas no eran para el autor la cosa más seria.”

Si la carta VII es auténtica (lo que también se ha puesto en duda), esto querría decir que todos los diálogos platónicos no son sino obras literarias en las que Platón presenta ejemplos de discusión dialéctica, pero que no constituyen su verdadera doctrina. En cualquier caso, podemos estar seguros de que todas las obras que conservamos de Platón son diálogos concebidos para publicarse y divulgarse entre todos los ciudadanos, y que de los cursos impartidos por Platón en la Academia, exclusivos para sus discípulos, no conservamos ni un solo fragmento, tan sólo breves noticias aportadas por sus discípulos, que sólo dejan claras dos cosas: que tales cursos existieron, y que eran distintos a lo que aparecía en los diálogos platónicos.

Sócrates, los personajes que aparecen son anteriores a Platón. Resulta muy curioso que Platón, que vivió 27 años en el siglo V a.c. y 53 en el siglo IV a.c., sitúe el escenario de todas sus obras, escritas en el siglo IV, en el siglo anterior. Los diálogos de Platón hacen una cuidadosa descripción del ambiente intelectual y político de la Atenas del siglo IV a.c., y prácticamente no dicen nada acerca del contexto histórico en que fueron escritos.

Puede parecer absurdo estudiar el pensamiento de un filósofo que en realidad no se sabe qué es lo que pensaba. Pero aunque no podamos conocer con certeza cuáles eran las verdaderas opiniones de Platón, si podemos estar seguros de que el Platón que realmente influyó en la historia de la filosofía, el que conocieron los neoplatónicos, S. Agustín, los escolásticos, Galileo Galilei, Nietzsche, fue el Platón de los diálogos, no el Platón de la Academia. El pensamiento que estudiaremos a continuación quizá no fuera considerado “muy serio” por el propio Platón. Pero los siglos posteriores sí que lo tomaron muy en serio.

Los diálogos platónicos suelen dividirse en períodos, que se corresponderían con las diferentes etapas en la evolución del pensamiento de Platón. Existe acuerdo en las etapas, aunque el acuerdo no es total en cuanto a las obras contenidas en cada una de las etapas. En cualquier caso, la clasificación más aceptada es la siguiente:

1º. Diálogos socráticos de juventud (399-389): Son los que escribió entre la muerte de Sócrates y su primer viaje a Sicilia. Estos diálogos son los que más cerca están de las doctrinas socráticas (en ellos todavía no aparece con claridad la teoría de las Ideas). El tema de todas estas obras es la definición de un término ético, usualmente una virtud. En ellos el método mayéutico está muy presente y normalmente no se alcanza una definición al final del diálogo. Por tanto, Platón no dispone todavía de una doctrina: como hacía Sócrates, se limita a preguntar sin conocer la respuesta. En los diálogos posteriores Platón sí llegará a una definición. De esta época son “Cármides” (sobre la templanza), “Lisis” (sobre la amistad), “Eutifrón” (sobre la piedad), pero los más importantes son la “Apología de Sócrates”, donde expone la defensa que este hizo de sí mismo en su juicio, y el “Protágoras”, que trata sobre si la virtud puede ser enseñada o no, y en el que ataca duramente a los sofistas.

2º. Diálogos de transición (388-385): Son los escritos durante su primer viaje a Sicilia y a su regreso a Atenas, antes de fundar la Academia. En ellos se percibe ya la influencia de los pitagóricos, apareciendo el problema de la inmortalidad del alma. También por influencia pitagórica, y por su propia experiencia en Siracusa, los problemas políticos van a sustituir a los propiamente éticos (recuérdese que Sócrates se ocupaba del nomos, pero no tenía ningún planteamiento político). La crítica a la sofística y a la democracia (que para Platón van emparejadas) es cada vez más dura. Los principales diálogos de este período son el “Gorgias”, donde trata sobre la retórica y la justicia, y el “Menón”, en el que trata de la enseñanza de la virtud, la inmortalidad del alma y el conocimiento por reminiscencia.

3º. Diálogos de madurez (385-367): Son los diálogos que Platón escribe en Atenas, una vez ha fundado la Academia, y antes de su segundo viaje a Sicilia. Es el periodo más largo en la obra de Platón, y también el más típico: en este momento aparece la teoría de las Ideas con claridad y también la utopía política de Platón. Ahora el Sócrates de sus diálogos no se limita a preguntar, sino que aparece como poseedor de una doctrina concreta que se presenta como verdadera. A esta época pertenecen los principales diálogos de Platón: “El Banquete” (sobre la belleza y el amor, en el que aparece el famoso concepto de “amor platónico”), el “Fedón” (sobre la inmortalidad del alma, y que representa la última conversación de Sócrates con sus amigos en la cárcel, antes de tomar la cicuta) y la que probablemente es su obra más influyente, “La República”, en la que se desarrollan conjuntamente la utopía política sobre el estado ideal, la teoría sobre las tres almas, la teoría de las ideas y la epistemología platónica. A esta última obra pertenecen fragmentos tan conocidos como el mito de la caverna, la analogía del Sol y el pasaje de la línea.

*4º. **Diálogos críticos** (367-362): A este periodo pertenecen los diálogos escritos entre el segundo y el tercer viaje a Sicilia. En ellos se acusa la decepción que Platón sufre cuando el plan que ha concebido junto a Dión de crear su estado ideal en Siracusa educando al nuevo tirano acaba con el exilio de Dión y el regreso de Platón a Atenas. Al parecer, durante este periodo Platón mantiene correspondencia con el tirano Dionisio II y continúa aconsejándole en su educación filosófica. No pierde las esperanzas de reconciliarlo con Dión (que se ha trasladado a Atenas y está confabulando con otros miembros de la Academia) y así poder finalmente llevar a cabo su gobierno ideal. En estos diálogos Platón comienza a criticarse a sí mismo, consciente de que la educación en su sistema metafísico no tiene las inmediatas consecuencias políticas que él había previsto. Sócrates ya no es el protagonista principal, y en alguno de ellos ni siquiera aparece. La explicación de su doctrina mediante mitos, que abundaban en la etapa anterior, es sustituida por métodos de exposición más racionales. En el “Parménides” una supuesta conversación entre Parménides y Sócrates pone al descubierto los puntos débiles de la teoría de las Ideas (muchas de las críticas que luego le hará Aristóteles a Platón ya se las hizo él mismo en este diálogo) Las otras obras de este periodo, “El Político”, “El Sofista” y “Teeteto”, también suponen una revisión de la teoría de las Ideas menos optimista respecto a la posibilidad de su conocimiento.*

*5º. **Diálogos de vejez** (361-347): Tras su tercer viaje a Siracusa, Platón pierde todas las esperanzas de lograr la reconciliación entre Dionisio II y Dión, que podría haber supuesto la puesta en práctica de su filosofía política. Dión intentará (y logrará) tomar el poder por medio de las armas (algo que probablemente Platón no aprobaba) con la colaboración de algunos miembros de la Academia. El asesinato de Dión a manos del académico Calipo debió ser la última gota para la decepción de Platón. Entre sus últimas obras encontramos el “Timeo”, que trata de cosmología (un tema al que Platón no había dedicado antes ninguna atención, y que parece un retorno a los problemas físicos motivado por su decepción política) y las “Leyes”, que suponen un ejercicio de realismo político en el que Platón intenta acomodar su vieja utopía a leyes realizables en los estados de su época. Se ha vuelto mucho más conservador y más contrario aún a la democracia. Murió mientras redactaba esta obra, que quedó inconclusa.*

El problema de Platón

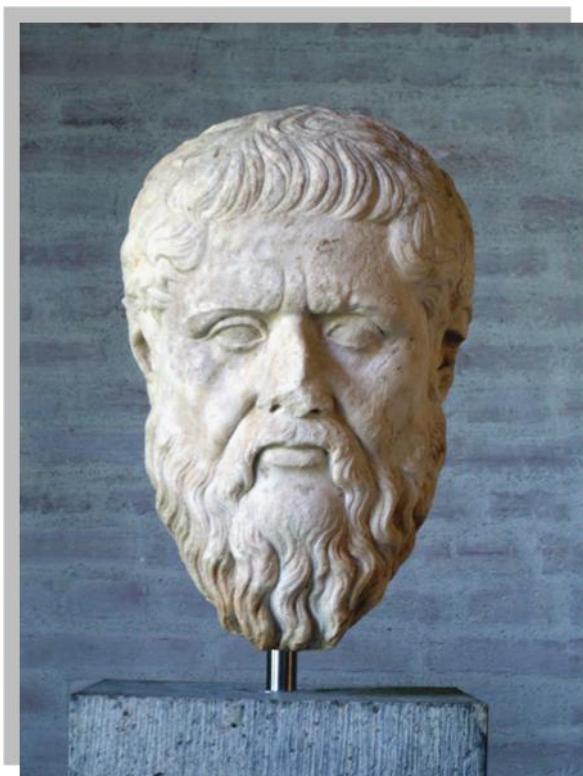
El principal problema filosófico al que Platón dedicó sus esfuerzos fue de carácter ético-político. Lo que Platón buscaba era la definición universal de “Justicia” y un modelo de ciudad y de gobierno que se ajustara plenamente a ella. La cuestión en su aspecto ético proviene de Sócrates. En su aspecto político no tiene antecedentes en Sócrates (aunque sí en los sofistas, a los que Platón tanto criticaba) ya que Sócrates no propuso ningún modelo político. Pero el modelo platónico es una consecuencia directa del intelectualismo socrático: si sólo conociendo la virtud, su definición, podemos ser virtuosos, sólo conociendo la definición de “ciudad justa” podremos gobernarla. Tan sólo el filósofo, el hombre con un conocimiento plenamente desarrollado, debe gobernar.

Este punto de vista supone que a la cuestión política quedan indisolublemente aparejadas otras dos cuestiones filosóficas. Por una parte, la cuestión epistemológica de qué podemos conocer y por qué medios. Si el conocimiento fuese relativo, el planteamiento de Platón no tendría sentido, puesto que nadie podría alcanzar el conocimiento de lo que es “Justicia”. Eso es precisamente lo que defendían los sofistas. Platón defenderá una epistemología objetivista y racionalista, defendiendo que el conocimiento absoluto es posible y se obtiene por medio de la razón, no de los sentidos, y atacará duramente a los sofistas que,

como demócratas y relativistas que son, constituyen el polo opuesto de lo que Platón busca, tanto en conocimiento como en política.

Por otra parte, el tipo de conocimiento que busca Platón es absoluto, no debe cambiar jamás, para que el modelo político tampoco lo haga. Pero la realidad que nos rodea cambia, así que el conocimiento que fundamente la ciudad justa tiene que ser de otra cosa, de algo permanente. El segundo problema filosófico que la utopía política de Platón tiene que resolver es de carácter metafísico: Platón se planteará la relación entre apariencia y realidad y buscará la más auténtica realidad, es decir, la más permanente. Y esa realidad serán las Ideas.

En resumen, el problema de Platón es triple: un modelo político estable, un conocimiento definitivo, una realidad permanente. Las tres cuestiones, política, epistemológica y metafísica, están íntimamente relacionadas, y Platón usará unas para fundamentar las otras en un continuo círculo en el que no se puede decir, al menos en cuanto a su exposición y desarrollo, que una sea anterior a la otra. Además de estas tres cuestiones, Platón tratará otros temas, especialmente el de la inmortalidad del alma. Aunque este último tema es en sí independiente (Platón podía haber tenido otra opinión sobre el alma y eso no hubiese variado su planteamiento político, lo que no sucedería si hubiese cambiado de opinión respecto a la epistemología o la metafísica) Platón procura relacionarlo con los anteriores, como veremos más adelante.



1.2. El Estado Ideal de Platón

Como ya hemos dicho, el problema central de la filosofía de Platón es de carácter político: lo que Platón persigue es encontrar un modelo político perfecto, que no cambie y que realice plenamente la Justicia. En este planteamiento están influyendo una serie de condicionantes que estudiaremos antes de pasar a exponer en qué consiste concretamente la propuesta de Platón.

En primer lugar, Platón considera que lo que ha motivado la decadencia de Atenas ha sido la lucha partidista y los intereses contrapuestos que han predominado en las actuaciones de los demagogos, que buscaban su propio beneficio y no el interés general. Por otra parte, Platón tiene una visión degenerativa de la historia, de acuerdo con el mito de las edades de Hesíodo. Pero Platón no se limitó a una vaga concepción cíclica de procesos de nacimiento y decadencia, sino que precisó dicho proceso en una sucesión de formas de gobierno, que partiendo del gobierno excelente, en el que realmente gobiernan los mejores en interés de todos (aristocracia o monarquía), se pasa a la timocracia, en la que gobiernan los más fuertes (los militares), la oligarquía, en la que gobiernan los más ricos, la democracia, en la

que gobierna una supuesta “voluntad general” pero que en realidad no es sino el predominio de la ignorancia, el capricho y los intereses de clase (demagogia), y por último la tiranía, la forma más aberrante de gobierno, en el cual una sola persona gobierna en función de sus propios intereses. Aquí se identifica la degeneración con el predominio de intereses cada vez más particulares (primero de clases y después de individuos). Por tanto, la causa de la disgregación social y de la degeneración de la polis, es el individualismo. En la utopía política de Platón no habrá lugar para el individualismo ni para los intereses particulares, y no habiendo causa para la degeneración, tampoco la habrá para el cambio. La idea de Platón es volver a un modelo social que trascienda los intereses de clase, y que Platón creía que era el que realmente había existido antes de que comenzaran los conflictos sociales del siglo VIII (lo cual era históricamente erróneo).

1.2.1. La Justicia.

“*La República*” (originalmente “*Politeia*”) es la obra en la que Platón expone de forma más completa su utopía política. Comienza intentando definir en qué consiste la “Justicia” por medio de un diálogo entre Sócrates y algunos sofistas. Estos, entre los que se encuentran Trasímaco, Calicles y Glaucón (este último hermano de Platón) van exponiendo las distintas definiciones de justicia que habían dado los sofistas, y Sócrates las va rechazando todas por parciales, por identificar justicia con utilidad o por ser meramente convencionales. Finalmente, Sócrates propone que la Justicia consiste en que “cada cual haga lo suyo”. Se trata de una definición basada en la de “virtud” (areté). Esta consistía en la excelencia, es decir, en el pleno desarrollo de la propia naturaleza. La Justicia consistiría en que cada uno cumpla con las funciones que corresponden a su naturaleza. La noción tradicional de “Justicia” en Grecia tenía dos partes: por un lado, se concebía como igualdad, por otro como que cada cual recibe lo que le corresponde. Platón, al definir Justicia como “cada cual cumple su función” está eliminando el componente de igualdad que estaba presente en la definición tradicional. Una vez definida la Justicia, el siguiente paso es tratar de cómo se realiza esta en el Estado y en el individuo.

1.2.2. El origen de la sociedad.

Lo primero es encontrar cuáles son las funciones que son necesarias para el funcionamiento de la polis. La ciudad surge como respuesta a la incapacidad que cada individuo tiene para sobrevivir aisladamente, ya que no ha sido dotado naturalmente como lo han sido otros animales. Lo primero que necesita por tanto la ciudad es una especialización del trabajo que provea a las primeras necesidades de cada uno, y surge de este modo una clase de productores y comerciantes que representa el sustento económico de la polis. Con esto bastaría en realidad para constituir una polis, pero tan pronto como se encuentran satisfechas las necesidades mínimas, surgen otras, y aparecen así los productos que procuran el bienestar y el lujo. Según Platón, son estos los que provocan la codicia humana, y obligan a disponer de un sistema de defensa, tanto frente al enemigo exterior que intenta arrebatar a la ciudad su riqueza como ante las diferentes tensiones sociales internas suscitadas por la misma. Platón aboga por que este ejército sea profesional y de este modo los defensores constituyen una clase aparte, con una función específica (en lugar de ser un ejército ciudadano, como era normal en Grecia en ese momento. Platón está recuperando la función defensiva de los aristócratas). De esta clase, a su vez, habrá que escoger a los mejor dotados para formarlos en las tareas de gobierno.

1.2.3.- Las clases sociales.

Por tanto, en una polis encontramos tres funciones principales: producir, defender y gobernar. Según el pensamiento platónico, cada una de esas funciones debe ser llevada a cabo por una clase social distinta, siendo la “Justicia” que cada clase se dedique a cumplir con su función sin inmiscuirse en las funciones de los demás. Estas tres clases son:

- **Artesanos:** Son los encargados de aprovisionar a la polis de los recursos suficientes para satisfacer las necesidades básicas. No se trata de esclavos (acerca de los cuales Platón no dice nada en su utopía política) sino de campesinos, artesanos y comerciantes, es decir, todas las clases que realizan actividades económicas.
- **Guerreros (o guardianes auxiliares):** Tienen como función defender la ciudad de posibles invasores, y también aplacar los conflictos internos. De esta clase saldrá también la siguiente, que será escogida entre los mejores guardianes. La clase de los guardianes (tanto los guerreros, o auxiliares, como los gobernantes) no tiene actividad económica alguna. Lo que Platón está haciendo es separar totalmente las funciones políticas de las económicas.
- **Gobernantes (o guardianes perfectos):** Son los únicos con capacidad de decisión política. Son también los que cumplen con las funciones judiciales y los que interpretan la ley (que en la ciudad ideal de Platón no es una ley escrita) en función de su conocimiento del Bien. Para obtener este conocimiento, deberán formarse en filosofía. Platón considera que la realidad es totalmente cognoscible por medio de la razón, y dentro de la realidad es cognoscible la “Justicia”. Sólo quien la conozca (es decir, el filósofo) puede mantenerla en la ciudad.

1.2. 4. Las funciones del alma.

La “Justicia” en la polis consistirá en que cada clase social cumpla con su función sin inmiscuirse en las de las otras clases. Pero, ¿cómo se sabe quién está preparado para cumplir con cada una de esas funciones? Platón parte de que no todos los hombres están igualmente dotados por naturaleza ni deben realizar las mismas funciones. Afirma que en cada hombre existen tres almas (o una sola con tres partes, es algo que no llega a precisar) cada una de las cuales cumple en el individuo las mismas funciones que las tres clases en la polis. En cada ser humano predomina un alma de forma innata, y ha de ser educado para cumplir con las funciones de esa alma predominante. Esas tres almas son las siguientes:

- **Alma racional**, de naturaleza divina y situada en el cerebro, es inmortal e inteligente. Se dedica al pensamiento puro y busca la contemplación de la verdad.
- **Alma irascible o volitiva**, fuente de pasiones nobles (honor, patriotismo, etc.), situada en el tórax e inseparable del cuerpo, mortal.
- **Alma concupiscible o apetitiva**, situada en el abdomen y mortal. De ella proceden las pasiones más bajas y los sentimientos innobles (lujuria, deseo de riqueza, etc.).

A cada una de ellas corresponde una areté, o sea, una virtud. La del alma apetitiva será la **templanza**, o moderación de los apetitos naturales, la cual se logra por medio de una

sumisión de lo inferior (el alma apetitiva) a lo superior (el alma racional). El alma volitiva tiene como virtud la **fortaleza**, que consiste en no dejarse vencer por el temor sin por ello caer en la temeridad, y que Platón concibe también en términos de conocimiento como la correcta opinión (no episteme) sobre lo que se debe temer y lo que no. Por último, el alma racional tiene por virtud la **prudencia**, que sí pertenece al ámbito de la episteme, y que consiste en el buen juicio práctico de distinguir lo bueno de lo malo y poner los medios para su consecución o evitación. La última de las virtudes cardinales tradicionales en Grecia, la **justicia**, no tiene un alma propia en que aplicarse. La "Justicia" consistirá en el adecuado equilibrio de las tres virtudes anteriores, es decir, en la posesión por parte del individuo de las tres virtudes y su aplicación a los objetos que le son propios, y no a otros. Un hombre será así justo si su razón es prudente y gobierna a sus almas volitiva y apetitiva, que de este modo son fuerte la una y moderada la otra. La justicia en el individuo es por tanto un principio de especialización, igual que en la polis, guiado por el predominio del conocimiento, lo cual es un desarrollo del intelectualismo moral socrático. Por eso, un individuo sólo puede llegar a ser justo si vive en una ciudad justa, esto es, una ciudad en la que socialmente cumpla tan sólo con las funciones para las que naturalmente está preparado y se deje guiar por aquellos que tienen más conocimiento que él. De este modo, Platón ha modificado el concepto tradicional de justicia griego, y manteniendo el carácter de equilibrio y orden, ha convertido este orden en trascendente y ha eliminado todo resto de reciprocidad en la justicia, con lo cual esta no consiste ya en la igualdad, sino precisamente en el reconocimiento de la desigualdad. La justicia es que los que no son iguales se dediquen a cosas desiguales.

1.2. 5. La educación.

Para cumplir con las funciones de gobernante es necesario alcanzar el conocimiento perfecto. Por tanto la base del Estado platónico pasa por el control estatal de la educación. Esta, que sólo se proporcionaría a los ciudadanos destinados a ser guardianes (no a los productores) constaría de dos fases. La primera de ellas se extendería hasta los veinte años, y comenzaría por el desarrollo del cuerpo a través de la gimnasia. Posteriormente, se estudiaría música, que englobaba toda la formación humanística (literatura, arte y música) y cuya función sería modelar el alma y el carácter. Esta formación no tenía carácter científico, es decir, no era episteme, sino doxa, opinión. No se trata de que los guardianes discutan diversas opiniones, sino de que aprendan sin más la opinión correcta. De hecho, Platón prohíbe cualquier tipo de innovación en arte, música o poesía dentro de su Estado Ideal. El arte y la poesía sólo deben contener los modelos éticos que han de seguir los guardianes. Como dichos modelos no cambian, cualquier innovación en este campo sólo puede suponer degeneración. La idea es que el guardián auxiliar no necesita de la episteme, no tiene que pensar. El guerrero debe asumir opiniones y creencias sin plantearse alternativas, para que así disponga de unas pautas de comportamiento fijas que le permitan una actuación correcta y rápida.

La segunda etapa de la enseñanza, que sería seguida tan sólo por aquellos que hubieran sido seleccionados para formar la clase de los filósofos-reyes, se desarrollaría entre los 20 y los 30 años. Esta educación sería epistémica, y comenzaría con las matemáticas, que sirven de puente entre el mundo sensible y el inteligible, como veremos más adelante. El programa continuaría con aritmética, geometría y astronomía, enlazando la última de ellas con la música, pero esta vez entendida como armonía y proporción matemática. Una vez concluido este programa, se pasaba al estudio de la filosofía o dialéctica, que consistía en la comprensión de las formas inteligibles (es decir, de la teoría platónica de las Ideas) y que concluía en la Idea de Bien.

1.2.6.- El comunismo platónico.

La polis ideal necesita controlar la educación para asegurarse de que cada cual va a estar preparado para realizar su función, pero esto no es suficiente para garantizar la estabilidad de este modelo político. Para ello sería necesario además erradicar los intereses personales que, según Platón, son la causa de la degeneración de las sociedades. El sistema de Platón es una “aristocracia” en el sentido etimológico de la palabra (“gobierno de los mejores”). Para que funcione deben ser realmente los mejores (los más racionales y dotados para el conocimiento) los que sean escogidos para las tareas de gobierno. No deben ser escogidos por su linaje (como la aristocracia tradicional) ni por su riqueza (lo cual sería una oligarquía).

Los intereses particulares pueden amenazar el modelo ideal de dos formas: como nepotismo (escoger para el gobierno a miembros de la propia familia) o como utilización de los puestos de gobierno para adquirir una fortuna personal. Platón debe eliminar esos dos peligros, y lo hace eliminando la familia y la propiedad privada en las dos clases gobernantes. Los hijos (tanto hombres como mujeres) serán separados de sus padres y pasarán a cargo del Estado. Los que no sean aptos para guardianes serán devueltos a sus padres, los demás serán educados por el Estado como se ha dicho anteriormente. Entre las dos clases de guardianes las uniones sexuales serán determinadas por el Estado a fin de mejorar la raza, y tanto los hijos como las mujeres serán tenidos en común. De esta manera se evita el nepotismo simplemente porque no existen parientes a los que favorecer. Igualmente, la tentación de enriquecimiento se evitará prohibiendo la propiedad privada para las dos clases superiores, las cuales recibirán de la ciudad lo necesario para su sustento en un régimen de austeridad que elimina el deseo de convertirse en gobernante con el fin de mejorar las condiciones materiales de vida, que son mucho mejores en la clase productora. Esta última sí puede tener familia y propiedades privadas, pero a cambio se le impide cualquier tipo de participación en las decisiones políticas. Lo que Platón ha hecho es separar tajantemente las funciones políticas y económicas de la sociedad para que los intereses particulares no puedan tener influjo alguno sobre el gobierno de la polis. Como puede observarse, el parecido con el modelo espartano es notable.

1.2.7.- Las diferentes formas de gobierno.

En “*La República*”, tras exponer las características del modelo ideal de ciudad, Platón pasa a justificar la posibilidad de que este se lleve a cabo a través de un conocimiento cierto y seguro de la estructura de la realidad. Se trata de la teoría de las Ideas y de la epistemología racionalista que le sirve de soporte, y que trataremos en los siguientes apartados. Pero antes de ello expondremos el estudio y valoración que Platón hace de cada una de las formas de gobierno realmente existentes, y que aparece hacia el final de “*La República*”. Como hemos visto, según Platón el devenir histórico de los Estados les conduce a la degradación progresiva. Los pasos en esa degeneración son los siguientes:

1º. Aristocracia (“gobierno de los mejores”): Es la forma más perfecta de gobierno, tanto si manda una persona sola (monarquía) como si lo hacen varios. En este modelo, quien gobierna lo hace en función del interés general, y no del suyo propio, gracias al conocimiento que tiene de la “Justicia”. Se trata, por tanto, del gobierno de los filósofos que propone Platón. Como no podía ser de otro modo ya que cree que cualquier cambio es siempre a peor, Platón sitúa el modelo ideal al principio de los tiempos. De hecho, Platón creía que su modelo era la organización original del pueblo griego, la cual se conservaba en mayor medida en Esparta que en el resto de las ciudades griegas.

2º. Timocracia: Es el gobierno de los que tienen cierta renta y honor. En él no mandan los mejores, sino los más ambiciosos y guerreros. Se correspondería con lo que nosotros solemos llamar gobierno “aristocrático”, es decir, el de los nobles guerreros de la época micénica. Este tipo de gobierno se habría producido cuando los bienes de la ciudad aumentaron hasta el punto de hacer necesaria la creación de un ejército para defenderlos. Este ejército finalmente se apodera del poder político que no le corresponde. La clase de los guardianes auxiliares, por tanto, está usurpando las funciones de los guardianes perfectos, que son quienes detentan el conocimiento. La “Justicia” de la polis ha quedado rota.

3º. Oligarquía: Es el gobierno de los ricos, que gobiernan en función de sus propios intereses económicos. Este paso hace clara referencia al ascenso de las clases burguesas que acabó con los regímenes aristocráticos de la nobleza guerrera. En este caso, son los productores los que usurpan las funciones de gobierno. Es una forma de gobierno peor que la anterior, porque el predominio de los intereses particulares es mayor y porque la clase de los artesanos está todavía menos dotada que la de los guerreros para las tareas de gobierno.

4º. Democracia: Esta forma de gobierno se produce cuando el pueblo (es decir, las clases bajas, poco favorecidas económicamente) expulsa a los ricos del poder. La democracia supone a todos iguales, pero como ya hemos visto, según Platón los hombres no son iguales: unos están dotados para el conocimiento, y otros no, de tal manera que para Platón este igualitarismo es “injusto” por definición. El resultado de esta forma de gobierno es que las decisiones son adoptadas por los que menos capacidad tienen para ello. Ahora existen muchos intereses diferentes enfrentados (no ya los de la clase adinerada, sino los de unas clases contra otras) lo cual implica que se trata de una forma peor de gobierno. La democracia conduce a la demagogia (se toman las decisiones que agradan a la masa, no las que se deben tomar) y esta lleva al Estado al desastre.

5º. Tiranía: Los enfrentamientos internos, el abuso de la libertad, el poco respeto a las leyes, hace que la democracia degenera en anarquía. Es entonces cuando se entrega el poder a un solo hombre para que restituya el orden. Pero el tirano ya no gobierna en nombre del interés general, sino en su propio interés. Se trata del peor gobierno, porque en él es el interés de un individuo particular el que predomina.

La utopía que Platón presenta en “*La República*” es antidemocrática y reaccionaria, como la de muchos pensadores coetáneos, pero no se trata de un modelo oligárquico (aunque Platón mostraba más simpatía por la oligarquía que por la democracia) sino del intento de superar el enfrentamiento entre los partidos demócrata y oligárquico recurriendo a un modelo que él creía basado en una etapa anterior a la crisis social. La utopía de Platón no tuvo prácticamente influencia alguna en su época. No fue capaz de implantarla en Siracusa, y aunque los miembros de la Academia compartían esta utopía, después de su muerte la escuela tomó otros derroteros, como veremos más adelante. La teoría política que guió la historia de Atenas durante el siglo IV a.c. fue la de Isócrates, y no la suya. Finalmente, antes de que acabara el siglo la polis desaparecería como forma de organización política, pero no fue sustituida por un modelo semejante al de Platón, sino por monarquías hereditarias basadas en el poder militar. Realmente, el pensamiento político de Platón será más influyente siglos después, cuando S. Agustín lo adapte al cristianismo, de lo que lo fue en su época. El mismo Platón reconocerá en su última obra, que dejó inacabada, “*Las leyes*”, que su modelo era un ideal casi imposible de realizar.

1.3. La Teoría de las Ideas

La utopía política de Platón está basada en el conocimiento, por parte de la clase de los filósofos, de una “Justicia” independiente de los intereses, las opiniones y cualquier cambio que pueda ocurrir en su entorno. El modelo platónico necesita, por tanto, de una estructura de la realidad que sea permanente y cognoscible. Esa estructura es la teoría metafísica de las Ideas. Eso no quiere decir que la teoría de las Ideas sea una mera justificación del modelo político de Platón. Como veremos a continuación, esta teoría tiene un origen independiente de los problemas políticos, a partir de la doctrina de Sócrates y del problema de Parménides. Ambos planteamientos, la teoría de las Ideas y la utopía política, evolucionan conjuntamente influyendo la una en la otra. De todos modos, aunque la teoría de las Ideas no sea una mera consecuencia del planteamiento político de Platón, es cierto que, siendo una teoría que intenta dar razón de la realidad en su conjunto, Platón la aplicó una sola vez a las cuestiones de la *physis* (en el “*Timeo*”, uno de sus diálogos de vejez), mientras que en el resto de sus diálogos la teoría de las ideas se utiliza para tratar temas éticos y políticos.



Platón nunca expuso sistemáticamente la teoría de las Ideas en ninguno de sus escritos. Quizás lo hiciera, como ya hemos dicho, en el curso sobre el Bien que impartió en la Academia. O quizás nunca existiera una teoría de las Ideas totalmente acabada. Las referencias a la teoría que hace Platón son contradictorias. A veces admite unos tipos de Ideas que rechaza en otros escritos. Unas veces afirma que conocemos las Ideas por reminiscencia, y otras a través de la dialéctica. En unas ocasiones dice que los seres particulares se relacionan con las Ideas por imitación, y en otras ocasiones por participación. Lo que vamos a estudiar no es, por tanto, una teoría coherente expuesta de una sola vez, sino un conjunto de planteamientos no siempre coincidentes, cada uno de los cuales ha tenido su propia influencia en la historia de la filosofía. Básicamente, la teoría de las Ideas consiste en afirmar la existencia de unas entidades inteligibles, inmateriales e inmutables, independientes de las opiniones de los seres humanos pero cognoscibles por medio de la razón, que de alguna manera constituyen la estructura de la realidad que percibimos, y que por tanto son la parte más real de dicha realidad.

1.3.1.- Evolución de la teoría de las Ideas.

El punto de partida de la teoría de las Ideas fue el conceptualismo socrático, es decir, la cuestión de las definiciones universales. Por lo que sabemos, Sócrates buscaba definiciones universales de los términos éticos por medio del diálogo y la mayéutica. Al parecer, Sócrates no intentó nunca buscar definiciones de este tipo para elementos de la realidad, sino tan sólo para valores ético-políticos. Esto es, se interesó por definir el *nomos*, y no la *physis*. Las definiciones de Sócrates no tenían por qué implicar nada externo y previo a los seres humanos, ya que al fin y al cabo se trataba de una cuestión de *nomos*, y Sócrates creía que el *nomos* no era relativo, pero sí artificial (construido por el hombre). La posterior teoría de Platón sí implica

que los conceptos universales son eternos, inmutables y totalmente ajenos a la opinión humana ya que esto es una consecuencia de emplear la doctrina de las definiciones para definir realidades que pertenecen a la *physis*, y que por tanto tienen su razón de ser en sí mismas y no en el hombre. Cuando Platón aplique esta misma concepción de las Ideas a los términos éticos, estará de hecho eliminando la diferencia entre la *physis* y el *nomos*, ya que este deja de ser convencional en un mundo que está total y definitivamente determinado por la existencia independiente de las Ideas éticas.

Sin embargo, en la etapa de sus **diálogos de juventud** Platón está mucho más cerca de Sócrates. En estos diálogos sólo trata de definiciones de términos éticos, y se limita a suponer que los distintos usos de un término ético tienen que tener algo en común. A ese algo común Platón empieza a denominarlo “Idea” (“*eidos*”, que significa figura, forma). En esta etapa, los diálogos acaban sin que se haya alcanzado una definición definitiva del término, tal como realmente sucedía en los diálogos de Sócrates. Más adelante el “Sócrates” de Platón estará muy seguro de las definiciones que propone, y sus contertulios se limitarán a poco más que escucharlo.

Parece ser que fue el primer viaje a la Magna Grecia lo que hizo que Platón modificara sustancialmente su teoría, probablemente debido al contacto con las escuelas pitagórica y eleata (aunque a esta última ya debía conocerla desde su estancia en Megara). En sus **diálogos de madurez** aparecen las características clásicas de la teoría de las Ideas: las Ideas son la naturaleza de las cosas, lo que hace que esas cosas sean lo que son (lo que posteriormente Aristóteles denominó “esencia”); las Ideas están separadas de los particulares, y esto implica la existencia de dos mundos, uno inmaterial que no cambia y otro material que está en constante cambio; en consecuencia, las Ideas son únicas frente a las cosas particulares (que son múltiples) de las que son “esencia”, no cambian, a diferencia de los particulares, y si no cambian son eternas. Como puede verse, las Ideas tienen las mismas características que el Ser de Parménides.

De hecho, la teoría de las Ideas puede considerarse como una de las soluciones aportadas al problema de Parménides. Platón no niega el cambio, ni tampoco la consecuencia racionalista de que lo que verdaderamente es, tiene que ser siempre. La solución de Platón es dualista: existen dos planos de realidad, uno material y sensible en constante cambio, tal y como decía Heráclito; otro inmaterial, eterno e inmutable, tal como decía Parménides. Añadiendo a esto una jerarquía de Ideas que permita descender desde la idea de Uno (el Bien) a la de las diferentes especies, tenemos un sistema que permite mantener las conclusiones de Parménides sin negar la realidad del cambio: el cambio en el mundo no es ilusorio, pero no es tan real (en el sentido de permanente) como las Ideas eternas que siempre son idénticas a sí mismas.

Tras su segundo viaje a Siracusa, Platón realizará una crítica a su propia teoría. En los **diálogos críticos y de vejez** cuestiona que existan Ideas para cualquier tipo de realidad (antes había llegado a admitir incluso Ideas para entidades no independientes, como el pelo o las uñas). Cuestiona también la accesibilidad de la razón a dichas Ideas y él mismo señala los problemas que producen tanto el concepto de “participación” como el de “imitación”. En esta época va acercándose cada vez más a posturas pitagóricas, ya muy presentes en la etapa anterior. El curso sobre el Bien, en el que al parecer la teoría de las Ideas se exponía matemáticamente, pertenece a esta época.

1.3.2.- Características de las Ideas.

1.- En su sentido lógico, una Idea es un **concepto universal** que se corresponde con un nombre común que se aplica a una pluralidad de seres. En el mundo existen una gran cantidad de seres a los que llamamos “caballo”: el concepto universal de “caballo” recoge las características que debe tener un ser para que se le pueda denominar “caballo” (tener cuatro patas, cascos, etc.) y no recoge aquellas otras características que no poseen todos los caballos (color de pelo, etc.) Platón afirma que cuando muere un caballo, no desaparece el concepto de “caballo”. Incluso si desapareciesen todos los caballos, el concepto “caballo” seguiría significando lo mismo. El concepto universal es objetivo, no subjetivo²: eso quiere decir que lo descubrimos, no lo inventamos. El concepto universal se basa en realidades previas a nosotros: el concepto de “ornitorrinco” es el mismo lo conozca yo o no, puesto que se basa en lo que tienen de común los ornitorrincos, lo cual no puede depender de mí.

Según Platón, la ciencia trata de lo universal, de lo general, y por ello no puede haber ciencia sin conceptos universales. Cualquier enunciado significativo, cualquier juicio del tipo “A es B”, requiere de al menos un concepto universal (A puede ser un particular, pero B tiene que ser o el nombre de una clase o un atributo, y ambos son conceptos universales). Son los conceptos universales los que permiten hacer inteligibles los objetos particulares (no se puede dar una definición de un particular) y los que nos posibilitan hacer enunciados generales (es decir, establecer relaciones que se cumplen siempre, y no sólo en casos particulares) que son el objetivo de la ciencia.

Esta caracterización de las Ideas era compartida por otros autores, como Sócrates o posteriormente Aristóteles, y en realidad cualquier pensador que epistemológicamente acepte la posibilidad de un conocimiento objetivo defiende, de uno u otro modo, la existencia de conceptos universales.

2.- En su sentido ontológico, las Ideas son entidades **separadas** de las cosas particulares, son **trascendentes** (y no immanentes) a los particulares. Platón las concibe como entidades meramente **inteligibles** (por lo tanto, inmateriales), **eternas e inmutables**. Las Ideas pertenecen al mundo inteligible (sólo accesible por medio de la razón) mientras que las cosas particulares pertenecen al mundo sensible, material y sometido a cambio continuo. Ambos mundos están separados, pero no tiene sentido preguntar “dónde” se encuentra el mundo inteligible ya que, como inmaterial que es, no ocupa lugar alguno. La misma noción de “separación”, en tanto que implica “distancia”, sólo puede entenderse de manera metafórica. Lo que Platón quiere decir es que se trata de planos de realidad distintos, y que el cambio de la realidad visible que nos rodea no afecta al mundo inteligible (no hace que este cambie). Platón nunca llegó a resolver el problema de la ubicación del mundo inteligible respecto al sensible (al menos en sus escritos) pero sí afirmó tajantemente, una y otra vez, su transcendencia.

Las Ideas no sólo son entidades aparte de los objetos particulares, sino que además son la **causa** de estos. Esta noción deriva del significado lógico de “idea”, ya que el concepto universal tiene que existir antes que los particulares concretos (la especie “perro” preexiste a los perros concretos que yo conozco) y una vez que hemos separado las entidades ideales de las entidades materiales particulares, no se puede afirmar sino que las primeras son la causa de las segundas. Por supuesto, las Ideas no son causas eficientes (no pueden serlo, puesto que son inmateriales). Platón las concibe como causas ejemplares (como modelos, del mismo

² .- En este momento el término “Idea” se refiere a la forma, disposición, estructura de una cosa, y no al contenido de la mente. Este último significado, que es el más común en la actualidad, no aparecerá hasta la filosofía moderna, concretamente a partir de Descartes.

modo que el plano de una casa puede considerarse causa de esta) o como causas finales (ya que la Idea es un modelo al que las cosas particulares tienden, un fin, puesto que la perfección de las cosas particulares es parecerse lo más posible a la Idea que encarnan). Las Ideas representan la auténtica naturaleza de las cosas particulares (su “esencia”), que estas intentan plasmar en su particularidad siempre imperfectamente, del mismo modo que cualquier triángulo que intentemos dibujar intenta ser el triángulo perfecto de la geometría, pero siempre presentará irregularidades que lo convierten en solamente una aproximación al triángulo geométrico perfecto.

1.3.3.- La relación entre las Ideas y los particulares.

Si las Ideas son causa ejemplar y/o final de los particulares, inmediatamente se nos presenta la cuestión de cómo se relacionan las unas con los otros. Para explicar esa relación, Platón utiliza alternativamente dos conceptos, el de “participación” y el de “imitación”. No son equivalentes: el primero, la participación, supone que el particular “participa” de algún modo de la Idea, y por tanto de una forma u otra la contiene. El segundo, la imitación, supone que el particular es un reflejo de la Idea, pero ya no implica que la Idea esté presente en el particular (como yo no estoy en mi imagen en el espejo). En la época de los diálogos críticos Platón autocriticará estos dos conceptos. En el “*Parménides*” dice que si el particular “participa” de la Idea, entonces esta se encontrará en el particular o bien entera, o bien en parte. Si se encuentra entera, entonces habría una idea por cada particular (la Idea ya no sería única, y por tanto no sería universal). Si sólo se encuentra una parte, entonces la Idea podría dividirse (y ya no sería inmutable). Cualquiera de las dos opciones entra en contradicción con la definición que Platón da de Idea. La noción de “imitación” no plantea esos problemas, ya que en este caso la Idea no está presente en el particular. Pero crea otro. Platón postula la Idea para explicar las semejanzas entre los particulares de una especie. Pero al mismo tiempo, se puede preguntar por la semejanza entre esos particulares y la Idea. Para explicarlo haría falta postular otra Idea, otro concepto universal que reuniera lo común a los particulares y la Idea. Pero sobre esta nueva Idea podemos volver a preguntarnos lo mismo. El concepto de imitación por tanto lleva a una serie infinita de “Ideas” que finalmente no explican nada (a este argumento Aristóteles lo llamó del “tercer hombre”). Platón es por tanto consciente de las deficiencias de su teoría, pero se limita a reconocer que la relación entre la Idea y lo sensible es muy difícil de concebir, ya que utilizamos para ello un lenguaje basado en las relaciones entre cosas materiales, cuando de lo que se trata aquí es de una relación entre algo material y algo inmaterial. Finalmente no resuelve (al menos en sus escritos) cómo puede explicarse dicha relación.

1.3.4.- ¿De qué existen Ideas?

Según la teoría de las Ideas, que se basa en la noción de “concepto universal”, a cada nombre común debe corresponderle una Idea. Sin embargo, las Ideas que encontramos en los primeros diálogos platónicos son tan sólo Ideas éticas, muy parecidas a las definiciones socráticas. Los términos éticos fueron el origen de la teoría de las Ideas, como ya hemos visto, en tanto que son el precedente socrático de las mismas. Pero además son las Ideas (junto a las geométricas) en las que está más clara la separabilidad e independencia respecto a las cosas materiales, ya que un término ético actúa como un modelo, un patrón con el que juzgamos las acciones. En efecto, si yo digo que algo es “justo”, estoy implicando que dispongo de un

criterio anterior acerca de qué es justo o no lo es, y que decido denominar justa a esta acción en función de su adecuación al criterio. Y esta es exactamente la relación que Platón postula entre las Ideas y los particulares. Las Ideas éticas son por tanto el tipo más genuino de Ideas platónicas.

Posteriormente Platón admitió también Ideas de realidades abstractas, tales como las Ideas matemáticas (de figuras geométricas, de la unidad, la dualidad, etc.) y las Ideas acerca de relaciones (igualdad, semejanza, desemejanza, etc.). En sus diálogos de madurez, Platón admite también la existencia de Ideas de especies, tanto naturales (hombre, caballo) como artificiales (mesa, cama) e incluso llega a admitir en algún momento la existencia de Ideas de partes de los individuos o de cualidades (pelo, uñas, suciedad). Más adelante, en la etapa crítica, Platón dudará de esto. En el *"Parménides"*, aunque admite que aceptar este tipo de Ideas sería una conclusión lógica de la definición de Idea como el concepto universal de los términos comunes (y por tanto para cualquier palabra que pueda usarse para varios individuos tendría que existir una Idea) afirma que le parece muy poco creíble que existan Ideas de cualidades, e incluso duda de la existencia de Ideas de especies. En consecuencia, aunque en algún momento Platón llegó a aceptar Ideas de prácticamente todo, las que mantuvo toda su vida y son más típicas de su pensamiento son Ideas de tipo abstracto: valores éticos, entidades matemáticas y relaciones.

1.3.5.- La jerarquía de las Ideas.

Platón no se limitó a postular conceptos universales para cada nombre común, sino que pensó, probablemente por influencia pitagórica y eleata, que estas Ideas debían estar unificadas en un sistema jerarquizado. Del mismo modo que los particulares sensibles deben ser reducidos a conceptos universales para poder ser tratados por la ciencia, el estudio del mundo de las Ideas (por tanto de la estructura de la realidad) requiere que estas sean reducidas unas a otras hasta alcanzar finalmente el principio absoluto del que proceden todas.

La jerarquía más citada es la que aparece en *"La República"*: en ella el nivel inferior (el inmediato a las cosas sensibles) es ocupado por las Ideas de especies (aquí no se admiten Ideas de cualidades, pero si se hiciera estarían por supuesto por debajo de las Ideas de especies, puesto que son menos generales). Por encima de las Ideas de especies se encuentran las Ideas matemáticas, que sirven de puente entre estas y las Ideas éticas (virtud, justicia, sabiduría, templanza, etc.) que ocupan el nivel superior. El pico de la pirámide, la principal Idea de la que proceden todas las demás, es la Idea de Bien.

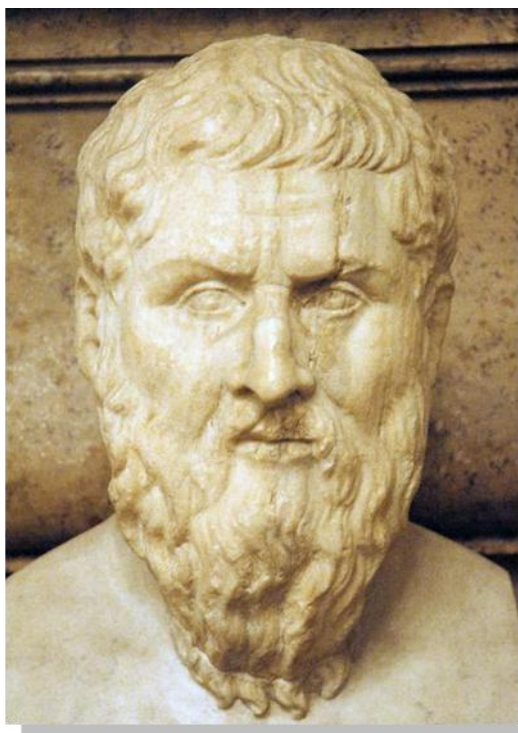
Debemos detenernos en la Idea de Bien porque es un concepto clave en la filosofía platónica. La Idea de Bien es la Idea suprema porque está implicada en todas las otras Ideas, ya que estas son los modelos perfectos que imitan las cosas particulares, y la noción de perfección supone la de Bien. Tanto la relación del particular con la Idea como esta misma en cuanto modelo necesitan de la noción de Bien como adecuación, corrección, excelencia. Si las Ideas de especies y las matemáticas implican la corrección y la adecuación, mucho más evidente resulta en el caso de las Ideas éticas, que tratan sobre valores (qué está bien y qué está mal) y por tanto suponen la Idea de Bien de manera directa. Por eso son las Ideas más cercanas a la de Bien, ocupando el escalón inmediatamente inferior a esta.

Pero la Idea de Bien no es simplemente la Idea lógicamente previa a todas las demás, ni siquiera la más general de todas, sino que es algo más. Platón lo deja muy claro en la

analogía del Sol. En *“La República”* Platón plantea esta comparación para explicar a qué se refiere realmente con la Idea de Bien. En la analogía dice que la Idea de Bien se parece a la luz: del mismo modo que para poder ver necesitamos no sólo el órgano del ojo y el objeto que vemos, sino también una luz que ilumine el objeto, en el plano inteligible, para entender algo necesitamos de la mente racional que entiende y de algún contenido inteligible que entender (una Idea) pero necesitamos también de un intermediario que “ilumine” esa Idea y la haga comprensible. Esa “iluminación” la proporciona la Idea de Bien, a la que Platón compara con el Sol que nos aporta la luz física. Hasta aquí, Platón se está afirmando que es necesario comprender la Idea de Bien para comprender en qué consiste una Idea y sus relaciones con los objetos particulares, como ya dijimos anteriormente. Pero Platón lleva la analogía más allá. El Sol no sólo aporta la luz que nos permite ver, sino que gracias a él existe y subsiste el mundo. Igualmente la Idea de Bien, como el Sol, no sólo es la condición de posibilidad de lo inteligible (y por tanto de la ciencia y la verdad) sino que además es la causa de la existencia de las cosas sensibles y la verdadera naturaleza (la “esencia”) de esas cosas. En este pasaje Platón deja muy claro que el Bien es causa de la esencia pero no es él mismo una esencia, sino que está por encima de ellas. Lo que quiere decir Platón con esto es que de la Idea de Bien proceden los conceptos universales, pero que él mismo no es un concepto universal. Se podría suponer que, al estar en la cúspide de la jerarquía, es la Idea más general de todas, como la Idea de Ser (o la de ente), que abarca cualquier cosa que exista. Pero según Platón, la Idea de Bien no es esto, no es un ente, trasciende lo ente, está más allá. Platón no explica qué es exactamente el Bien (quizás sí lo hiciera en el ya citado curso de la Academia), pero queda claro que es el principio supremo, tanto lógicamente (del que proviene el conocimiento) como ontológicamente (del que provienen el resto de Ideas y finalmente los objetos particulares) y que es totalmente trascendente, no es propiamente un tipo de ente. Platón le atribuye cualidades divinas, y aunque esto es una forma de hablar que utiliza a menudo, es muy posible que en este caso sí identificase la Idea de Bien (= Belleza=Uno= Ser) con Dios.

En otros diálogos encontramos variantes de esta jerarquía. En algunas ocasiones, Platón considera las Ideas matemáticas como el puente entre las ideas de especies y las cosas particulares, de un modo muy semejante a cómo los pitagóricos pasaron del Uno al mundo material del volumen. Por otra parte, la Idea cúspide de toda la jerarquía, que es causa de todas las demás, se denomina a veces Belleza, o Uno, o Ser. Con toda probabilidad no se trate de que Platón cambie de opinión, sino que considerara que todos esos términos designaban la misma realidad. Por Aristóteles sabemos que en el curso sobre el Bien que impartió en la Academia, Platón identificó explícitamente el Uno y el Bien (de hecho el curso era, al parecer, una versión matematizada de la teoría de las Ideas). Y en más de un diálogo Platón afirma que bueno, bello y verdadero son en realidad la misma cosa. De tal manera que podemos decir que la Idea suprema para Platón era el Bien-Belleza-Verdad-Uno-Ser.

Antes de terminar con este apartado debemos señalar que la teoría platónica de las Ideas, lo mismo que sucedía con la doctrina pitagórica, es al tiempo monista, dualista y pluralista. Esto último en tanto que existen muchas Ideas diferentes, todas ellas con las características de eternidad, inmutabilidad y unidad del ser de Parménides, que pueden considerarse otros tantos arjés de las cosas sensibles de las que son concepto universal. Es dualista en tanto que concibe dos planos de realidad, uno meramente inteligible (pensamiento inmaterial, espíritu) y otro sensible, en el que está presente la materia. Como veremos más adelante, Platón considera que tanto la materia como las Ideas son eternas. Y finalmente monista porque la jerarquía de las Ideas reduce estas a un principio supremo y absoluto del que procede toda la realidad, la Idea de Bien.



1.4. El conocimiento.

El modelo político de Platón necesitaba de una teoría metafísica que presentara una realidad estable, y ambos necesitan que esa realidad ideal sea accesible al conocimiento. Platón es epistemológicamente un racionalista que cree que el mundo de las Ideas es cognoscible, ya que es inteligible, y que de hecho este constituye el único verdadero conocimiento. Esta identificación del verdadero conocimiento como el conocimiento racional de las Ideas, con exclusión del conocimiento sensible de los objetos, hace surgir en seguida una serie de objeciones a las que Platón contesta en *"La República"*.

1.4.1. Analogía de la línea

La primera objeción consistiría en negar que el conocimiento de Ideas sea más real que el conocimiento de las cosas concretas. Para contestar a esto Platón plantea la analogía de la línea. Les pide a sus contertulios que imaginen una línea, y después imaginen que esta línea se divide por la mitad. La primera mitad se corresponde con el conocimiento del mundo sensible, que Platón califica de mera opinión (doxa), igual que hiciera Parménides. El segundo segmento se corresponde con el conocimiento del mundo inteligible, y es la verdadera ciencia (episteme). A continuación, Platón toma el primer segmento y lo vuelve a dividir, siguiendo la misma proporción que se siguió en la anterior división. Tenemos por tanto dos segmentos dentro de la doxa. Al primero de ellos lo llama conjetura o imaginación (eikasia), y comprende cosas tales como las sombras y los reflejos en superficies como el metal o el agua. A la segunda parte la denomina creencia (pístis) y se refiere a la percepción sensible de los seres naturales y artificiales. Cualquiera admitiría que, aunque los dos son percibidos igualmente por los sentidos, el reflejo que se produce sobre la superficie de metal de un objeto es menos real que la percepción del objeto mismo. Pues bien, según Platón, esa es exactamente la misma diferencia que existe entre la doxa y la episteme. Se trata de un símil geométrico. Hemos dividido la línea primero en dos segmentos (A y B), siguiendo una proporción. Después hemos dividido el primer segmento de nuevo, siguiendo la misma proporción. Eso quiere decir que el primer segmento (A) es al segundo (B) como el primer subsegmento (C) es al segundo subsegmento (D), es decir, guardan la misma relación proporcional.

DOXA (A)		EPISTEME (B)	
Conjetura (C)	Creencia (D)	Razón deductiva (E)	Intelección (F)

A continuación Platón propone una división similar en el segmento de la episteme. El primer segmento de la episteme, el que está más cercano al conocimiento sensible, se denomina razón discursiva (dianoia). Se trata del conocimiento matemático, que consiste en un razonamiento deductivo descendente: se parte de supuestos (los axiomas de la geometría, como que una recta es el camino más corto entre dos puntos, etc.) y se deducen conclusiones (los teoremas, como los de Tales, Pitágoras, etc.), ayudándose mediante imágenes visibles (las formas y dibujos geométricos). El segundo segmento es la pura intelección (noesis) que utiliza el método dialéctico que según Platón es característico de la filosofía. Este método no utiliza ningún tipo de imágenes y supone un razonamiento ascendente, no descendente como el anterior: en lugar de dar por buenos los supuestos y extraer conclusiones de los mismos, lo que hace es buscar el fundamento de esos supuestos hasta alcanzar un principio no hipotético (es decir, que no sea un mero supuesto)³. Como puede verse se trata de un continuo en el que el conocimiento va en progresivo ascenso desde la confusión de las ilusiones ópticas del primer tramo hasta la seguridad del primer principio incuestionable del último. Las matemáticas ocupan un nivel intermedio en el conocimiento científico y sirven de puente entre este y el mundo sensible (utilizan imágenes) del mismo modo que ocurría en la jerarquía de las Ideas. Finalmente, el principio último al que llega la filosofía, y que constituye el verdadero conocimiento es, por supuesto, la Idea de Bien. Una vez alcanzado el principio supremo, el filósofo recorre el camino inverso y extrae sus conclusiones (es decir, explica las Ideas y el resto de la realidad) en función de este principio, sin necesidad de recurrir a ningún tipo de imagen ni nada sensible.

1.4.2. El mito de la caverna.

La segunda objeción obvia al planteamiento platónico es que, si efectivamente el conocimiento de las Ideas es posible y mucho más claro y seguro que el conocimiento sensible, ¿cómo es que todos nosotros tenemos la sensación contraria, esto es, que es mucho más claro el conocimiento sensible? Para responder a esta objeción Platón escribió el mito de la caverna. Supongamos, nos dice, que unos hombres han nacido y se han criado en una cueva, encadenados de cara a la pared de fondo. Tras ellos hay un muro y un fuego. Diversos objetos cruzan entre el muro y el fuego, de tal modo que sus sombras se proyectan, por encima del muro, en la pared de la caverna. Esas sombras son lo único que los habitantes de la caverna han visto durante toda su vida, y como es natural, creen que la realidad consiste en esas sombras. Pero si alguno consiguiese romper sus cadenas y volver la cabeza, enseguida reconocería que lo real son los objetos, y no las sombras proyectadas. Es más, si se atreviera a salir de la caverna, reconocería que el mundo exterior es más real, y finalmente podría percibir la luz del sol y sabría que la luz del fuego que vio en el interior de la caverna es sólo un pálido reflejo de aquella. Lo que Platón nos está intentando decir es que la actitud cotidiana de los seres humanos consiste en creer que lo que perciben por los sentidos es lo real, pero esto es así simplemente porque a lo largo de toda nuestra vida nos hemos acostumbrado a ello. Por medio de la educación el ser humano puede ir adquiriendo conocimiento sobre cosas más reales (las Ideas). Al principio esto es difícil (los ojos del habitante de la caverna tardan en habituarse a la luz deslumbrante del exterior) pero finalmente se consigue. Si el hombre que ha escapado de la caverna volviese a advertir a sus antiguos compañeros (lo cual cree Platón que es su obligación, esto es, la responsabilidad política del filósofo) lo normal es que estos no le creyeran. Además, se volvería torpe, puesto que se ha acostumbrado a la luz del sol y ahora

³ .- Como veremos en el próximo tema, Aristóteles caracterizará a la filosofía primera (metafísica) exactamente igual que Platón, como la ciencia que se ocupa de los primeros principios.

no es capaz de ver en la penumbra. La conclusión, por tanto, es que la incapacidad para reconocer la realidad del mundo ideal que tienen aquellos que siguen pegados a sus creencias y costumbres, sin ponerlas en cuestión nunca, no es objeción suficiente para negar la posibilidad de conocer el mundo ideal.

1.4.3. Métodos de conocimiento.

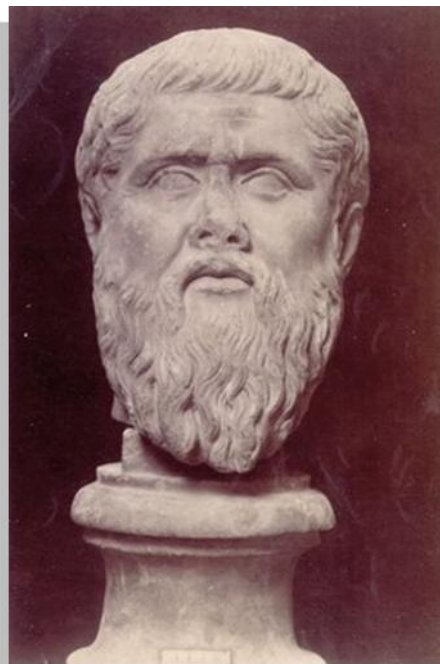
Nos queda finalmente la cuestión de por qué medios se accede a ese mundo ideal. Platón presenta en diferentes diálogos varios métodos de conocimiento de las Ideas. Uno de esos métodos ya lo hemos expuesto al tratar el pasaje de la línea: se trata de la **dialéctica**, que consiste en ir ascendiendo desde el mundo sensible hasta el inteligible, buscando siempre un nivel mayor de generalidad. Su punto clave reside en no conformarse con supuestos, sino continuar buscando principios últimos, más allá de los cuales no hay otros y que no pueden ser cuestionados. Para Platón ese principio es la Idea de Bien (y para Aristóteles, que utilizará un procedimiento parecido, lo serán los principios lógicos de identidad, contradicción y tercio excluso). Este método está basado en la dialéctica socrática, que también actuaba por inducción, partiendo de los datos concretos para dirigirse al concepto general, pero en el caso de Platón este método va mucho más allá, puesto que no se detiene en el concepto universal que conviene a los particulares, sino que pretende seguir ascendiendo hasta un principio incondicionado.

En la época de los diálogos críticos Platón presenta un método, emparentado con la dialéctica, pero menos exigente y más cercano a la observación de los particulares. Se trata del método del **género y la diferencia**: para definir un tipo de particulares (es decir, para encontrar su concepto universal) lo primero que hacemos es encontrar el género en el que se incluyen esos particulares (por ejemplo, si buscamos la definición de “hombre” acudiremos al género que lo incluye, “animal”) y a continuación buscaremos los rasgos que lo diferencian del resto de miembros del género, creando así una serie de subgrupos que deben ser mutuamente excluyentes y exhaustivos (siguiendo el ejemplo anterior, diremos que el hombre es “racional”, mientras que el resto de animales son “irracionales”). Cuando encontremos un grupo que no puede dividirse más, habremos dado con las Ideas más básicas de la jerarquía (atomón eidos), a partir de las cuales podemos reproducir toda la estructura de la realidad por medio de las inclusiones de estas Ideas en otras cada vez más generales. Este método ejerció una gran influencia en la filosofía posterior, incluso entre aquellos que no admitían la teoría de las Ideas.

Además de este medio de acceso a las Ideas, que se encuentra expuesto, en sus dos versiones, como un método racional, Platón consideraba otras dos vías por la que accedemos al mundo Ideal. Para Platón, el alma humana, aunque encarnada en el mundo sensible, pertenece realmente al inteligible y por eso es capaz de conocer este, y por eso tiene la tendencia a ascender hasta él. Esa tendencia es el **Eros** (el amor platónico). Se trata de un proceso ascendente por el cual comenzamos amando los cuerpos bellos, y primeramente nos enamoramos de un solo cuerpo, para después ir apreciando la belleza de todos los cuerpos, desligándose así del “*fuerte arrebatado por uno solo*”. De aquí pasamos a amar la belleza del alma, como más valiosa que la del cuerpo. De aquí, ascendemos a apreciar la belleza de las normas y las leyes; luego, la belleza de la ciencia, y finalmente llegamos a conocer la Belleza, una Idea que Platón equiparaba a la de Bien, y que por tanto sería el principio supremo desde el punto de vista de la afectividad, del amor. Se trata de un camino semejante al de la dialéctica, en el que se asciende desde el amor sensual al amor a la Idea suprema, la Belleza, pero siempre por medio del amor a las cosas (en el trayecto no aparecen ideas intermedias,

como en el pasaje de la línea, sino realidades particulares cada vez más intelectualizadas. Lo ideal sólo se alcanza en el último paso, cuando se llega a la Idea de Belleza). Platón consideraba a este Eros que hace al alma ascender al principio supremo como el motor de la dialéctica, la motivación, el deseo de conocimiento.

En algunos diálogos Platón afirma que no nos sería posible inducir la Idea a partir de los particulares si no tuviésemos ya algún tipo de conocimiento acerca de la misma. Ya que no podemos buscar lo que no conocemos, dice Platón, tenemos que disponer de un conocimiento innato acerca de las Ideas. La percepción sensible estimularía ese conocimiento innato, de tal manera que el conocimiento no sería una progresiva construcción (como en el caso de los dos métodos dialécticos que hemos visto anteriormente) sino una **anamnesis**, o sea, un recuerdo o **reminiscencia**. El alma humana habría adquirido esos conocimientos innatos en un momento anterior a la encarnación (la mezcla del alma con la materia es precisamente lo que hace que el alma olvide), momento en el que habría vivido en el mundo Ideal y habría por tanto conocido directamente las Ideas. Como puede verse, la anamnesis es contraria al progresivo método dialéctico. Platón sólo la nombra en diálogos en los que está tratando acerca de la inmortalidad del alma, y probablemente sólo la entienda como un argumento a favor de esta, mientras que cuando se centra en el tema del conocimiento el método que se defiende es el racional en una de sus dos formas (dialéctico o por género-diferencia).



1.5. La cosmología.

Platón sólo se ocupó de la cosmología en un diálogo de vejez, el "*Timeo*", en el que presenta una serie de opiniones sobre la constitución del mundo en un plano meramente conjetural. El modelo cosmológico de Platón no tuvo apenas influencia e incluso para él mismo probablemente fuese poco importante. Pero hay en él un elemento que sí tuvo mucha repercusión en la filosofía posterior, y del que trataremos ahora. Nos referimos al **Demiurgo**.

Platón intenta explicar la formación del cambiante mundo sensible a partir del mundo eterno de las Ideas. Para ello postula un personaje de carácter divino, el Demiurgo ("artífice, artesano") que es la causa eficiente que toma la materia caótica (que como en el resto de los pensadores griegos, es eterna) y le da forma a partir de los modelos que constituyen las Ideas, creando así los seres sensibles que conocemos. Tenemos aquí una explicación teleológica, ya que el mundo ha sido ordenado por una inteligencia a partir de un plan previo, que es el modelo ideal. La importancia posterior del Demiurgo se debe a los intentos de la filosofía cristiana de ver en él una intuición por parte de Platón de la noción de un Dios creador como el cristiano. Sin embargo, el Demiurgo platónico es algo muy distinto al Dios cristiano. En primer lugar, el Demiurgo lleva a cabo una ordenación de una materia preexistente y eterna, y no una creación a partir de la nada. En segundo lugar, el Demiurgo no es el principio supremo. Las Ideas están por encima de él, y son ellas las verdaderas causas finales del mundo (el Demiurgo aplica la causa final, pero él sólo es una causa eficiente). La máxima dignidad y trascendencia en el modelo platónico la ostenta la Idea de Bien, no el Demiurgo, y si hay algún concepto en Platón que pueda compararse al del Dios cristiano es precisamente la Idea de Bien. Pero a

diferencia del Dios cristiano, la Idea de Bien es una realidad suprema que no tiene características personales ni actúa como causa eficiente.

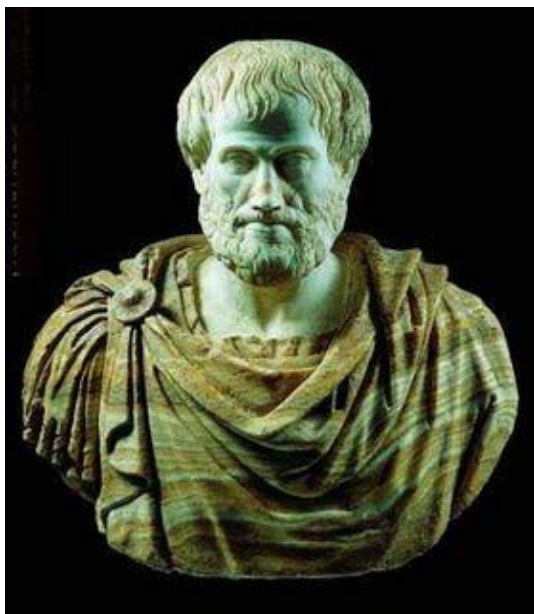
1.6. La inmortalidad del alma.

Ya vimos, al hilo de la exposición de las clases sociales, que Platón concebía el alma humana como compuesta por tres partes (o bien una sola alma con tres funciones), la racional, la irascible y la concupiscible. Además, Platón, siguiendo un esquema dualista como el que está presente en la división de la realidad en dos mundos, consideraba que el ser humano se componía de cuerpo y alma, pertenecientes al mundo material y al mundo ideal, respectivamente. De hecho, siguiendo en esto a autores como los pitagóricos, Heráclito o Empédocles, Platón cree que el cuerpo es una cárcel para el alma, el castigo que soporta el alma al haber caído desde el mundo inteligible al mundo sensible. El objetivo del alma será por tanto liberarse del cuerpo y de todas las necesidades, pasiones, deseos y sensaciones que este implica y que apartan al alma de la búsqueda de la verdad. El alma, por consiguiente, tiene que purificarse rechazando los sentidos y ascendiendo poco a poco a la contemplación de las Ideas por medio de los métodos de conocimiento de los que hemos tratado anteriormente.

Platón afirma por tanto que el alma es inmortal (ya que puede separarse del cuerpo y retornar al mundo de las Ideas), del mismo modo que lo creía su maestro Sócrates. Platón no considera inmortal toda el alma en su conjunto sino tan sólo la parte racional, lo cual es comprensible puesto que entiende la purificación del alma como conocimiento intelectual del mundo de las Ideas. Las otras dos partes, la concupiscible y la irascible, están más cercanas al cuerpo y sus pasiones y por ello desaparecen con este.

Platón utilizó varios argumentos que intentaban demostrar la inmortalidad del alma. En el argumento de la **anamnesis** plantea que el hecho de que conozcamos Ideas que realmente no pueden ser derivadas de la experiencia sensible es una prueba de que tenemos conocimientos innatos del mundo ideal, y que estos sólo pueden haber sido adquiridos por el alma en un momento anterior a la vida presente, en el que haya estado en contacto directo con las Ideas. Y si el alma ha podido existir antes separada del cuerpo en el mundo Ideal, lo razonable es creer que tras la muerte también podrá seguir existiendo en ese mundo. En el argumento de la **simplicidad** Platón parte de que sólo aquello que está compuesto de partes puede corromperse, disgregarse. Pero el alma procede del mundo de las Ideas, y estas, como conceptos universales que son, son simples, no plurales. El alma por tanto también es simple, y si no está compuesta de partes, no puede corromperse y por tanto tiene que ser inmortal. En el argumento del **principio vital** Platón identifica este con el alma (como había sido tradicional en Grecia) y argumenta que si el alma es una Idea y una Idea no puede acoger en sí a la Idea contraria, entonces ya que la Idea de alma contiene la Idea de vida, no puede contener también la contraria, es decir, la de muerte, y por tanto es inmortal.

Platón admite también la noción de metempsicosis (reencarnación) En el último capítulo de “La República” Platón narra el mito de Er, en el cual plantea que tras la muerte el alma pasa mil años bajo tierra, o en el cielo, según haya sido su comportamiento. A los mil años, el alma vuelve a encarnarse, y ella misma elige su destino, en lo que influyen los hábitos de su vida anterior, según el grado de virtud que quiere practicar. Merece la pena reproducir la lista de destinos posibles, ordenada desde la mayor virtud hasta el peor de los vicios: 1º. Filósofo; 2º. Rey; 3º. Hombre de Estado, padre de familia o comerciante; 4º. Gimnasta, artista o médico; 5º. Profeta o sacerdote; 6º. Poeta; 7º. Obrero artesano o labrador; 8º. Sofista o demagogo; 9º. Tirano.



2. Aristóteles.

2.1. Vida y obra de Aristóteles

Aristóteles nació en el año 384 a.C. en una pequeña localidad macedonia llamada Estagira. Su padre, Nicómaco, era médico de la corte de Amintas III, rey de Macedonia. Huérfano de padre y madre en plena adolescencia, fue adoptado por Proxeno, quien lo envió a Atenas a estudiar, inscribiéndolo en la Academia de Platón en el año 367 a.c., cuando Aristóteles tenía diecisiete años. En el momento de su llegada a Atenas, Platón se encontraba en su segundo viaje a Siracusa (que duró hasta el 364 a.c.).

Aristóteles, por tanto, no vivió el primer periodo de la Academia, entre el primer y segundo viaje de Platón, periodo en el que se formó la teoría de las Ideas, sino el periodo posterior al segundo viaje de Platón, y que como vimos en el tema anterior, se caracteriza por la autocrítica que Platón realiza sobre su teoría original.

Cuando tenía alrededor de veinticinco años, Aristóteles compuso un diálogo, "Grillo", sobre la retórica, en el cual atacaba las posturas de la escuela rival, la de Isócrates, y defendía el método dialéctico platónico y el conocimiento científico como base para la acción. A raíz de aquello, se le encargó explicar un curso de retórica en la Academia, con lo cual pasaba a integrarse plenamente en la Academia como profesor. Aristóteles permaneció en la Academia un total de veinte años, hasta la muerte de Platón en el año 347 a.c. Conocemos poco la relación entre Aristóteles y Platón. Algunos testimonios dicen que fue una relación bastante tirante, a causa de las tempranas críticas de Aristóteles a la separabilidad de las Ideas (aunque otros miembros de la Academia, como Eudoxo, que sustituyó a Platón durante su segundo viaje a Siracusa, tampoco aceptaban la separabilidad). Otros autores hablan de una relación cordial y del gran aprecio que sentía Platón por Aristóteles, al que parece ser que consideraba el más inteligente de sus discípulos.

A la muerte de Platón fue elegido como sucesor al frente de la Academia el sobrino de este, Espeusipo. Es muy probable que Aristóteles esperase ser elegido o que al menos no compartiese la orientación que Espeusipo (más pitagorizante aun que su tío Platón) le dio a la Academia, puesto que la abandonó casi inmediatamente. Aceptó la invitación de Hermias, tirano de Atarmeo, a que llevaba años recibiendo a miembros de la Academia en sus dominios y escuchando los consejos políticos de estos. Cuando Hermias se anexionó la ciudad de Afo, la entregó a los académicos para que la organizaran políticamente. Aristóteles se unió a la escuela creada en aquella ciudad por los académicos, y permaneció en ella tres años. Durante ese periodo se casó con una hermana de Hermias. Tras el asesinato de Hermias a manos de los persas, Aristóteles marchó a Mitilene, en la isla de Lesbos, donde fundó una escuela semejante a la de Afo. Como puede verse, aunque Aristóteles se había marchado de la Academia ateniense, seguía ligado a ella. Las escuelas fundadas por Aristóteles en estos momentos no son alternativas a la Academia, sino más bien sucursales suyas.

Dos años después de fundar la escuela de Mitilene, Aristóteles fue reclamado por el rey de Macedonia, Filipo II, para que se encargase de la educación de su hijo de trece años, Alejandro. Durante tres años Aristóteles fue preceptor del creador del imperio helenístico. Sin embargo, las concepciones políticas de Aristóteles nada tienen que ver con las de la monarquía macedónica ni con las que Alejandro aplicó en su conquista de Oriente. En este sentido puede decirse que la influencia de Aristóteles sobre Alejandro (y del contexto político macedónico sobre Aristóteles) es prácticamente nula.

En el año 336 a.c. Filipo II fue asesinado y Alejandro ocupó el trono. Un año después Aristóteles decidió volver a instalarse en Atenas, pero no se integró en la Academia, dirigida entonces por su antiguo compañero Jenócrates (que había marchado a Axo junto con Aristóteles) sino que fundó una nueva institución de enseñanza, el Liceo, que desde ese momento hasta el cierre de ambas escuelas en el siglo VI d.c. fue la competidora más directa de la Academia. Hasta su vuelta a Atenas, Aristóteles seguía considerándose platónico, e incluso llegaría a decir que su obra era la verdadera continuación de la obra de Platón, pero a partir de la fundación del Liceo empezará a hablar del platonismo como de una corriente distinta a la suya propia. Durante doce años Aristóteles permaneció al frente del Liceo y durante ese periodo sistematizó sus lecciones. La mayoría de las obras que conservamos de Aristóteles son tratados realizados para ser utilizados en las clases y están compilados en esta época, aunque parten de materiales más antiguos.

Cuando muere Alejandro, en el año 323 a.c. la oposición antimacedónica se hace con el poder en Atenas. Aristóteles, macedonio él mismo y preceptor de Alejandro, se convirtió en blanco de las ansias de venganza de los atenienses. Fue acusado de impiedad por un elogio que escribió a Hermias tras su muerte (y en el que, según la acusación, le tributaba honores que estaban reservados a los dioses). Para evitar la condena a muerte, Aristóteles huyó a Calcis, donde murió pocos meses después, en el año 322 a.c.

La obra de Aristóteles

*Las obras de Aristóteles suelen dividirse en dos grupos. El primero de ellos se denomina “**obras exotéricas**” porque estaba destinado a la publicación. Estaba compuesto fundamentalmente por diálogos escritos en la época en que Aristóteles permaneció en la Academia de Atenas. En ellos atacaba a las escuelas rivales, sobre todo la de Isócrates, pero también había algunos en los que se critica la teoría de las Ideas platónica. El otro grupo se denomina “**obras esotéricas**” y está compuesto por los apuntes que Aristóteles elaboró para dar sus clases. Estas obras no estaban dedicadas al gran público, sino que eran de uso exclusivo para sus discípulos. Al parecer, comenzó a componerlas mientras estuvo en las escuelas de Axo y Mitilene, aunque fueron recompuestas y ampliadas tras la fundación del Liceo. En cualquier caso, los tratados esotéricos de Aristóteles que se nos han transmitido no son los que él compuso, sino una recopilación realizada por miembros del Liceo (concretamente por Andrónico de Rodas) en el siglo I a.c. Es por tanto posible que los textos originales estuviesen agrupados de otra manera o guardasen otro orden. En los últimos años de su vida se cree que Aristóteles se dedicó no a la filosofía sino a investigaciones más concretas, sobre todo de tipo biológico. Fuese esto o no así, lo cierto es que el Liceo posteriormente se fue acercando cada vez más a las ciencias empíricas, como veremos más adelante.*

No se conserva ninguna de las obras exotéricas de Aristóteles, pero si disponemos de algunas de sus obras esotéricas. A Aristóteles le sucede exactamente lo contrario que a Platón: conservamos sus cursos internos, pero no lo que escribió para el público. Hay que tener esto en cuenta a la hora de compararlos, ya que el carácter más sistemático y coherente de la obra de

Aristóteles respecto a la de Platón se debe en buena parte al tipo de obras que conservamos de cada uno de ellos.

Las obras de Aristóteles sufrieron muchos avatares antes de llegar a nosotros. Cuando Justiniano cerró todas las escuelas filosóficas de Atenas en el siglo VI d.c. los miembros de esas escuelas se trasladaron junto con sus bibliotecas a Siria. En Europa no se conservaba de la obra de Aristóteles más que parte del Organon, y no se volvieron a conocer sus obras hasta el siglo XIII, gracias a las traducciones de la escuela de Toledo, que vertió al latín los textos de Aristóteles que habían sido traducidos al árabe a partir de los originales griegos que se conservaban en Siria. Como veremos en su momento, la llegada de estas obras a Europa en el siglo XIII revolucionó el pensamiento medieval.

El problema de Aristóteles

Aristóteles escribió acerca de prácticamente todos los temas: lógica, análisis del lenguaje, metafísica, física, astronomía, historia de la filosofía, biología, zoología, anatomía, psicología, retórica, arte, poética, política, ética, economía, derecho e incluso sobre los sueños. No existe un tema central que aglutine toda su obra, y que ejerza el papel que tenía la cuestión ético-política en la obra de Platón. De hecho, el único tema que permite unificar la obra de Aristóteles es el conocimiento mismo.

El proyecto de Aristóteles, reflejado en las actividades del Liceo, era sistematizar todo el conjunto del conocimiento. En su clasificación de las ciencias, que veremos a continuación, Aristóteles jerarquiza todas las formas de saber y las hace depender unas de otras. Cualquier forma de conocimiento implica el uso del razonamiento y del lenguaje, de modo que el análisis y formalización de estos recursos debe ser previo a cualquier investigación. Una vez que disponemos de un razonamiento claro, debemos acometer el estudio de los principios más generales (la metafísica) y sobre estos fundamentaremos los de las ciencias teóricas particulares (la física, la biología, etc.) así como de las ciencias prácticas y poéticas. Y una vez realizado esto, se pueden llevar a cabo con garantías estudios concretos.

Probablemente el aspecto más influyente de la filosofía aristotélica haya sido la metafísica. Es en los libros dedicados a esta disciplina en los que Aristóteles critica la teoría de las Ideas de Platón y propone como alternativa conceptos de gran futuro en la filosofía como son “esencia”, “substancia” y “forma”. Pero la metafísica no es el objetivo único de Aristóteles, sino una pieza más del conjunto, que no es sino el conocimiento científico en sí mismo. La mentalidad de Aristóteles queda bien reflejada en la diferente manera que tiene de concebir la relación entre la política y la ciencia. Platón, en su Academia, enseñaba ciencias y consideraba que ese era el camino para lograr una clase política que supiera gobernar con justicia una ciudad. Platón habla a menudo del valor del conocimiento en sí mismo, pero al final el conjunto de su obra está orientado a utilizar ese conocimiento para lograr una sociedad estable y justa. Sin embargo Aristóteles cree que la función principal de la ciudad es garantizar el desarrollo del conocimiento: todo el ordenamiento político está dirigido a que los más inteligentes dispongan de tiempo y recursos necesarios para aumentar el conocimiento científico. En su caso es la política la que está al servicio de la ciencia.

2.2. Relación entre Aristóteles y Platón.

La filosofía de Aristóteles es básicamente un desarrollo de la doctrina platónica. Aunque Aristóteles conocía bien la obra de todos los filósofos anteriores, como lo muestran las constantes citas que hace de ellos y sobre todo la exposición sistemática de sus doctrinas que aparece en el primer libro de la “Metafísica” (y que puede considerarse como el primer texto de historia de la filosofía), hace referencia a estos autores fundamentalmente para criticarlos. Por tanto, puede considerarse que la influencia casi exclusiva de la que parte Aristóteles es la ejercida por su maestro Platón, y que la presencia de elementos de otros autores en la filosofía aristotélica se debe precisamente a la influencia de la doctrina platónica, que como ya vimos sintetizaba muchos elementos anteriores.

A menudo se presenta a Aristóteles como un pensador enfrentado a Platón. Es cierto que existen muchas diferencias entre ellos y que los objetivos de la filosofía aristotélica son bastante distintos a los que perseguía Platón. Pero también es cierto que existen muchos puntos en común, y que la mayoría de las doctrinas de Aristóteles no son sino desarrollos de las de Platón y se mueven en las mismas líneas básicas. El exagerado contraste entre los dos autores se debe a que la historiografía se ha centrado en las relaciones entre ellos, olvidándose del resto de escuelas coetáneas. La caracterización de Platón como un pensador racionalista y Aristóteles como un pensador empirista sólo puede mantenerse si no tenemos en cuenta a las escuelas socráticas menores y a los sofistas, ya que entre ellos existen empiristas mucho más radicales que Aristóteles. Al contemplar la obra de Aristóteles en el conjunto de su contexto filosófico, reconocemos que desde luego es mucho más empirista que Platón, pero que no por ello deja de ser básicamente un racionalista comparado con otras escuelas de la época. Por ello, para que quede bien clara la relación entre la filosofía de Aristóteles y la de su maestro Platón, vamos a exponer a continuación las diferencias y semejanzas entre ambos.



Diferencias entre Aristóteles y Platón

Las diferencias más importantes respecto a Platón se centran en la crítica que Aristóteles hace de la teoría de las Ideas. En esta crítica es posible que le influyese Eudoxo, que se encontraba al frente de la Academia cuando Aristóteles llegó a ella. Eudoxo había advertido lo difícil que era conciliar la suposición de que las Ideas fuesen causa de las cosas particulares, y que al tiempo estuviesen separadas de estas. Para resolver esto, Eudoxo negó la separación de las Ideas, y dijo que estas no eran trascendentes, sino inmanentes a las cosas. La solución de Aristóteles va en la misma línea, pero Aristóteles le criticó a Eudoxo que de este modo estaba tratando a las Ideas como si fuesen cosas materiales. Lo que hará Aristóteles es negar la separación de las Ideas, pero al mismo tiempo afirmar su carácter inteligible, inmaterial, lo cual

llevará a cabo, como veremos más adelante, por medio del concepto de “forma” (que en griego es “eidos”, el mismo término que utilizaba Platón para sus Ideas)

Aristóteles hace hincapié en que los conceptos universales de Sócrates no estaban separados de los particulares, no tenían una existencia independiente de estos, y sin embargo podían servir para conocer y explicar la esencia de esos particulares. Lo que está haciendo Aristóteles en realidad es aceptar el componente lógico de las Ideas platónicas, y rechazar el componente ontológico (eliminando la separación y modificando, como veremos, la noción de causa). El objetivo de Aristóteles con su teoría de las formas es el mismo que perseguía Platón con la teoría de las Ideas: fundamentar un conocimiento objetivo, seguro y necesario, que siempre tiene que ser de lo general (si no, no se trata de conocimiento científico). Pero según Aristóteles, para eso no es necesario postular entidades separadas de las cosas particulares. Es más, esas entidades se convierten en un estorbo y en un problema teórico innecesario, por las siguientes razones:

- a) Para intentar explicar un mundo, Platón lo duplica, postulando la existencia del mundo de las Ideas, además del mundo sensible que percibimos. Pero con esto no se logra explicar el mundo sensible, puesto que queda el problema de la relación entre las Ideas y los particulares. Aristóteles plantea que ni el concepto de “participación” ni el de “imitación” son satisfactorios. En este punto, sus críticas son casi iguales que las que Platón se hizo a sí mismo en el *“Parménides”*. El concepto de “participación” no puede ir más allá de ser una imagen poética, ya que es contradictorio con la definición platónica de la Idea como una entidad separada. Y el concepto de “imitación” conduce a una regresión al infinito: si la Idea consiste en las semejanzas entre los particulares y la Idea existe separadamente, podemos también plantear una nueva Idea que reúna las semejanzas de los particulares y la primera Idea, y una tercera que reúna las semejanzas entre estas, y así hasta el infinito (es el argumento que se conoce como “el tercer hombre”).

Por tanto, no se explica nada. Pero además, ahora ya no tenemos un mundo que explicar, sino dos. Platón, en lugar de resolver el problema, crea otro, trasladando la cuestión al mundo de las Ideas.

- b) Las Ideas no permiten tampoco explicar el origen y el movimiento de las cosas particulares, puesto que se trata de entidades inmateriales que en tanto que tales no pueden ejercer como causa eficiente. En realidad, Platón nunca dijo que sus Ideas fuesen causas eficientes, sino que adjudicó este papel al Demiurgo. Pero Aristóteles considera esta una explicación mítica, no científica. Para resolver esta cuestión Aristóteles planteará en su metafísica su teoría sobre las cuatro causas, en la que redefine algunos elementos que ya estaban presentes en el platonismo (como por ejemplo la teleología) y los integra en un sistema directamente relacionado con explicaciones físicas. En ese sistema la “causa ejemplar” platónica pasará a ser ejercida por la “causa formal”, en la que la “forma” (esto es, el *eidos*, la versión aristotélica de la Idea) ya no es trascendente sino inmanente a los particulares.
- c) Aristóteles también criticó duramente la matematización de la teoría de las Ideas. Recordemos que Aristóteles conoció a Platón en la época en que este escribía sus diálogos críticos, y probablemente la salida que encontró Platón a su propia autocrítica fue profundizar en los aspectos matemáticos de su doctrina, como puede desprenderse a partir de lo poco que sabemos acerca del curso “Sobre el

Bien” que impartió en la Academia (y que Aristóteles conoció de primera mano). Pero Aristóteles considera que esto supone que las matemáticas, que no deberían ser más que un instrumento, se conviertan en toda la filosofía, y que finalmente el platonismo sea indistinguible del pitagorismo, una doctrina que Aristóteles rechazaba, como todas las doctrinas presocráticas.

Coincidencias entre Aristóteles y Platón

Aristóteles no sólo fue discípulo de Platón, sino que se estuvo considerando a sí mismo como un platónico hasta la fundación del Liceo. Existen muchas coincidencias en la obra de ambos autores. Aunque el desarrollo que hace Aristóteles de la doctrina platónica es muy personal y tiene un tono bastante diferente al que le imprimió Platón, los objetivos y líneas básicos de su pensamiento coinciden en buena parte con los platónicos.

- a) En primer lugar, tanto Platón como Aristóteles tienen como objetivo el conocimiento científico, que ambos definen como conocimiento de lo universal. Los dos creen que es posible un conocimiento de este tipo, seguro y objetivo, y por ello los dos atacan duramente el relativismo de los sofistas. Ambos parten de la correspondencia entre lenguaje, pensamiento y realidad, como fundamento de la posibilidad de conocimiento, aunque Aristóteles desarrollará mucho más específicamente esa relación. Por otra parte, el modelo científico de ambos difiere: mientras que para Platón las matemáticas son la ciencia por excelencia, Aristóteles atenderá más a la física y a la biología. De todos modos, el conocimiento supremo es para los dos básicamente lo mismo, el conocimiento de los universales: Platón lo denominará noesis y Aristóteles filosofía primera. Es lo que posteriormente se conocerá como metafísica.
- b) Tanto Platón como Aristóteles son racionalistas. Aunque Aristóteles afirme que todo conocimiento comienza por la experiencia, y por lo tanto por el conocimiento sensible, este no es sino un escalón para llegar al conocimiento superior, que es de carácter abstracto y racional. Aristóteles hace, desde luego, mucho más hincapié en la experiencia, y en este sentido es más empirista que Platón, pero no hay que olvidar que el método de Platón, la dialéctica, operaba por inducción, igual que el método socrático, y partía de los juicios concretos para buscar lo común a todos ellos. Desde este punto de vista, el método aristotélico puede considerarse como un desarrollo del método platónico, más que como un método frontalmente contrapuesto a este.
- c) Ambos autores admiten entidades inmateriales, a diferencia de otras escuelas de la época e inmediatamente posteriores. Platón admite muchas de estas entidades, ya que cada una de las ideas es una entidad inmaterial y separada. Aristóteles admitirá que las formas son sólo inteligibles, y por tanto inmateriales, pero no separadas. Sin embargo, Aristóteles admite también una entidad inmaterial y separada, es decir, trascendente: el Motor Inmóvil.
- d) La metafísica de ambos autores es teleológica. Los dos suponen un orden inteligente del universo que lo orienta a un fin. El movimiento se produce, en ambos casos, por la tendencia de todas las cosas a alcanzar su máximo desarrollo y perfección. En Platón el fin de todas las cosas es el Bien, y en Aristóteles el Motor Inmóvil. La primera es una concepción ético-política y la segunda una concepción física, pero las dos son igualmente teleológicas.

2.3. La clasificación de las ciencias.

En los “Tópicos”, uno de los seis libros que componen el Órganon, Aristóteles presenta una clasificación de las ciencias que nos va a servir para estructurar el presente tema. En primer lugar, Aristóteles define la ciencia (episteme) como el conocimiento universal, lo que quiere decir que no es tan sólo conocimiento de los fenómenos sino sobre todo de los principios o causas de los fenómenos. La ciencia comienza por el conocimiento de hechos, pero el conocimiento que permanece en simples hechos particulares no es episteme, sino doxa, opinión. Por ejemplo, una persona que sabe cultivar el campo, pero que no sabe explicar ni demostrar por qué debe cultivarse de esa manera, no tiene conocimiento científico sobre la materia. Tiene experiencia, pero no episteme. En este punto queda claro que el empirismo es para Aristóteles tan sólo un punto de partida: no hay verdadero conocimiento sin principios universales.

Una vez aclarado esto, Aristóteles procede a dividir las ciencias en tres grupos. El primero de ellos es la **filosofía⁴ teórica**, que persigue alcanzar el conocimiento por sí mismo, sin ningún objetivo práctico (“teoría” significaba “contemplación”, y era la palabra que se utilizaba para designar a los espectadores de un teatro o de un acto religioso). Este es el conocimiento más plenamente científico, y se limita a comprender la realidad. Dentro de esta división encontramos la filosofía primera y la filosofía segunda. La **filosofía primera** es aquella que se ocupa de los primeros principios, aquellos que son comunes a todas las ciencias. Su objeto es el más general de todos, el ser en tanto que ser. El resto de las ciencias teóricas tratan de seres concretos y utilizan los primeros principios procedentes de la filosofía primera (además de los principios propios de cada uno de sus campos de estudio). Por eso son respecto a esta **filosofías segundas**. Estas filosofías segundas son fundamentalmente la **Física**, que estudia los entes materiales móviles, la **Matemática**, que estudia la cantidad abstraída (pero no separada) de la materia, y la **Teología**, que estudia las entidades inmateriales e inmóviles (es decir, el Motor Inmóvil), que sí son trascendentes, es decir, separadas de la materia. Esta última, la Teología, fue unida a la filosofía primera en la compilación de Andrónico de Rodas, y nosotros la estudiaremos dentro de ese apartado. La Filosofía primera es lo que Andrónico denominó “metafísica” (y así la conocemos actualmente). Este nombre tiene un sentido meramente clasificatorio, ya que designa a los 14 libros que en el corpus organizado por Andrónico se situaban “detrás de” los 8 libros de la Física. Esta situación nos da la clave de la relación entre ambas partes de la filosofía aristotélica. En efecto, los libros de la metafísica son introducidos en el orden expositivo de tal filosofía después de los de la Física, ya que la Física se ocupa de los objetos de la sensación y por tanto estos son más cercanos y más conocidos para nosotros, y es a partir de estos que deberemos deducir los principios más universales y primeros que se esconden tras los fenómenos. Sin embargo, tales principios son anteriores en el orden natural (es decir, ontológico). En consecuencia, la Física se situaba antes de la Metafísica porque los objetos de la Física se conocen antes que los principios metafísicos, pero es la Física (filosofía segunda) la que se basa en la Metafísica (filosofía primera) y no al revés.

El segundo grupo de ciencias lo constituye la **filosofía práctica**, que se ocupa de dirigir el comportamiento humano según principios, pero sin producir nada más que el comportamiento mismo. Incluye la Ética, la Política y la Economía. Este tipo de filosofía nos dice qué es conveniente hacer en sí mismo, no en relación a otra cosa. Se entenderá mejor en relación con el último grupo de saberes, la **filosofía poética**, que se ocupa de la producción

⁴ .- Aristóteles emplea los términos “filosofía” y “ciencia” como equivalentes. Ambos son el conocimiento de lo universal.

según reglas. En este grupo estarían todas las técnicas que me permiten alcanzar un determinado resultado siguiendo unos principios (las citadas reglas). Aristóteles se ocupó de la Retórica y la Poética (o teoría del arte), pero en este grupo se incluirían muchas más. Como puede verse en este caso los principios se dirigen a algo diferente del comportamiento mismo, se dirigen a aquello que se quiere producir. Se verá claro si comparamos la ética y la retórica. La retórica es un saber poético porque me dice qué tengo que hacer para producir un determinado efecto. Por ejemplo, si yo quiero engañar a alguien, la retórica me dice qué recursos puedo emplear para conseguirlo. Me dice cómo hacerlo, pero no me dice si es correcto o no en sí mismo. La ética, por el contrario, es un saber práctico porque se ocupa sólo de los principios del comportamiento en sí mismo. La ética me dice si es correcto o no engañar, no cómo hacerlo.

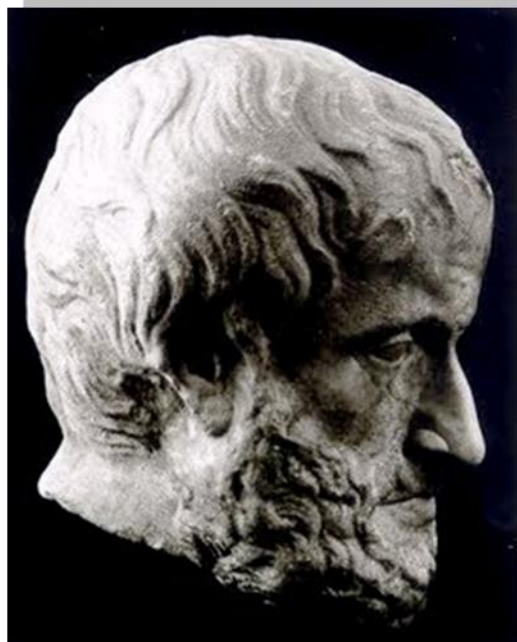
A estas ciencias habría que añadir el instrumento (Órganon) que todas ellas utilizan necesariamente, y que no es sino el razonamiento y el lenguaje. Aristóteles no considera su estudio como una ciencia más, sino como un paso previo y necesario para el desarrollo de las ciencias, que son las anteriormente mencionadas.

2.4. La Filosofía primera (Metafísica).

Con el nombre de “Metafísica” Andrónico agrupó 14 libros de Aristóteles que tratan de lo que él denominó “filosofía primera” y también la ciencia que se ocupa de las entidades inmateriales e inmóviles, que Aristóteles denominó “Teología” y que como ya hemos dicho en otras clasificaciones aparece como una de las filosofías segundas. Nosotros seguiremos aquí la agrupación tradicional, que es la de Andrónico.

La metafísica, por tanto, se ocupa de cuatro temas:

- 1º) Es la ciencia que se ocupa de los primeros principios que son comunes a todas las ciencias. Ya que la ciencia es la forma de conocimiento que explica los particulares a partir de sus causas necesarias, los tipos de causas se estudiarán también entre estos principios supremos.
- 2º) La Metafísica se ocupa también del concepto más general que existe, el de “ser”. Todo lo que existe es un “ser”, de tal modo que el concepto de ser trasciende los géneros y especies, que son objeto de las filosofías segundas.
- 3º) La Metafísica se ocupa, especialmente, del significado principal del ser, al que Aristóteles denominó “substancia”.
- 4º) Por último, la Metafísica se ocupa también de las entidades de las que no tenemos experiencia sensible porque son inmateriales. Esa entidad inmaterial e inmóvil es Dios, y su estudio puede englobarse en la filosofía primera en tanto que dicha entidad es la causa y principio primero por excelencia. Dado que también es el principio del que parte el movimiento, y que el movimiento es el objeto de estudio de la Física, Dios aparecerá también en esta última.



2.4.1. Los primeros principios.

La metafísica aristotélica es la ciencia que trata de los principios y causas más universales de la realidad. Por tanto, es la ciencia más teórica (es conocimiento por el conocimiento mismo, sin ninguna utilidad práctica, lo que para Aristóteles es un signo de su superioridad); es la ciencia más abstracta, esto es, la más alejada de los datos de los sentidos; y es la ciencia más exacta y cognoscible, ya que al emplear como supuestos tan sólo los primeros principios, que se conocen como verdaderos por intuición, nos aporta el conocimiento más seguro en el orden ontológico (pero el más difícil de obtener en el orden epistemológico, y por eso es la última ciencia que se adquiere, aunque sea lógicamente la primera).

Estos primeros principios son: a) principio de contradicción, que es para Aristóteles el más importante, quedaría formulado como: “Es imposible que un atributo sea y no sea al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista”. Este principio nos dice que algo no ser una cosa y su contraria. Al añadir la condición de tiempo y punto de vista estable, Aristóteles ha eliminado de un plumazo las conclusiones contrafácticas que de un principio muy similar extrajo Parménides; b) principio de identidad: “todo ente es idéntico a sí mismo”; c) principio de tercio excluido: “todo ente o es A o no es A” (es decir, entre ser algo, tener una determinada cualidad, y no serlo, no tenerla, no hay una tercera posibilidad).

Junto a los primeros principios citados, Aristóteles investiga las causas primeras. Según Aristóteles, para explicar cualquier ente del mundo debemos conocer las cuatro causas de ese ente (recuérdese que el conocimiento científico consiste en el conocimiento de las causas), que son:

Causas estáticas

1.- **Causa formal:** Todo ente tiene una estructura, una disposición que incluye su esencia, es decir, una serie de características que le hacen ser ese ente y no otro. Sin la existencia previa de esa esencia (que es la forma, la estructura del ente) el ente no puede existir (no puede existir mi gato si antes no existe la especie “gato”).

2.- **Causa material:** Todo ente está formado por materia (salvo una entidad inmaterial, que es Dios), y por tanto necesita de dicha materia para existir. La combinación de estas dos causas, la formal y la material, constituyen la explicación estática de los entes (lo que estos son en un momento dado, sin tener en cuenta los cambios que puedan sufrir), y juntas formarán la teoría hilemórfica de la que hablaremos más adelante.

Causas dinámicas

3.- **Causa eficiente:** Pero los entes del mundo cambian, se mueven, se generan y se corrompen. Es preciso por tanto explicar la causa de su movimiento, y Aristóteles considera la materia como inerte. La causa material no puede ser ella misma causa del movimiento. En este punto, Aristóteles ataca específicamente la teoría de Demócrito que supone que la materia está dotada de movimiento por sí misma. El argumento que utiliza para rechazar la postura de Demócrito es la inexistencia de vacío, algo que Aristóteles consideraba una idea absurda dado que en la realidad no podemos observar nada vacío (todo espacio está ocupado por algún tipo de materia). Aristóteles necesita por tanto una causa externa que transmita el movimiento o que engendre a la entidad

que se intenta explicar. Esa es la causa eficiente, que es de carácter material. De este modo un ente, por ejemplo un ser humano, está compuesto de forma (alma) y materia (cuerpo) y ha sido producido por una causa eficiente (sus padres).

4.- **Causa final:** Pero además los entes, en su desarrollo, siguen una dirección, una tendencia determinada. Una semilla no se desarrolla de cualquier manera, sino que crece para convertirse en árbol. Ese estado hacia el cual tienden los entes es el pleno desarrollo de su esencia (es decir, de su causa formal). Dicha tendencia a la plenitud de la esencia es lo que Aristóteles llama causa final, y puede ser inmaterial (como la forma) ya que mueve por atracción y no por contacto. Si consideramos la realidad en su conjunto, esta también tiene una tendencia de desarrollo concreta, hacia la máxima perfección. Esa máxima perfección se encuentra en una entidad inmaterial y permanente (no cambia, es inmóvil) que es trascendente al mundo: el Motor Inmóvil, que Aristóteles también identifica con el Bien. Lo que tenemos aquí es una concepción teleológica del mundo muy semejante a la de Platón: en Platón la Idea servía como causa final, en Aristóteles lo hará la esencia formal (que no es sino una Idea, pero no separada del particular); en Platón la perfección suprema que es causa final de todo lo existente se identifica con la idea de Bien; en Aristóteles también la causa final se identifica con el Motor Inmóvil, de manera que esta no proviene sólo ni prioritariamente de un modelo ético, como en Platón, sino de un modelo de explicación del movimiento físico en el mundo.

2.4.2. El ser en cuanto ser.

La Metafísica es la ciencia que se ocupa del concepto de ser en sí mismo, es decir, no se ocupa de un tipo de seres en concreto (como la Física, que se ocupa de los seres en movimiento, o la Biología, que se ocupa de los seres vivos), sino del ser en general. El ser no es un género, sino un concepto transgenérico, trascendental (=común a todo lo que existe). No puede ser un género, porque todo género necesita de un género distinto respecto al cual definirse, y todo lo que existe es ser (no nos sirve como género de contraste el no-ser, ya que este por definición no existe). El ser es por tanto un concepto que va más allá del concepto de género⁵. Lo que pretende con esto Aristóteles es evitar que el ser se conciba como una especie de ente gigantesco tal como hizo Parménides. El ser es un concepto trascendental, que conviene a todo lo que existe por el hecho de existir, pero no es un género, no es un tipo de cosa. El tratamiento del ser como un género fue, entre otras cosas, lo que condujo a los eleatas a considerar el ser como algo único.

En primer lugar, Aristóteles afirma que el ser se dice de muchas maneras (lo que se conoce como “analogía del ser”), no tiene siempre el mismo significado. Acudiendo al análisis del lenguaje, al que Aristóteles recurre a menudo, llegará a la conclusión de que el término ser no se usa siempre exactamente del mismo modo. Por ejemplo, no significa lo mismo “ser” en la frase “Yo soy Romualdo” que en la frase “Yo soy calvo”. Son maneras distintas de ser, y sin embargo Aristóteles cree que están relacionadas. Esto lo explica Aristóteles diciendo que el término ser no es unívoco ni equívoco, sino análogo.

⁵ .- Obsérvese que la argumentación es muy semejante, aunque con distinta intención, a la que utiliza Platón en la analogía del Sol para justificar que el Bien es trascendente

Un término unívoco es aquel que tiene siempre exactamente el mismo significado. Un término equívoco es el que tiene varios significados completamente distintos (como gato, o banco). Según Aristóteles, el término ser no es unívoco, como pretendían los eleatas, pero tampoco es equívoco, como decían los sofistas más escépticos. Tiene varios significados, pero todos esos significados están relacionados: es un término análogo. Aristóteles pone como ejemplo el término “sano”. Este término no significa lo mismo cuando digo que un “hombre está sano” (tiene salud) que cuando digo que una “comida es sana” (conserva la salud) o digo que una “medicina es sana” (produce la salud). Sin embargo, los distintos significados no son totalmente diferentes, guardan relación entre sí. Igual ocurre con el término “ser”: tiene muchos sentidos, pero todos se refieren a un mismo principio. Al diferenciar diferentes sentidos del “ser”, Aristóteles está realizando un análisis lingüístico que tiene su raíz en la inducción socrática, que también partía de los diferentes usos de un término en busca de los aspectos comunes.

¿Cuáles son esos significados del “ser”? Aristóteles distingue cuatro significados básicos:

- 1.- El **ser como accidente**. Son accidentes todas aquellas características de un ente que no son esenciales, es decir, características que pueden cambiar sin que el ente deje de ser el que es. Por ejemplo, si una mesa “es” roja y la pinto de azul, pasa a “ser” azul, pero no “es” otra mesa. “Ser” roja es, en este caso, un accidente.
- 2.- El **ser en sí mismo**. Los accidentes no pueden existir separados, sino que tienen que existir en “otro ser”. La cualidad “rojo” existe, pero siempre existe en un objeto. Sin embargo, los objetos existen por sí mismos, no necesitan existir en otra cosa (no inhiere en otra cosa). De las ocho categorías que Aristóteles cita en el Órganon, sólo la **substancia** (es decir, la realidad que designan los nombres) puede subsistir por sí misma, sin necesidad de otra cosa. La substancia es, por tanto, el ser en sí mismo.
- 3.- El **ser como verdad**. Es el significado lógico del término (esto es, el significado referido al lenguaje). Cuando un enunciado es verdadero, decimos que “es”, mientras que cuando es falso, decimos que “no es”. El ser como verdad es un ser puramente mental, no existe sino en la mente que piensa, y expresa una relación de adecuación entre lo que se piensa y la realidad. De este modo, Aristóteles mantiene la relación entre pensamiento y realidad que sirve de fundamento a toda su obra, pero precisando que se trata de formas de ser distintas. De este modo evita que la auténtica realidad se identifique con el pensamiento, excluyendo la materia, como sucedía en la doctrina platónica.
- 4.- El **ser como acto y potencia**. Aristóteles hace una distinción entre lo que “es” en un momento dado, en el momento “actual”, y lo que puede ser. Al primer tipo de ser lo denomina ser en acto, y al segundo ser en potencia. Cuando decimos que una semilla “es” un melocotonero, no queremos decir que sea en este momento un árbol, sino que tiene la capacidad de convertirse en un árbol, concretamente en un melocotonero (pero no puede convertirse en un manzano). La semilla es semilla “en acto” y es un melocotonero “en potencia”. El árbol desarrollado a partir de esa semilla es un melocotonero “en acto”. El movimiento, el cambio, consistirá precisamente en pasar de ser en potencia a ser en acto.

Lo que Aristóteles ha hecho es establecer un significado intermedio entre el “ser” y el “no ser” que permitirá explicar el cambio que negaba Parménides sin entrar en

contradicción. Cuando una semilla se convierte en melocotonero no pasa del “no ser” (no era un árbol) al “ser” (ahora es un árbol), lo que implicaría contradicción, sino entre una forma de ser (en potencia) a otra forma de ser (en acto), lo cual no supone contradicción lógica. La contradicción se produciría si la semilla pasara de algo que no es (una semilla de melocotonero no es un peral) a ser (de la semilla de melocotonero crece un peral). Pero esta situación no se produce nunca en la realidad. Por ello no hay contradicción alguna en aceptar la realidad del cambio, y por tanto pueden desecharse como incorrectas las conclusiones de Parménides.

Por medio de la distinción entre substancia y accidente, y entre acto y potencia, Aristóteles ha evitado que para postular la existencia de algo permanente (la cual es necesaria para que pueda darse conocimiento de lo universal, esto es, para que exista la ciencia) sea necesario afirmar que todo es permanente, como hacía Parménides, o que sea preciso separar esas entidades permanentes en un mundo inteligible distinto al mundo sensible. Aristóteles propone así una sola realidad en la que existe el cambio, pero como veremos más adelante, en todo cambio existe una parte que no cambia, es decir, algo permanente, y eso es lo que permitirá que el cambio pueda ser explicado por la ciencia, es decir, que haya un conocimiento universal acerca del cambio.

De todos los diversos significados que tiene el término “ser”, el principal es el ser como substancia, ya que todos los demás se dicen por analogía con este significado. Y siendo este el significado principal del ser al que todos los demás se refieren, el estudio de la substancia será el tema prioritario de la metafísica.

2.4.3.- La substancia.

La substancia (ousia) es por tanto el significado principal del “ser”. La noción de substancia tiene una doble raíz y dos definiciones. La primera se encuentra en el Órganon y procede de la relación entre lenguaje y realidad: la categoría de substancia se corresponde con un tipo de términos, los nombres, que son los únicos que pueden hacer de sujetos en un enunciado, siendo todos los demás tipos de términos (el resto de las categorías) tan sólo predicados respecto a estos sujetos (no pueden formar un enunciado por sí mismos, sin un sujeto, del mismo modo que no pueden existir en la realidad sin inherir en una substancia). Por otra parte, la noción de substancia procede de la Física (recuérdese que originalmente se estudiaba antes que la Filosofía primera): en todo cambio hay algo que cambia y algo que permanece. Si yo digo que un ente ha cambiado, es que considero que sigue teniendo una serie de características que hacen que siga siendo el mismo ente (de lo contrario, no diría que ha cambiado, sino que es un ente distinto y le daría otro nombre). En este sentido, la substancia se definirá como aquello que permanece a través de un cambio.

Entendiendo la substancia de este modo (lo que permanece a través del cambio) Aristóteles hace ver que los filósofos anteriores han entendido la substancia de dos modos contrapuestos: o bien como la materia sensible (lo que permanece es un arjé material, como en el caso de los milesios o Demócrito) o bien como las Ideas inteligibles, tal como hizo Platón. Aristóteles decide plantearse la pregunta de qué es la substancia a partir de substancias de cuya existencia estamos bien seguros y que nos son bien conocidas. No sabemos si existe una materia idéntica a sí misma a través de los cambios, ni sabemos si existe una realidad inmaterial permanente. Pero sabemos que existen seres concretos a los cuales seguimos denominando con el mismo nombre aunque se produzcan en ellos algunos cambios. Son los

seres sensibles que conocemos por medio de la experiencia. Esos seres son substancia, y serán el punto de partida que utilizará Aristóteles para investigar qué es la substancia y qué tipos de substancia existen, es decir, si todas las substancias son materiales (sensibles) o si también existen substancias inmateriales (inteligibles).

Los seres sensibles (los que podemos percibir por los sentidos) están compuestos, según Aristóteles, de materia y forma (es la teoría que se conoce como hilemorfismo). ¿Cuál de estos elementos es la substancia? La forma es substancia, ya que es lo que hace que un ente sea lo que es, y por tanto sin esa forma no tendríamos sujeto. También la materia lo es, ya que con la forma sola tampoco tendríamos ese ente, y a todos los seres sensibles les es esencial el ser materiales (si no fuesen materiales, serían otros seres diferentes). Y finalmente, si la forma y la materia que componen un individuo son substancia, con más razón lo es el conjunto, esto es, el individuo. Por tanto, para Aristóteles tanto la materia como la forma como los entes compuestos de ambas son substancia. Ahora bien, ¿son substancia en el mismo sentido? ¿Son igualmente substanciales, en el sentido de igualmente permanentes?

Aristóteles hace una lista de las características que definen la substancia. Son las siguientes:

- 1.- No es inherente a otra cosa, ni se predica de otra cosa.
- 2.- Puede subsistir separadamente de las otras cosas.
- 3.- Es algo determinado (no abstracto).
- 4.- Tiene unidad intrínseca (no es un mero agregado).
- 5.- Está en acto, y no solamente en potencia.

Aristóteles denomina “materia prima” a una especie de materia indiferenciada, semejante al apeirón de Anaxímenes, que compone las materias concretas conocidas, pero para ello ha de tener alguna estructura, es decir, debe recibir una forma. Esta materia prima sólo tiene la primera de las características de la substancia. La materia prima no inhiere en otra cosa ni puede ser predicada de otra cosa, pero no posee las otras características: 2) no puede subsistir separadamente del resto, porque la materia no subsiste sin forma, ya que tan pronto se desprende de una adopta otra, y por eso no podemos tener experiencia de la materia prima en sí misma; 3) no es algo determinado, siendo la materia prima, por definición, lo indeterminado; 4) no tiene unidad intrínseca, como tienen los cuerpos concretos, porque la materia prima puede formar parte de cualquier cuerpo; 5) no es en acto, ya que la materia prima es totalmente indeterminada, y por tanto es sólo potencia (puede convertirse en cualquier cosa al recibir una forma). En consecuencia, la materia es substancia, pero en un sentido muy impropio. La materia no es, por tanto, la clase más importante de substancia.

Los entes compuestos de forma y materia sí tienen las cinco características, y por tanto son substancia en el pleno sentido de la palabra. También las formas reúnen las cinco características, y por tanto también son substancia de manera completa, pero no lo son del mismo modo que los entes compuestos de materia y forma. Aristóteles distingue así dos tipos de sustancias:

* **Substancia primera:** Son los individuos concretos, compuestos de materia y forma, y Aristóteles considera que son las únicas substancias plenamente reales. Las formas de

las especies y los géneros (la forma de gato, de perro, de hombre, etc.) sólo pueden tener existencia real a través de los individuos que pertenecen a la especie.

* **Substancia segunda:** Son las formas de las especies y géneros. Son segundas respecto a los individuos porque sólo existen a través de ellos, pero al tiempo son substanciales ya que como tales formas no se predicán de otra cosa. Pero además Aristóteles declara que los individuos desaparecen, pero la especie subsiste. En este sentido, la forma de la especie siempre existe a través de los individuos, pero es más permanente (por lo tanto más substancial) que estos. Por otra parte, hay que suponer que es la forma de la especie la causa de los individuos, y no a la inversa, con lo cual la especie sería primera respecto a los individuos. Y por último, la forma de la especie es acto puro, ya que carece por completo de potencialidad (la forma de una especie no puede transformarse en la forma de otra especie)⁶ Por todo ello, Aristóteles llega a decir que la forma es la substancia por excelencia.

Salta a la vista la contradicción. Aristóteles dice en algunos pasajes que el individuo es la auténtica substancia y que es primero respecto a la forma, que sólo puede existir inmanente a él, y en otros dice que la forma es la substancia por excelencia y que es primera respecto a los individuos. La contradicción es sólo aparente, ya que tenemos aquí un caso de distinción de órdenes: el individuo es primero respecto al orden epistemológico (el orden en que conozco las cosas; sólo conozco la forma a través de la experiencia con los individuos concretos) mientras que la forma es primera respecto al orden ontológico (el orden jerárquico de la realidad; la existencia de la especie es condición para la existencia del individuo). En este caso Aristóteles induce a confusión por la insistencia con que afirma que el ente concreto, compuesto de materia y forma, es substancial, y que la forma es real pero sólo se encuentra en el individuo concreto, y no aparte de este. La razón de esta insistencia es dejar bien claro su rechazo de la separabilidad de las ideas platónicas: los seres materiales concretos son plenamente reales (no menos reales que las Ideas, como defendía Platón) y las formas no existen en un plano de realidad diferente al mundo sensible.

Antes de pasar al siguiente punto, recapitularemos la teoría hilemórfica, que se ha expuesto parcialmente al hilo del problema de la substancia. **Hilemorfismo** (de hyle=materia y morfos=forma) es el nombre que recibe la teoría de Aristóteles según la cual todos los seres sensibles, que se generan y desaparecen, están compuestos de materia y forma.

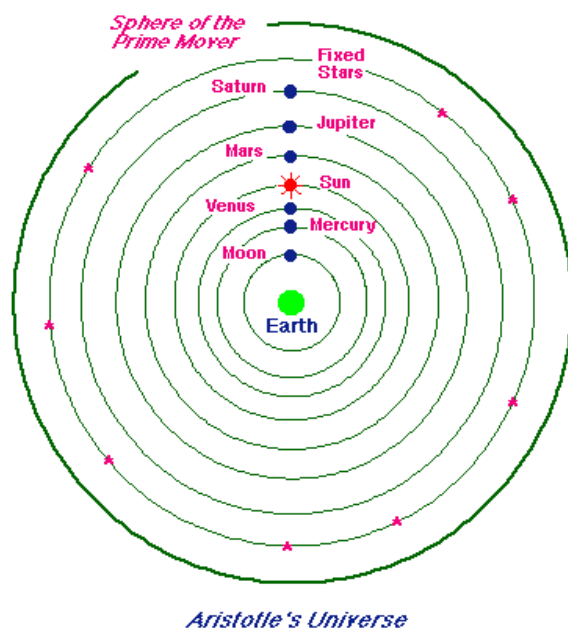
* **Materia:** Aristóteles distingue entre materia prima y materia segunda (o próxima) La materia prima, como ya hemos dicho, es totalmente indeterminada (de manera semejante al apeirón) y por ello es pura potencialidad: puede transformarse en cualquier tipo de materia concreta. Estas materias concretas constituyen la materia segunda, que ya no es materia pura, sino un compuesto de materia y forma. Según la forma que reciba la materia prima se transforma en agua, aire, tierra, etc. La materia prima es eterna, nunca desaparece, solamente se transforma. Las materias segundas, como cualquier compuesto de materia y forma, son perecederas: si esa materia pierde la forma que ha recibido, desaparece como tal y se transforma en otra cosa. La materia prima es un supuesto, necesario para explicar los cambios substanciales (es decir, aquellos en que una substancia se transforma en otra substancia distinta, por ejemplo cuando la madera arde y se transforma en fuego, humo y ceniza) pero no es

⁶.- En este punto hay que tener en cuenta que Aristóteles, como la mayoría de sus coetáneos, es fijista en el campo de la biología: siempre han existido las mismas especies, y unas no pueden transformarse en otras.

observable, ya que lo que encontramos en el mundo de la experiencia son materias segundas.

* **Forma:** El término que utiliza Aristóteles es “eidos”, el mismo que empleaba Platón y que en su caso se traduce como “Idea”. El concepto de “forma” por tanto no es sino un desarrollo de la Idea platónica. Es el principio que determina la estructura que adopta la materia y hace que las cosas sean lo que son. Por tanto, constituye la esencia de los individuos lo mismo que las Ideas, y en este sentido es como el concepto universal: contiene los rasgos que son comunes a todos los individuos de una misma especie. Igual que las Ideas, la Forma es eterna: cuando desaparece el individuo, la Forma de la especie permanece, y además la Forma no puede transformarse en otra Forma, con lo cual carece de potencia, y es por consiguiente acto puro. Además la Forma, como la Idea, es inteligible y constituye la base de la ciencia: el conocimiento científico lo es siempre de lo general, y lo general no son los individuos concretos sino las especies a las que pertenecen. La diferencia fundamental entre las Ideas y las Formas es que las Formas no se encuentran separadas de los entes a los que dan forma: no son trascendentes, sino inmanentes. La Forma no es un universal que exista aparte de los particulares. Cuando el individuo desaparece, desaparece también la forma concreta que existía en él, aunque la Forma como especie no desaparezca. Aristóteles compara la Forma con una sílaba: la sílaba está formada por letras, pero es más que la suma de las letras. Cuando volvemos a separar las letras, la sílaba desaparece. La organización de las letras que produce la sílaba no es un elemento más, como las letras, para que podamos buscarlo en otra parte una vez que se ha separado la sílaba. Esto quiere decir que no tiene sentido hablar de un universal abstracto (de la Idea de gato, por ejemplo) como un elemento que exista aparte de los individuos. Pero la sílaba (es decir, la Forma) siempre existirá como estructura posible, como una disposición que pueden adoptar las letras (o sea, la materia).

Por último, precisar que aunque a menudo se utilizan los conceptos de Forma y esencia como si fuesen equivalentes, estos no son en realidad el mismo concepto. El término “esencia” no es aristotélico, sino que constituye una distinción posterior, creada por la filosofía árabe e importada por la filosofía escolástica cristiana. El término que aparece en los originales griegos, y que se traduce como “esencia” es “ousia”, es decir, el mismo vocablo que se utiliza para denominar la substancia. En realidad, Aristóteles no hace distinción entre substancia y esencia, pero se suele traducir el término “ousia” por “substancia” cuando se refiere a la substancia en general o a la substancia primera, y por “esencia” cuando se refiere a la substancia segunda. La esencia, por tanto, sería la substancia segunda. Como se ha dicho anteriormente, la substancia segunda es la forma, pero no toda la forma, sino tan sólo una parte de ella. La Forma que compone un individuo se puede dividir en forma substancial (aquellas características que hacen que el individuo pertenezca a una especie, y no a otra) y forma accidental (las características que tiene el individuo y que no son comunes a la especie). La substancia segunda, esto es, la esencia, es por supuesto la forma substancial. De tal modo que la forma que compone a un individuo es más amplia que su esencia: la esencia no es el conjunto de la forma, sino sólo una parte de ella.



2.4.4.- Teología.

Aristóteles ya ha establecido que el ser tiene varios significados análogos, que el significado principal es el de “substancia” (que implica un cierto grado de permanencia) y que existen las substancias sensibles. Ahora la cuestión es si existen también substancias suprasensibles, es decir, substancias inmateriales. Como ya hemos dicho, la materia es potencia pura, que puede recibir cualquier forma. Las formas, sin embargo, son en acto y no tienen potencia. Las formas, por supuesto, son inmateriales, pero ya hemos visto que Aristóteles considera que no son separables de los particulares, con lo cual sólo subsisten (sólo son substancia) en un sentido

secundario. Pero si existiese una substancia inmaterial separada, es decir, que subsistiera en sí misma y no en un particular, dicha substancia sería acto puro (no tendría potencialidad alguna, porque no tiene materia) y por tanto nunca cambiaría. Sería un ser totalmente permanente, y ya que substancia es lo que está dotado de alguna permanencia, un ser con estas características sería la substancia por excelencia, el ser en el más pleno sentido de la palabra, un ser eterno que no ha tenido comienzo ni tendrá final.

La cuestión es si tal ser existe. Aristóteles intenta demostrar que sí recurriendo a la existencia del movimiento, el principio de causalidad y el supuesto, que utiliza a menudo, de que no existe ningún infinito actual. El argumento es como sigue: tenemos constancia de que existe el movimiento, y ese movimiento debe ser causado por algo (Aristóteles no acepta la teoría de Demócrito de que la materia está dotada en sí misma de actividad). Pero la causa de un movimiento ha sido a su vez causada por otra cosa, y esta a su vez por otra, etc. Ante esto, caben dos posibilidades: o bien la cadena es infinita, o bien la cadena tiene un fin, es decir, una primera causa. Aristóteles no admite la cadena infinita (que llama “regreso al infinito”) porque no admite que exista ningún infinito actual⁷: todo aquello que conocemos en acto tiene límites, y los únicos infinitos que conocemos, a saber, la infinita divisibilidad del espacio y la infinita serie de números, son sólo potenciales: ante un número yo siempre puedo producir un número mayor, y por eso la serie es infinita, pero cada uno de los números que la componen está limitado, no es infinito. No existe un número infinito en acto. Ahora bien, para que algo sea la causa del movimiento de otra cosa, ese algo tiene que estar en acto, ya que algo que estuviese en potencia no podría producir una acción sobre otra cosa (algo meramente en potencia no existe en sentido estricto). En consecuencia, si no hay un infinito actual, no puede haber una cadena infinita para explicar el origen del movimiento. Nos queda la otra opción: esa cadena tiene que tener un comienzo.

Si la cadena tiene un comienzo, la causa primera del movimiento tiene necesariamente que ser inmóvil, ya que si se moviese, sería a su vez movido por otro, y volveríamos a la situación de la cadena infinita. La causa del movimiento tiene por tanto que ser un motor, ya que mueve a los demás seres, y tiene que ser inmóvil, pues es causa primera y por tanto no es movido por otro. Dicho Motor Inmóvil tiene que ser en acto (si no, no podría ser un motor) y

⁷ . Recuérdese que para los griegos, al contrario que para la física actual, el universo era finito, no infinito.

tiene que ser inmaterial (si fuese material, tendría potencia y se podría mover). Queda la cuestión de cómo puede ser causa del movimiento un ente inmóvil. Si acudimos a las cuatro causas aristotélicas, podemos comprobar que no es posible que el Motor Inmóvil sea causa eficiente, ya que la causalidad eficiente requiere de la participación de la materia, y el Motor Inmóvil es inmaterial. Por tanto, el Motor Inmóvil tiene que mover como causa final: es la suma perfección del ser a la que tienden todos los demás seres.

El Motor Inmóvil existe necesariamente, (porque de lo contrario no existiría el movimiento), es acto puro, es inmaterial, es eterno, y actúa como causa final, ya que es el ser perfecto, el ser por excelencia. El Motor Inmóvil es por tanto la substancia suprasensible que buscábamos. Aristóteles llamará “Dios”⁸ al Motor Inmóvil.

El Dios de Aristóteles es muy diferente al Dios monoteísta y personal que posteriormente defenderá el cristianismo. Es importante conocer las características de este Dios aristotélico, porque durante la Edad Media va a ser uno de los problemas que centrará el debate filosófico cuando se intente adaptar el aristotelismo a la doctrina cristiana. El Dios de Aristóteles es el principio del que depende toda la realidad, pero no es su causa eficiente: el modelo de Aristóteles, como el pensamiento griego en general, no admite la noción de la creación a partir de la nada. Dios es eterno, pero la materia es igualmente eterna. Dios no ha creado la materia. Simplemente la materia se ordena tendiendo a la máxima perfección (es decir, Dios) como causa final. Aristóteles coincide con el cristianismo en definir a Dios como inmaterial (es forma pura) y trascendente (separado del mundo material, por eso es una substancia en sentido pleno, y no en sentido secundario, como lo eran las Formas), pero Aristóteles saca unas consecuencias de esto muy diferentes a las que defenderán los cristianos. Si Dios es inmaterial, esto implica que Dios es inteligible (no sensible) y por lo tanto Dios tiene que consistir en pensamiento. Como veremos más adelante, Aristóteles considera que el objetivo tanto del ser humano como de la sociedad es el conocimiento, y por tanto la máxima perfección del ser es la inteligencia. Ahora bien, ¿qué es lo que conoce esa inteligencia? Según Aristóteles, la suprema inteligencia no puede pensar sino en lo más excelente, y lo más excelente (el ser por excelencia) es precisamente la suprema inteligencia. Esto quiere decir que Dios es pensamiento que se piensa a sí mismo. Y de aquí concluye Aristóteles que Dios sólo se conoce a sí mismo, pero no conoce el mundo: sabe de la existencia del mundo y sabe que él mismo es la causa final, como objeto de amor y atracción, del movimiento del mundo; pero no conoce a ninguno de los seres individuales de ese mundo, lo cual implicaría, para Aristóteles, una disminución de su dignidad.

Resumiendo, el Dios de Aristóteles no es causa eficiente. No interviene en el mundo más que como objeto de atracción. Esto chocará directamente con el dogma cristiano, que cree que Dios interviene en la historia humana (especialmente en el momento de la encarnación de Cristo). Tampoco es Dios la causa eficiente del mundo, por lo tanto no es creador en el sentido que le darán a esta palabra los cristianos. Es más, Aristóteles no acepta la idea de creación (ni de la nada, ni de ninguna otra manera) porque considera que el mundo es eterno, ha existido siempre. Tiene un principio ontológico, pero no un principio (ni un final) en el tiempo. Además, Dios no ama a los individuos que existen en el mundo, ni a este en su conjunto, ya que como pensamiento del pensamiento ni siquiera los conoce: sólo se ama a sí mismo. De todos los rasgos personales que el cristianismo le otorgará a Dios (bondad, amor, providencia, etc.) Aristóteles sólo reconoce uno, la sabiduría, y ésta limitada al conocimiento de sí mismo. Esto, en el cristianismo, es tanto como negar la existencia de un Dios personal. De

⁸ . En realidad, Aristóteles dice que el Motor Inmóvil es “lo divino”, que no implica un ente personal como si parece sugerir el término “Dios”. Pero utilizaremos el término “Dios” porque es el que aparece en casi todas las traducciones.

hecho, el Dios de Aristóteles será posteriormente uno de los modelos de los pensadores deístas de los siglos XVII y XVIII, los cuales afirmarán la existencia de un Dios abstracto y no personal, contrapuesto al Dios personal de la tradición cristiana.

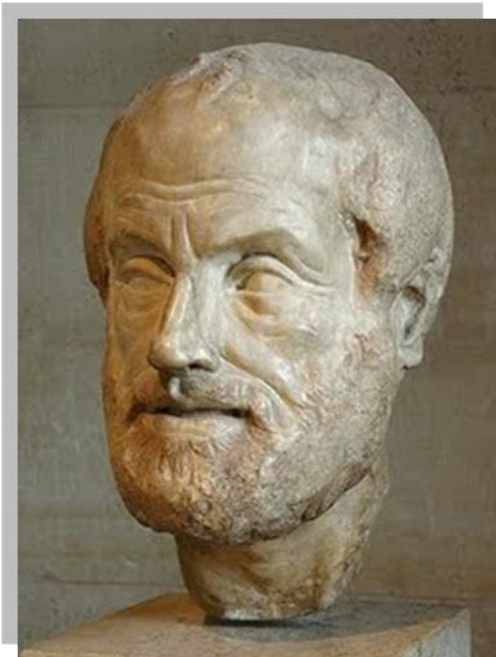
2.5. La Psicología.

La concepción que Aristóteles tiene del alma es heredera, como se verá claramente, de la doctrina platónica, aunque Aristóteles empleará un símil biologicista, de acuerdo al tono de su pensamiento, en lugar de un símil político, como hizo Platón. La más importante diferencia respecto a la doctrina platónica es la negación de la inmortalidad del alma. Durante su periodo de permanencia en la Academia, Aristóteles defendió la inmortalidad del alma, identificó esta con una Idea y concibió el cuerpo como cárcel del alma. Pero según fue alejándose de la doctrina platónica desechó esas creencias para sustituirlas por una visión más biológica, en la que alma y cuerpo no son antagónicos. En su tratado *"Sobre el alma"* afirma que el alma no es algo separado del cuerpo. Un ser vivo es un compuesto hilemórfico en el que la materia es el cuerpo y la forma es el alma que dota de vida a un cuerpo. El alma es así el acto de un cuerpo natural orgánico, y como tal no existe separadamente del cuerpo al que da forma. El alma no es distinta de las funciones vitales de un ser vivo, sino que es el principio de tales funciones. Un cuerpo sin alma ya no es un ser vivo, pero un alma sin cuerpo simplemente no es nada, como no es nada la vista sin el ojo o la digestión sin el estómago.

Aristóteles distingue tres partes del alma (o tres almas), a partir de la observación de que existen funciones que poseen algunos seres vivos, pero otros no, de tal modo que dichas funciones tienen que estar originadas por principios distintos. La más básica de todas la poseen todos los seres vivos: se trata del **alma vegetativa** que cumple con las funciones de crecimiento, nutrición y reproducción. La siguiente es el **alma sensitiva**, que cumple con las funciones de percepción, apetito (capacidad de sentir placer y dolor, y de desear el placer) y movimiento (aproximación al placer apetecido y evitación del dolor). El alma sensitiva sólo la tienen los animales, pero las plantas no, como se deduce de las diferentes funciones que se pueden observar en ellos. Por último, el **alma racional** es exclusiva de los seres humanos. El alma racional es la que se ocupa de la intelección (mientras que de lo sensible se ocupa el alma sensitiva), y se compone de dos principios: el **entendimiento paciente** tiene la potencialidad de recibir todos los contenidos procedentes de la sensación y las abstracciones realizadas por el entendimiento agente; y el **entendimiento agente**, que es activo (a diferencia del paciente, que es meramente pasivo, de ahí los nombres) y se encarga de realizar el proceso de abstracción de las formas a partir de los datos de la experiencia. Aristóteles compara el entendimiento agente con una luz que hace inteligibles las cosas y que se recibe desde fuera (en un texto muy semejante a la analogía del sol de Platón). Esa luz es común para todos los seres humanos, es para todos la misma, mientras que el entendimiento paciente (que contiene nuestros recuerdos) es diferente en cada individuo porque según la experiencia recibe contenidos distintos.

Aristóteles afirmó explícitamente que el alma era mortal, que desaparecía cuando el cuerpo se corrompía y que no había existido previamente a la generación del ser vivo. Sin embargo, Aristóteles considera que el entendimiento agente es inmortal. Esa especie de luz que permite las funciones de intelección es eterna y divina, y cuando el cuerpo y el resto de las funciones del alma desaparecen, esa luz regresa a su origen. Pero el entendimiento agente no tiene nuestra identidad ni nuestros recuerdos (esos desaparecen con el entendimiento paciente). Es más, Aristóteles afirma que mientras que el resto de componentes del alma proceden del semen masculino, el entendimiento agente es algo que procede de fuera. Por

tanto, la inmortalidad del entendimiento agente no es como la inmortalidad del alma racional que defendía Platón, ya que el alma racional sí conservaba la identidad del individuo. En la práctica, afirmar la inmortalidad tan sólo de un entendimiento agente común a todos los seres racionales es lo mismo que negar lo que comúnmente se entiende por inmortalidad del alma.



2.6. La Filosofía práctica.

La filosofía práctica es aquella que se ocupa del comportamiento humano en sí mismo (y no en función de producir algo, campo este que corresponde a la filosofía poética) Este tipo de filosofía nos dice qué comportamiento es el correcto en sí mismo. Las dos principales divisiones de la filosofía práctica son la Ética y la Política.

2.6.1. Ética.

Para Aristóteles la Ética y la Política están íntimamente relacionadas. El hombre es un animal político (es decir, social) y sólo puede desarrollarse como tal en el seno de una sociedad. Es más, Aristóteles afirma que el bien del Estado (de la sociedad) está por encima del bien del individuo, y que es este último el que existe para que la sociedad lleve a cabo sus fines, y no a la inversa. Estas afirmaciones recuerdan mucho a Platón, y se corresponden con la concepción tradicional griega que consideraba al ser humano pleno fundamentalmente como ciudadano. Al parecer, Aristóteles fue poco a poco derivando hacia una concepción más individualista de la ética, como se muestra en su división de la filosofía práctica en dos sectores, Ética y Política, que se ocupan del comportamiento del ser humano en tanto que individuo y en tanto que ciudadano, respectivamente (en sus primeras obras no establecía esta distinción) Sin embargo, Aristóteles no llegará nunca a separar completamente ambas esferas, como sí hará la filosofía helenística inmediatamente posterior.

La conducta humana tiende hacia fines que se consideran bienes. Algunos de esos bienes son relativos, puesto que se buscan para lograr otros fines o bienes (por ejemplo, construyo un carro no por el carro mismo, sino para poder transportar cosas, que a su vez quiero transportar para lograr otros fines, etc.). Como no puede haber una cadena infinita de fines, tiene que existir un fin último al que se refieren todos los demás fines humanos. La ética se encarga del estudio de ese fin último y de cómo alcanzarlo.

¿Cuál es ese fin último o bien supremo? Según Aristóteles a lo que aspiran todos los hombres es a la felicidad (eudemonia)⁹. Sin embargo, los hombres difieren en su manera de definir la felicidad. Para algunos la felicidad es el placer, pero Aristóteles rechaza esta definición porque se trata del mismo tipo de felicidad que buscan los animales, y el fin último

⁹ .- “Eudemonía” significa literalmente “buen daimón”. El daimón es un espíritu intermedio entre los dioses y los hombres, una especie de genio, pero la palabra puede también traducirse por “carácter” o “estado de ánimo”. La “eudemonía” sería por tanto alcanzar un “buen carácter”, entendido como un estado estable de satisfacción. Las éticas que, como la de Aristóteles, se basan en el concepto de felicidad, se conocen como éticas eudemonistas.

del ser humano tiene que desarrollar la esencia humana. Otros opinan que la felicidad se obtiene a través de los honores, pero Aristóteles cree que este no es un fin último, sino que los honores se buscan como reconocimiento público de la virtud. Tampoco la riqueza puede ser el fin último, puesto que la riqueza no es un fin en sí mismo, sino que se utiliza para obtener otras cosas distintas. Y tampoco el fin último del hombre puede ser la Idea de Bien, como defendían los platónicos, ya que al ser esta trascendente, según la propia definición platónica, sería inalcanzable.

La felicidad, el bien último del hombre, sólo puede ser, según Aristóteles, la virtud, en el sentido de “areté”, esto es, de desarrollo pleno de su esencia. Y lo peculiar de la esencia del hombre respecto a otros seres vivos es el alma exclusiva de los seres humanos, esto es, el alma racional. La felicidad del hombre es por tanto obtener conocimiento. Esto no excluye la obtención de otro tipo de bienes. Aristóteles declara que para lograr la felicidad es imprescindible disponer de suficientes bienes externos, aunque estos no constituyan el fin último. El hombre es alma racional, pero no es sólo eso: tiene que atender a todas las partes que componen su esencia. Aunque la virtud más importante corresponde al alma racional, cada tipo de alma tiene su propia areté.

La areté del alma vegetativa consiste en la correcta realización de las funciones básicas de nutrición, crecimiento y reproducción, y puede equipararse a la salud y el vigor físico. Esta areté es común a todos los seres vivos. Sin embargo en la areté del alma sensitiva, cuya función es el apetito (o sea, deseo) y el movimiento, Aristóteles encuentra un elemento específicamente humano, ya que, aunque este alma es irracional en sí misma, puede ser controlada por el alma racional (puedo controlar mis deseos y los actos que derivan de ellos, pero no puedo controlar mis funciones biológicas). A las virtudes del alma sensitiva las denomina Aristóteles **virtudes éticas** (de “ethos”, que significa “casa” o “costumbre”). Las virtudes éticas se forman a través del hábito: no se es virtuoso por nacimiento, sino que a base de realizar actos virtuosos, en principio de forma obligada (como cuando a los niños les obligan a comportarse de una forma “educada”) se forja un carácter que logra finalmente que el individuo realice espontáneamente actos virtuosos porque así desea hacerlo. Es la razón la que nos dice cuál es el hábito que debemos adquirir, ya que también los vicios, y no sólo las virtudes, se adquieren por hábito. Por tanto, no se puede alcanzar la virtud sin conocimiento (sin “prudencia”, concretamente, que como veremos a continuación es una de las virtudes del alma racional). Pero no basta con el conocimiento, sino que es necesaria la fuerza de voluntad para realizar los esfuerzos iniciales necesarios para adquirir el hábito. Aristóteles es un intelectualista en cuestiones de moral, pero no llega a los extremos de Sócrates: es posible conocer qué sería lo virtuoso pero no hacerlo porque no se dispone del hábito necesario para guiar la voluntad.

¿Y qué es lo que recomienda la prudencia respecto a las virtudes éticas? ¿En qué consiste el hábito correcto? Según Aristóteles todas las virtudes éticas (de las que no da una clasificación exhaustiva) consisten en la justa proporción, esto es, en el término medio entre el exceso y el defecto (entre lo demasiado y lo demasiado poco), como puede verse en los siguientes ejemplos:

Exceso	Término Medio	Defecto
Temeridad	Valor	Cobardía
Libertinaje	Templanza	Insensibilidad
Prodigalidad	Liberalidad	Tacañería
Vanidad	Magnanimidad	Humildad

Irascibilidad	Amabilidad	Falta de brío
Arrogancia	Sinceridad	Desprecio de sí
Timidez	Modestia	Descaro

Las virtudes más elevadas son las que constituyen la excelencia del **alma racional**. Estas, a las que llama **virtudes dianoéticas**, consisten en conocimiento, y se dividen en dos tipos, según las clases de conocimiento: la areté del conocimiento práctico es la **“prudencia”** (phronesis), y consiste en saber dirigir la propia vida distinguiendo entre lo bueno y lo malo y en conocer los fines de la naturaleza humana. La “prudencia”, como ya hemos visto, es el elemento intelectual que influye en las virtudes éticas dirigiendo la voluntad. La areté del conocimiento teórico, esto es, del conocimiento de la realidad en sí misma, sin ningún contenido práctico, es la **“sabiduría”** (sophia), y consiste en el conocimiento intuitivo de los primeros principios y el conocimiento discursivo que deriva de tales principios, esto es, la explicación de la realidad a partir de sus causas y principios. La sabiduría es la virtud más alta de todas, superando incluso a la prudencia, ya que esta se dedica al conocimiento del hombre, que es una realidad cambiante (Aristóteles especifica que el justo medio que aconseja la prudencia varía en función de las personas), mientras que la sabiduría es el conocimiento de lo divino y permanente.

La contemplación intelectual (la sabiduría) es la felicidad completa del hombre, y es una actividad perfecta y autosuficiente, que tiene su fin en sí misma (conocer por conocer). En ella el hombre se eleva por encima de su humanidad, ya que esta virtud se corresponde con el entendimiento agente, que es algo divino, como ya dijimos. Pero no por eso debemos descuidar el resto de virtudes. Si la sabiduría permite gozar momentáneamente de la felicidad divina, las virtudes éticas nos llevan a la plenitud de la felicidad humana. Y a su vez, para poder desarrollarse, estas virtudes necesitan disponer de los medios de subsistencia necesarios, incluso de comodidades. La ética aristotélica es intelectualista, pero no ascética. Aristóteles no renuncia al placer ni a las posesiones, que son necesarias para seguir la vida contemplativa, al tiempo que defiende que sólo el hombre de ciencia, esto es, el filósofo, es plenamente feliz.

2.6.2.- Política.

Aristóteles afirma que el ser humano es un animal político (social) por naturaleza. En primer lugar, no puede subsistir aislado, y precisa al menos de la familia para poder sobrevivir. Pero sobre todo el ser humano no puede desarrollar su esencia más que viviendo en un Estado. Aristóteles llega a decir que aunque históricamente el Estado es posterior (el individuo genera la familia, la unión de familias la aldea, y la unión de aldeas la polis, es decir, el Estado), es ontológicamente anterior al individuo y a la familia, ya que es el todo hacia el que está dirigido naturalmente el hombre. El Estado es la forma perfecta de comunidad humana, y como forma que es, es ontológicamente primera respecto a las partes que la componen.

El fin del Estado es la consecución de la virtud y la felicidad y perfección moral de los ciudadanos. Ya que la virtud principal es la sabiduría, el fin supremo del Estado será precisamente permitir el desarrollo de la ciencia. Pero hay que tener en cuenta que no todos son ciudadanos. Según Aristóteles la mujer es naturalmente inferior al hombre porque es menos racional que este, y por tanto está excluida de la vida contemplativa. También los esclavos lo son por naturaleza, ya que son seres humanos en los que predominan las almas

vegetativa y sensitiva, y no la racional. Eso mismo sucede con todos los bárbaros, por eso Aristóteles considera que lo justo es que los bárbaros sean dominados y esclavizados por los griegos. Puntualiza además que los esclavos deben existir para realizar las tareas que no convienen a la dignidad del hombre libre, y dejar así a este el tiempo necesario para dedicarse a la práctica de las virtudes éticas y al conocimiento. También los metecos son excluidos de la ciudadanía (a pesar de ser él mismo un meteco en Atenas). Hasta aquí, Aristóteles se limita a seguir los tradicionales prejuicios griegos. Pero además niega la ciudadanía a los labradores, artesanos y comerciantes (de una manera aún más explícita a como lo hacía Platón, e incluso llega a recomendar que se los convierta en esclavos). Tan sólo los guerreros, magistrados y sacerdotes son ciudadanos (las dos clases superiores de Platón). Las mismas personas ejercerán las tres funciones sucesivamente a lo largo de su vida. El fin del Estado es que estos ciudadanos (sólo estos) alcancen la virtud y la felicidad a través del conocimiento teórico. El resto de miembros de la ciudad sólo son los medios necesarios para alcanzar este fin. Este es el Estado ideal para Aristóteles. En él rechaza el comunismo platónico porque, como ya hemos visto, los bienes materiales son necesarios para obtener la virtud. Y si existe la propiedad privada, también tiene que existir la familia porque *“si las mujeres son comunes y la propiedad privada, ¿quién se cuidará de la casa, como del campo los hombres?”*. Mantiene, sin embargo, la educación como una función exclusiva del Estado, ya que es a través de la educación como se logra el conocimiento y la virtud, que son los fines del Estado. Esta educación, siguiendo el modelo platónico, comienza por la gimnasia, continúa por la educación de los impulsos (a través de la música) y concluye con el estudio de la filosofía. Por supuesto sólo los ciudadanos tienen acceso a dicha educación.

A pesar de las semejanzas del modelo aristotélico con el platónico, Aristóteles se distancia de su maestro al considerar la política como un estudio empírico, y no como algo que pueda deducirse sin más a partir de la especulación metafísica. El modelo ideal antedicho ocupa dos de los ocho libros de la *“Política”*, pero los seis restantes se ocupan de estudios históricos acerca del desarrollo de la democracia y la oligarquía, estudios comparativos sobre las diversas constituciones (se cree que Aristóteles llegó a realizar 150 análisis de constituciones de las diversas polis griegas, de los que no conservamos ninguno) y un análisis de las causas que provocan la inestabilidad política. Una buena muestra del carácter más pragmático de la política aristotélica es su estudio de las formas posibles de gobierno. Aristóteles diferencia las formas de gobierno en función de sobre quien recae la soberanía: un solo hombre, varios, o una mayoría. A su vez, distingue entre gobiernos legítimos e ilegítimos: los primeros son aquellos en los que la soberanía se ejerce de forma correcta, es decir, con vistas al interés común de los ciudadanos. Los gobiernos ilegítimos serán, por el contrario, aquellos en los que los gobernantes persiguen sus intereses privados. La relación con la teoría platónica es evidente, pero aquí disponemos de una clasificación más cercana a las realidades políticas de la época.

Tendremos así tres tipos de gobierno legítimos (monarquía, aristocracia y república) y tres tipos de gobiernos ilegítimos (tiranía, oligarquía y demagogia¹⁰). Los tres tipos de gobierno legítimos son buenos, pero el mejor de todos es la monarquía. Sin embargo, y aquí se puede ver el pragmatismo de este autor, Aristóteles reconoce que es muy difícil encontrar un hombre tan excepcional como para que pueda ejercer la monarquía. Y si una monarquía deja de ejercerse correctamente, es decir, en aras del bien común, se convierte en tiranía, que es el

¹⁰ .- En realidad Aristóteles utiliza el término “democracia” para referirse a este gobierno ilegítimo de muchos, y el término “politeia”, el mismo que titula la obra de Platón, para referirse a la versión legítima. Pero con “democracia” se refiere Aristóteles al gobierno que persigue los intereses particulares de los más pobres en detrimento del resto de ciudadanos, y esa es la situación a la que normalmente hemos venido denominando “demagogia”.

peor de los gobiernos ilegítimos. Por tanto, y ante la imposibilidad real de encontrar sujetos lo suficientemente virtuosos, Aristóteles afirma que la forma de gobierno más conveniente es la república. La concibe como una democracia restringida, en la que son ciudadanos sólo los que tienen cierta renta y quedan excluidos los muy pobres, teniendo así un carácter intermedio entre la oligarquía (sólo los muy ricos) y la democracia plena (todos), que son los dos modelos que efectivamente se habían enfrentado a lo largo de las guerras de los siglos V y IV a.c. Según Aristóteles, la república es el peor de los gobiernos legítimos, pero la demagogia es el menos malo de los ilegítimos, así que por prudencia (y por no poder encontrar hombres excelentes para la aristocracia o la monarquía) lo recomendable es asumir este gobierno, ante la eventualidad de que se corrompa y se convierta en ilegítimo. Además, Aristóteles afirma que es un gobierno estable ya que se basa en las clases medias, ni muy ricas ni muy pobres, que por su condición económica ni desean la condición de los demás ni son envidiados por otros, y de este modo no provocan guerras sociales como las que se habían vivido en las ciudades griegas desde el siglo VII a.c.