EL HOMBRE EN EL MUNDO DESDE UNA PERSPECTIVA ARISTOTELICA

Ideas básicas para una concepción de la educación en Aristóteles

Es algo evidente que si hemos de hablar de concepciones educativas y pretendemos ser coherentes, se hace necesario siempre tener en claro sus fundamentos filosóficos que, aunque en ellas no aparezcan en forma explícita, se hallan indudablemente implícitos, aun en los casos en que se los niegue, porque la negación de toda fundamentación filosófica es ya una fundamentación filosófica. Inversamente, de cada teoría filosófica pueden deducirse sus implicancias respecto de la educación y el aprendizaje, porque toda filosofía comporta una determinada visión del hombre y del mundo, y según se entienda la relación entre ambos términos de una manera u otra, el hombre captará y dominará el mundo, actuará y padecerá en él, de acuerdo con aquella visión originaria.

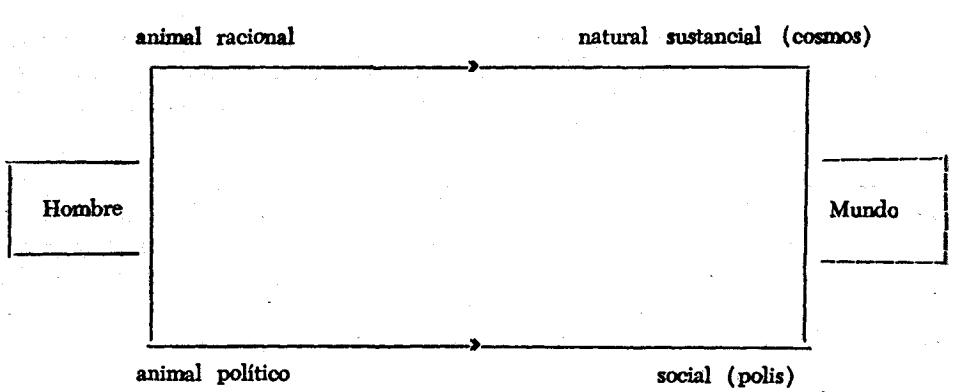
Esto es lo que se intentará hacer aquí respecto de Aristóteles: esbozar los lineamientos generales de su concepción del hombre en el mundo, tal como se desprende de sus ideas filosóficas, en vistas a detectar las premisas para una teoría del aprendizaje que se derive de tales lineamientos.

I

LOS DOS PLANOS DE LA INSERCION DEL HOMBRE EN EL MUNDO

El siguiente esquema representa los dos grandes planos en los que, a nuestro entender, puede hablarse del hombre en relación al mundo según las ideas aristotélicas:

I



II

El nivel I expresa la ubicación del hombre en el universo (cosmos). El cosmos, según Aristóteles, está compuesto de sustancias y depende de una sustancia suprema. El hombre ocupa un lugar determinado en esa ordenación jerárquica de sustancias: es una sustancia entre sustancias.

Pero como el hombre no es un ser aislado, sino que por naturaleza es un ser social, no puede ser entendido fuera de la familia y de la polis (Estado), máxima expresión comunitaria entre los griegos. Esto último aparece en el nivel II.

Establecidas entonces estas dos dimensiones como punto de partida, en las páginas subsiguientes las abordaremos con más detenimiento, analizando, en primer lugar, cada uno de los dos elementos básicos que integran ambos niveles (el hombre y el mundo) y, en segundo lugar, ya en las conclusiones, procediendo a establecer comparativamente las características de los dos planos de inserción y las relaciones que los vinculan, siempre teniendo presente que procuramos detectar la cosmovisión del autor en cuestión, a fin de delimitar el marco teórico que oficiará de fundamento para una concepción educativa.

1. *Nivel I: El hombre como animal racional en un cosmos integrado por sustancias en armonía jerárquica y dinámica.*

1.1 *El cosmos*

Para clarificar el sentido que reviste el cosmos dentro de la concepción aristotélica, trataremos este punto a través de dos fases: en la primera, siguiendo las ideas fundamentales de Aristóteles, delinearemos la estructura del cosmos; en la segunda, sobre la base de las pautas teóricas anteriores, deduciremos los caracteres más relevantes de ese cosmos, intentando señalar sobre todo, aquellos rasgos que puedan tener particular incidencia en una concepción educativa que se derive de tal cosmovisión.

1.1.1 *Su estructura*

Aristóteles entendía que el mundo (cosmos) estaba integrado por multiplicidad de entes, de seres individuales, a los que se llamó *sustancias* (ousías). Este filósofo se dedicó, pues, a determinar la composición de tales sustancias y las relaciones de las sustancias entre sí.

— En lo que respecta a la sustancia, entendida en sentido primero como el individuo concreto con todas sus particularidades,[1] procedió a distinguir entre la *sustancia* como tal que existe separadamente, en sí y por sí, y los *accidentes* de la sustancia, que no pueden existir sino en aquélla.[2] Tanto la sustancia como los accidentes constituyen las *categorías*.[3] En cuanto a su composición, la sustancia resulta de la unidad de dos coprincipios: la *materia* y

---

[1] Cfr. ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica*, Porrúa, México, 1981. *Categorías*, Cap. 5, 1, p. 24.

[2] Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Sudamericana, Buenos Aires, trad. Hernán Succhi, 1978, VII, 1, 1028 a 20-30, p. 309.

[3] Cfr. *Categ.*, cap. 4, p. 24. *Tópicos*, I, 9, p. 229.

la *forma,*[4] nociones estrechamente relacionadas con otro par de términos explicativos: la *potencia* y el *acto,* respectivamente.[5]

La palabra "forma" en Aristóteles no es unívoca sino que posee varios sentidos. Así, puede significar la configuración sensible, cuando decimos, por ejemplo, que un escultor otorga una nueva forma al material. Pero su sentido fundamental y más frecuente, es el que designa la naturaleza íntima de una cosa, expresada en la definición, esto es, la forma entendida como objeto de pensamiento y no de sensación.[6] La forma se refiere entonces, no tanto a la configuración sensible (eidos) como a la estructura inteligible de algo *(morfé).* Es el elemento determinante; es acto.

En cuanto a la materia, es un término puramente relativo a la forma: designa aquello de que está hecha una cosa por oposición a la estructura que le da sentido; es lo determinable por oposión a lo determinante.[7] Si es lo indeterminado, entonces es potencia.

Como el acto, que implica perfección, es superior a la potencia, de ello se sigue la superioridad de la forma[8] que es inteligible, respecto de la materia que "es en sí misma incognoscible",[9] aunque ambos principios sean igualmente indispensables para la composición de los seres naturales. Al respecto, la prioridad del acto sobre la potencia es uno de los pilares de la doctrina aristotélica, porque lleva implícita la prioridad de lo inteligible sobre lo que no lo es.

Por otra parte, fue precisamente a través de las nociones de potencia y acto como Aristóteles logró dar una solución satisfactoria al problema del *movimiento,* que había heredado de los pensadores que lo habían precedido.

Estando el mundo natural esencialmente caracterizado por el *dinamismo* (ya que el movimiento es evidente y, por tanto, no ha de ser demostrado),[10] pudo explicar el cambio, no sólo local sino también sustancial, cualitativo y cuantitativo,[41] como el tránsito de la potencia al acto,[12] mediante el concurso de cuatro *causas*: material, formal, motriz y final.[13]

Entre estas causas, sin embargo, Aristóteles identifica la final y la motriz con la formal,[14] porque, en última instancia, es la forma el principio propulsor, organizativo y final del proceso del devenir, con lo cual las causas quedarían reducidas a dos: la material y la formal. La primera constituye sólo el estado inicial de posibilidad, mientras que la segunda, en cambio, constituye el principio motor, la estructura y la meta del cambio. Nuevamente se verifica en la cuestión del movimiento el papel fundamental de la forma.

---

4 Cfr. *Metaf.,* VII, 3, 1029 a 1-5, p. 358, VII, 1, 1042. a 26-33, p. 358.
5 Cfr. *Ibid.,* XII, 5, 1071 a 3-11, p. 499.
6 Cfr. Ross, W. D., *Aristóteles,* Charcas, Buenos Aires, 1981, p. 110.
7 Cfr. *Metaf.,* VII, 3, 1029 a 20-23, p. 312. *Physics,* Cambridge, Harvard University Press, 1957, I, 9, 192, a 31.
8 Cfr. *Metaf.* VII, 3, 1029 a 6-7, p. 311.
9 *Ibid,* VII, 10, 1036 a 9, p. 332.
10 Cfr. *Phys.,* II 1, 192.
11 Cfr. *Metaf.,* XII, 1-2, 1069 b 3-34, ps. 493-495.
12 Cfr. *Phys.,* III, 1, 201 a 10.
13 Cfr. *Metaf.,* I, 3, 983 a 24-32- p. 97.
14 Cfr. *Phys.,* II, 7, 198 a 24.

— En lo que respecta a la relación de las sustancias entre sí, Aristóteles distingue tres grandes ámbitos,[15] en grados ascendentes de perfección:

a) el *mundo sublunar*, terrestre, sensible, contingente, corruptible, sujeto al movimiento lineal, cuya materia la constituyen cuatro elementos primarios (tierra, agua, aire, fuego).[46] Puede, a su vez, distinguirse en este ámbito sustancial una *escala natural* que asciende desde los cuatro elementos mencionados, hasta el alma racional, pasando por los tejidos, los órganos, el alma vegetativa y el alma sensitiva. Cada uno de estos estratos constituye la materia del estrato superior y se halla virtualmente incluido en él: la naturaleza inorgánica, el reino vegetal, el reino animal y el reino humano forman los peldaños de una progresión continua del ser[47] desde lo indeterminado a lo cada vez más determinado.

b) el *mundo supralunar*, celeste, también sensible pero ya no corruptible sino eterno, sujeto sólo al movimiento circular que es perfecto y continuo.[18] Su materia es el éter.[19] Tal el ámbito que comprende los astros, sus esferas y las inteligencias (motores inmóviles) que los mueven.

Puede apreciarse el contraste entre el mundo celeste y el mundo terrestre. Aquél está compuesto por una materia incorruptible (el éter) y animado de movimiento circular y continuo; éste, está sujeto a la generación y la corrupción, al desorden que provocan los movimientos en direcciones contrarias (puesto que los cuatro elementos tienden a sus lugares naturales: unos hacia arriba, otros hacia abajo). En tal oposición el mundo sideral aparece como modelo de orden y regularidad perfecta; el mundo sublunar, en cambio, sólo presenta una imagen turbada de ese orden natural. Dice el propio Aristóteles: "hay mucha más clara evidencia de orden definido en los cuerpos celestes de la que hay en nosotros; por esto es que lo mortal lleva la marca del cambio y el azar".[20] Por ello, si bien como teoría astronómica este aspecto del aristotelismo ha perdido vigencia, interesa en tanto que refleja su idea de la gradación y jerarquía de las sustancias en orden ascendente de perfección. Así, este segundo plano de sustancias físicas celestes, con su escalonamiento de motores y de móviles, nos conduce finalmente hasta el tercer plano, que es el de la sustancia eterna divina, porque si hay "algo que permanentemente se mueve con un movimimiento incesante, y este movimiento es circular", esto es, el "primer cielo", hay

> algo que lo pone en movimiento. Pero puesto que lo que es simultáneamente movido y motor es un miembro intermedio... tiene que haber algo eterno que sea a la par ousía y actividad[21],

---

[15] Cfr. *Metaf.*, XII, 1, 1069 a 30-34, p. 493.

[16] Cfr. ARISTÓTELES *De la géneration et de la corruption*, Vrin, París, 1951, II, 5 332 a 5-27, ps. 113-115.

[17] Cfr. ARISTÓTELES, *Parts of animals*, Cambridge, Harvard University Press, 1955, IV, 5, 681 a 12-15, p. 333.

[18] Cfr. ARISTÓTELES, *On the heavens*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, I, 3,270 a 14-23, ps. 21-23.

[19] Cfr. *ibid.*, I, 3, 270 b 19-24, p. 25.

[20] *Parts of animals*, I, 1, 641 b 18-20, p. 73.

[21] *Metaf.*, XII, 7, 1072 a 20-26, p. 506.

es decir, debe existir un principio supremo que sea la causa de todos los movimientos sin ser él mismo movido.[22]

c) el *Primer Motor inmóvil*, lo divino, que es "un ser viviente, eterno y supremo",[23] "una ousía eterna, inmóvil y separada de las cosas sensibles",[24] es decir, trascendente al cosmos. Constituye el primer principio del que depende el cielo y la naturaleza.[25] Ya no está compuesto de materia y forma, como los seres de los otros dos ámbitos, sino que es Forma y Acto puros. Es, entonces, un ser necesario: "en ningún sentido este motor puede ser de otra manera que como es".[26] No puede, pues, comprender ninguna potencialidad y para ello ha de ser inmaterial, pura actividad espiritual, puesto que si la sustancia suprema, en la que reside el fundamento de la organización universal, no estuviese liberada de la materia, si no se encontrara absolutamente por sobre las partes, la escala de formas inmanentes al cosmos y que constituye su estructura orgánica, perdería su unidad y coherencia debida a la orientación hacia un fin último, a la vez que, la prioridad otorgada a la forma, idea clave del aristotelismo, ya no tendría sentido.[27]

Esa Forma suprema, habíamos dicho, es acto puro, y ese acto puro, carente de toda relación con la materia, no puede ser sino la actividad del intelecto en su máxima expresión, esto es, la intuición o contemplación. Pero, como el objeto inteligido en ese acto divino para ser digno de Dios debe ser también lo más perfecto, resulta ser que en esa actividad intelectiva, Dios no puede inteligir otra cosa más que a sí mismo: "si es lo más perfecto, se entiende a sí mismo y su intelección es intelección de intelección".[28]

Ahora bien, habíamos dicho también que este primer principio no está sujeto al movimiento sino que es causa de él, pues mueve como causa final, como el amado mueve al amante: "(El fin último) mueve como cosa amada, mientras que las demás cosas mueven en cuanto son movidas".[29] Vale decir, mueve en tanto que es deseado, como objeto digno de ser imitado, porque es el supremo inteligible. En efecto, lo deseado y lo inteligible coinciden porque el objeto primero de la voluntad, el verdadero bien, que merece ser buscado por sí mismo, no puede ser más que el inteligible, y el inteligible supremo.[30]

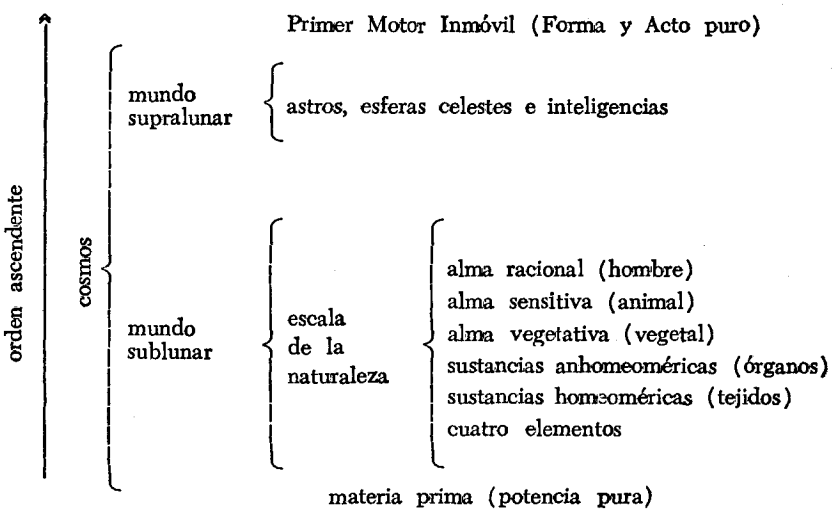
He aquí nuevamente, la preeminencia de la forma inteligible, pues, el principio supremo, culminación del Universo, es Forma, Acto e inteligibilidad puras y, por ello mismo, objeto de deseo e imitación, meta tendencial.

Pero así como el Universo culmina en orden ascendente en una forma pura, en orden descendente, por debajo de los cuatro elementos, subyace la *materia prima*, pura potencialidad e indeterminación, sujeto de todas las determinaciones, carente de toda forma, pero susceptible de recibir todas las for-

[22] Cfr. *Phys.*, VII, 1, 242 a 15-20. VIII, 5, 256 a 13-21, p. 115.
[23] *Metaf.*, XII, 7, 1072 b 29, p. 505.
[24] *Ibid.*, 1072, 26-27, p. 503.
[25] Cfr. *ibid.*, 1072 b 13, p. 504.
[26] *Ibid.*, 1072b 7-8, p. 511.
[27] Cfr. MOREAU, JOSEPH, *Aristóteles y su escuela*, Eudeba, Buenos Aires, 1979, p. 133.
[28] *Metaf.*, XII, 9, 1074 b 33-34, p. 511.
[29] *Ibid.*, XII, 7, 1072 b 2-3, p. 504.
[30] Cfr. *ibid.*, 1072, 26-36, ps. 503-504.

mas,[34] es decir, que la materia primera nunca existe aislada; los elementos son las cosas físicas más simples, y en ellos la distinción de materia y forma sólo puede hacerse por abstracción del pensamiento. Así, siendo un principio de la realidad, no es, sin embargo ella misma algo real[32] (puesto que es pura indeterminación) sino una abstracción mental que como tal no se da separada en la realidad sino como un principio constitutivo de ella.

Según todo lo expuesto, la estructura del cosmos puede esquematizarse en el siguiente cuadro:



En suma, Aristóteles concibe el cosmos como constituido por una pluralidad de seres reales escalonados en orden de perfección, desde el ínfimo de todos, que es la materia prima, hasta el supremo, que es Dios. Ese orden jerárquico se evidencia desde varios puntos de vista: considerando el acto y la potencia, como ascenso de la pura potencialidad al Acto puro; en cuanto a la forma y la materia, desde la materia prima absolutamente informada, pasando por los compuestos de materia y forma, hasta la forma absolutamente inmaterial; desde el punto de vista del movimiento, como un progreso desde lo que es movido por otro hasta el Primer Motor inmóvil que origina el movimiento; y, considerando la finalidad, como una tendencia de lo imperfecto a lo perfecto que es su fin.

1.1.2 *Caracteres*

Basten las breves líneas dedicadas aquí a la descripción del universo aristotélico, para rescatar ciertas notas que lo caracterizan esencialmente:

— En primer término, es evidente que se trata de un *mundo real sustancial*, es decir, de una concepción realista en la que el cosmos aparece constituido por seres concretos individuales, compuestos de materia y forma.

---

31 Cfr. *De la gén. et de la corrup.*, II, I, 329 a24-25, p. 98. *On the heavens*, III, 8, 306 b 17-19, p. 319.

32 Cfr. ARISTÓTELES, *Tratado del alma*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1943, II, I, 412 a 7, p. 91

— El cosmos está dotado de movimiento y tal *dinamismo* se vuelve comprensible mediante la aplicación de las nociones de acto-potencia, materia-forma y causas.

— Todo ser, cualquiera sea su ubicación jerárquica, tiende al logro de la perfección, que constituye su fin (entelequia). El cosmos se caracteriza, pues, por el *finalismo o teleología.*

Siendo Dios la máxima perfección, el mundo se resuelve en última instancia, en un deseo de imitar la perfección divina: el mundo entero tiende hacia Dios. Pero como, a la vez, cada ser tiene sólo determinadas características y potencialidades, la imitación se da en él según sus posibilidades: así, los astros participan de la eternidad divina mediante su movimiento circular eterno, el hombre mediante la contemplación intelectual, los animales y plantas mediante la eterna generación, y los cuatro elementos a través del movimiento constante hacia sus lugares naturales,[33]

> de modo que a la medida de su poder lleguen a participar de la eternidad y de la divinidad; porque a éstas tienden todos los seres, y por su causa hacen cuanto hacen en virtud de su naturaleza[34].

El orden natural inmanente al mundo no proviene, pues, más que del deseo, presente en todos los seres, de imitar analógicamente la perfección del Primer Principio trascendente al mundo, el acto eterno de la inteligencia, la forma pura.

— El cosmos está estructurado según un orden jerárquico en grados crecientes de perfección, actualidad, incorruptibilidad e inteligibilidad. El Universo es un ser organizado en el que el todo contiene la razón de las partes. Tal orden conlleva, por otra parte, una equilibrada *armonía.* En este sentido, no es casual que los griegos llamasen al mundo "cosmos", pues esta palabra no sólo designaba al universo sino que también significaba "adorno", "ornamento", "orden armonioso y bello". Por ello, al llamar al mundo cosmos los griegos lo pensaban, a la vez, como una totalidad ordenada, armónica y bella.

— Por otra parte, tal orden y tal aspiración a un mismo fin último, primer principio del movimiento, otorgan *unidad* al cosmos. Este es una gran estructura unitaria, una totalidad,[35] en la que cada parte ocupa su lugar relacionándos con las restantes partes.

— A su vez, si esta organización cósmica contiene las razones de todo cuanto existe, debe concebírsela como anterior a la existencia de las cosas. Por ello, el universo es *eterno,*[36] no sólo con respecto a la materia, que es inengendrada e indestructible, sino también por su organización (por las formas), que no puede ser el resultado de ningún cambio y en la cual hay que encontrar, por el contrario, la razón de todos los cambios.[37] Es, pues, sin comienzo ni fin; ha existido siempre y siempre existirá, en la infinidad del tiempo.[38]

---

[33] Cfr. *De la gén. et de la corrup.*, II, 10, 336 b 27 337 a 7, ps. 144-145.
[34] *Trat. alma*, II, 4, 415 a 29 415 b 1-2, p. 117.
[35] Cfr. *On the heavens*, I, 1, 268 b 8-9, p. 9.
[36] Cfr. *ibid.*, I, 9, 277 b, 30, p. 83.
[37] Cfr. *Metaf.*, VII, 8, 1033 a 25 1033 b 19, ps. 324-325.
[38] Cfr. *On the heavens*, II, 1, 283 b 26-29, p. 131.

— Finalmente y como consecuencia de todo lo anterior, el cosmos está dotado de *inteligibilidad*. El mundo constituye una estructura inteligible (no sólo considerada estáticamente sino también dinámicamente), excepto en su aspecto material que es indeterminado.

Por eso, lo que se conoce son las formas, que componen, como se ha visto, un sistema jerárquico y dinámico.

Este carácter de inteligibilidad es el que nos interesa destacar aquí en particular, por sus implicancias respecto de una concepción del aprendizaje. En tal sentido, es importante notar cómo este carácter de la cosmovisión aristotélica se desprende de todas las nociones de su teoría que aquí apenas hemos esbozado. El acto y la potencia, la forma (e incluso la materia que, siendo en sí misma ininteligible, constituye también una noción explicativa, necesaria para completar la estructura), constituyen los pilares sobre los que se apoyan otras nociones como las categorías, las cuatro causas, los cuatro tipos de cambio, la distinción de estratos en la naturaleza, etc. Todas estas nociones que intentan describir y explicar desde la constitución de la sustancia misma hasta la relación de los diferentes ámbitos sustanciales, evidencian ese orden y esa jerarquía que hacen del Universo una gigantesca estructura dotada de inteligibilidad.

1.2 *El hombre: animal racional*

Define Aristóteles al hombre como animal racional, siendo animal su género próximo y racional su diferencia específica. Para comprender el sentido de tal definición será conveniente abordar la estructura del hombre desde dos perspectivas: estática y dinámica.

1.2.1 *Perspectiva estática*

Desde este punto de vista, el hombre es una sustancia. Como tal es una unidad compuesta de materia y forma: de cuerpo y alma. El cuerpo es potencicia; el alma, acto, principio de vida.[39]

> Por consiguiente el alma es una sustancia, en cuanto forma del cuerpo natural que tiene la vida en potencia. Pero la sustancia es acto. Luego el alma es el acto de un cuerpo de esta clase.[40]

Pero el alma es principio de diversas facultades: entendimiento y voluntad (*alma racional*), sensación, apetición y movimiento local (*alma sensitiva*), nutrición, crecimiento y reproducción (*alma vegetativa*).[41] El alma vegetativa es común a todos los seres vivos y es la única que tienen las plantas. Los animales tiene además alma sensitiva. El hombre, por su parte, es el único que posee alma racional y comprende virtualmente en ella, a las otras dos. Por esto es, fundamentalmente, un animal dotado de razón.

---

[39] Cfr. *Trat. alma*, II, 4, 415 b 7-8, p. 117.
[40] *Ibid.*, II, 1, 412 a 19-22, p. 93.
[41] Cfr. *ibid.*, II, 2, 413 a 20 413 b 13, ps. 99-101. II, 3, 414 a 29 414 b 2, p. 109.

Sin embargo, en el alma racional debe establecerse aún otra distinción:

> Puesto que lo mismo que en toda la naturaleza, hay en cada género de seres algo que es la materia (y esto es en potencia en todos los seres), y algo también es causa y principio activo, porque lo actúa todo, y con ello tiene la relación que el arte con la materia; así también en el alma debe haber necesariamente tales diferencias. Existe pues, un entendimiento tal que se hace todas las cosas; y otro tal que se le debe el que el primero se haga todas las cosas, el cual es una especie de hábito, como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto. Y ese entendimiento es separable, impasible y no mixto, ya que por naturaleza está en acto. Siempre es superior lo que opera a lo que padece; el principio que la materia [42].

Esta diferenciación dio lugar, con posterioridad a Aristóteles, a las nociones de *intelecto activo o agente* e *intelecto posible o pasivo*, implícitas en el texto aristotélico, y que se corresponden con la distinción de acto y potencia respectivamente. El intelecto se llama posible o pasivo [43] en el doble sentido de que está en potencia de conocer todas las cosas y de que, a la vez, es receptor de las formas inteligibles. Pero, como las formas inteligibles sólo están en potencia en las formas sensibles, para que tal conocimiento se haga actual se requiere una "iluminación", que permita descubrir lo inteligible en las imágenes sensibles. Tal la función del intelecto agente, que actúa como la luz respecto de los colores, porque así como la luz hace posible la acción del objeto sensible sobre el órgano visual, permitiendo la visión del primero en el segundo, análogamente, el intelecto activo descubre en la imagen el concepto que contenía en potencia, la forma que al ser recibida por el intelecto pasivo, actualiza la virtualidad que había en él.

Sin embargo, intelecto pasivo y pasivo difieren aún en algo más:

> el entendimiento activo no es tal que ahora entienda, y luego no. Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno. Pero no nos acordamos, porque es impasible; en cambio el entendimiento pasivo está sujeto a la corrupción; y sin él nada puede entender [44].

Si, pues, el intelecto paciente es mortal y perece con el cuerpo del hombre, el intelecto agente, en cambio, es inmortal, "provine del exterior y sólo él es divino, porque el acto corpóreo no participa en nada del acto de él". [45] El intelecto agente es lo divino en el hombre; lo que marca su proximidad a Dios, si bien es cierto que la oscuridad de los textos aristotélicos respecto al carácter del intelecto agente y su presunta inmortalidad y separabilidad, ha dado lugar a diversas interpretaciones. [46]

De todos modos, lo que interesa notar es que, en lo que respecta a la estructura del hombre, Aristóteles destaca la dimensión intelectual sobre la sen-

---

[42] *Ibid.*, III, 5, 430 a 10-19, p. 221.
p. 217.
[43] Cfr. *ibid.*, III, 4, 429 a 22-24, p. 213, 429 a 27-29, ps. 213-214, 429 b 30 430 a 2, p. 217.
[44] *Ibid.*, II, 5, 430 a 22-25, p. 221.
[45] ARISTÓTELES, *Generation of animals*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, II, 3, 736 b 28-29, p. 171.
[46] Cfr. *Trat. alma*, II, 2, 24-27, p. 103. MOREAU J., *op. cit.*, ps. 180-181, Ross, W. D., *op. cit.*, ps. 214-221.

sitivo-afectiva y la vegetativa. La racionalidad constituye el carácter distintivo del hombre, pues el intelecto es en él lo más elevado y sublime.

1.2.2 *Perspectiva dinámica*

Desde este punto de vista, no nos ocuparemos ya de la estructura del hombre, sino que lo consideraremos en tanto ser actuante. Pueden distinguirse así, dos dimensiones: cognoscitiva (en tanto que conoce) y comportamental (en tanto que obra).

— En cuanto al *aspecto cognoscitivo,* considerando lo que ya dijimos acerca del alma humana y sus diferentes funciones, puede distinguirse el conocimiento sensitivo del intelectual.

La *sensación* es movimiento del alma, determinado, a través de un órgano corpóreo, por un objeto exterior.[47] En ella el alma recibe sólo la forma (no la materia) del objeto sensible. Las sensaciones captadas a través de los cinco sentidos externos (vista, oído, gusto, olfato y tacto),[48] son distinguidas, centralizadas y coordinadas por el sentido común.[49] A su vez, estas imágenes son reproducidas y combinadas, aun en ausencia del objeto,[50] por la imaginación o fantasía, y conservadas en la memoria, pudiendo ser recordadas en tanto situadas y ordenadas en el pasado.

Al sucederse un cierto número de representaciones sensibles particulares de una misma clase de objetos, llega a constituirse en la imaginación una representación general de dicho objeto. Esta suerte de imagen general o representación esquemática, es el mayor grado de universalidad que puede darse en el plano sensible.

A partir del conocimiento sensible, común a los animales, posee el hombre un *conocimiento intelectivo,* sea éste *discursivo* (dianoético), pensamiento que juzga uniendo o separando conceptos, o *intuitivo* (noético), en tanto captación inmediata y directa de nociones y principios.[51] Este último, que se ejerce en la contemplación, es superior al primero, porque capta al objeto en su unidad, de una sola vez, a diferencia del discursivo que sólo percibe sucesivamente los distintos aspectos de su objeto.

La imagen, entonces, obtenida mediante el conocimiento sensible, no es suficiente según Aristóteles, porque saber propiamente hablando, es conocer por conceptos, es decir, aprehender la forma inteligible del objeto conocido. La forma es lo que hay de determinado y definido en el objeto. Pero la forma sensible que el alma obtiene en la sensación o en la imaginación, no está nunca completamente determinada; sólo la forma inteligible es totalmente determinada. Por lo tanto, el intelecto, frente a la imagen, a la vez que experimenta su influjo, desarrolla su actividad propia para captar la forma inteligible despojada de todo lo particular y contingente.

---

[47] Cfr. *ibid.*, III, 7, 431 a 4-7, p. 229.
[48] Cfr. *ibid.*, III, 1, 424 b 22-23, p. 181.
[49] Cfr. *ibid.*, III, 2, 426 b 13 247 a 16 ps. 195-199.
[50] Cfr. *ibid.*, III, 3, 427 b 17-20, p. 203.
[51] Cfr. *ibid.*, III, 6, 430 a 26 430 b. 31, ps. 223-227.

Justamente por eso, para comprender cómo lo inteligible que está en potencia en la imagen sensible es conocido por el intelecto, es que fue preciso establecer la distinción, ya mencionada, de intelecto agente y paciente en el alma racional.

De todo lo dicho se sigue que un pensamiento no es una imagen, pero no podemos pensar sin imágenes: "La facultad intelectiva entiende las formas en los fantasmas",[52] "por eso nunca tiene intelección el alma sin algún fantasma".[53] El intelecto agente actúa, a la manera de una causa eficiente, sobre la imagen sensible, y mediante su "iluminación", aprehende la forma inteligible que se hallaba en potencia en ese material sensible.

El conocimiento sensible, que es común a los animales, se halla entonces, en los hombres, ordenando al nivel superior del conocimiento inteligible que es el propiamente humano. La necesidad de imágenes es sólo el resultado de la unión de la razón con las facultades inferiores. En otras palabras, el conocimiento parte necesariamente de los datos aportados por los sentidos, pero conocimiento en sentido pleno y superior es el conocimiento de la estructura inteligible de lo real, esto es, de las formas inteligibles.

— En cuanto al *aspecto comportamental*, señala Aristóteles que toda actividad humana tiende al bien que es su fin. Pero como unos bienes se buscan como medios para lograr otros, debe haber un bien supremo que sea un fin último y no ya un medio. Ese bien supremo es la felicidad, que se obtiene a través de acciones virtuosas. Como virtud *(areté)* implica perfección y excelencia, la virtud propia del hombre consistirá en la perfección de lo que es peculiar al hombre, esto es, la razón.

No obstante, para la perfecta felicidad, se necesitan también los bienes del cuerpo, del mundo exterior y de la suerte,[54] aunque sólo en tanto condiciones accesorias indispensables únicamente para la felicidad en su forma perfecta. La condición indispensable es, por el contrario, la virtud ejercida en la actividad, y como habíamos dicho, en la actividad característica del hombre: la de la razón.[55]

Pero el alma humana consta de una parte racional (alma racional) y de una parte irracional (almas sensitiva y vegetativa):

> Así la parte irracional del alma parece que es también doble. En efecto, mientras que la facultad vegetativa no participa nada de la razón, la parte apasionada, y más generalmente la parte instintiva, participa de ella hasta cierto punto en el sentido de que puede escuchar la razón y obedecerla[56].

Sobre esta distinción entre actividad de la razón y actividad de acuerdo con la razón, fundó Aristóteles la división entre virtudes *intelectuales o dianoéticas* y virtudes *morales o éticas*.[57] Ambos tipos de virtudes son entendidas como fuerzas habituales del sujeto ordenadas por él.

---

[52] *Ibid.*, III, 7, 431 b 2, p. 231.
[53] *Ibid.*, 431 a 17, p. 231.
[54] ARISTÓTELES, *La Política*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, IV, 1, p. 124.
[55] *Ibid.*, p. 124.
[56] ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978, I, 11, p. 84.
[57] Cfr. *ibid.*, I, 11, p. 85. ARISTÓTELES, *Moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945, *Moral a Eudemo*, II, 1, p. 145, II, 4, p. 151.

De estas virtudes son superiores las intelectuales (y entre ellas la sabiduría) puesto que constituyen la perfección de lo más elevado en el hombre: "este acto es, sin contradicción, el mejor acto, puesto que el entendimiento es lo más precioso que existe en nosotros".[58] Además, es la actividad que se busca por sí misma, la más independiente porque es la que menos necesita de otra cosa, y que podemos desarrollar con la mayor continuidad.[59]

> Sin duda el sabio tiene necesidad de las cosas indispensables para la existencia, como la tiene el hombre justo y como la tienen los demás hombres; pero partiendo del supuesto de que todos tengan igualmente satisfecha esta primera necesidad, el justo necesita además de gentes para ejercitar en ellas y por ellas su justicia. En el mismo caso están el hombre templado, el valiente y todos los demás, puesto que necesitan estar en relación con otros hombres.
>
> El sabio, el verdadero sabio puede, aun estando sólo consigo mismo, entregarse al estudio y a la contemplación; y cuanto más sabio sea más se entrega a él[60].

El ejercicio de tales virtudes marca, pues, la proximidad del hombre a la divinidad, y proporciona la máxima felicidad. Pero, justamente por ello, esa felicidad, que es el más elevado destino del hombre y que corresponde al cumplimiento perfecto de la naturaleza racional, le es sin embargo las más de las veces inaccesible; es el privilegio de la naturaleza divina. Las virtudes éticas, en cambio, aun siendo indispensables para la vida en sociedad y para mantener el orden necesario en vistas al logro de las virtudes intelectuales, son puramente humanas: "los actos que se refieren a nuestras facultades secundarias son actos puramente humanos".[61]

Así, mientras el común de los hombres sólo pueden aspirar a la perfección ética (cuya virtud suprema es la justicia), el sabio, que es infrecuente, encarna las virtudes intelectuales, cuya máxima expresión es la sabiduría, la vida contemplativa propia de la divinidad, "de donde concluyo que el sabio es el único que en este sentido es todo lo completamente dichoso que se puede ser".[62]

Se ve, entonces, cómo nuevamente en el aspecto comportamental se hace patente el papel fundamental de la razón en el hombre: las virtudes intelectuales son superiores a las morales. El hombre, en el más pleno sentido, es animal racional que tiende, en la realización de su propia perfección, a la imitación de la divinidad. Pero, como buen realista, Aristóteles conocía las limitaciones humanas: la contemplación intelectual, la sabiduría, no es cosa de la multitud sino del sabio.[63] El hombre común debe conformarse con aspirar a ser justo en la sociedad, a ser un ciudadano virtuoso en la polis.

2. *Nivel II: El hombre como animal político en la polis*

---

[58] *Moral Nic.*, X, 7, p. 326.
[59] Cfr. *ibid.*, p. 326.
[60] *Ibid.*, p. 326.
[61] *Ibid.*, X, 8, p. 328.
[62] *Ibid.*, X, 9, p. 332.
[63] Cfr. *Metaf.*, I, 2, 982 b 29, p. 96.

2.1 *La polis*

2.1.1 *Definición*

Resulta difícil traducir por un término equivalente aquello que los griegos denominaban "polis". Es lo que algunos autores han dado en llamar ciudad, Estado o ciudad-estado. El propio Aristóteles la define como:

> 2 – la asociación del bienestar y de la virtud, para bien de las familias y de las diversas clases de habitantes, para alcanzar una existencia completa que se basta a sí misma
>
> 2 – una asociación en que las familias reunidas por barrios deben encontrar todo el desenvolvimiento y todas las comodidades de la existencia; es decir, una vida virtuosa y feliz
>
> 3 – una asociación de seres iguales, que aspiran en común a conseguir una existencia dichosa y fácil[64].

La polis se caracteriza entonces, por ser una comunidad que se basta a sí misma, y que aspira al logro de la felicidad de sus miembros mediante el ejercicio de la virtud. Por otra parte, se trata de un hecho natural: "La naturaleza arrastra, pues, instintivamente a todos los hombres a la asociación política".[65] Es, en fin, la comunidad humana de mayor jerarquía y perfección, pues tanto los individuos como las familias sólo se desarrollan en ella.[66]

2.1.2 *Función y fin*

– La polis tiene por *fin* "no sólo la existencia material de todos los asociados, sino también su felicidad y su virtud".[67] De ahí, que, por otra parte, el valor del Estado dependa de que el poder dominante tenga en cuenta o no el fin del Estado, vale decir, el interés común.

En tal sentido, hay una coincidencia entre el fin del individuo y del Estado: "el bien es idéntico para el individuo y para el Estado",[68] pues ambos procuran alcanzar la felicidad mediante acciones virtuosas.[69]

> Sin embargo, procurar y garantizar el bien del Estado parece cosa más acabada y más grande; y si el bien es digno de ser amado, aunque se trate de un solo ser es, no obstante, más bello, más divino, cuando se aplica a toda una Nación, cuando se aplica a Estados enteros[70].

–Si tal es el fin de la polis, su *función* consistirá en proveer las *condiciones* para que los ciudadanos lleven una vida virtuosa.

> El objeto de la Política, tal como nosotros lo concebimos, es el más elevado de todos, y su cuidado principal es formar el alma de los ciudadanos, y enseñarles, mejorándolos, la práctica de todas las virtudes[71].

---

64 *Polit*, III, 5, ps. 101-102, IV, 7, p. 138.
65 *Ibid.*, I, 1, p. 24.
66 Cfr. *ibid.*, p. 24.
67 *Ibid.*, III, 5, p. 100.
68 *Moral Nic.*, I, 1, p. 58.
69 Cfr. *Polit.*, IV, 1, p. 126.
70 *Moral Nic.*, I, 1, p. 59.
71 *Ibid.*, I, 7, p. 75.

Efectivamente, el hombre tiende hacia su propia perfección, pero no podría obtenerla si se mantuviese aislado, pues no se basta a sí mismo.[72] Por tal motivo, necesita del concurso de las condiciones materiales y espirituales que sólo pueden obtenerse en la comunidad. Esas condiciones pueden reunirse en tres grandes grupos: a) bienes materiales moderados que le permitan al ciudadano satisfacer sus necesidades y disponer de tiempo libre. (ocio) para dedicar a las actividades inteletcuales y políticas (Aristóteles considera las tareas manuales indignas del hombre libre); b) la educación, preferentemente pública, que en el aspecto intelectual, facilite la adquisición del saber y, en el aspecto moral cree hábitos de conducta, y c) las leyes, razón por la cual dice Aristóteles que

> el Estado más perfecto es evidentemente aquel en que cada ciudadano, sea el que sea, puede, merced a las leyes, practicar lo mejor posible la virtud y asegurar mejor su felicidad[73]

— Es importante destacar el sentido y el valor que tiene la *ley* para Aristóteles. La ley es la manifestación de la razón en el seno de la sociedad: "cuando se reclama la soberanía de la ley se pide que la razón reine a la par que las leyes" puesto que la ley "es la inteligencia sin las ciegas pasiones".[74] Como consecuencia de ello, puede afirmarse que no hay

> buen gobierno sino donde en primer lugar se obedece a la ley, y después la ley a que se obedece está fundada en la razón; porque podría también prestarse obediencia a leyes irracionales[75]

Tanto es así, que allí donde la ley es impotente ningún individuo será capaz de restablecer el orden, pero, por el contrario, si la ley cumple adecuadamente su papel y, por consiguiente, ha sabido enseñar a los gobernantes, puede dejar a su criterio decidir respecto de aquellos casos que en ella no se han contemplado e, incluso, les permite corregir los aspectos de ella que en virtud de la experiencia se haya evidenciado que admiten mejora. Esto indica que la ley debe preferirse aun al mejor de los ciudadanos porque el instinto y las pasiones corrompen incluso a los mejores hombres cuando están en el poder.[76]

La ley entonces, expresión de racionalidad, es el instrumeto fundamental mediante el cual la sociedad puede ordenar la vida de los individuos que la constituyen. Pocos son los hombres que se persuaden y llevan una vida virtuosa sólo merced al uso de su razón. La multitud, por el contrario, más vulnerable a la pasión, necesita de buenas leyes para lograr hábitos virtuosos: "es preciso que la ley siga al hombre durante toda su existencia; porque los más de ellos obedecen más a la necesidad que a la razón, más a los castigos que al honor". En tal sentido, únicamente la ley "posee una fuerza coercitiva igual a la de la necesidad, porque es, hasta cierto punto, la expresión de la sabiduría y de la inteligencia".[77]

---

[72] Cfr. *Polit.*, I, 1, p. 24.
[73] *Ibid.*, IV, 2, p. 127.
[74] *Ibid.*, III, 9, ps. 119-120.
[75] *Ibid.*, VI, 6, p. 195.
[76] Cfr. *Polit.*, III, 9, ps. 119-120.
[77] *Moral Nic.*, X, 10, ps. 334-335.

Así, al considerar la ley como el medio práctico más seguro para llegar a la virtud, evidencia Aristóteles nuevamente su visión realista, pues, si bien es cierto que encauzar a los hombres en la virtud merced a la ley, no constituye una moralidad ideal, aún así es un instrumento digno y valioso, considerando que el hombre común no suele obrar según ideales filosóficos o éticos sino que más bien se conduce siguiendo la fuerza de la ley y la costumbre.

2.2 *El hombre: animal político*

2.2.1 *El ciudadano: definición*

Si el Estado constituye un hecho natural, ello se debe a que

> el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana [78],

es o una bestia o un dios.[79] Prueba de tal naturaleza sociable es, sobre todo, el lenguaje, facultad de la que sólo el hombre ha sido dotado.[80]

Siendo entonces por naturaleza un animal político, el hombre es *ciudadano* en la polis. Ahora bien, el ciudadano en general, según lo define Aristóteles, es

> el individuo que tiene participación en la autoridad y en la obediencia pública, siendo por otra parte la condición del ciudadano variable, según la constitución; y en la república perfecta es el individuo que puede y quiere libremente obedecer y gobernar sucesivamente de conformidad con los preceptos de la virtud [81].

Según esta definición, se ve que no todo individuo que compone la sociedad es ciudadano. Sólo los guerreros, gobernantes y sacerdotes lo son; quedan excluidos los artesanos, comerciantes, agricultores y, por cierto, los extranjeros, los esclavos y las mujeres.

Pero como por otra parte entre los ciudadanos no todos poseen la misma riqueza, según el poder esté en manos de los ricos, los pobres o la clase media, y según sea el número de gobernantes, serán posibles tres grandes tipos de constituciones: la monarquía, la aristocracia y la democracia.[82]

2.2.2 *Su papel*

Habíamos dicho ya que el fin del Estado perfecto y aquel al que tienden todos los individuos es la felicidad. Como ésta se obtiene mediante una vida virtuosa, el buen ciudadano será, por consiguiente, aquél que practique la virtud en su relación con los otros miembros de la sociedad. La virtud práctica

---

[78] *Polit.*, I, 1, p. 23.
[79] Cfr. *ibid.*, p. 24.
[80] Cfr. *ibid.*, p. 24.
[81] *Ibid.*, III, 7, p. 110.
[82] Cfr. *Polit.*, III, 5, ps. 97-98.

que rige por excelencia las relaciones con el prójimo es la justicia, máxima virtud moral: "La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho". [83] Pero a su vez, la justicia y todas las virtudes morales, se encuentran estrechamente ligadas a la prudencia, virtud propia del intelecto práctico, a tal punto que puede decirse del hombre prudente que posee todas las virtudes morales, puesto que la prudencia "por sí sola las comprende todas". [84]

Siendo esto así, puede concluirse que el buen ciudadano es el hombre prudente y justo que realiza su naturaleza propia y obtiene de este modo una felicidad propiamente humana en la convivencia con sus pares.

Pero como entre los ciudadanos unos gobiernan y otros son gobernados, el ejercicio de la virtud se manifestará de maneras diversas. En los gobernados consistirá fundamentalmente en la obediencia a las leyes de la polis, y en los gobernantes en la justa administración del mando y en elaborar y hacer cumplir la ley.

Al respecto el *legislador* cumple un papel fundamental en la polis: "al legislador toca educar a los ciudadanos en la virtud, conociendo los medios que conducen a ella y el fin esencial de la vida más digna". [85] El fin al que se alude es la felicidad; los medios para obtenerla son las leyes que ordenan una vida virtuosa.

> El verdadero legislador deberá proponerse tan sólo procurar a la ciudad toda, a los diversos individuos que la componen, y a todos los demás miembros de la asociación, la parte de virtud y de bienestar que les pueda pertenecer, modificando, según los casos, el sistema y las exigencias de sus leyes [86].

Así, pues, es función del legislador mejorar y perfeccionar a los hombres por medio de las leyes, atrayéndolos a la virtud, por la persuasión en el caso de los ciudadanos honrados, poseedores de buenos hábitos, o por la represión y el castigo en el caso de los rebeldes y corrompidos. [87]

II

CONCLUSIONES

1. *Caracterización de los dos planos de inserción en el mundo*

Por todo lo visto anteriormente podemos reiterar entonces que, según Aristóteles, el hombre es, en principio, un animal racional que constituye parte de un mundo natural sustancial (cosmos). Este cosmos se caracteriza por el orden jeraráquico, la armonía, y consiguientemente, por la inteligibilidad. El

---

[83] *Ibid.*, I, 1, p. 25.
[84] *Moral Nic.*, VI, 11, p. 221.
[85] *Polit.*, IV, 13, p. 151.
[86] *Ibid.*, IV, 2, p. 129.
[87] Cfr. *Moral Nic.*, V, 10, ps. 334-337.

Universo entero depende de un primer principio, el Primer Motor Inmóvil, cuya actividad y vida propia consiste en la intelección de la intelección. El hombre en tanto ser racional, puede participar, mediante la contemplación, de ese carácter divino. Sólo que el ejercicio de esta virtud intelectual y el logro de semejante felicidad es raro e infrecuente en los seres humanos: únicamente el sabio puede aspirar a ello. (Nivel I).

Pero, por otro lado, el hombre no puede vivir aislado, a menos que sea una bestia o un dios. Su naturaleza es la de ser un animal político: no puede abastecerse absolutamente por sí mismo y por ello necesita al menos de ciertas condiciones mínimas que sólo puede proveer una vida en comunidad. La autarquía, que la naturaleza ha rehusado al nombre individual, se realiza de un modo perfecto sólo en la ciudad. Tal la función de la polis: brindar los recursos materiales y espirituales para que el ciudadano actúe virtuosamente y obtenga así, una felicidad humana. Por ello, aunque el Estado tenga su origen en las necesidades de la utilidad, es por su esencia y concepto el ámbito propio para la realización del bien supremo del hombre en tanto que obra, o sea, el bien humano. Los instrumentos fundamentales de la polis son, en este sentido, la educación (paideia) y la ley, orientadas al ejercicio de la justicia y la prudencia. Por su parte, el legislador, que es el que instrumenta la ley, será el hombre prudente y justo, moralmente bueno (Nivel II).

Están dados así los elementos básicos para caracterizar las dos *actitudes* fundamentales frente al mundo, que se corresponden con aquellos dos niveles de inserción del hombre en el mundo que acabamos de resumir:

I - *Actitud teórica*	II - *Actitud práctica*
— Contemplativo-intelectual del orden cósmico	— Participativo-activa del orden constitucional
— Aproximación a lo divino	— Lo propiamente humano
— Infrecuente	— Cotidiano
— El sabio	— El gobernante justo
— Virtud intelectual o dianoética (sabiduría)	— Virtud moral o ética (justicia regida por la prudencia).

2. *Relación entre ambos planos*

Por lo tanto, la relación entre ambos niveles puede esr descripta por medio de una doble instancia:

— En primer término, el nivel I en que el hombre asume una actitud teórica frente al orden del cosmos, encuentra su plena realización en el nivel II en el que el individuo, no pudiendo vivir aislado, constituye una comunidad con sus semejantes.

En general, este nivel II, en el que se desarrollan las virtudes ético-prácticas, es lo máximo a que puede aspirar el común de los hombres. Es lo propiamente humano.

— Pero, en ciertos casos infrecuentes, algún hombre logra encarnar la sabiduría, suprema virtud intelectual, con lo que se llega a la perfección de lo más elevado en el hombre: el intelecto y, por tanto, a una proximidad con lo divino. La vida contemplativa y su felicidad suprema son, pues, para el hombre un ideal pocas veces alcanzado; es una condición casi sobrehumana: "Por esto podemos considerar con justicia como no humana su adquisición".[88] Por debajo de la vida contemplativa se clasifica la vida práctica, la del hombre de acción: "La sabiduría sólo se aplica a lo eterno y a lo divino, como acabamos de ver, mientras que la prudencia se ocupa sólo de intereses humanos".[89]

Por eso, se llama sabios, y no sólo prudentes, a un Anaxágoras, a un Tales y a todos los que se les parecen. Estos espíritus elevados son abandonados en lo referente a su propio interés y, en cambio, se interesan por cosas que, sin tener utilidad inmediata, son maravillosas, difíciles de conocer e incluso divinas, pero de las que no puede obtenerse ningún provecho, contrariamente a los hombres prudentes que se ocupan de las cosas esencialmente humanas[90].

Es importante notar, sin embargo, que ambos niveles, si se dan en su perfección, constituyen una expresión de racionalidad: la razón aparece en la polis a través de las leyes y del gobernante virtuoso; en cuanto al sabio, su contemplación es contemplación de las formas inteligibles del cosmos y, en el extremo, contemplación de la Forma inteligible por excelencia: la sustancia suprema, Dios.

De todos modos, aunque en ambos niveles se exprese la naturaleza racional del hombre, no se expresa del mismo modo: la actividad contemplativa es superior a la actividad política. Así dice Aristóteles:

> por útil que sea la prudencia, no puede decirse que domina soberana sobre la sabiduría, esta parte del alma que vale más que ella;... atribuir esta superioridad a la prudencia valdría tanto como si se pretendiese que la Política mandara hasta a los dioses[91].

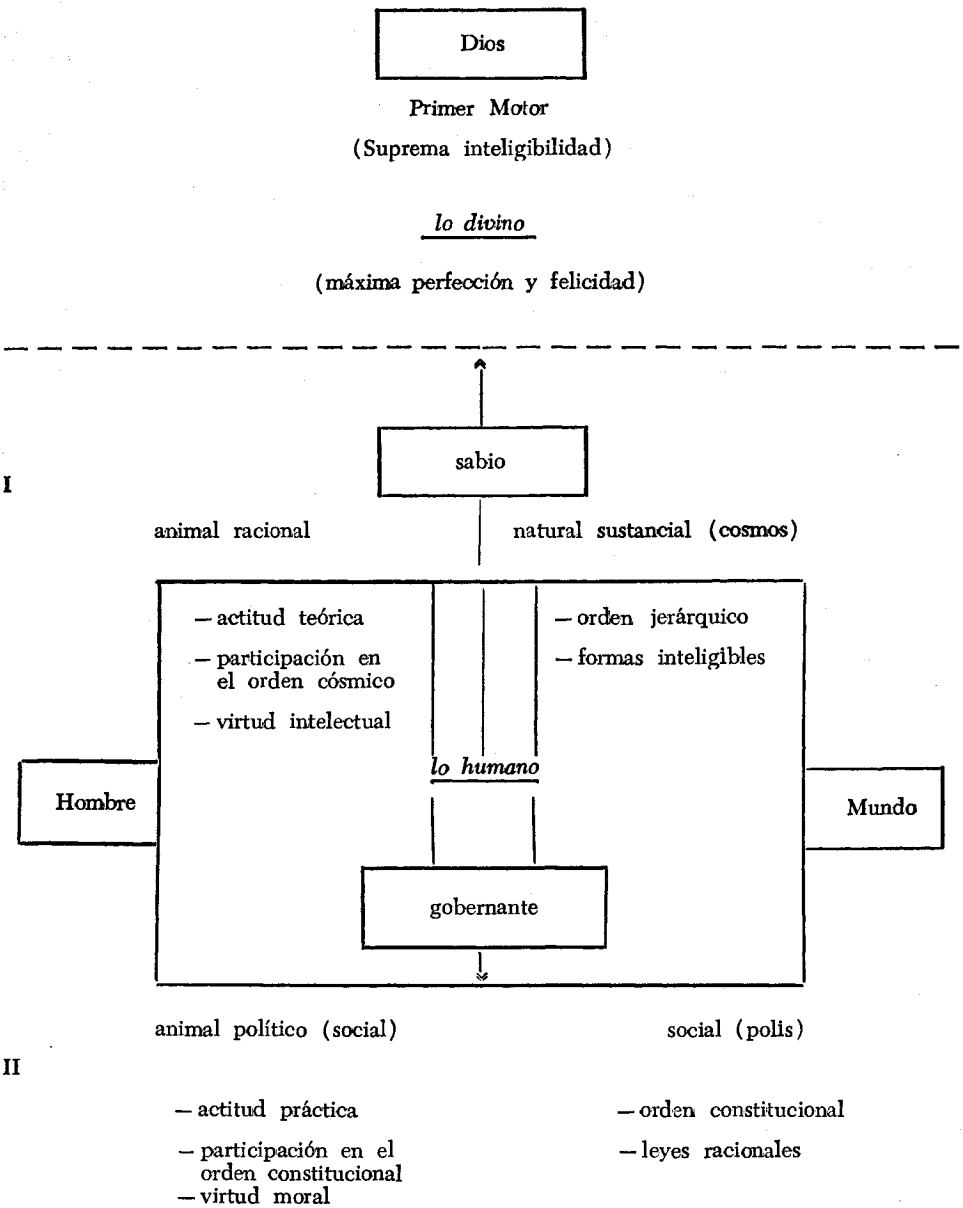
Por tal motivo, la política trata del bien más grande, como lo habíamos señalado antes al comparar el bien individual con el bien del Estado (ver nota 70), pero no en sentido absoluto (pues se trataría entonces del bien divino) sino del bien más grande con relación a nosotros[92].

Esta supremacía de la contemplación, presente tanto en el plano ético como metafísico, es la idea fundamental de la filosofía de Aristóteles, arraigada en su personalidad y, más ampliamente, en el espíritu griego.

Si volvemos pues al diagrama que habíamos presentado al comienzo de este trabajo, podemos completarlo del siguiente modo:

---

[88] *Metaf.*, I, 2, 982 b 29, p. 96.
[89] ARISTÓTELES, *Moral, op. cit., La gran moral*, I, 32, p. 75.
[90] Cfr. *Moral Nic.*, VI, 5, ps. 209-210.
[91] *Ibid.*, VI, 11, p. 221.
[92] *La gran moral*, I, 1, ps. 26-28.



En suma, si el nivel II está caracterizado por su *necesidad*, el nivel I se caracteriza por su *superioridad*. Con ello se evidencia por un lado, la importancia otorgada por Aristóteles a lo inteligible y la racionalidad, y por otro lado, la penetración y el realismo de su pensamiento, capaz de conjugar lo posible con lo ideal, lo cotidiano con lo infrecuente, las distinciones más concretas y particulares con las nociones más universales, lo humano con lo divino.

Llegados a este punto tenemos entonces una cierta visión del sentido que revisten el hombre y el mundo desde una perspectiva aristotélica. Digamos,

pues, para terminar que a partir de ella, podemos prever ya cuáles serán algunas de sus derivaciones fundamentales en lo que respecta a una concepción de la enseñanza: se dará preeminencia a lo teórico sobre lo práctico, a lo inteligible sobre lo sensible, a lo racional sobre lo irracional, aun sin desconocer la necesidad de todas estas instancias y que el descubrimiento de las formas inteligibles no se produce sino a través del conocimiento sensible de las cosas individuales, concretas y particulares. La tarea del educando reside precisamente en el descubrimiento (y no en la construcción) de las formas inteligibles que constituyen el orden jerárquico del cosmos, mediante la contemplación, procurando lograr en su propio ser conformar también un orden racional, sea a través de las virtudes éticas en lo que hace al obrar, o de las virtudes intelectuales en lo que hace al saber. Además, la dirección de ese proceso educativo (paideia) debe estar fundamentalmente a cargo del Estado, pues es él el que constituye, más que los educadores individuales, una garantía de orden racional expresado en su sistema constitucional, en las leyes.

Pero dejemos por el momento estas ideas en suspenso, puesto que serán motivo de ulteriores elaboraciones.

SILVANA FILIPPI