

Tema 2. Parte 2. A filosofía de Aristóteles: Psicoloxía, ética e política.

1. O ser humano e a alma no pensamento de Aristóteles.

Aristóteles, como biólogo, centrou parte da súa investigación no estudo dos seres vivos. Realizou observacións sistemáticas dun gran número de especies animais e vexetais. Os seres vivos diferéncianse dos inertes porque se alimentan, crecen e morren. Para cumprir con estas funcións ten unha serie de órganos, pero con isto non chega para explicar a vida: un cabalo, cando morre, segue tendo os seus órganos, pero xa non é un cabalo vivo. Aristóteles recorre á alma, “aquilo que o anima” e o fai vivir. A súa obra *De anima* (*Sobre a alma*) ocúpase de estudar o que a **alma** é.

Etimoloxicamente a palabra grega *psyché* (alma) significa “soplo” ou “alento”; un significado moi semellante ao do termo *zoé* (vida). A través da influencia dos órficos e dos pitagóricos a noción de alma como algo inmaterial e eterno foi introducida no pensamento grego, chegando como xa vimos na unidade anterior, á filosofía de Platón. Para este último a alma pertence ao mundo intelixible, á realidade suprasensible, pero está condenada a vivir encerrada durante un tempo no corpo sensible e corruptible. Para o ateniense a alma era a que daba a vida e a que se identificaba coa identidade persoal: co “eu”. Aristóteles a entenderá como algo propio do corpo: a súa forma ou esencia. Atendendo á súa teoría **hilemórfica** os seres vivos son un **composto de materia e forma**: a alma é a forma, a **esencia dun ser vivo**. Está unida ao corpo dando lugar a unha entidade particular, o ser vivo en cuestión. Alma e corpo manteñen entre si unha unión e dependencia mutuas: **o corpo sen a alma é inerte; a alma sen o corpo non podería subsistir** (salvo, como veremos, a alma racional)

Pero, en que consiste a alma? Aristóteles distingue nela tres partes ou facultades, cada unha cunha función propia. En base a isto realízase unha clasificación dos seres vivos, dependendo de que partes posúe:

Tipo de alma	Funcións	Seres vivos
Alma vexetativa	Vida, nutrición, reprodución	Vexetais e animais simples
Alma sensitiva	Funcións como a sensación, mediante a cal o animal recibe información do medio; a apetencia, que fai que se sinta atraído ou rexeite aquilo que capta a través dos	Animais

	sentidos; e a locomoción, o que lle permite moverse para satisfacer as súas apetencias.	
Alma racional	Caracterízase polo pensamento discursivo e a capacidade deliberativa dirixida á acción	Animais superiores: os seres humanos.

A alma sensitiva inclúe á vexetativa e a racional inclúea ás outras dúas. A parte racional da alma, **propia dos seres humanos**, é considerada por Aristóteles como separable respecto ao corpo e polo tanto **eterna e inmortal**. Esta é a encargada da abstracción das esenciais, que tal e como xa dixemos, só son separables da materia no noso entendemento. Este último non pode entrar en contacto directamente coas formas ou esenciais. Cando o home nace non posúe ningún contido mental, polo que non posúe nada cara o que dirixirse, é por iso que precisa da experiencia, sendo esta a que nutre ao entendemento. No proceso do coñecemento interveñen a sensibilidade, a memoria e a imaxinación: mediante a acción dos sentidos captamos unha determinada substancia concreta, da que, mediante a imaxinación, elaboramos unha imaxe, unha imaxe que contén os elementos materiais e sensíbeis da substancia, pero tamén os formais. É sobre esta imaxe sobre a que actúa o entendemento, **separando nela o que hai de material do formal**.

Aristóteles introduce na filosofía a distinción entre **entendemento paciente** e **entendemento axente**. O entendemento recibe unha imaxe grazas á experiencia (paciente); o entendemento axente separa a forma e a materia, quedándose co elemento formal que expresa a través dun **concepto** que recolle as características esenciais do obxecto. Atopamos aquí, unha vez máis, unha gran diferenza con respecto a Platón, tanto no valor atribuído aos sentidos como na interpretación da actividade do entendemento, ao opoñerse Aristóteles ao innatismo defendido polo seu mestre. O estaxirita é partidario da **indución**: do particular chegamos ao concepto xeral ou **universal**, o cal é **abstraído das substancias concretas (primeiras)**. Mestre e discípulo coinciden, pese a todo, en que o **verdadeiro coñecemento é o coñecemento do universal (das formas, esenciais ou ideas)**, e nunca do particular.

Y ahora recapitulemos nuestras afirmaciones respecto del alma. Diremos de nuevo que el alma es, en un sentido todas las cosas. Todos los seres son, en efecto, o sensibles o inteligibles y la ciencia se identifica, de alguna manera, con los objetos del saber, como la sensación con los objetos sensibles. Cómo sucede esto es lo que hay que investigar. Se sabe que la ciencia y la sensación se dividen de la misma manera que sus objetos: consideradas ambas en potencia corresponden a sus objetos en potencia; según el acto corresponden a sus objetos en acto. En el alma misma las facultades sensitiva e intelectual son en potencia sus propios objetos: por una parte, lo inteligible y, por otra, lo sensible. Y es necesario que estas facultades sean idénticas a los objetos mismos, o por lo menos a sus formas. Es imposible que sean los objetos mismos, pues no es la piedra la que está en el alma sino su forma. Se deduce de ello que el alma es análoga a la mano: como la mano ella es el instrumento de los instrumentos; así el intelecto es la forma de las formas, y el sentido, forma de las cualidades sensibles. Mas, puesto que no hay, parece, ninguna cosa que exista separadamente fuera de las magnitudes sensibles, los inteligibles existen en las formas sensibles, tanto las así llamadas abstracciones [matemáticas], como todas las cualidades y atributos de los objetos sensibles. Por esta causa, si no se tuviera ninguna sensación no se podría aprender ni comprender nada.

De anima, Aristóteles, Libro II, 431b-432a.

2. A ética aristotélica: a *eudaimonía*.

Todo o que facemos, facémolo para conseguir algo. Para que preparamos un exame? Para aprobalo. Consideramos que conseguir ese fin é un ben para nós. Son moitos os fins que nos propoñemos: para estar en forma, imos ao ximnasio; para divertirmos, saímos de festa; etc. Pero a maioría destes fins non os perseguimos por si mesmos, senón máis ben os perseguimos para conseguir outros. A maioría destes fins están **subordinados** a outros que consideramos máis importantes, son **medios para alcanzar algo**. Por exemplo, imos a unha festa. Para que queremos divertirnos? Parece que xa non existe un para que: simplemente, divertíndonos **somos felices**. A **felicidade será o fin último para Aristóteles**. Carece de sentido preguntarse polos motivos polos que queremos ser felices. Pero esa felicidade, a que nos proporciona unha festa, non é para Aristóteles a auténtica, tan só é momentánea. A auténtica felicidade (*eudaimonía*) será o fin último, o **ben supremo**: quen é feliz xa non persegue ningún outro fin. Pero, en que consiste esta

“auténtica felicidade”, este ben supremo? Algúns a identifican coa fama, outros co pracer, outros coa riqueza. Entón, con cal nos quedamos? Aristóteles afirma que o **ben de cada cousa é que leve a cabo o seu fin da mellor maneira** (o ben dun coitelo, por exemplo, é que corte). A felicidade para os seres humanos consistirá en cumprir co seu ben do xeito máis óptimo, en facer “de ser humano” da maneira máis **excelente**.

O ser humano realiza moitas funcións: vitais (como vivir e reproducirse), sensitivas (ver, escoitar, desexar), etc. Ningunha destas define o “humano”, xa que **tamén son propias de outros seres**. Así, os seres humanos, ademais de todo isto, teñen unha característica particular, propia e exclusiva: **pensan e toman decisións**. Isto é o que nos diferencia dos animais e nos define como humanos. A función propiamente humana é a de **actuar racionalmente e o individuo que faga isto de maneira excelente (virtuosa) será feliz**. Esta “excelencia” ou virtude consiste, para Aristóteles, en **en atopar sempre o xusto termo medio entre dous extremos coa axuda da razón**, extremos que son vicios (un por defecto e outro por exceso). Vexámolo cun exemplo. A virtude da valentía consiste en saber que retos afrontar e en afrontalos. É o termo medio entre dous vicios: a covardía e a temeridade. É unha virtude que **adquirimos por hábito, por costume, grazas a repetición de certos actos e decisións**. Cando adquiero, por exemplo, o hábito de dicir a verdade, xa non me custa ser sincero.

Unha vez máis Aristóteles afástase da filosofía do seu mestre, neste caso do intelectualismo ético de raíz socrática, segundo o cal os individuos que actúan mal o fan debido á ignorancia dos conceptos ou ideas de ben, xustiza ou virtude. O estaxirita, ao definir ás virtudes éticas como procedentes dun hábito ou costume, está a introducir outras variables como a **vontade** do individuo.

As virtudes da alma sensitiva ou apetitiva son as **virtudes éticas**, as cales tratan sobre o carácter, os hábitos, as paixóns e os desexos do individuo. Por outra banda, na alma racional, podemos distinguir dúas facultades. Á primeira, dedicada ao **coñecemento teórico**, correspondería como virtude principal a **sabedoría**. A segunda facultade sería a **capacidade deliberativa**, centrada na racionalidade práctica, á que pertence á virtude da **prudencia**. Estas virtudes da alma racional son as que Aristóteles denomina **dianoéticas**.

A virtude dianoética da prudencia é **condición das virtudes éticas** e, á vez, **as virtudes éticas son necesarias para que a prudencia se exercite**. Podemos definila como a **disposición a actuar de forma racional**, elaborando xuízos sobre a

conveniencia, necesidade ou utilidade das nosas decisión e actos. Por riba da prudencia está a **sabedoría**, a cal se ocupa de coñecer o universal e o esencial: da ciencia. É a que nos permite dedicarnos á **vida contemplativa**, a actividade máis elevada á que podemos aspirar e **sinónimo de felicidade plena**. O cultivo do saber teórico e a procura da verdade é a única actividade que **non realizamos como medio para ningunha outra cousa: é pois, un fin en si mesma**.

3. A política.

“O home é un animal político” (*zoon politikon*), é dicir, que o que vive fóra da *polis* non pode vivir como un ser humano: **ou é un bárbaro ou é un deus. A realización do ben, da felicidade individual, presupón o ben colectivo**. Este é o obxecto de estudo da política e por iso é superior á ética: **só cunhas boas condicións sociais o individuo pode acadar a felicidade**. Isto débese, tal e como apuntamos, a que os seres humanos somos **sociais por natureza**, igual que outras especies gregarias, con todo, a diferenza principal entre os seres humanos e o resto de animais sociais é que nós posuímos a facultade da linguaxe, a racionalidade: o **logos**. Grazas a el a nosa forma de asociarnos é máis rica e complexa.

Hai unha base antropolóxica que determina que os seres humanos vivan en comunidade: é **propio da natureza humana**. Aristóteles desenvolve unha sorte de “xenealoxía” para explicar a orixe do estado. En primeiro lugar atopamos á **familia**, a primeira comunidade formada por agrupación de individuos. Pero as familias, por si soas, non son autosuficientes, polo que se unen formando **aldeas** ou municipios, capaces de garantir as necesidades básicas para a vida. Pese a isto, nin a familia nin a aldea son capaces de dar conta de necesidades máis complexas, que permitan unha vida en base á principios morais. Isto só será posible dentro dunha estrutura dotada de leis e institucións, é dicir, dentro do Estado. Este estará formado por cidadáns, pero para acadar esa categoría non é suficiente con residir temporalmente dentro dun territorio, ser fillo de algún membro da *polis* ou ter nacido dentro dunhas determinadas fronteiras. **Para ser cidadán é condición necesaria participar da vida pública da polis**: nas maxistraturas, nos tribunais, na asemblea na que se delibera sobre os asuntos de interese público, etc. Os colonos e os demais membros da cidade non gozarán do status de cidadán, incluíndo aos traballadores por conta allea, xa que, aínda que sexan homes libres estes non dispoñen do

tempo necesario para exercer as funcións propias do ámbito público, dado que teñen que traballar para garantir as súas necesidades básicas.

Pero, como debe organizarse o goberno da *polis*? Aristóteles criticará á teoría platónica do filósofo-rei, considerándoa utópica e demasiado ríxida: o que pode funcionar nunha comunidade pode non facelo noutra. Criticará tamén a defensa platónica dunha propiedade común para a clase dos gardiáns, sendo esta fonte de tensións e diferencias que alterarán a orde social.

As formas de goberno que distingue Aristóteles pódense ordenar en base a dous criterios: en primeiro lugar **o número de gobernantes**; en segundo lugar **a busca do ben común (ou o contrario)**:

Formas de goberno	Réxime lexítimo (busca o ben común)	Réxime ilexítimo (busca o ben particular)
Goberno de un	Monarquía	Tiranía (interese do gobernante)
Goberno de algúns	Aristocracia (goberno dos mellores)	Oligarquía (goberno dos máis ricos)
Goberno da maioría	<i>Politeia</i> ou República	Democracia (Demagogia: goberno dos máis pobres)

En función do número de persoas que exerzan o poder soberano obteremos distintas formas de goberno, as cales se dividen en **lexítimas e ilexítimas**. As primeiras gobernarán en favor do ben e do interese común, dando lugar a constitucións rectas como a **monarquía**, a **aristocracia** e a **politeia (república)**. Por outro lado, se os gobernantes só buscan satisfacer intereses privados e particulares prodúcese unha dexeneración dos réximes lexítimos, xurdindo outros como a **tiranía**, a **oligarquía** ou a **democracia**. Para Aristóteles, o erro desta última era considerar que ao ser todos iguais en canto a liberdades debíamos ser iguais en todo o demais. A democracia era o poder (*krátos*) do pobo (*dêmos*), pero do pobo pobre, o cal non tiña a súa existencia material garantida, polo que buscaría, unha vez chegado ao poder, satisfacer os seus propios intereses.

Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o unos pocos, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos

regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los que participan en el gobierno, o deben participar en las ventajas de la comunidad.

De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común; aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor para la ciudad y los que pertenecen a ella. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república. Y es así con razón, pues uno solo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia: pero un número mayor es ya difícil que alcance la perfección en toda clase de virtud, pero puede destacar especialmente en la virtud guerrera, pues ésta se da en la masa. Por ello precisamente en este régimen la clase combatiente tiene el poder supremo y participan en él los que poseen las armas.

Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres: pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad.

Aristóteles, *Política*, 1279b2-8.

Aquellas formas de gobierno que buscan o bien común serán consideradas **boas e lexítimas**. De haber no Estado un único home excepcional a monarquía será a mellor forma de goberno; de haber varios a aristocracia. Aristóteles, consciente de que estas condicións son difíciles de atopar, preferirá a *politeia* (república) como a forma óptima de goberno, na que gobernarán un gran número de individuos seguindo e obedecendo ás leis da cidade (pese a non brillar ningún pola súa virtude política) Podemos referirnos á *politeia* como un termo medio entre a oligarquía e a democracia: goberna un gran número de individuos (como na democracia) en vez dun grupo selecto (oligarquía), pero non se trata dunha multitude pobre (algo que o estaxirita atribuíu aos réximes democráticos), senón o grupo de cidadáns que ten a súa subsistencia material garantida (as súas necesidades básicas cubertas) Evítanse así a oligarquía das clases altas e a manipulación das masas en democracia a través da demagogia dunha minoría interesada (oradores e sofistas)