

TEMA 3. ARISTÓTELES E O HELENISMO

1. INTRODUCCIÓN.

1. 1. VIDA DE ARISTÓTELES E CONTEXTO HISTÓRICO.

Aristóteles é o máis importante discípulo da Academia platónica. Nado no 384 a. C. en Estaxira e fillo de Nicómaco, médico da corte macedonia, Aristóteles trasládase a Atenas con 17 anos para formarse na Academia de Platón. Tras da morte do mestre abandona a Academia, xa que este fora sucedido polo seu sobriño Espeusipo, quen tiña ideas distintas ás de Aristóteles sobre a dirección que debía seguir a escola. Viaxa e desenvolve as súas propias ideas que se afastan progresivamente das de Platón, trata de fundar varias escolas de filosofía e casa con Pitia. No 343 a. C., o rei Filipo II de Macedonia pídelles que se ocupe da educación do seu fillo Alexandre. Cando Alexandre sucede ao seu pai no trono Aristóteles volve a Atenas e funda, co patronato do novo rei macedonio, a súa escola, o Liceo ou Peripato. Alí desenvolve e comparte gran parte do seu pensamento sobre temas tan diversos coma o ser, o movemento, o razoamento, a estrutura do universo, os seres vivos, a cidade, a felicidade ou a arte. Mentres tanto, Alexandre leva a cabo unha serie de campañas militares exitosas que o levan a conquistar, continuando co proxecto expansionista que comezara o seu pai, Grecia, Exipto e o Imperio Persa. Isto provoca unha fonda transformación da vida política das cidades gregas, que perden a súa autonomía e pasan a formar parte dun imperio. No 323 a. C., Alexandre morre e ten lugar unha forte reacción antimacedonia entre os atenienses que querían recuperar a autonomía da súa cidade; por este motivo, Aristóteles abandona Atenas por medo a sufrir represalias e trasládase a Calcis, onde morre ao pouco tempo, no 322 a. C.

A pesar do pulo ateniense por recuperar a súa autonomía e o esplendor pasado da súa cidade, a sociedade e a vida política do mundo grego téñense transformado profunda e irreversiblemente no momento da morte de Aristóteles. A desaparición da pólis, a cidade – Estado grega que vira nacer a filosofía e fora obxecto da reflexión de autores coma Sócrates, Platón e o propio Aristóteles, trae importantes cambios na maneira na que os filósofos posteriores desenvolven o seu pensamento. As persoas deixan de ver a cidadanía como unha parte tan importante da súa vida e, no período da filosofía grega

que comeza despois de Aristóteles, coñecido como período helenístico, florecen as éticas individuais e o interese polas ciencias particulares.

1. 2. OBRA.

Aristóteles produciu unha obra moi extensa e variada cuxos temas abarcan dende a metafísica ata a política ou as ciencias naturais. Os seus escritos eran de dous tipos distintos: exotéricos, escritos normalmente en forma de diálogo e dirixidos ao público xeral, e esotéricos, escritos en forma de tratado e dirixidos aos membros do Liceo que xa posuían formación filosófica. Na actualidade só conservamos o segundo grupo, a partir do cal podemos facer unha clasificación das obras de Aristóteles segundo a súa temática: a lóxica ou *Organon* (instrumento) comprende as obras que se ocupan da linguaxe e o razoamento, coma as *Categorías* ou os *Analíticos primeiros* e *Analíticos segundos*; a metafísica ocúpase do ser en canto ser, dos primeiros principios da realidade, e está recollida nos 14 libros da *Metafísica*; a filosofía natural, que comprende temas coma o movemento (*Física*), o funcionamento e estrutura do universo (*Do ceo*), ou o ser humano e os demais seres vivos (*Da alma*, *Historia dos animais*); a ética e a política comprenden cuestións coma a felicidade, a virtude e a xustiza (*Ética a Nicómaco*, *Política*); a estética e a retórica comprenden obras que se ocupan da arte e do uso estético e persuasivo da linguaxe (*Poética*, *Retórica*).

2. MÁIS ALÁ DA TEORÍA DAS IDEAS.

Aristóteles pasou moitos anos na Academia e continuou con moitos aspectos do proxecto platónico, coma a procura dunha explicación da realidade que dea resposta definitiva ao problema do cambio ou a preocupación pola xustiza na cidade. Non obstante, tras da súa partida da Academia, Aristóteles desenvolveu un pensamento propio que se afastou progresivamente do do mestre. Especialmente, adoptou unha postura crítica coa Teoría das Ideas e tratou de desenvolver unha explicación da realidade que non a dividise en dúas ordes de natureza distinta; é dicir, rexeitou o dualismo ontolóxico. Por iso dicimos que, fronte ao **idealismo** de Platón, aristóteles propuxo unha explicación **realista** da realidade.

A Teoría das Ideas foi o intento de Platón de dar resposta a dúas cuestións

fundamentais da filosofía grega: a de se era posible un coñecemento universal das cuestións morais e políticas, herdada de Sócrates e os sofistas; e a de por que as cousas son como son e cal é o principio ou a orde que explica o constante cambio de todas as cousas, herdada do pensamento presocrático. Á primeira respondía que si era posible este coñecemento xa que os conceptos da moral e a política tiñan unha existencia separada das cousas e podíamos chegar a eles mediante a ascensión dialéctica. Á segunda respondía que a realidade aparente, chea de particularidades e en constante cambio, é unha copia imperfecta da verdadeira realidade das Ideas eternas e inmutables; é dicir, nin Parménides nin Heráclito tiñan completamente a razón senón que na realidade conviven o devir do mundo sensible e a permanencia e perfección do mundo intelixible.

Para Aristóteles, non obstante, dividir a realidade non resolve os problemas senón que os multiplica. Postular a existencia doutra realidade composta polas esenciais universais, eternas e inmutables das cousas non explica nada acerca das cousas; ao contrario formúlanos cuestión novas, a de como é esa realidade das esenciais e a de como se relacionan ambos mundos. A resposta platónica a esta última cuestión, a teoría da participación ou *methexis*, é para Aristóteles confusa e contraditoria, e non serve para aclarar nada sobre a estrutura e o funcionamento da realidade. Por exemplo, Aristóteles trata de explicar as contradicións da Teoría das Ideas a través do coñecido como argumento do terceiro home: para Platón, as cousas que forman parte dun conxunto, coma o conxunto das cousas fermosas, forman parte do mesmo porque participan da mesma Idea, neste caso a Idea de Beleza; pois ben, se admitimos isto tamén haberá que admitir que todos os obxectos que forman parte do conxunto das cousas fermosas, xunto coa propia Idea de Beleza, que á súa vez tamén terá que ser fermosa, formarán á súa vez un segundo conxunto de cousas que participan dunha segunda Idea que comprende tanto as cousas fermosas coma a Idea de Beleza, e así sucesivamente. Por este motivo, Aristóteles non admite a existencia dun mundo intelixible formado polas esenciais separadas das cousas, senón que trata de explicar a realidade só a partir do mundo sensible: só existen as cousas que vemos e tocamos, os **individuos particulares**.

3. O PROBLEMA DO SER.

3. 1. SUBSTANCIA E ACCIDENTE.

Aristóteles non divide a realidade en dous planos diferenciados; non obstante, é consciente de que non todas as cousas son da mesma maneira, non todo ten o mesmo tipo de existencia. Por iso, a metafísica de Aristóteles leva a cabo unha investigación dos distintos significados de *ser* (e *estar*, pois ambas cousas son expresadas polo mesmo verbo grego). Tal e como di Aristóteles, *o ser dise de moitas maneiras*. Por exemplo, podo dicir que unha mesa é verde, e tanto a mesa coma a súa cor existen mais non na mesma medida ou do mesmo xeito. A mesa existe por si mesma, a cor só existe na mesa. Podo dicir que Aristóteles é intelixente, pero Aristóteles existe por si mesmo e a intelixencia existe só en Aristóteles. Esta diferenza é expresada polos conceptos aristotélicos de substancia e accidente, importantísimos en toda a metafísica posterior. A **substancia** defínese coma o que é en si mesmo e non noutro, é dicir, as cousas, os individuos: eu, ti, a mesa, esta ou aquela cousa. O **accidente**, en cambio, defínese coma o que é noutro: o verde da mesa, a intelixencia de Aristóteles, todo aquilo que non ten unha existencia separada senón que se dá noutra cousa.

3. 2. CATEGORÍAS.

Sabemos logo que existe unha primeira distinción na maneira de ser das cousas: a substancia e o accidente. Sabemos tamén que cando digo que Aristóteles é intelixente estou a dicir dunha substancia (Aristóteles) que é algo, que é dunha determinada maneira (intelixente). Isto é a predicación. Pero, ademais, dentro da predicación existen distintas posibilidades: de Aristóteles podo dicir que é un ser humano, que é intelixente ou que é de Estaxira, e en cada caso estou dicindo que Aristóteles ten un determinado modo de ser. E denomina co nome de **categorías** aos distintos modos de ser, que tamén son dimensións do pensar e do dicir.

Aristóteles distingue **dez** categorías. A primeira é a **substancia**. Cando digo que Aristóteles é intelixente, Aristóteles é unha substancia porque existe en si mesma, e a intelixencia, pola contra, é un accidente porque só existe en Aristóteles e non en si mesma. Mais, se digo de Aristóteles que é un ser humano, estou a dicir que unha substancia forma parte dunha especie ou, se digo algo máis xeral (como que é un

animal), dun xénero de individuos que tamén existen por si mesmos. É dicir, estou a predicar dunha substancia individual (primeira) a súa pertenza a outra substancia que non é un individuo senón un xénero ou unha especie (segunda). As outras nove categorías son accidentais, é dicir, non poñen unha substancia primeira en relación cunha substancia segunda senón que expresan diferentes formas de darse os accidentes na substancia: **calidade** (Aristóteles é intelixente), **cantidade** (Aristóteles mide 1,75 m), **lugar** (Aristóteles está en Atenas), **tempo** (Aristóteles é do século IV a. C.), **relación** (Aristóteles é máis novo ca Platón), **situación** (Aristóteles está sentado), **condición** (Aristóteles está descalzo), **acción** (Aristóteles está a escribir a *Ética a Nicómaco*), **paixón** (Aristóteles está a ser perseguido polos atenienses antimacedonios).

3. 3. MATERIA E FORMA.

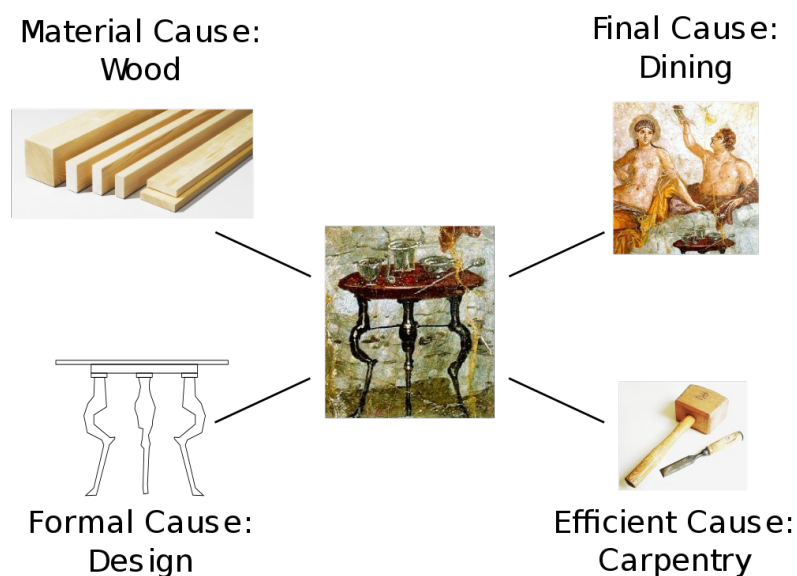
Para Aristóteles, ao contrario de Platón, a realidade está composta polos individuos, polas cousas particulares que podemos ver e tocar. Por exemplo, existen esta mesa e aqueloutra mesa, pero non existe unha idea transcendente de mesa. Pero iso non significa que non teñan algo en común, unha esencia compartida que fai de varios obxectos particulares mesas.

Aristóteles explica isto a partir da teoría do **hilomorfismo**. As cousas, as substancias, están compostas dunha **materia**, é dicir, aquilo do que están feitas, e dunha **forma**, é dicir, a maneira na que a materia está organizada para facer de cada individuo o que é e non outra cousa. A materia da mesa é a madeira, metal, etc. dos que está feita; a forma é a disposición destes materiais, levada a cabo polo carpinteiro, que fai do obxecto resultante unha mesa e non outra cousa. A forma é logo a esencia, xa que a **esencia** é aquilo que fai que algo sexa o que é e non outra cousa. E, para Aristóteles, xa non se trata dunha esencia transcendente como para Platón: o que fai deste obxecto unha mesa e non outra cousa non é o feito de participar da Idea ou arquetipo de mesa, senón ter unha determinada forma. A **esencia** é, entón, inmanente ás cousas.

3. 4. CATRO CAUSAS.

A materia e a forma son, logo, dous principios da constitución das cousas. Aristóteles,

non obstante, considera que para explicar de maneira completa o ser das cousas, por que cada cousa é como é e non doutra maneira, cómpre recorrer non só a estes dous principios ou causas senón a catro: as dúas primeiras son, como xa sabemos, a causa **material**, a materia da que algo está feito, e a causa **formal**, a organización particular da materia que se dá en cada cousa; as outras dúas son a causa **eficiente**, é dicir, o axente que crea a cousa en cuestión, e a **final**, é dicir, o fin do obxecto creado ou a función que está chamada a desempeñar. A mesa, entón, é o que é porque está feita duns determinados materiais coma a madeira e o metal, porque eses materiais están dispostos dunha determinada maneira, porque un carpinteiro a construíu e porque serve para escribir ou comer sobre ela.



Das catro causas, Aristóteles outorga unha importancia especial á final; considera que todo o que existe responde a un propósito ou está orientado cara a unha finalidade. Nas cousas fabricadas polos seres humanos a finalidade é fácil de ver, pero segundo Aristóteles esta tamén está presente nos seres naturais: os animais, plantas, rochas e astros, todo o existente está animado por unha finalidade que apunta a unha meta determinada. Esta finalidade denomínase **télos**, e por iso dicimos que a filosofía aristotélica é **teleolóxica** ou que Aristóteles tiña unha concepción teleolóxica da realidade.

TEXTO 1 ABAU

Física, Libro II-3 194b-195a

Feitas estas distincións, cómpre examinar as causas, cales e cantas son. E xa que se trata de coñecer, e non cremos ter coñecemento de algo antes de ter captado en cada caso o porqué (e isto vén sendo captar a causa primeira), é evidente que nós temos que facelo coa xeración e a destrución e con todo cambio natural, a fin de que, coñecendo os seus principios, intentemos encamiñar ata eles cada unha das nosas investigacións.

Nun sentido (1) chámase causa a ese constitutivo inherente do que se fai algo, coma tal o bronce da estatua e a prata da copa e os seus xéneros.

Noutro sentido (2) é a forma e o modelo, é dicir, a definición da esencia e os seus xéneros (así a causa da octava é a relación de dous a un, e en xeral o número), e tamén as partes da definición.

E tamén (3) é aquilo de onde xorde o principio primeiro do cambio ou do repouso; así quen toma unha resolución é causa, o pai é causa do fillo, e en xeral o que fai é causa do feito e o que produce un cambio é causa do cambiado.

E aínda máis (4), é o fin, aquilo para o que é algo, como a saúde con relación ao paseo. Pois, por que paseamos? Dicimos que para ter saúde e, ao falar así, cremos indicar a causa. E son un medio para o fin todas as cousas que outro move; así o adelgazamento ou a purga, os medicamentos ou os instrumentos cirúrxicos, todos eles son medios para a saúde, pero hai diferenzas entre eles, xa que uns son accións e outros instrumentos.

ARISTÓTELES, *Física*, II-3, 194b-195a

4. O PROBLEMA DO CAMBIO.

4. 1. POTENCIA E ACTO.

Como sabemos, o problema do cambio é un dos interrogantes que acompañan a reflexión filosófica dende as súas orixes. Os presocráticos preguntaban polo principio que explicaba a constante transformación de todo o existente. Heráclito afirmaba que o devir era a realidade, e Parménides que o cambio só era unha aparencia produto do coñecemento enganoso dos sentidos; Platón, pola súa banda, atopou o xeito de combinar ambas posturas proponendo unha realidade dividida en dúas ordes, o mundo sensible das cousas en constante devir e o mundo intelixible das esencias eternas e inmutables. Aristóteles, dende o seu punto de vista empírico e realista, non acepta que as transformacións que observamos en todas as cousas sexa unha mera aparencia; por

iso trata de atopar unha explicación filosófica do cambio.

O gran crítico da posibilidade do cambio, Parménides, dicía que as transformacións que observabamos nas cousas non podían ser reais porque transformarse significa pasar do ser ao non-ser e do non-ser ao ser, o que implica que o non-ser é dalgunha maneira. Se medro, por exemplo, estou pasando de non ser grande a ser grande e de ser pequena a non ser pequena, e teño que admitir que o non-ser grande existía antes de medrar e o non-ser pequena existe despois de ter medrado. Mais, como explicaba no seu *Poema*, o ser é e o non-ser non é, e calquera postura intermedia é contraditoria, unha aparencia froito da opinión dos mortais.

Pois ben, Aristóteles trata de elaborar unha explicación do cambio a partir do principio que se atopa en toda a súa indagación metafísica: *o ser dise de moitas maneiras*. É posible admitir o cambio sen caer nunha contradición porque o cambio non é un paso do ser absoluto ao non-ser absoluto e viceversa, senón dunha determinada maneira de ser a outra. As dúas maneiras de ser que distingue Aristóteles para explicar o cambio son ser en potencia e ser en acto. **Ser en potencia** significa ter a capacidade de transformarse noutra cousa, é dicir, é en potencia aquilo que non é todo o que pode ser, que ten *potencialmente* a capacidade de desenvolverse para chegar a ser outra cousa. **Ser en acto** significa ter alcanzado o máximo desenvolvemento das potencialidades, ter acadado a plenitude total do ser. O **cambio**, entón, non se entende coma o paso do ser ao non-ser ou do non-ser ao ser que Parménides vía como contraditorio, senón como unha actualización dos entes, como o **paso de ser en potencia a ser en acto**.

Por exemplo, unha noz e unha nogueira non son a mesma cousa; non obstante, se a noz pode chegar a ser unha nogueira baixo as circunstancias axeitadas é porque, nun certo sentido, xa era unha nogueira, pero érao en potencia. É dicir, non se pasa a ser algo completamente distinto, senón que o cambio é unha actualización de potencialidades que cada cousa ten. As cousas son en potencia en certos aspectos e en acto noutros distintos. A noz é nogueira en potencia, mais é noz en acto. A nogueira é nogueira en acto, pero é fertilizante ou unha mesa en potencia. E o cambio é precisamente a actualización das distintas potencialidades que se dan en cada cousa.

4. 2. FORMAS DE CAMBIO. O MOVEMENTO.

Aristóteles distingue dúas clases de cambio: o cambio substancial e o cambio accidental. O **cambio substancial** corresponde á xeración e á corrupción, é dicir, ao xurdimento e a desaparición dos individuos, tal e como ocorre, por exemplo, co nacemento e coa morte dunha persoa. O **cambio accidental**, en cambio, só afecta aos accidentes, é dicir, é unha modificación das calidades, do tamaño ou do lugar no que se atopa unha substancia determinada.

O movemento, entón, enténdese como unha forma de cambio accidental. Aristóteles pregúntase ademais como é posible, é dicir, que é o que fai que algo pase da potencialidade do movemento ao movemento en acto. A resposta que atopa é que para que algo se mova, debe ser movido por outra cousa que xa teña o movemento en acto, é dicir, *todo o que se move é movido por outro*. Cada movemento é actualizado por algo que xa tiña o movemento en acto, e en último termo a cadea das causas do movemento lévanos a un ser en acto, un ser completamente actualizado, que move a todo o demais.

5. O UNIVERSO.

5. 1. UN COSMOS ORDENADO.

Aristóteles desenvolveu a súa explicación do funcionamento do universo nun momento no que aínda non existían os telescopios e demais instrumentos de observación e medición que serán clave no desenvolvemento da astronomía moderna. Por iso, o seu modelo cosmolóxico está baseado na observación a simple vista, da que poden tirarse varias conclusións: o Sol, a Lúa, os planetas e as estrelas parecen xirar arredor da Terra; ademais, se repetimos as observacións durante certo tempo podemos ver que os planetas parecen moverse con respecto ás estrelas. A partir destas observacións os astrónomos gregos desenvolveron varios modelos cosmolóxicos, é dicir, varias maneiras de comprender o funcionamento do universo e de explicar os fenómenos observables do ceo. Un dos máis famosos foi o de Eudoxo, discípulo da Academia platónica coma Aristóteles, que propuxo un universo ordenado en esferas homocéntricas (co mesmo centro) arredor da Terra.

A partir do modelo de Eudoxo, con algunhas modificacións, Aristóteles creou unha explicación do universo que sería amplamente aceptada ata a revolución copernicana no século XVI. Segundo a proposta aristotélica o cosmos era **eterno** e non tivera comezo no tempo, e estaba **contido nun espazo cerrado e finito**. A Terra atopábase no centro, é dicir, tratábase dun modelo **xeocéntrico**, e o resto dos astros xiran arredor da Terra en órbitas circulares e perfectas. Tal e como xa fixera Eudoxo, Aristóteles supuxo, para explicar o movemento dos astros, que estes estaban engarzados en esferas transparentes que xiraban arredor da Terra. A esfera máis próxima era a da Lúa, e alén desta atopábanse as de Mercurio, Venus, o Sol, Marte, Xúpiter e Saturno. O resto de planetas do que nós coñecemos como sistema solar aínda non foran descubertos. A última esfera, alén dos planetas, era a das estrelas, e servía como límite exterior do universo.

Ao observar que os astros non parecían experimentar ningún cambio e que sempre se movían segundo órbitas circulares e perfectas, Aristóteles supuxo que eran seres divinos e inmutables. Na Terra, en cambio, observou que as cousas cambiaban, e que os seus movementos non eran circulares e perfectos senón rectilíneos e imperfectos. Por este motivo, dividiu o universo en dúas rexións distintas: o mundo sublunar e o mundo supralunar. O **mundo sublunar** comprende todo aquilo que se atopa debaixo da Lúa, é dicir, é o mundo no que se atopan as cousas terrestres: é imperfecto e está suxeito a cambio e movemento, e todas as cousas deste mundo están compostas por distintas combinacións dos **catro elementos** de Empédocles. Os elementos teñen **lugares naturais**, é dicir, tenden naturalmente a ocupar unha determinada posición: a Terra sitúase debaixo da auga, e esta sitúase debaixo do aire, mentres que o lume, o elemento máis sutil ou lixeiro, tende naturalmente a situarse enriba do aire. A tendencia dos elementos a ocupar o seu lugar natural e a volver a este se son desprazados explícase mediante a teleoloxía do pensamento de Aristóteles: dado que cada cousa ten un fin ao que tende, o movemento dunha pedra que volve caer se a levantamos do chan responde á tendencia da pedra cara ao seu fin, cara ao seu lugar natural do que foi desprazada; co lume ocorre o contrario, tende a moverse cara arriba para ocupar o seu lugar natural enriba do aire.

Fronte a este mundo do cambio e dos catro elementos, o **mundo supralunar**, que comprende todo canto se atopa alén da Lúa (o Sol, os planetas e as estrelas), é perfecto, eterno, inmutable e divino. No canto de estar compostos polos catro elementos, os astros están feitos dun quinto elemento chamado **éter**, que é divino, inmortal e inmutable. E, fronte ao movemento imperfecto e rectilíneo das cousas do mundo supralunar, os movementos dos astros son circulares, perfectos e eternos. De acordo con esta división do universo en dúas zonas diferenciadas, podemos dicir que, ademais de eterno, limitado no espazo e xeocéntrico, o universo é **heteroxéneo**.

5. 2. O MOTOR INMÓBIL.

De acordo coa teoría aristotélica do movemento, todo o que se move é movido por outro. Por exemplo, se empuxo un bolígrafo pola mesa, este móvese porque a súa potencialidade de moverse é actualizada pola miña man que ten o movemento en acto. Mais, que ocorre co movemento dos astros? Segundo Aristóteles, cada unha das esferas é movida pola esfera superior, pero iso lévanos inevitablemente a preguntarnos que é o que move a esfera exterior das estrelas. Por iso, a única explicación posible, se non estamos dispostos a admitir un número infinito de esferas, é a existencia dun primeiro motor que actúa como causa de todo o movemento do cosmos. Se este motor se move se debería ser á súa vez movido por outra cousa, polo que o motor debe ser inmóbil aínda que mova todo o que existe. A causa primeira do movemento cósmico é entón un **motor inmóbil**, un ser que é **acto puro** ou forma pura, que move a todo o demais por desexo de imitar a súa perfección e a súa beleza. Aristóteles chama Deus a este primeiro motor, pero non no mesmo sentido no que podemos falar dos deuses do Olimpo nin do deus do cristianismo, senón no sentido dunha forza cósmica de carácter divino, perfecto e eterno que é **actividade pura** e que, sendo inmóbil, move todo o que existe.

6. O SER HUMANO.

Aristóteles entende o ser humano dende intento, tan propio do seu pensamento, de elaborar unha exlicación unitaria da realidade que supere o dualismo platónico. O ser humano é un ser vivo, e, como todos os seres vivos, é comprendido a partir da teoría hilomórfica. Tendo en conta que todas as cousas son un composto de materia e forma,

os seres vivos serán entón aqueles cuxa materia, o **corpo**, está animado por unha forma peculiar que é o que chamamos **alma**.

Aristóteles non entende a alma como un principio divino e inmortal de natureza distinta ao corpo, como facía Platón, senón como un principio vital que morre co corpo. É a **forma do corpo**, é dicir, a peculiar maneira na que o noso corpo está estruturado que nos permite realizar as distintas funcións vitais. Ou, dito doutra maneira, a alma é a realización en acto de todas as potencialidades latentes do corpo. E non corresponde exclusivamente aos seres humanos: todos os seres vivos teñen alma, xa que todos teñen algunha actividade, pero podemos distinguir tres funcións vitais que distinguen o funcionamento dos distintos seres vivos: a **vexetativa**, que está presente en todos os seres vivos e permite a nutrición e a reprodución; a **sensitiva**, que está presente nos animais e nos seres humanos e fai posible a percepción e a interacción co mundo; e a **racional**, que só está presente no ser humano e permite a linguaxe e o razoamento. A alma das plantas só ten a función vexetativa; a dos animais ten as funcións vexetativa e sensitiva; e só a dos seres humanos ten as funcións vexetativa, sensitiva e racional.

7. O COÑECEMENTO.

Como xa sabemos, Aristóteles non compartiu a crenza platónica na existencia separada das esencias ou Ideas, senón que considerou o mundo das cousas que vemos e tocamos como única realidade. Por este motivo, a súa concepción do coñecemento tamén é considerablemente distinta da do mestre. O coñecemento dos sentidos non é desprezado ou considerado como mera opinión; ao contrario, a información que nos proporcionan os **sentidos** sobre realidade que nos rodea é a base do coñecemento.

Aristóteles distingue dúas clases de coñecemento: o particular e o universal. **Coñecemento particular** é o que se refire a un único individuo. Por exemplo, se eu analizo unha planta detidamente e coñezo todas as súas particularidades e detalles, estarei tendo un coñecemento moi completo pero particular. O verdadeiramente valioso á hora de aumentar o noso saber sobre o mundo é o **coñecemento universal**, é dicir, aquel que non trata deste ou aquel individuo senón dunha clase de individuos,

dunha especie ou un xénero. É dicir, coñecemento universal xa non sería o da miña planta, senón o das plantas en xeral.

A cuestión é entón como podemos pasar do coñecemento particular ao coñecemento universal, especialmente se temos en conta que o único que existe son os individuos particulares e non hai, por exemplo, un arquetipo de planta do que participan todas as plantas particulares. Para Aristóteles este paso do particular ao universal é posible mediante un proceso de **abstracción indutiva** no que entran en xogo varias facultades da alma humana. Abstraer é extraer de varios individuos particulares a esencia que comparten entre si; e dicimos que a abstracción é indutiva porque se trata dunha xeralización que vai do particular ao universal (e non, como ocorría en Platón, dunha captación racional do universal).

Para abstraer esta esencia común a varios individuos precisamos da imaxinación, a memoria e o entendemento, tres facultades da alma humana. A **imaxinación** permítenos ter unha imaxe ou representación mental dun individuo que observamos; a **memoria**, á súa vez, permítenos almacenar esa imaxe. Por iso, mediante a imaxinación e a memoria podemos ter na nosa mente imaxes de distintos individuos para poder comparalas e buscar similitudes entre eles. Por último, o **entendemento** permítenos captar a esencia común que teñen os distintos membros dunha especie. Así, eu observo moitas plantas particulares mediante os sentidos; a imaxinación permíteme facer unha imaxe mental de cada unha destas plantas; a memoria permíteme lembrar estas imaxes; e o entendemento permíteme atopar o que todos os individuos teñen en común, a esencia compartida que me vai permitir coñecer non xa este ou aquel individuo senón a especie ou xénero das plantas en xeral. O coñecemento sempre parte entón dos sentidos e do particular, e chega a ser universal mediante un proceso abstractivo. Pero, ademais, sinala Aristóteles, dependendo do **obxecto** do que nos ocupemos en cada caso deberemos empregar unha **metodoloxía específica**: non podemos estudar xeometría co mesmo método co que estudamos aritmética; non podemos estudar os animais co mesmo método co que estudamos a cidade. E tamén distingue tres tipos xerais de saberes: a *theoria* ou coñecemento teórico, que aspira a alcanzar a verdade e inclúe a metafísica, a física e as

matemáticas; a *praxe* ou saber práctico, que aspira a determinar a mellor maneira de actuar; e a *poiese* ou saber produtivo, que aspira a crear cousas, tal e como ocorre na arte e na técnica.

8. A ÉTICA.

8. 1. A FELICIDADE COMO OBXECTIVO DA VIDA.

Como xa sabemos, para Aristóteles todas as cousas tenden cara a algún fin, mesmo os obxectos inanimados. No caso dos seres humanos tamén se dá esta maneira de ser orientados a unha finalidade, meta ou télos. E o fin da vida humana é a felicidade, tamén denominada coa palabra grega *eudaimonía*, que ademais de felicidade significa florecemento ou prosperidade, é dicir, aquel tipo de vida no que realmente desenvolvemos plenamente as nosas potencialidades.

Por este motivo dicimos que a ética de Aristóteles é **eudemonista**, porque se cuestiona sobre o mellor tipo de vida para os seres humanos. A cuestión é entón en que consiste a felicidade, cal é o tipo de vida que nos pode facer verdadeiramente felices. E a resposta non é que somos felices cando temos cubertas as nosas necesidades e podemos entregarnos a praceres como comer, beber ou divertirnos: este tipo de satisfacción tamén existe para os animais, e debemos atopar a vida propiamente humana.

TEXTO 2 ABAU

Ética a Nicómaco, Libro I,

1094a-1094b/1095a-1095b

2.- Pois se existe algún fin dos nosos actos que queiramos por el mesmo, e os demais por causa del, e se nada do que eliximos depende doutra cousa –pois así chegaríase ao infinito e dese xeito o desexo sería baldeiro e inútil–, ese fin evidentemente sería o bo e o mellor. Daquela, non é certo que o coñecemento del terá un peso grande na nosa vida e que, o mesmo ca os arqueiros que apuntan a un branco, acadaremos mellor o que debemos acadar?

De ser así, hai que intentar comprender en liñas xerais cal é e a cal das ciencias ou facultades corresponde. Podería parecer que será o da principal e máis eminente. E evidentemente esta é a política. Pois ella dispón que ciencias se precisan nas

ciudades e cales ten que aprender cada un e ata que punto. Vemos tamén que as facultades máis estimadas dependen dela, como a estratexia, a economía, a retórica. E xa que a política se vale das demais ciencias prácticas e ademais legisla que cómpre facer e de que se hai que arredar, daquela o fin dela abarcará o fin das outras ciencias, de xeito que constituiría o ben do home. Pero aínda sendo o mesmo o fin do individuo e o da cidade, porque é estimable procuralo apra un individuo, pero é moito máis fermoso e divino facelo para un pobo e para cidades. Esta é a nosa investigación, que é unha disciplina política.

(...)

4.- Xa que todo coñecemento e toda elección tenden a algún ben, retomemos o asunto e digamos cal é aquel ao que tende a política e cal é o ben supremo de todos os que se poden facer. Sobre o seu nome case todo o mundo está de acordo, pois tanto o común da xente como os distinguidos dinlle “felicidade” e sosteñen que “vivir ben” e “obrar ben” é a mesma cousa ca “ser feliz”. Pero en cambio discuten sobre que é a felicidade e non o explican da mesma maneira o común da xente e os sabios, pois uns consideran que é algunha das cousas visibles e manifestas, como pracer, riqueza e dignidades, e outros outra cousa e mesmo unha única persoa pode ter opinións diferentes. Cre que a felicidade é a saúde, se está enfermo, e a riqueza, se é pobre. Os que recoñecen a súa propia ignorancia, admiran aos que din algo grande e que está por riba deles. Pero algúns cren que ademais de toda esta abundancia de bens, hai outro que existe de seu e que é causa de que todos aqueles sexan bens.

Tal vez é inútil examinar polo miúdo todas as opinións e abonda con ter en conta as máis salientables e as que parecen ter algunha razón. Non esquezamos que os razoamentos que parten dos principios se diferencian dos que conducen a eles. Pois ben, mesmo Platón tiña dúbida e preguntábase se había que partir *dos* principios ou por contra encamiñarse *hacia* eles, como no estadio desde os xuíces ata a meta ou en sentido contrario.

Hai que comezar polas cousas que son máis doadas de coñecer. Pero estas sono en dous sentidos: unhas, para nós; outras, en termos absolutos. Se cadra temos que empezar polas que *nos* son máis doadas de coñecer. Por iso, o que pretende aprender satisfactoriamente sobre as cousas boas e xustas e, en definitiva, sobre a política, cómpre que estea ben guiado polos seus costumes. Pois o punto de partida é o “que”, e de estar iso claro dabondo, xa non se precisará o “porqué”. Un home así xa ten ou podería acadar con facilidade os principios. Pero aquel que non conta con ninguha das dúas cousas, que escoite a Hesíodo:

O mellor de todos é o home que comprende todo por si mesmo.

É distinguido aquel que obedece a quen ben lle aconsella.

Pero o que nin comprende por si mesmo, nin conserva no seu ánimo o que lle escoita a outro, ese é un home inútil.

ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, Libro I, 1094a-1094b/1095a-1095b

8. 2. A VIRTUDE.

Como podemos, entón, acadar a felicidade? A satisfacción das necesidades é necesaria para a a felicidade: ninguén pode ser feliz se pasa fame ou frío. Non obstante, como sabemos, esta satisfacción non é propiamente humana, e para acadar a felicidade debemos ir máis alá das necesidades e desexos primarios. Aristóteles non entende a felicidade como un estado transitorio de satisfacción ou plenitude senón como unha forma de vida. Non ten sentido dicir que hoxe estou feliz pero onte non o estaba. De feito, Aristóteles chega a afirmar que dunha persoa só se pode dicir con seguridade que foi feliz despois da súa morte, porque só entón podemos examinar a súa vida como un todo.

O que debemos facer entón para ser felices é vivir dunha determinada maneira, actuar de determinada maneira na nosa vida, afacernos a tomar as decisións axeitadas acerca de como comportarnos. Esta forma excelente de vivir é o que se coñece coa palabra grega *areté*, que nós traducimos como **virtude**. Como xa sabemos, Platón chamaba virtude á forma de vida máis axeitada para cada persoa dependendo de que parte da súa alma predominaba sobre as outras; pero o obxectivo último da práctica da virtude era a xustiza na cidade. Aristóteles tamén procura a vida excelente ou virtuosa, pero considera que esta é igual para todos os seres humanos e, ademais, non só se preocupa pola cidade senón tamén pola felicidade. As virtudes son entón aquelas maneiras de comportarnos que nos levan á felicidade, e son de dous tipos: **éticas** e **dianoéticas**.

8. 3. AS VIRTUDES ÉTICAS.

A virtude ética refírese ao mellor modo posible de comportarse na nosa relación cos demais. Este tipo de virtude, segundo Aristóteles, é un hábito que adquirimos cando nos afacemos a actuar de forma adecuada na nosa convivencia con outras persoas. Este hábito é selectivo, porque cada persoa elixe co seu comportamento o tipo de

accións que quere realizar. Cando eliximos repetir unha acción moi a miúdo, esta acaba por converterse nun costume que modela o noso **carácter** e que vai creando no noso interior unha inclinación a actuar dese mesmo modo no futuro. Por iso Aristóteles insistía tanto na importancia que ten elixir ben os nosos hábitos, xa que con esa elección no fondo estamos a decidir o tipo de persoa que queremos chegar a ser. É dicir, que levemos unha vida máis ou menos virtuosa non depende de como sexa a nosa natureza senón que podemos decidir levar unha vida virtuosa cultivando os hábitos axeitados.

Pero cal é o criterio que debemos seguir á hora de elixir os nosos hábitos? Aristóteles cría que, se queremos alcanzar a felicidade, debemos afacernos a elixir sempre de forma moderada fuxindo das posturas extremas. Isto é o que sucede, por exemplo, cando consideramos como debería comportarse un soldado. A súa conduta será inadecuada se o vence a covardía e foxe do campo de batalla, mais tamén se actúa de forma temeraria e se lanza só contra todos os inimigos, poñéndose a si mesmo e aos seus compañeiros en risco de xeito innecesario. O adecuado é que o soldado actúe de maneira valerosa. Por iso dicimos que o valor é unha virtude, mentres que a covardía ou a temeridade son vicios: a virtude é entón o hábito de escoller o **punto medio** entre dous extremos.

Agora ben, convén destacar que ese punto medio non pode determinarse de forma absoluta, porque depende das circunstancias. Por exemplo, Aristóteles comenta que, ao relacionarnos cos nosos amigos, debemos evitar ser mesquiños, pero tamén debemos fuxir do dispendio. A virtude da xenerosidade consiste en elixir o termo medio entre estes dous extremos. Unha persoa xenerosa non é mesquiña, porque convida aos demais, pero tampouco é gastadora, porque igualmente deixa que os demais conviden cando corresponde. Con todo, este punto medio depende de cada persoa. Alguén con moito diñeiro terá que convidar a miúdo se quere ser xeneroso, mentres que alguén con poucos recursos actúa con xenerosidade aínda que só poida convidar en contadas ocasións.

Todos estes hábitos selectivos, coma a xenerosidade, a valentía, a sinceridade ou a

amizade, son virtudes éticas. Mais dentro deste tipo de virtudes hai unha que destaca pola súa importancia e pola atención que Aristóteles lle presta na súa obra: a **xustiza**. Aristóteles entende a xustiza coma a virtude que consiste en “dar a cadaquén o que lle corresponde”. E esta definición pode interpretarse de dous modos distintos, que dan lugar a dúas formas de xustiza: a xustiza **conmutativa**, que se aplica aos intercambios e consiste na equivalencia entre o que damos e o que recibimos; e a xustiza **distributiva**, que se aplica no reparto de cargas e beneficios e consiste na proporción axeitada entre o que damos e o que temos ou entre o que recibimos e o que merecemos. Por exemplo, a xustiza conmutativa esixe que, se compro un cabalo, deba recibir a cambio algo de valor similar. Pola contra, a xustiza distributiva esixe que os cidadáns con máis recursos paguen máis impostos cás que teñen menos, ou que as persoas máis necesitadas reciban máis axuda ca aquelas que non a precisan.

8. 4. AS VIRTUDES DIANOÉTICAS.

Ademais das virtudes éticas, existen tamén virtudes dianoéticas ou intelectuais, que están asociadas á razón teórica. Entre as virtudes dianoéticas destacan a sabedoría (*sophia*), a intuición intelectual (*nous*), a ciencia (*episteme*) e a arte (*techne*), que nos axudan a coñecer a realidade e a intervir nela. Pero, ademais, Aristóteles menciona unha virtude dianoética adicional de enorme importancia, que é a **prudencia** (*phronesis*).

A prudencia é a virtude intelectual que nos axuda a determinar racionalmente cal é o mellor modo de comportarnos na práctica. É importante aclarar que, aínda que directamente relacionada coa acción práctica, a prudencia non é unha virtude ética. Trátase dunha virtude intelectual porque ten que ver co modo en que empregamos a razón para saber como debemos actuar en cada caso. Así, por exemplo, unha persoa prudente saberá atopar o punto medio que debe elixir en cada caso, de acordo coa súa situación e coas súas circunstancias particulares.

TEXTO 3 ABAU

Ética a Nicómaco Libro II, 1103a-1104a

1. Xa que existen dúas clases de virtude, a dianoética e a ética, a dianoética toma a

súa orixe e incremento da aprendizaxe na súa maior parte, por iso precisa de experiencia e de tempo; a moral, en cambio, xorde do costume, polo que incluso do costume tomou o nome cunha pequena variación. De aquí resulta tamén evidente que ningunha das virtudes morais se dá en nós por natureza: en efecto, ningunha das cousas que son por natureza cambian por costume. Por exemplo, a pedra, que se dirixe por natureza cara abaixo, nunca podería afacerse a dirixirse cara arriba aínda que un tratase de conseguilo tirándoa miles de veces cara arriba; nin o lume cara abaixo, nin ningún outro dos elementos que son por natureza dunha maneira podería afacerse a un comportamento diferente. Así é que as virtudes non xorden nin por natureza nin contra a natureza, senón que o fan en nós que, por unha banda, estamos capacitados naturalmente para recibilas e, doutra, perfeccionámolas a través do costume.

Ademais, de todo o que está na nosa natureza, primeiro recibimos as facultades e despois exercitamos as súas actividades. (Isto é evidente cos sentidos, pois non por ver moitas veces ou por oír moitas veces temos recibido estes sentidos, senón ao revés: empregámoslos porque os temos, non os temos por empregalos). As virtudes, en cambio, recibímolos despois de telas exercitado. Igual que ocorre nas artes: o que hai que facer despois de aprendelo, iso aprendémolo facéndoo: por exemplo, os homes fanse construtores construíndo e citaristas tocando a cítara. Pois ben, deste xeito facémonos xustos realizando accións xustas e valentes. Isto corrobóroa o que sucede nas cidades: os lexisladores fan os cidadáns bos co costume. Esta é a vontade de todo lexislador e cantos non o fan ben, fracasa; e nisto reside a diferenza entre unha boa e unha mala constitución.

Máis aínda: toda virtude orixínase como consecuencia e a través das mesmas accións. E a arte, igual: de tocar a cítara xorden os bos e os malos citaristas. E de xeito similar os construtores e todos os demais: de construír ben faranse bos construtores e de construír mal, malos. Porque de non ser así, non habería ningunha necesidade de que alguén ensinase, senón que todos terían nacido bos ou malos.

Pois ben, así sucede tamén coas virtudes: é realizando accións relativas ás transaccións cos homes como uns nos facemos xustos e outros inxusto; e realizando as accións relativas ás situacións de perigo, e afacéndonos a temer ou a ter valor uns facémonos valentes e outros covardes. E igualmente sucede cos apetitos e a ira: uns fanse temperados e mansos e outros intemperados e irascibles –uns por desenvolverse dunha maneira e outros doutra nas mesmas circunstancias–. Ben, nunha palabra: os hábitos orixínanse a partir de actividades correspondentes. Por iso hai que realizar actividades dunha certa clase, pois de acordo coas diferenzas entre

ellas séguense os hábitos. En consecuencia, non é pequena a diferenza entre habituarse nun sentido ou noutro xa dende novos; é de gran importancia ou, mellor, da máxima importancia.

2. Por tanto, dado que o presente tratado non ten por obxecto a teoría, coma os demais (pois non estamos examinando que é a virtude por sabelo, senón para ser bos, xa que o seu proveito sería nulo), imponse necesariamente examinar, no relativo ás accións, como hai que realizalas, dado que son estas as responsables de que os hábitos sexan tamén dunha certa clase, tal e como xa dixemos.

Pois ben, o obrar conforme á recta razón é un principio común e debe quedar asentado —máis tarde falarase sobre isto e sobre que cousa é “a recta razón” e en que relación está coas demais virtudes— .

(...)

Pois ben, antes que nada debemos considerar que estas tales [as virtudes éticas ou morais] pérdense naturalmente por defecto ou exceso, como vemos co vigor e a saúde (xa que hai que servirse de testemuños visibles en axuda do invisible): os exercicios ximnásticos excesivos ou deficientes fan que se perda o vigor. E igualmente as bebidas e os alimentos acaban coa saúde, se se producen en exceso ou defecto, mentres que se son equilibrados créana, auméntana e consérvana. Pois ben, desta maneira sucede tamén coa temperanza, a valentía e as demais virtudes. O que foxe de todo e é temeroso e non aguanta nada faise un covarde; e o que non teme nada en absoluto, senón que se enfronta a todo, temerario. Igualmente, o que goza de todo pracer e non se abstén de ningún, faise intemperante, pero o que foxe de todo, coma os homes toscos, é insensible. En consecuencia, a temperanza e a fortaleza pérdense polo exceso e o defecto, mentres que se conservan pola medida.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro II, 1103a-1104a

9. A POLÍTICA.

9. 1. NATUREZA SOCIAL DO SER HUMANO.

Na filosofía de Aristóteles, a ética e a política forman unha unidade inseparable, xa que os seres humanos somos **sociais por natureza**. Neste punto Aristóteles era moi crítico cos sofistas, que sostiñan unha teoría moi diferente. Os sofistas pensaban que a sociedade era unha creación artificial, inventada polos homes para aproveitarse das vantaxes que nos ofrece a vida en común. Para os sofistas, a sociedade non é algo natural, senón que é un produto humano, arbitrario e convencional. Fronte a este punto

de vista, Aristóteles defendía o carácter natural da sociabilidade humana. De acordo con Aristóteles, os seres humanos só podemos desenvolvernos como persoas en convivencia cos demais, polo que a sociedade non é ningunha creación artificial, senón que é parte da nosa constitución humana máis básica e elemental. A asociación política é natural, non só porque nos precisemos para sobrevivir, senón porque temos a capacidade da palabra e da racionalidade, e polo tanto podemos discernir o que está ben e o que está mal, o que é xusto e o que é inxusto, na nosa relación cos demais.

Como vimos, a ética aristotélica guíase polo obxectivo de lograr a felicidade. Pero os seres humanos só podemos alcanzar a felicidade na práctica aprendendo a comportarnos adecuadamente na nosa relación cos demais. Isto débese a que os seres humanos non somos autosuficientes, senón que necesitamos os demais para poder sobrevivir. Por este motivo, Aristóteles entende a sociedade, dende a súa concepción teleolóxica de todas as cousas, como orientada cara a un ben que é a felicidade ou a vida boa dos seus habitantes.

TEXTO 4 ABAU

Política, Libro I, 1252a-1253a

1. Vemos que toda cidade (*polis*) é unha comunidade e que toda comunidade está constituída en vista de algún ben, porque os homes sempre actúan mirando cara ao que lles parece bo; e se todas tenden a algún ben, é evidente que máis ca ningunha, e ao ben máis principal, tenderá a principal entre todas e a que comprende todas as demais, a saber, a chamada cidade (*polis*) e comunidade civil (*politikê*).

Non teñen razón, por tanto, os que cren que é o mesmo ser gobernante dunha cidade (*politikós*), rei, administrador da súa casa (*oikonomikós*) ou amo dos seus escravos (*despotikós*), pensando que difiren entre si polo maior ou menor número de subordinados, e non especificamente; que o que exerce a súa autoridade sobre poucos é amo; o que a exerce sobre máis, administrador da súa casa; e o que a exerce sobre máis aínda, gobernante ou rei. Para eles en nada se diferencia unha casa grande dunha cidade pequena, e, canto ao gobernante e ao rei, cando a potestade é persoal, o que a exerce é rei; e cando, segundo as normas da ciencia política, alternativamente manda e obedece, é gobernante.

Pero isto non é verdade, como resultará claro considerando a cuestión segundo o método que nós seguimos; porque do mesmo xeito ca nas demais ciencias é mester

dividir o que é composto ata chegar ás partes máis simples, pois estas son as últimas partes do todo, así tamén considerando de que elementos consta a cidade veremos mellor en que se diferencian unhas de outras, e se é posible obter algún resultado científico sobre cada unha delas.

2. (...) A comunidade perfecta de varias aldeas é a cidade, que ten, por así dicilo, o extremo de toda suficiencia (*autárkeia*), e que xurdiu por causa das necesidades da vida, pero existe agora para vivir ben. De xeito que toda cidade é por natureza, se así son as comunidades primeiras; porque a cidade é o fin destas, e a natureza é fin. En efecto, chamamos natureza de cada cousa ao que cada unha é, unha vez formada, xa falemos do home, do cabalo ou da casa. Ademais, aquilo para o cal existe algo, o seu fin, é o mellor, e a suficiencia é un fin e o mellor.

De todo isto resulta, pois, manifesto que a cidade é unha das cousas naturais, e que o home é por natureza un animal social (*zōon politikón*), e que o insocial por natureza e non por azar, ou ben é mal home ou ben é máis que home, como aquel a quen Homero increpa:

sen tribo, sen lei, sen fogar

porque o que é así por natureza é ademais amante da guerra, como unha peza illada nos xogos.

A razón pola cal o home é, máis cá abella ou calquera animal gregario, un animal social é evidente: a natureza, como adoitamos dicir, non fai nada por facer, e o home é o único animal que ten palabra (*lógos*). A voz é signo da dor e do pracer, e por iso tamén a teñen os demais animais, pois a súa natureza chega ata ter sensación de dor e de pracer e comunicala aos outros; pero a palabra é para manifestar o conveniente e o daniño, o xusto e o inxusto; e é exclusivo do home, fronte aos demais animais, ter o sentido do ben e do mal, do xusto e do inxusto, etc., e a comundiade destas cousas é o que constitúe a casa e a cidade.

A cidade é por natureza anterior á casa e a cada un de nós, porque o todo é necesariamente anterior á parte; en efecto, destruído o todo, non haberá pé nin man, a non ser equivocamente, como se pode chamar man a unha de pedra: unha man morta será algo semellante. Todas as cousas defínense pola súa función e as súas facultades, e cando éstas deixan de ser o que eran non se debe dicir que as cousas son as mesmas, senón do mesmo nome. É evidente, pois, que a cidade é por natureza e anterior ao individuo, porque se o individuo separado non se basta a si mesmo será semellante ás demais partes en relación co todo, e o que non pode vivir en sociedade, ou non necesita de nada pola súa propia suficiencia, non é membro da

cidade, senón unha besta ou un deus. É natural en todos a tendencia a unha comunidade tal, pero o primeiro que a estableceu foi causa dos maiores bens; porque así como o home perfecto é o mellor dos animais, apartado da lei e da xustiza é o peor de todos; a peor inxustiza é a que ten armas, e o home está naturalmente dotado de armas para servir á prudencia e á virtude, pero pode usalas para as cousas máis opostas a estas. Por iso, sen virtude, é o máis impío e salvaxe dos animais, e o máis lascivo e lambón. A xustiza, en cambio, é cousa da cidade, xa que a xustiza é a orde da comunidade civil, e consiste no discernimento do que é xusto.

ARISTÓTELES, *Política*, Libro I, 1252a/1253a

9. 2. OS SISTEMAS POLÍTICOS.

O enfoque que adoptou Aristóteles nos seus estudos sobre a política é moi distinto do que seguira Platón. Como lembrarás, na *República*, Platón esforzouse por aclarar con todo detalle como debería ser unha cidade ideal e perfecta. Aristóteles, en cambio, comezará as súas investigacións sobre este tema estudando as distintas formas de organización social que realmente existían no seu tempo. Para iso examinou en detalle as constitucións escritas que regulaban o funcionamento das distintas polis gregas.

Ao comparar os distintos sistemas de goberno, Aristóteles chegou á conclusión de que todos eles podían dividirse en dous grandes grupos. Algunhas formas de organización social son xustas, porque están orientadas a lograr o **ben común** de todos os cidadáns. Pero tamén hai formas políticas inxustas que unicamente pretenden obter un **ben particular** para beneficiar os que teñen o poder.

Á súa vez, os sistemas políticos xustos poden clasificarse en tres modalidades, dependendo do número de persoas que controlen o poder. A **monarquía** é un réxime xusto no que o poder é exercido por unha soa persoa; a **aristocracia** é un sistema xusto de goberno no que o poder é exercido por un grupo de individuos; a **democracia** tamén é unha forma de goberno xusta na que o poder está en mans da maioría. Pola súa parte, os réximes inxustos tamén se poden clasificar do mesmo xeito. Un réxime inxusto controlado por unha soa persoa é unha **tiranía**. A tiranía non busca o ben común, senón que só aspira a beneficiar o tirano que exerce o poder. Cando o goberno

inxusto está ao servizo dun grupo de persoas, o réxime denomínase **oligarquía**. Finalmente, a **demagoxia** é un goberno inxusto no que a maioría exerce o poder para beneficiarse a si mesma, sen preocuparse do benestar do resto da poboación.

Así, Aristóteles non toma partido por ningunha forma concreta de goberno, senón que sostén que o goberno xusto, sexa cal sexa a súa forma, é a aquel que está orientado ao ben común e non aos intereses particulares. Ademais, analizando empiricamente distintos Estados existentes, dáse conta de que hai casos nos que a democracia é o sistema de goberno que mellor funciona, e hai outros casos no que a mellor opción son a aristocracia ou a monarquía. Isto depende de distintos factores coma o tamaño e particularidades do territorio, a economía e a sociedade.

Non obstante, e de acordo coa importancia que ten no seu pensamento a elección do xusto medio entre os extremos, Aristóteles considera que se houbera que deseñar unha forma política preferible ás demais esta debería ter determinadas características. Por unha banda debería ter un tamaño medio, máis ou menos como as cidades gregas, xa que se fose moi grande os cidadáns non se coñecerían e isto dificultaría a administración dos asuntos públicos, e se fose moi pequena non sería autárquica, é dicir, non podería bastarse a si mesma. E, por outra banda, para evitar os excesos, o mellor sería que o goberno estivese nas mans da clase media, xa que se estivese en mans dos ricos estes poderían empregar o poder para enriquecerse aínda máis, e se estivese en mans dos pobres estes aproveitarían a situación para saír da pobreza despoñendo aos demais dos seus bens.

9. 4. A DESIGUALDADE NATURAL.

De acordo coas ideas dominantes no seu tempo, Aristóteles desenvolve o seu pensamento político dende a certeza de que as persoas non son todas iguais, senón que hai individuos superiores a outros por natureza e esta diferenza natural xustifica a dominación dos individuos considerados inferiores. Algúns individuos deben naturalmente mandar, e outros, de acordo coa súa natureza, obedecer. Este é o caso, por exemplo, dos bárbaros, naturalmente inferiores aos gregos; dos escravos, naturalmente inferiores ás persoas libres; e das mulleres, naturalmente inferiores aos

homes.

Este tipo de teorías non resultan sorprendentes tendo en conta o contexto no que se desenvolve o pensamento de Aristóteles, incluso tendo en conta a lucidez e capacidade crítica deste filósofo cando analiza outros aspectos da vida, xa que non deixan de ser un reflexo da maneira habitual na que se organizaba a sociedade grega. De feito, o excepcional non é a defensa aristotélica da escravitude e da dominación patriarcal, senón, por exemplo, a consideración platónica de homes e mulleres como igualmente aptos par ao goberno sempre e cando tivesen unha alma racional.

10. O PENSAMENTO NO PERÍODO HELENÍSTICO.

10. 1. O DESCUBRIMENTO DO INDIVIDUO E O INTERESE POLA MORAL.

A morte de Alexandre no 323 a. C. marca a fin do período coñecido como clásico e o comezo do helenístico. O imperio de Alexandre é dividido tras da súa morte entre os seus xenerais, que se proclaman reis dos territorios que se atopaban baixo o seu control. A cidade, imprescindible nas preocupacións morais e políticas que caracterizaran a Sócrates e os sofistas, Platón e Aristóteles, perde a súa autonomía ao pasar a formar parte primeiro dun imperio e despois dun reino. No caso de Atenas e outras cidades, coa perda da autonomía prodúcese tamén a perda da democracia.

O helenismo é, non obstante, unha época de gran desenvolvemento científico e cultural que podemos comprender mellor a través de dúas características. A primeira é o interese polas **morais individuais**: desaparecida a polis, as persoas deixan de concibir a moral como algo necesariamente asociado á política, e comezan a desenvolver teorías éticas nas que xa non se conciben primeiramente como cidadáns senón como individuos na procura da felicidade.

Que nadie, mientras sea joven, se muestre remiso en filosofar, ni, al llegar a viejo, de filosofar se canse. Porque, para alcanzar la salud del alma, nunca se es demasiado viejo ni demasiado joven. Quien afirma que aún no le ha llegado la hora o que ya le pasó la edad, es como si dijera que para la felicidad no le ha llegado aún el momento, o que ya lo dejó atrás. Así pues, practiquen la filosofía tanto el joven como el viejo; uno, para que aún envejeciendo, pueda mantenerse joven en su felicidad gracias a los recuerdos del pasado; el

otro, para que pueda ser joven y viejo a la vez mostrando su serenidad frente al porvenir. Debemos meditar, por tanto, sobre las cosas que nos reportan felicidad, porque, si disfrutamos de ella, lo poseemos todo y, si nos falta, hacemos todo lo posible para obtenerla.

EPICURO, *Carta a Meneceo*.

A segunda é o florecemento da **investigación científica** en áreas coma a matemática, a astronomía ou a medicina; a concepción clásica da ciencia como saber integral dos primeiros principios comeza a ser lentamente substituída pola investigación de fenómenos máis concretos.

10. 2. AS FILOSOFÍAS DO HELENISMO.

Durante o período helenístico Atenas segue a ser o centro da actividade filosófica do mundo grego. Tanto a Academia coma o Liceo seguen abertos, así coma algunhas escolas socráticas menores coma a de Antístenes, que se converte na escola cínica. Ademais, xorden tres escolas filosóficas que terán gran importancia durante este período: o epicureísmo, o estoicismo e o escepticismo, que, malia ocuparse tamén de certas cuestións físicas ou lóxicas, desenvolven un pensamento centrado sobre todo na moral individual.

A **escola epicúrea** é creada por **Epicuro de Samos**, a finais do século IV a. C., e destaca principalmente pola súa ética hedonista. Xa Aristóteles consideraba que o fin da vida era a felicidade, pero Epicuro entende esa felicidade como unha forma de vida que se sostén na práctica da virtude, como facía Aristóteles. Para Epicuro a felicidade consiste en evitar a dor e procurar o pracer, asínda que non todo tipo de praceres son desexables: algúns, como beber en exceso, poden resultar prexudiciais e acabar traendo máis dor ca pracer. O epicureísmo defende a procura do pracer sen desenfreno, e dando prioridade aos praceres espirituais, coma a amizade ou o coñecemento, sobre os praceres corporais. E, para iso, distingue tres tipos de **desexos** que sentimos as persoas: **naturais e necesarios**, coma o alimento ou o abrigo, que deben ser satisfeitos con moderación; **naturais pero non necesarios**, coma os alimentos exquisitos, que é mellor evitar; e **non naturais nin necesarios**, coma a fama ou as riquezas, que son causa de sufrimentos innecesarios polo que deben ser completamente evitados. Para o

epicureísmo, entón, o sabio é aquel que vive de acordo coa natureza, sen excesos e satisfacendo os desexos naturais e necesarios, para acadar un estado de imperturbabilidade coñecido como **ataraxia**.

Del mismo modo hay que saber que, de los deseos, unos son necesarios, los otros vanos, y entre los naturales hay algunos que son necesarios y otros tan sólo naturales. De los necesarios, unos son indispensables para conseguir la felicidad; otros, para el bienestar del cuerpo; otros, para la propia vida. De modo que, si los conocemos bien, sabremos relacionar cada elección o cada negativa con la salud del cuerpo o la tranquilidad del alma, ya que éste es el objetivo de una vida feliz, y con vistas a él realizamos todos nuestros actos, para no sufrir ni sentir turbación.

EPICURO, *Carta a Meneceo*.

A **escola estoica** é creada por **Zenón de Citio** a comezos do século III a. C., e ten continuidade na época romana. Os estoicos desenvolveron interesantes traballos nos eidos da física e da lóxica, pero como ocorre co epicureísmo, as ideas máis coñecidas desta escola son as relativas á moral. Para o estoicismo, todo canto existe está sometido a unha lei natural que fixa un destino inexorable para todas as cousas. Os seres humanos non podemos cambiar esa lei, non podemos escapar ao noso destino, pero si podemos comprendela mediante a nosa intelixencia e asumir a súa inevitabilidade. Así, aínda que non podamos decidir sobre o noso destino, si podemos decidir con que actitude pensamos afrontalo, e a máis sabia é a do autodomínio e a serenidade. Dado que non temos control sobre o destino, os estoicos defenden o control sobre o propio espírito, e consideran que a vida máis feliz, sabia e virtuosa é aquela gobernada polo autodomínio ou **apatía**.

A **escola escéptica**, fundada por **Pirrón de Elis** a comezos do século III a. C, baseou o seu pensamento na consideración de que os seres humanos non podemos alcanzar verdades absolutas. De acordo con isto, o escepticismo propón que a actitude máis sabia para a vida é a da abstención do xuízo ou **epokhé**, é dicir, a aceptación da failibilidade dos nosos xuízos e coñecementos e a adopción dunha actitude aberta e tolerante.

En efecto, cando o escéptico, para adquirir a serenidade de espírito, comezou a filosofar sobre o de xulgar as representacións mentais e o de captar cales con verdadeiras e cales falsas, viuse envolvido na oposición de coñecementos de igual validez e, non podendo resolvela, suspendeu os seus xuízos e, ao suspender os seus xuízos, chegoulle como por azar a serenidade de espírito nas cousas que dependen da opinión.

Pois quen opina que algo é por natureza bo ou malo túrbase por todo, e cando lle falta o que parece que é bo, cre estar atormentado por cousas malas por natureza e corre tras o –segundo el pense– bo e, conseguíndoo, cae en máis preocupacións ao estar excitado fóra de toda razón e sen medida e, temendo o cambio, fai calquera cousa para non perder o que a el lle parece bo. Pola contra, o que non se define sobre o bo ou malo por natureza non evita nin persegue nada con exasperación, polo cal mantén a serenidade de espírito.

SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*.

10. 3. A CIENCIA HELENÍSTICA.

Mentres que Atenas segue a ser o centro da filosofía grega, o desenvolvemento das ciencias no período helenístico ten o seu centro en **Alexandría**. Esta cidade exipcia, que fora fundada por Alexandre e que, tras da súa morte, queda baixo o goberno da dinastía ptolemaica, experimenta un importante florecemento intelectual arredor de institucións coma a Biblioteca e o Museo. Neste contexto, prodúcense importantes avances en distintos ámbitos científicos: **Euclides** recolleu e sistematizou todo o saber matemático do seu tempo nos *Elementos*; **Apolonio de Perga** estudou as seccións cónicas; **Aristarco de Samos** propuxo un modelo heliocéntrico para explicar o universo, que non gozou de moita aceptación ao chocar co xeocentrismo maioritario; **Eratóstenes** desenvolveu importantes traballos en xeografía e estimou o tamaño da esfera terrestre con gran exactitude; **Hiparco** elaborou un catálogo de estrelas e avanzou na transformación da astronomía nunha ciencia cuantitativa; **Arquímedes** desenvolveu traballos no eido da matemática e da física, e descubriu as leis da panca e os principios da hidrostática.

Ademais, este desenvolvemento científico continúa despois da conquista romana de

Grecia, Siria e Exipto. **Galeno** desenvolve importantes traballos en medicina e fisioloxía, recompilando todo o saber médico da Antigüidade e ampliándoo coas súas propias investigacións en obras que se converterán nos textos de referencia para o estudo da medicina en toda a Idade Media. E, no eido da astronomía, **Claudio Ptolomeo** perfeccionou o modelo xeocéntrico de Aristóteles dando lugar á imaxe do cosmos que sería maioritariamente aceptada ata a revolución copernicana.