

## Ética y dialéctica. Sócrates, Platón y Aristóteles

IGNACIO YARZA\*

Sommario: 1. Sócrates. 2. Platón. 3. Aristóteles.



En un precedente artículo<sup>1</sup> me ocupé de señalar lo que considero una de las características de la racionalidad ética de Aristóteles, su proceder dialéctico. En estas páginas quisiera proseguir la investigación allí emprendida buscando esclarecer el significado ulterior de tal metodología. Las respuestas más o menos explícitas al porqué de la dialecticidad de la ética las da Aristóteles en sus tratados y, aunque seguramente de modo parcial e incompleto, quedan consignadas en el artículo citado. Ahora me interesa señalar la dependencia de tal respuesta con la tradición en la que él mismo inscribe su ética, pues es un hecho que la dialecticidad de la ética más que una característica original y exclusiva de la ética aristotélica, es una dimensión que él hereda y continúa, y que de modos diversos constituye una componente común de la tradición no sólo ética, sino también filosófica, a la que él mismo pertenece. Quisiera, pues, en estas páginas reconstruir, en líneas generales, la dimensión dialógica que la ética tiene desde su inicio como saber científico con Sócrates, su continuación en Platón y la recepción y transformación que Aristóteles realiza sobre ella. La pervivencia de la dialogicidad, en sus diferentes versiones, puede tener un alcance que trasciende la dimensión puramente instrumental y metodológica, y confío que su estudio pueda ser útil para iluminar la concepción misma de la ética propia de la tradición socrático-platónico-aristotélica y esclarecer, en consecuencia, algunos de los problemas más graves que ella, y sobre todo la ética aristotélica, suscita. En particular me refiero a su constitución como saber práctico y a su relación con el saber teórico, principalmente metafísico. Y todo ello porque el diálogo, tal como ellos lo entienden, contiene presupuestos sustantivos que no pueden dejar de incidir en la ética que desde él construyen<sup>2</sup>.

\* Pontificio Ateneo della Santa Croce, Piazza di Sant' Apollinare 49, 00186 Roma

<sup>1</sup> *La razionalità dell'Etica Nicomachea*, «Acta Philosophica», 1 (1994), pp. 75-96.

<sup>2</sup> Cfr. L. CORTELLA, *Per una razionalità pratica dialogica*, en *L'etica e il suo altro*, a cura di C. VIGNA, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 69-91. Después de examinar críticamente algunas de las

Que Sócrates, Platón y Aristóteles pertenecen a una misma tradición filosófica, no sólo ética, me parece que es una afirmación no necesitada de prueba. Por tradición entiendo la permanencia en autores diversos de un núcleo común de elementos. Pertenecer a una misma tradición no significa asumir un pensamiento idéntico, igual e indistinto, sino moverse dentro de unos fundamentos comunes e insuprimibles, irrenunciables. Un modo de pensar, de entender la realidad, que implica un conjunto de posiciones compartidas a las que, a pesar de otras posibles divergencias, no se quiere renunciar. A la hora de designar una tradición es necesario fijarse en alguna de tales posiciones que en ella perviven y que sus componentes consideran irrenunciables o por lo menos, de manera quizá inconsciente, comparten, permitiendo en consecuencia inscribirlos en el mismo paradigma. La elección de un elemento u otro puede obedecer a diversos criterios o intereses teóricos. Es evidente que designar una tradición desde uno de tales elementos no implica necesariamente desconocer los otros. En el actual panorama ético, la tradición socrático-platónica-aristotélica suele ser designada, en contraste con las tradiciones éticas surgidas en la modernidad, como eudaimónica frente a la kantiana ética del deber; como ética de la virtud respecto de la ética de la norma; como ética del sujeto o de la primera persona frente a la ética del juez o la tercera persona; ética de la *phrónesis* y no del *nomos*... Teniendo en cuenta estas advertencias, intentaré caracterizarla en estas páginas como ética del diálogo, dialógica o dialéctica. Repito que tal caracterización no desconoce la presencia en ella de otros elementos tan importantes, o quizá más, que el diálogo; pretendo resaltar un aspecto indudablemente presente, adoptar una perspectiva que permita aportar una luz nueva a la solución de otras cuestiones controvertidas de la misma tradición ética.

## 1. Sócrates

Sócrates ha pasado a la historia de la filosofía como el primer ético<sup>3</sup>. Es éste uno de los puntos en los que con más fuerza se insiste para poner de relieve la novedad de su pensamiento en el panorama filosófico de la Grecia del s. V a.C. Pero es un punto que la historiografía, ya desde Platón, ha entendido insuficiente para configurar su peculiar posición. Sócrates es ético porque se ocupaba de cuestiones éticas, de la vida humana, y los testimonios sobre este punto no dejan lugar a dudas<sup>4</sup>. Sócrates se distancia de sus predecesores y de parte de sus contemporáneos físicos y cosmólogos. Pero también se distancia, y en medida todavía mayor, con más rabia, de los sofistas. Ambos rechazan ocuparse de la *physis*; a uno y a los otros les interesaban los problemas humanos, la vida cotidiana. Si Sócrates aparece de continuo en los primeros diálogos de Platón oponiéndose a los sofistas, no a los físicos, es por su afinidad temática. Sin embargo, si hay algo que Sócrates no quiere, y Platón comparte, es que pueda ser tachado de sofista. Y lo que le distancia de ellos,

---

principales propuestas del panorama ético contemporáneo, el autor propone la racionalidad dialógica como solución de las limitaciones de los diversos paradigmas éticos examinados.

<sup>3</sup> Cfr. Diógenes Laercio II, 20-21.

<sup>4</sup> Además del testimonio de Platón (*Apología* 19 a-d; *Fedón* 96 a-99 d), cfr. G. GIANNANTONI, *Socrates et socraticorum reliquiae*, v. I, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 169-190: *De Socratis Philosophia*.

al menos a primera vista, es precisamente el modo distinto en que se ocupan de las mismas cosas; los sofistas con retórica, Sócrates con diálogo<sup>5</sup>. Sócrates hace del diálogo el horizonte de su saber. «Sócrates es un buen heleno: piensa hablando y habla pensando. De hecho, de él ha salido el diálogo como modo de pensamiento»<sup>6</sup>. Sócrates no es ético porque rechaza ocuparse de la realidad natural, física, haciendo de la ética un saber autónomo y de sí mismo un Kant *ante litteram*; Sócrates es ético en la medida en que dialoga y dialoga en la medida en que es metafísico, es decir, porque intuye un fundamento radical y objetivo que permite responder a la cuestión sobre el bien<sup>7</sup>.

El diálogo no es solamente un aspecto instrumental, ni un expediente para marcar su distancia con los sofistas y evitar confusiones; es más bien la expresión de unos presupuestos diametralmente opuestos a los de los sofistas.

La identidad propia de los sofistas, la que Platón y la historia de la filosofía les ha otorgado con mayor o menor justicia, procede de la escisión que ellos actúan entre los distintos planos de la realidad: las cosas mismas, también las humanas; el conocimiento que de ellas puede tener el hombre y la expresión de su pensamiento sobre las cosas. Porque la realidad es inconsistente, carente de cualquier lógica, se hace necesario refugiarse en la lógica subjetiva propia de cada hombre y en su capacidad técnica de hacerla prevalecer sobre otras. Es el hombre la medida de la realidad y su capacidad de imponer la propia opinión lo que da valor a su pensamiento.

Lo que cuenta es la opinión, pero no por su contenido de verdad, por su fidelidad a la realidad a la que se refiere, sino por el peso que los demás puedan concederle en virtud de su defensa retórica. Si la realidad se desvanece, si toda opinión puede ser válida, no hay posibilidad de refutación ni de diálogo y el saber se desliza en *techne*, técnica de la contraposición de opiniones, antilogías, dejando a la retórica la capacidad de decidir sobre su valor. Desde esta perspectiva a la ética no le queda otro espacio que el privado o el espacio público que la retórica puede conquistar para ella. El bien y el mal se hacen arbitrarios y las normas capaces de regularlo podrán ser sólo fruto de la imposición o del consenso. La ética queda desprovista de fundamento y si necesitara alguno deberá buscarlo fuera de sí, fuera de las cosas de las que trata, en una técnica que pueda sostenerla: «La retórica no necesita conocer los objetos en sí mismos (...) no sabe la naturaleza de las cosas»<sup>8</sup>.

Sócrates no es ético sólo por los temas de los que se ocupa, sino porque se ocupa dialogando de las cosas de las que se ocupa. La identidad de Sócrates como ético procede de su modo de hacer y entender la ética, que coincide con su modo de oponerse al modo sofista de entender el saber de las cosas humanas. Por eso Sócrates ha sido considerado desde el inicio un ético, mientras los sofistas no. Ambos preguntan por el bien, la justicia, la felicidad y la virtud, pero responden de modo diametralmente opuesto. Los sofistas creen tener respuesta respondiendo que no hay

<sup>5</sup> Cfr. *Protágoras* 329 a-b; 336 b-d.

<sup>6</sup> X. ZUBIRI, *Sócrates y la sabiduría griega*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid 1987<sup>9</sup>, p. 245.

<sup>7</sup> Cfr. F. CALVO, *Cercare l'uomo. Socrate, Platone, Aristotele*, Marietti, Genova 1989, en particular *Socrate e Anassagora*, pp. 28-37.

<sup>8</sup> *Gorgias* 459 b; 465 a.

una respuesta a tales cuestiones, que la única respuesta válida es la que cada uno da desde su propia subjetividad y es capaz de defender con la técnica. Sócrates, al contrario, sabe no tener respuesta, pero piensa que es posible hallarla a través del diálogo; es más, está convencido de que, aunque él no la sepa, existe una respuesta a las cuestiones éticas. La justicia, las virtudes, el bien, la felicidad, son realidades objetivas que encierran una racionalidad propia que el hombre puede lograr reconocer con la fuerza del *lógos*, *dià-lógos*. Si el presupuesto de la ética sofista es la inconsistencia de las cosas y el consiguiente replegarse en la subjetividad propia como su medida, Sócrates presupone, al contrario, su consistencia, la presencia en ellas de una inteligibilidad, de una lógica propia.

Sólo porque la realidad es consistente se hace posible el diálogo. El diálogo, la dialéctica, la refutación es posible porque las cosas son de un determinado modo y no de otro, porque la realidad es regida por el principio de no-contradicción y el hombre, precisamente a través del diálogo consigo mismo y con los demás, puede desvelarla. Frente a los sofistas, Sócrates sabe que el ser, como el bien, no es arbitrario, convencional; frente a los eléatas sabe que el ser, como el bien, no puede tener un único sentido. Cuando todo es inconsistente o, al menos, impenetrable al pensamiento, la verdad decae y el diálogo deja paso a la retórica; cuando el ser es uno y la verdad es unívoca, no es posible más que el silencio, la parálisis del pensamiento. «Si los nombres no significan nada, es imposible dialogar unos con otros y, en verdad, también consigo mismo»<sup>9</sup>. Sin verdad, la praxis queda librada a sí misma y la ética provista solamente de la racionalidad que pueda otorgarle la técnica, desde instancias ajenas a aquélla.

Sócrates no sabe, pero quiere saber y el único saber que le importa, el que se sabe llamado a transmitir, es el saber del vivir<sup>10</sup>. Pero entiende que saber vivir y convivir exige el conocimiento del bien, y a tal conocimiento se encamina su reflexión: «Oh desgraciado, hace un rato que me estás tomando el pelo, escondiéndome que no es el vivir según la ciencia lo que permite obrar bien y ser felices ni el vivir según todas las demás ciencias, sino sólo según una, aquélla del bien y del mal»<sup>11</sup>. Su tesis más significativa suena así: la felicidad y la virtud son conocimiento del bien. Conocimiento, claro está, no técnico, como el que esgrimía la sofística, pero conocimiento. Si el saber del bien y del mal fuera una cuestión técnica, sería mejor quien a sabiendas cometiera el mal, cosa a todas luces absurda<sup>12</sup>. Precisamente la peculiaridad de este saber hace problemática la cuestión de su enseñanza.

Sócrates dialoga porque no sabe y quiere saber: «Tampoco yo hablo con la certeza de que es verdad lo que digo, sino que investigo juntamente con vosotros»<sup>13</sup>. Rechazado el saber teórico, reducido todo saber al de las cosas humanas, da al saber práctico las características del saber científico, del saber sin especificaciones. Si la única racionalidad que admite, más allá de la técnica, es la racionalidad científica, acaba por identificar el solo saber que le interesa, el saber del bien, con la ciencia. Sólo quien sabe obra el bien: «Si no supiéramos en absoluto qué es la virtud, ¿de qué

<sup>9</sup> *Met.* IV, 4 1006 b 7-9. Cfr. *Eutidemo* 286 c-287 a.

<sup>10</sup> Cfr. *Apología* 29 d-30 b; *Critón* 48 b.

<sup>11</sup> *Cármides* 175 b-c; cfr. *Gorgias* 520 e-521 d.

<sup>12</sup> Cfr. *Hippias menor* 373 c-375 d; 376 b.

<sup>13</sup> *Gorgias* 506 a.

manera podríamos ser consejeros para cualquiera en esto: sobre el mejor modo de adquirirla?»<sup>14</sup>. Ése es el saber que Sócrates busca, la *episteme* del bien, la ciencia capaz de reconducir a la unidad la multiplicidad de los bienes. Saber buscado, no poseído. Sócrates es consciente de su ignorancia. Sócrates se encuentra en un punto intermedio entre la ignorancia, la imposibilidad de expresar con palabras lo que es el bien, y la experiencia directa de él. No sabe, porque su saber es intuitivo, capaz de decidir bien sobre lo que debe hacer, de comportarse justamente, pero incapaz de determinar en una definición qué es el bien al que con su obrar tiende<sup>15</sup>. «A falta de las palabras, yo hago ver lo que es la justicia con mis actos»<sup>16</sup>. No sabe determinar qué es el bien, la virtud, la justicia, ... pero quiere lograrlo, porque el saber debe tener el rigor de la ciencia. Y si éste hubiera sido realmente su intento, fracasa, aunque su aparente fracaso hará posible la posterior reflexión de Platón y Aristóteles.

Lo paradójico de Sócrates es que buscando la *episteme* del bien, manifiesta la radical dimensión práctica de su conocimiento. Su determinabilidad última se hace posible sólo en la vida, en la conducta. Incapaz de reconducirlo a una definición, su vida y su muerte se muestran a los ojos de sus discípulos como la determinación verdadera de la justicia y del justo. Y el diálogo se convierte desde entonces en la vía de acceso al bien.

De todos modos, lo más significativo de la tesis socrática no es tanto la insuficiente especificación del conocimiento al que Sócrates liga la felicidad y la virtud, sino el hecho —que no sólo Platón, sino también Aristóteles comparte— de que el bien quede vinculado a la razón<sup>17</sup>. Si así no fuera, el camino de la ética habría quedado interrumpido; la ética como saber filosófico no habría sido posible. El conocimiento del bien sería una cuestión estrictamente personal, pero imposibilitado de cualquier justificación racional intrínseca al mismo bien. Su justificación habría que buscarla en otro ámbito. No pretende Sócrates desde la razón fundar o deducir el bien, sino desentrañar con ella la racionalidad que el bien humano encierra. Siendo el hombre un ser racional, el bien que le corresponde deberá serlo también<sup>18</sup>. Es más, no es posible para Sócrates que algún valor sea propiamente humano si no encierra en sí alguna racionalidad; lo irracional no puede ser adecuado como bien del hombre, no puede servir para que éste logre una vida propiamente humana, feliz<sup>19</sup>. Y si es así, si éste es el criterio del bien, quedará al alcance del saber mostrar su verdad o falsedad, dar razón de él.

De esto se ocupa Sócrates. Y lo hace precisamente a través del diálogo. Mostrar la incoherencia de un bien, refutarlo, significa de algún modo mostrar su irracionalidad, dar prueba de su falsedad. Quien hace el mal es porque no conoce el bien, porque no sabe y cree saber que es bueno para él lo que en realidad es para él un mal, y tal persuasión le impide someter a la discusión sus propias convicciones, «ya que es

<sup>14</sup> *Laques* 190 b.

<sup>15</sup> Cfr. P. HADOT, *La figure de Socrate*, en *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1981, p. 69.

<sup>16</sup> Jenofonte, *Memorables* IV 4 10.

<sup>17</sup> *EN* VI 1144 b 28-30: «Sócrates pensaba que las virtudes fueran razonamientos (λόγους) (en efecto, decía que todas son ciencias); nosotros sin embargo pensamos que están unidas a la razón (μετά λόγου)».

<sup>18</sup> Cfr. *Alcibíades mayor* 128 e.

<sup>19</sup> «Hacer lo que a uno le parece cuando está privado de razón, es un mal» (*Gorgias* 467 a).

precisamente en el *dialegethai* donde se realiza y se conoce aquel *megiston agathon*, que, una vez conocido, atrae irresistiblemente nuestro deseo y nuestra voluntad y no puede no ser actuado»<sup>20</sup>. Al contrario, mostrar la racionalidad de un bien es, por lo menos, iniciar el camino de su plausibilidad como bien verdadero — «pues la verdad jamás es refutada»<sup>21</sup> —, adecuado no sólo para mí, sino adecuado al hombre como tal.

Pero la dimensión ética de su diálogo trasciende los temas de que se ocupa. Su filosofar es ético no sólo porque pretende conocer el bien, porque a través de la refutación rechaza las falsas opiniones sobre él, sino porque transforma efectivamente a sus interlocutores: «Entrégate valientemente a la razón como a un médico»<sup>22</sup>. Su pretensión de conocer el bien desde el diálogo, aunque termine en su ignorancia conceptual, acerca efectivamente a él, enseña sobre todo la exigencia de reconocer su formalidad racional, a tomárselo en serio para hacer seria la propia vida. La consistencia del bien, su racionalidad, decide de la consistencia del propio vivir, lo mide. Y se trata de una consistencia que sabe respetar la complejidad de la propia situación vital. La reflexión ética de Sócrates pretende que el saber del bien sea universal y objetivo, pero sin anular la múltiple variedad de sus manifestaciones. Es decir, la universalidad del bien, de los valores humanos, no procede del consenso que se le preste, sino de su racionalidad implícita que el diálogo debe hacer emerger. En el diálogo Sócrates enseña a vivir sin disponer de una teoría del bien que exponer; enseña dando respuestas precisas a cuestiones concretas y limitadas, tomándose en serio no sólo los problemas que se discuten, sino sobre todo a la persona con la que discute. El problema nunca es sólo teórico, el bien, sino la vida buena de quien con él habla. A la ética no le corresponde, y Sócrates no se lo propone, construir o inventar un nuevo modo de vida racional, sino asumir aquellos valores existentes, aquellos modos de vida que a través del diálogo se demuestran racionales, apropiados para el hombre en cuanto tal<sup>23</sup>. Sócrates pretende que sean los verdaderos bienes los que gobiernen la vida humana, porque de la verdad del bien perseguido depende la verdadera bondad del hombre. Sólo el bien verdadero es capaz de hacer bueno al hombre; la condición del bien es su verdad.

Sócrates entiende al hombre desde su alma; el hombre es su alma y los valores propios del hombre son los propios de su alma. Pero más allá de esto, Sócrates entiende su vida desde los valores humanos que la tradición transmite y su razón reconoce. Desde la verdad del bien al que el hombre aspira, el hombre comprende la verdad de su ser. Tal verdad está ligada a la virtud y la virtud al conocimiento. Sócrates comprende su ser desde el bien que ve y vive guiado por él. Sócrates interpreta su vida, percibe su ser, desde el bien conocido no sólo teórica, sino también y sobre todo prácticamente. Pero todo ello significa que el dialogar socrático, su ética, más allá del interés especulativo por el conocimiento del bien es una seria reflexión sobre el obrar y el vivir. Dialogar con Sócrates, exponerse a sus preguntas, es reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del propio actuar. No sólo conocer qué es el bien y el mal, sino examinar cómo vivo, cómo elijo cuando

<sup>20</sup> G. GIANNANTONI, *Etica aristotelica ed etica socratica*, en *Studi sull'etica di Aristotele*, a cura di A. ALBERTI, Bibliopolis, Napoli 1990, p. 314.

<sup>21</sup> *Gorgias* 473 b.

<sup>22</sup> *Gorgias* 475 d.

<sup>23</sup> Cfr. *Menón* 97 b; 98 a-b; *Teeteto* 201 d; 202 b-c.

elijo, reconstruir reflexivamente con él los diversos elementos que intervienen en mi conducta y reconocer con su ayuda la exigencia de poder dar razón de todos ellos: examinarse a sí y a los otros, porque «una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre»<sup>24</sup>.

Sócrates es ético porque comprende el vivir inseparablemente unido al saber, porque su vivir —y sobre todo su morir— es medido por el pensar, por el saber del bien, por la verdad.

## 2. Platón

La tarea iniciada por Sócrates resta incompleta. Sócrates se pregunta por el *ti esti* del bien que pueda unificarlos a todos, pero no encuentra respuesta. ¿Qué es el bien? No lo sabe. Sí puede saber, poniéndolos a prueba a través del diálogo, si los bienes que persiguen los hombres lo son verdaderamente; sabe que para que un bien lo sea, es necesario poder dar razón de él. La razón formal del bien está para Sócrates en su racionalidad. Pero ello no anula la multiplicidad de los bienes. La felicidad como saber, ciencia del bien y del mal, no reduce todas las virtudes a una sola, señala más bien la raíz de todas ellas: la rectitud de la razón. «Por eso afirman algunos que todas las virtudes son especies de la prudencia, y Sócrates, en parte, discurría bien y en parte se equivocaba: al pensar que todas las virtudes son formas de prudencia se equivocaba, pero tenía razón al decir que no se dan sin la prudencia»<sup>25</sup>.

El diálogo de Sócrates, su dialéctica, queda incompleto. Así lo señala Aristóteles, y la razón que da es la ausencia de una doctrina metafísica de la esencia: «Sócrates, en cambio, buscaba con razón la esencia (τὸ τί ἐστίν); pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la esencia; entonces, en efecto, la habilidad dialéctica no era tanta como para poder investigar los contrarios, incluso prescindiendo de la esencia, y si es una misma la ciencia de los contrarios»<sup>26</sup>. Sócrates elabora su ética desde su propia situación vital, examinando su propia opinión y las opiniones ajenas sobre el bien humano. El saber, también el saber ético, consiste en dar explicación de la recta opinión<sup>27</sup>. Está persuadido de que sólo la verdad no puede ser refutada, mientras que toda opinión refutada no puede ser verdadera. Su presupuesto es la racionalidad del bien humano. Pero, ¿qué es el bien? Sócrates no sabe dar una respuesta. Se declara incapaz de definirlo, quizá porque intuye su inconmensurabilidad; quizá su ignorancia sea el reflejo de su estupor ante la magnitud del objeto buscado<sup>28</sup>. Sin embargo, no basta la coherencia para garantizar la verdad, es necesario conocer la esencia, el *ti esti* de la cosa.

<sup>24</sup> *Apología* 38 a.

<sup>25</sup> *EN* VI 1144 b 17-21. Es claro que la *phrónesis* de Sócrates no coincide con el concepto aristotélico de prudencia. Aristóteles distingue entre saber teórico y práctico, mientras que para Sócrates *phrónesis* y *sophía* son sinónimos e indican la unidad de saber y virtud. Cfr. G. GIANNANTONI, *Ética aristotélica ed ética socrática*, pp. 310-11.

<sup>26</sup> *Met.* XIII 4, 1078 b 23-27. Cfr. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1987, pp. 67-77.

<sup>27</sup> Cfr. *Menón* 98 a; *Teeteto* 201 d: «La opinión verdadera acompañada de una explicación (μετὰ λόγου) es saber y que la opinión que carece de explicación (ἄλογον) queda fuera del saber».

<sup>28</sup> Cfr. F. CALVO, o.c., pp. 63-70.

La ética de Sócrates no se constituye en un saber elaborado. El bien, la felicidad, la vida humana queda ligada a la verdad, y la verdad del bien sólo puede desentrañarla caso por caso a través del diálogo, sin que quede encerrada de una vez por todas en una definición.

Platón avanza por el camino abierto por su maestro. La dialéctica de Sócrates se le presenta como el paradigma del verdadero saber. De algún modo, Platón lleva a su término la pretensión socrática: el diálogo, la dialéctica, es la única puerta de acceso al bien. Platón hace viable esta senda gracias a la determinación que en su pensamiento adquiere el bien. El ser no es solamente consistente con la indeterminada e indeterminable consistencia con que lo piensa Sócrates; el ser es consistencia, identidad, Idea. El ser es múltiple, de otro modo no sería posible dialogar sobre él, pero es sobre todo identidad, género. Platón da una respuesta al *ti esti* del bien: el bien, como el ser, es un género, es Idea. Si Sócrates es justo, si Sócrates ha sido capaz de vivir y morir justamente en una sociedad corrompida, es porque tenía ante su mirada el bien, más real que cualquier convención, que cualquier opinión<sup>29</sup>. Si Sócrates era capaz de confutar siempre las falsas opiniones sobre el bien, era porque su opinión era la verdadera, porque era conocimiento del bien, desde el cual podía dar razón de todos los bienes. El fundamento del diálogo era, para Sócrates, la racionalidad de lo real, también de las cosas humanas, su consistencia; para Platón tal racionalidad no es sólo supuesta y desvelada caso por caso, sino reconstruida y articulada a través de la dialéctica.

La multiplicidad del ser no es caótica y desordenada, si lo fuera, no sería posible el razonamiento y la ciencia. Entre las Ideas existe una estructuración ordenada que fundamenta y estructura el razonamiento y el diálogo. Percibir tal orden y expresarlo es aferrar y decir la verdad, reflejar en el pensamiento y en la palabra la realidad de las cosas. Si hay razonamientos y discursos falsos es, al contrario, por no reflejar ni decir la estructura ontológica de lo real: «El discurso se originó para nosotros por la combinación de las Ideas»<sup>30</sup>.

La dialéctica es precisamente la vía que hace accesible al pensamiento tal estructura, permite disponer de ella. No mira el dialéctico solamente a refutar opiniones a causa de su incoherencia, sino a conocer la estructura metafísica de la realidad, la identidad de cada cosa y la relación entre todas ellas. Su presupuesto son las Ideas: «(...) si alguien no quiere admitir que existen las ideas de las realidades a causa de todas las dificultades ya dichas y otras más, no tendrá un punto de referencia para su pensamiento (...) así destruirá la fuerza de la dialéctica»<sup>31</sup>. Y siendo las Ideas, el ser en su dimensión verdadera, géneros, el orden entre ellas, la lógica que engarza unas a otras, será la misma que une y separa los géneros y las especies. De la multiplicidad hay que ascender hacia unidades siempre más generales, siguiendo la vía de las hipótesis, hasta llegar al género generalísimo e identidad suprema, causa de cualquier otra identidad, *anhipotético*, principio sin presupuestos. Ésta es la tarea del filósofo, reconducir toda multiplicidad a la unidad

<sup>29</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Logos e ergon nel Liside di Platone*, en *Studi Platonic*, v. 2, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 56-72.

<sup>30</sup> *Sofista* 259 e; cfr. 263 a-d.

<sup>31</sup> *Parménides* 135 b.

<sup>32</sup> *República* VII 533 c.



suprema: «El método dialéctico es el único que marcha, cancelando las hipótesis, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí»<sup>32</sup>.

Y el *anhipotético*, principio del existir y de la esencia, razón de todo *ti esti*, es precisamente el Bien de la República: «Lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible (...) a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia»<sup>33</sup>.

Platón alcanza el bien dialécticamente, es decir, ascendiendo de una hipótesis a otra, de una especie al género superior que la contiene<sup>34</sup>, hasta llegar al género generalísimo que los abraza a todos y desde el que se conoce, en visión unitaria, todo. Es la intelección, *nous*, el saber verdadero en que «la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de las hipótesis no principios sino realmente hipótesis, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es anhipotético (τοῦ ἀνυποθέτου) —no supuesto—, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas»<sup>35</sup>.

Son las dos dimensiones de la dialéctica, una ascendente que tiende a unificar (*συναγωγή*) la multiplicidad de la realidad, de las Ideas, y la otra descendente, que mira a distinguir (*διαίρεσις*) cada género en sus especies, cada unidad en la multiplicidad que comprende: «Una sería la de llegar a una Idea que, en visión de conjunto, abarca todo lo que está diseminado, pero que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar (...) recíprocamente, hay que poder dividir las Ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero»<sup>36</sup>. Éste es el fatigoso y largo camino que permite dar con la verdad y alcanzar la inteligencia de las cosas<sup>37</sup>, antes de poder pasar a la hipótesis superior y llegar en último término al anhipotético: «Quien es capaz de hacer esto: distinguir una sola Idea que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y muchas, distintas unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros y cómo no»<sup>38</sup>.

Si el ser es entendido como Idea, como determinación, como género, el Bien será la causa de toda determinación, la perfección suprema, la identidad pura, no determinada en virtud de ninguna determinación anterior. En cierto sentido, más allá de toda determinación y, por eso, más allá del ser. El principio primero, *anhipotético*, causa no sólo el ser, la determinación, de toda realidad, sino también su

<sup>33</sup> República VI, 508 e-509 b.

<sup>34</sup> Cfr. Fedón 101 d-e.

<sup>35</sup> República VI, 511 b.

<sup>36</sup> Fedro 265 d-e

<sup>37</sup> Cfr. Parménides 136 b-c; Fedón 100 a-101 e; Menón 86 e-87 c.

<sup>38</sup> Sofista 253 d-e.

cognoscibilidad y su bondad; es principio no sólo ontológico, también es principio gnoseológico y axiológico.

Desde el conocimiento del Bien se desvela la estructura misma de la realidad, de cada ser y de todo su conjunto, como unidad de la multiplicidad, determinación de la indeterminación, limitación de la ilimitación. Cada realidad es en cuanto idéntica a sí y distinta de las demás, y la realidad entera en su conjunto presenta también la misma estructura de multiplicidad unificada armónicamente, estructurada numéricamente. Por ello el conocimiento del Bien, tarea del dialéctico, hace a éste no sólo un ético, sino sobre todo filósofo.

La cuestión de las Ideas es ciertamente compleja y son múltiples las posibles interpretaciones en torno a ella. No es necesario para la finalidad de estas líneas decantarse más por una que por otra. No es del todo relevante en este momento discutir si el término de la dialéctica platónica, el *anhipotético*, es el Bien de la República o el Uno de las doctrinas no escritas; si el principio es uno sólo o bipolar, Uno y Díada; si Platón llegó efectivamente «al fin de la travesía»<sup>39</sup>, al conocimiento y teorización del Principio, o si se quedó en el camino, bien por su misma sublimidad e inobjetividad, que habría impedido cualquier tematización sobre él y, en consecuencia, la consiguiente exposición oral o escrita de su contenido, bien por los múltiples problemas de orden teórico que su concepción del ser como Idea supondrían para alcanzar un *anhipotético* que realmente lo fuera<sup>40</sup>. Sea cual haya sido la realidad histórica, lo que parece poder afirmarse con relativa seguridad es que su dialéctica, su diálogo, no quedaba reducido a la función defensiva, al *élenchos*. Su dialéctica tiende al menos a convertirse en *episteme* y *nous*, ciencia e intelección del Bien. Si el *élenchos* le sirve como instrumento en el camino ascendente hacia el Bien, en el examen de las hipótesis, una vez que éste es conocido, será el instrumento de su defensa, sin que la dialéctica quede reducida a ello. Junto al momento defensivo, el dialogar platónico supone también y sobre todo una perspectiva constructiva, es camino hacia el Principio. El saber de no saber del diálogo socrático se convierte en saber de las Ideas y, más allá, del Bien, del Principio. Sólo en sus presupuestos metafísicos, en el conocimiento de la causa de todo, tiene su explicación última el diálogo platónico.

<sup>39</sup> República 532 e.

<sup>40</sup> Para una visión sintética de las diversas interpretaciones de Platón y de su doctrina de las Ideas, cfr. F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari 1978, pp. 241-277. Sobre algunas recientes interpretaciones de Platón, puede consultarse C.J. DE VOGEL, *Ripensando Platone e il Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 1990. La posición de la escuela de Tubinga queda recogida fundamentalmente en la obra de H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1989<sup>3</sup> y de G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991<sup>10</sup>. Cfr. también la crítica a la interpretación de Tubinga de D. PESCE, *Il platonismo di Tubinga e due studi sullo Stoicismo*, Paideia, Brescia 1990. Este autor responde a la interpretación del Platón escrito desde las doctrinas no-escritas. En su opinión, si Platón no escribe su doctrina del Bien es porque no podía hacerlo, ya que su conocimiento sería intuitivo e incommunicable, sin posibilidad de expresarlo, como pretende Krämer y la escuela de Tubinga, a través de una teoría. H.G. GADAMER, en *Dialettica e sofistica, Scienza del Bene e polis y Dialettica del Bene nel Filebo (Studi Platonicici, cit.)* considera que la dialéctica como doctrina de los principios de Platón habría quedado incompleta; más que una técnica que se aprende, la dialéctica sería el arte del pensar mismo, arte que se ejerce y nunca se acaba de aprender, esfuerzo infinito.

Su dialéctica miraba a desvelar y justificar una doctrina metafísica, más o menos elaborada, que concebía el ser como identidad y que entendía la estructura de la multiplicidad real desde una unidad primera y común. La tendencia del pensar platónico, con independencia de sus reales resultados, era la unidad, la resolución de la multiplicidad en una unidad primera, comprometiendo de tal modo la multiplicidad que reconocía. Y ello incide de modo decisivo en su dialogar que se convierte no tanto en examen crítico de su interlocutor, sino sobre todo en examen de su concepción del mundo y sólo secundariamente de sí mismo.

El dialogar platónico no es ético sino secundariamente, pues para él la dimensión axiológica, como la gnoseológica, acaba por fundirse con la dimensión ontológica. No hay conocimiento verdadero que no sea el del ser en su dimensión propia, eidética; no hay verdadera belleza, valores auténticos, si no los derivados de las Ideas. Las ciencias son muchas, sí, pero sólo hay una que es la suprema, las demás no son sino sus partes, especies de un solo género<sup>41</sup>. Y la ciencia suprema es la filosofía, la dialéctica, por eso es él, el filósofo, el verdadero político<sup>42</sup>.

Frente a la opinión corriente de su tiempo, compartida en parte por Sócrates, la ética deja de ser un saber impreciso para convertirse en saber exacto, porque exacta es la estructura de la realidad. La lógica del bien no es necesario desentrañarla caso por caso desde las opiniones a través del diálogo; una vez alcanzado el *anhipotético*, desvelada la estructura misma de lo real, alcanzado el saber verdadero, la intelección y la ciencia, las opiniones ya no cuentan. Para alcanzar la verdad hay que ejercitarse más que en el examen de las cosas y de las opiniones, en el examen de las Ideas, evitando «que el examen se perdiera en las cosas visibles ni que se refiera a ellas, sino a aquellas que pueden aprehenderse exclusivamente con la razón y considerarse que son Ideas»<sup>43</sup>.

La ética, el conocimiento del bien humano, estaría en dependencia del conocimiento del Bien, sería una aplicación más del conocimiento general del principio estructurante de la realidad. El Bien determina, reconduce a la unidad toda la multiplicidad, hace que cada cosa sea lo que es y debe ser, hace inteligible la realidad, dota a todo de verdad, bien y belleza, del orden y la armonía que en su mutabilidad debe tener. La ética no sería sino la aplicación a la vida humana, singular y colectiva, del saber supremo, de la teoría, *episteme* y *nous*, y sólo desde tal saber el hombre podrá conducir bien y bellamente su vida. No es que en el ascenso al Bien la experiencia práctica no cuente, sino que supone sólo un primer momento que debe ser superado y trascendido<sup>44</sup>. Sólo desde la verdad es posible «atravesar todas las dificultades como en medio de una batalla»<sup>45</sup>, afrontar toda prueba, refutar cualquier opinión no verdadera.

La racionalidad del bien no se encuentra, como en Sócrates, en la eticidad vivida, en los bienes que la razón reconoce, sino en un primer principio *anhipotético* al que acercarse o conocer a través del proceder dialéctico. Todo auténtico bien humano reflejaría de modo más o menos fiel el principio estructurante, no sería sino una

<sup>41</sup> Cfr. *Político* 258 d-e.

<sup>42</sup> Cfr. *Político* 300 c.

<sup>43</sup> *Parménides* 135 e.

<sup>44</sup> Cfr. *República* VI 484 d; VII 539 c-d.

<sup>45</sup> *República* VII 534 b-c.

modificación del verdadero Bien. La ética, en consecuencia, no mira, como el dialogar socrático, a descubrir la racionalidad presente en el obrar humano, en el bien y el mal que los hombres perciben. Las opiniones, como la misma experiencia, acaban por contar poco frente a la ciencia. De lo que ahora se trata es de imprimir en la realidad humana aquella lógica, aquella racionalidad, que la dialéctica muestra y estructurar según ella, y aun en contra de la evidencia de los hechos y de la opinión generalizada, la vida individual y social de los hombres. La reflexión ética ni procedería ni sería refrendada por la experiencia, más bien es la experiencia la que debe ser interpretada a la luz del saber teórico del Bien, pues «¿no es acaso que la praxis, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras?»<sup>46</sup>.

### 3. Aristóteles

Aristóteles desde el inicio de su *Ética a Nicómaco* deja constancia de su pertenencia a la tradición socrática. Frente a quienes consideran que las cosas moralmente bellas y justas sobre las que trata la ética, «existen sólo por convención y no por naturaleza»<sup>47</sup>, se pone de la parte de Sócrates y Platón, para quienes el bien humano es una realidad objetiva que hace posible la constitución de un saber sobre él. Como Sócrates y Platón, considera que la realidad es consistente —«la sustancia de cada cosa es una sola no accidentalmente, y de igual modo es algo que es»<sup>48</sup>—, provista en su multiplicidad de una lógica, de una inteligibilidad intrínseca desde la que es posible hablar y entenderse, dialogar: «Todos piensan que las cosas son absolutamente, si no acerca de todas, ciertamente acerca de lo mejor y lo peor»<sup>49</sup>.

La reflexión sobre el bien, la búsqueda de su *ti esti*, es exigida no sólo por la necesidad práctica de orientar la propia vida. La fuerza argumentativa de Sócrates, su capacidad de desnudar a sus interlocutores de sus prejuicios y de su falso saber, su capacidad de hacerles enfrentarse consigo mismos para que tomen con seriedad su vivir, es algo más que habilidad técnica, es un saber que tiene ciertamente su fundamento en una verdad inexpugnable, en un principio *anhipotético*, no el Bien de Platón sino el principio de no-contradicción: «Es necesario, en efecto, que tal principio sea el mejor conocido (...) y anhipotético (*ἀνυπόθετον*)»<sup>50</sup>.

Asentada esta verdad, cabe proceder al desvelamiento del ser y del bien. Y es en esta tarea en la que Aristóteles se muestra inmediatamente en desacuerdo con Platón. En la *Metafísica* se ocupa de determinar los sentidos del ser y del bien en su dimensión ontológica, «el bien supremo de la naturaleza toda»<sup>51</sup>. El ser no puede entenderse como un género, no puede comprenderse como identidad<sup>52</sup>. Hacerlo sería traicionar su multivocidad, anularla. Es necesario encontrar una unidad primera, un *ti esti* del ser desde el cual dar razón de todo ser, pero respetando su multivocidad, sin

<sup>46</sup> *República* V 473 d.

<sup>47</sup> *EN* I 1094 b 16.

<sup>48</sup> *Met.* IV 2 1003 b 32-33.

<sup>49</sup> *Met.* IV 4 1008 b 25-27.

<sup>50</sup> *Met.* IV 3 1005 b 13-14.

<sup>51</sup> *Met.* I 2 982 b 6-7.

<sup>52</sup> Cfr. *Met.* III 3 998 b 22-27; VIII 6 1045 b 3-7.

anular su diversidad. Aristóteles resuelve el problema elaborando su doctrina de los sentidos del ser: las categorías, el ser como acto y como potencia, el ser veritativo y el ser accidental<sup>53</sup>. A nivel predicativo y lógico, es la sustancia la unidad buscada, el *ti esti* del ser al que hacen referencia, según una relación de *homonimia pros hen*, de analogía atributiva, las restantes categorías<sup>54</sup>. Pero más allá del nivel lógico, abrazando a todas las categorías, se encuentra el ser como acto y como potencia. El *ti esti* del ser no es solamente la sustancia, sino la sustancia en acto<sup>55</sup>. Son éstas las convicciones que llevan a Aristóteles a prestar atención al existente, a los fenómenos, a los hechos; el ser no es sólo consistencia, identidad, sino también movimiento, dinamicidad, existencia, acto. Es desde estas convicciones desde donde Aristóteles elabora su reflexión ética, apartándose desde el inicio de Platón y retornando de otro modo, con un fundamento teórico, al dialogar socrático desde la experiencia de la vida. Son estas convicciones las que permiten a Aristóteles delimitar el tipo de saber que es la ética, acotar su objeto, evitar que se confunda, como hizo su maestro, con una metafísica del bien. La reflexión ética debe conservar la connotación socrática de reflexión sobre el bien humano, la felicidad, las virtudes; ocuparse de las cosas humanas sin derivar, como en Platón, en saber del Bien subsistente<sup>56</sup>. La ética no puede ser concebida ni confundida con el saber supremo, no debe dar razón del bien ontológico, sino del bien humano que se presenta en la vida y se actúa en el obrar; debe dilucidar el *ti esti* del bien del hombre, aquello que es bueno no sólo para mí, sino en absoluto, *haplos*, para todos los hombres; aquel bien capaz de hacer la vida en esta tierra propia y adecuada para el hombre<sup>57</sup>.

El enfrentamiento de Aristóteles con Platón, su crítica a la Idea del Bien, le permite recuperar la complejidad humana que, desde su perspectiva metafísica, desde la primacía del ser como acto, puede afirmarse con un fundamento objetivo. La diferencia de la ética de Aristóteles respecto de la platónica no sería, en consecuencia, el reconocimiento por vez primera de su estatuto autónomo, distinto de la teoría, sino la no univocidad del ser. La nueva racionalidad de Aristóteles radica en el descubrimiento de la pluralidad de los sentidos del ser<sup>58</sup>.

Todo esto no son elucubraciones arbitrarias, sino los presupuestos que Aristóteles tiene en cuenta y enmarcan desde su inicio sus tratados éticos. Desde el inicio, en efecto, Aristóteles se ocupa de señalar su posición contrastándola con la platónica.

La primera precisión que Aristóteles establece con insistencia es la reducción del problema del bien al *praktón*, al bien práctico, «el bien propiamente humano»<sup>59</sup>. La problemática ontológica universal en la que Platón introduce la cuestión del bien no

<sup>53</sup> Cfr. *Met.* VI 2 1026 a 33-b 2.

<sup>54</sup> Cfr. *Met.* VII 1 1028 a 10-20; a 29-31; 4 1030 a 27-b 3; IX 1 1045 b 27-32.

<sup>55</sup> Cfr. *Met.* VII 9 1034 b 16-18; 10 1036 a 2-8; 13 1039 a 3-14; 15 1039 b 20-27; VIII 2 1042 b 9-11; 3 1043 a 26-28; 1044 a 5-9; XI 1 1045 b 32-34. Sobre el primado del ser como acto, cfr. J. DE GARAY, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1987 y E. BERTI, *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, en *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a cura di M. SÁNCHEZ SORONDO, Herder, Roma 1990, pp. 43-61.

<sup>56</sup> Cfr. *EN I* 1095 a 18-20; 1096 b 32-35.

<sup>57</sup> Cfr. *EN I* 1094 a 22-26; 1094 b 6-7.

<sup>58</sup> Cfr. F. CALVO, o.c., pp.203-204.

<sup>59</sup> *EN I* 1094 b 6-7; cfr. 1094 a 18-22.

es la que interesa a la ética<sup>60</sup>. Saber qué es el bien desde la perspectiva platónica no es una cuestión pertinente en un tratado de filosofía de las cosas humanas: «Pero el bien tiene muchos aspectos y uno de ellos es la belleza y una parte es realizable y otra no. La parte realizable es el bien en vista del cual se actúa, mientras que el bien que se halla en los seres inmóviles no es realizable»<sup>61</sup>. Al interno de la problemática práctica la cuestión del bien debe resolverse desde el fin —οὐ ἕνεκα— y dentro de los fines, buscando delimitar, si es que existe, aquel que sea capaz de unificarlos a todos: «Pues aquello con vistas a lo cual se persigue algo como fin, es lo mejor y causa de los bienes subordinados, y el primero de todos; de manera que éste sería el bien en sí, el fin de todas las acciones humanas»<sup>62</sup>. El *ti esti* del bien es el *ti esti* del fin del obrar<sup>63</sup>. De todos modos, Aristóteles da prueba manifiesta de que no le resulta ajeno el problema del bien ontológico y su eventual relación con el bien práctico. De otro modo no dedicaría tanto espacio a criticar la postura platónica, la rechazaría simplemente por el motivo ya señalado: «Aunque exista un bien único, que sea predicado común o separado, existente como una cosa en sí, es evidente que no sería objeto de acción (*praktón*) ni adquirible por el hombre. Pero es precisamente un bien de este género el que ahora se busca»<sup>64</sup>.

En su crítica a las Ideas platónicas, y específicamente al Bien, Aristóteles busca en primer lugar subrayar la pluralidad de sentidos que el bien conlleva: «El bien se predica en la misma extensión de significado que el ser (...) es evidente que no podría ser un algo común, universal y uno; en efecto no se predicaría en todas las categorías, sino en una sola»<sup>65</sup>. El bien se dice en múltiples modos y no es posible anular la pluralidad de sus sentidos. Por ello no cabe pensar que exista una única ciencia, tal como la conciben los platónicos, ni del ser ni del bien; es decir, un saber del principio primero, el *anhipotético* Bien, configurado como identidad suprema, desde el cual desentrañar deductivamente el conocimiento de toda la realidad y de todo bien<sup>66</sup>. Aristóteles no está interesado en este momento en dilucidar, como hace en la *Metafísica*, la posibilidad de una ciencia del ser, ni en justificar la existencia de un saber arquitectónico, como su tratado presupone, que dé razón del bien humano<sup>67</sup>. A Aristóteles le interesa remarcar la no-univocidad del bien, subrayar la pluralidad y la consiguiente imposibilidad de una ciencia sobre él tal como la concebía Platón<sup>68</sup>.

<sup>60</sup> Cfr. *EN* I 1095 a 5-6.

<sup>61</sup> *EE* I 1218 b 4-8.

<sup>62</sup> *EE* I 1218 b 10-13.

<sup>63</sup> «Pues el bien es el fin de cualquier generación y movimiento» (*Met* I 9 982 b 18).

<sup>64</sup> *EN* I 1096 b 32-35.

<sup>65</sup> *EN* I 1096 a 23-29; cfr. *EE* I 1217 b 26-34.

<sup>66</sup> Cfr. *EN* I 1096 a 29-31; *EE* I 1217 b 34-36.

<sup>67</sup> Cfr. *EN* I 1094 a 26-28; 1095 a 14-17.

<sup>68</sup> Cfr. E. BERTI, *Molteplicità ed unità del bene secondo Etica Eudemia I 8*, en *Studi Aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 159-180. Es interesante notar el paralelismo y el resultado diverso entre las argumentaciones del *Político* sobre la diversidad de las ciencias y la unidad de una suprema, la política, y las que Aristóteles presenta en sus dos *Éticas*. También para Platón existen múltiples saberes y uno de ellos arquitectónico, real; pero concibe la relación entre las ciencias, agrupadas en géneros diversos —«las ciencias en su conjunto constituyen dos especies (...) una ciencia práctica y otra pura y simplemente cognoscitiva» (258 c-e)—, y la política desde la superior unidad de ésta, saber cognoscitivo de la justa medida, de lo exacto en sí (284 a-d), que

Ahora bien, la diversificación de los bienes según las categorías no permite resolver la cuestión, responder a la pregunta del *ti esti* del bien humano. Y no puede hacerlo porque tal criterio es de carácter ontológico y, por ello, no pertinente para ser aplicado sin más al bien práctico. El bien práctico, ya se ha dicho, reviste el carácter de fin. Y los fines de las actividades humanas, como manifiestan los hechos, son diversos, con una diversidad mayor que la indicada por las categorías; es más, no es difícil darse cuenta cómo los fines de las actividades humanas se diversifican también al interno de una misma categoría<sup>69</sup>. Por todo ello, tampoco desde la perspectiva del fin es posible compartir la tesis platónica de la Idea de Bien; no puede ser el Bien el fin entendido en sentido unívoco, como aquella realidad a la que todo tiende del mismo modo. Si lo fuera, quedarían anuladas las diferencias entre los fines, la peculiaridad del fin propio de cada cosa tal como los hechos muestran<sup>70</sup>. Si hay una unidad entre los fines, ésta no es la propuesta por Platón y el saber sobre él no podrá ser aquel al que conduce su dialéctica.

Lo interesante de todo esto es que la relación que Aristóteles encuentra entre los fines, entre los bienes prácticos, parece ser semejante a la que establece entre los significados distintos del ser. Del bien no es posible mantener la univocidad; ni en un sentido ontológico, ni en su significado práctico, se predica el bien de modo unívoco. Aristóteles parece inclinarse, de modo más o menos consciente, aunque no del todo explícito, a entender el *ti esti* del bien práctico reconduciendo la pluralidad de los fines de las acciones a un fin primero, es decir, relacionando todos los bienes prácticos según la analogía de proporcionalidad, la *homonimia pros hen*<sup>71</sup>. No todos los fines lo son del mismo modo y los mismos platónicos, al decir de Aristóteles, «no pronuncian sus tesis en torno a todo bien, sino que los bienes que se persiguen y se aman por sí mismos son predicados según una única idea; aquellos que son aptos a producirlos o salvaguardarlos o a impedir la acción de sus contrarios, se dicen bienes a causa de los primeros y en otro sentido»<sup>72</sup>. Sin embargo, no es suficiente tal distinción si los bienes considerados en sí son luego unificados por una única Idea.

La posible unidad que Aristóteles entrevé es la de un fin primero, perfectísimo, al que hagan referencia los demás fines. «Es evidente que no son todos los fines perfectos; mientras que es evidente que el bien supremo es manifiestamente algo perfecto. En consecuencia, si hay un fin sólo que es perfecto, éste será el bien que

---

trasciende y comprende la distinción entre teoría y práctica, confirmando a la política su carácter real y arquitectónico (305 c-d).

<sup>69</sup> Cfr. *EN* I 1096 a 31-34; *EE* I 1217 b 36-1218 a 1. También Platón reconoce en el *Político* lo que Aristóteles afirma en *EN* I 1096 a 33-34: «Y la ciencia que tiene por objeto la medida en la alimentación es la medicina, en las fatigas es la gimnasia»; el arte de medir es múltiple según sea el objeto medido (cfr. *Político* 284 e). La diferencia es que mientras para Aristóteles la multiplicidad ni puede ni debe ser anulada, para Platón puede y debe reconducirse a una unidad primera, genérica: «Lo que debe hacerse, por el contrario, una vez admitida la comunidad existente en una multiplicidad de cosas, es no darse por vencido antes de haber visto todas las diferencias que ella comporta, las diferencias, claro está, que constituyen las especies; también, por otra parte, cuando se hayan visto en una multitud de cosas las más diversas desemejanzas que hay entre ellas, no habrá que ofuscarse antes de que, cercando dentro de una única semejanza los rasgos de parentesco, se las abarque en la esencia de algún género» (285 a-b).

<sup>70</sup> Cfr. *EN* I 1096 b 20-26; 35; 1097 a 13; *EE* I 1218 a 24-32.

<sup>71</sup> Cfr. E. BERTI, *Molteplicità ed unità del bene...*

<sup>72</sup> *EN* I 1096 b 8-13.

buscamos; si hay muchos, el más perfecto de ellos»<sup>73</sup>. El primero entre todos los fines, «perfecto en sentido absoluto (ἀπλῶς)», será «aquel bien siempre elegible por sí y nunca por otros»<sup>74</sup>. Así entiende Aristóteles que debe concebirse la felicidad. Cualquier otro fin que no sea éste, lo será en virtud de él, sin anular por ello su condición también de fin en sí. «Ésta [la felicidad] la elegimos siempre por sí misma y no a causa de otro; sin embargo, el placer, el honor, la inteligencia y cada virtud los elegimos en verdad por sí mismos (en efecto, elegiríamos cada una de estas cosas incluso si no obtuviésemos ninguna ventaja), pero también los elegimos en vista de la felicidad, suponiendo que a través de ellas seremos felices»<sup>75</sup>. Es decir, la analogía de proporcionalidad permite salvaguardar la pluralidad de bienes prácticos, fines, sin prescindir de su posible unidad. Entre los bienes hay un orden, una jerarquía, que no es la del género y sus especies, sino la que se da entre las categorías. Y del mismo modo que tal relación permite un saber unitario del ser, una filosofía primera<sup>76</sup>, que no se convierte en saber absoluto que anula cualquier otro saber — filosofías segundas —, sino al contrario, es el saber que las funda sin negar su propia autonomía, del mismo modo, es posible un saber arquitectónico, una filosofía de las cosas humanas que no anule la peculiaridad de las diversas *technai*, de los saberes prácticos específicos que se ocupan de las actividades particulares que los hombres realizan. Al contrario, será arquitectónico por ser capaz de orientar y ordenar los saberes — los fines — a ella subordinados. «Y ya que la política se sirve de las otras ciencias prácticas y es además legisladora de qué es necesario hacer y de qué abstenerse, su fin abrazará también aquéllos de las otras ciencias»<sup>77</sup>.

Tales presupuestos no sólo estructuran y vertebran los tratados éticos de Aristóteles, sino que son condición de su posibilidad. Porque el bien se predica de muchos modos, no es posible concebir la ética *more platonico*; porque el bien, también el bien práctico, no se predica por pura *homonimia* — «no se asemeja a los términos que tienen casualmente el mismo nombre»<sup>78</sup> —, sino según analogía de proporcionalidad, no es vana la pretensión de elaborar un saber unitario, una filosofía de las cosas humanas. Ahora bien, sus características y su método no podrán ser los pretendidos por Platón; más bien habrá que volver, clarificados sus presupuestos, al modo socrático de indagar sobre el bien.

Que sus características no son las de la ética platónica queda claro en las precisiones que Aristóteles hace sobre su *akribeia*. Expresamente, y posiblemente no sin tener en cuenta la tendencia matematizante del pensar platónico, opone su exactitud a la que alcanza la matemática<sup>79</sup>. Pero tampoco puede tratarse de un saber como el buscado por Sócrates, quien no distinguía la esfera del saber de la del obrar, identificando la ciencia y la virtud. «Sócrates el viejo pensaba que el fin es el conocimiento de la virtud, e investigaba qué es la justicia, el valor y cada una de las partes de la virtud; y su conducta era razonable, pues pensaba que todas las virtudes

<sup>73</sup> EN I 1097 a 33.

<sup>74</sup> EN I 1097 a 33-34.

<sup>75</sup> EN I 1097 b 1-5.

<sup>76</sup> Cfr. *Met.* XI 3 1060 b 30-1061 a 10.

<sup>77</sup> EN I 1094 b 4-6.

<sup>78</sup> EN I 1096 b 26-27.

<sup>79</sup> Cfr. EN I 1094 b 19-27; 1098 a 26-32; 1101 a 24-28.



son ciencias, de modo que conocer la justicia y ser justos iban simultáneos»<sup>80</sup>. Desde su perspectiva, desde su indistinción entre el saber y el obrar, entre la teoría y la praxis, Sócrates tenía razón. Pero una vez distinguidos, como hace Platón<sup>81</sup>, es preciso ser más cautelosos y no llegar a sus extremos. El saber buscado es más complejo y articulado de lo que pensaba Sócrates. No puede identificarse con un pretendido conocimiento teórico sobre las virtudes o la felicidad, porque tal saber no podría garantizar la bondad del obrar de quien lo posee; pero es saber al fin y al cabo, no ciertamente saber técnico, y no cabe prescindir de su dimensión cognoscitiva.

Aristóteles está interesado en desvelar la verdad del bien humano, investigarlo como filósofo<sup>82</sup>. La ética encierra una racionalidad propia pero que no sigue el modelo del saber teórico, sino más bien, aunque no se identifique con él, del saber prudencial. La *phrónesis* es una virtud, la reflexión ética es *méthodos*, *lógoi* sobre esa forma de saber<sup>83</sup>. Es decir, saber filosófico sobre el saber práctico, reflexión sobre el saber práctico individual cuya mejor expresión es el saber del hombre prudente. Por eso «son rectas las palabras de que 'nada es más poderoso que la prudencia', pero se equivocó (Sócrates) cuando dijo que es una ciencia, pues es una virtud y no una ciencia, sino otra clase de conocimiento»<sup>84</sup>.

Por ello es preciso en su elaboración prestar atención al bien concreto tal y como lo captan los hombres, tal como se presenta en la vida: «Avanzar hacia lo más fácil de conocer, ya que el aprender se realiza, para todos, pasando por las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las que son más cognoscibles. Y así como en las acciones, partiendo de las cosas buenas para cada uno, hay que hacer que las cosas universalmente buenas sean buenas para cada uno, así también es necesario, partiendo de las cosas más conocidas por uno mismo, hacer que las cosas cognoscibles por naturaleza sean cognoscibles para uno mismo»<sup>85</sup>. La ética, la búsqueda de la determinación del qué es de la felicidad, debe proceder desde las acciones de la vida y tratar de ellas, buscar desentrañar en ellas su racionalidad<sup>86</sup>; desde lo que es conocido por nosotros<sup>87</sup>, desde los hechos, el qué (τὸ ὄντι), sin necesidad de alcanzar siempre el porqué (διότι)<sup>88</sup>.

De algún modo, el método que Aristóteles considera más adecuado para la elaboración de la ética, es más cercano al dialogar de Sócrates que al proceder platónico. Desde la concepción platónica del Bien como Idea, identidad suma más allá de toda identidad, se terminaba por hacer violencia a los bienes que el hombre percibe en la vida, a los valores que la tradición tozudamente propone. Desde principios abstractos que pocos estarían dispuestos a reconocer como buenos y que la vida demuestra incapaces de motivar el obrar, se juzgan los bienes que habitualmente causan el obrar del hombre. «Pero nosotros debemos mostrar la naturaleza del bien

<sup>80</sup> *EE* I 1216 b 2-8.

<sup>81</sup> Cfr. *Político* 258 c-e.

<sup>82</sup> Cfr. *EN* I 1096 a 14-17.

<sup>83</sup> Cfr. *EN* II 1107 a 28-32; cfr. C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989, pp. 34-58.

<sup>84</sup> *EE* VIII 1246 b 34-36.

<sup>85</sup> *Met* VII 4 1029 b 3-8; cfr. *EN* I 1095 b 1-4.

<sup>86</sup> Cfr. *EN* I 1095 a 3-4.

<sup>87</sup> Cfr. *EN* I 1095 b 3-4.

<sup>88</sup> Cfr. *EN* I 1095 b 6-7; 1098 a 33-b 3.

en sí de manera opuesta al método ahora adoptado. Pues, actualmente, partiendo de cosas que no se admiten que poseen el bien, ellos demuestran la existencia de cosas que se admiten que son buenas. Por ejemplo, demuestran que la justicia y la salud son buenas partiendo de los números, ya que ellas son medidas y números, en la hipótesis de que el bien pertenece a los números y a las unidades, porque la unidad es el bien en sí. En cambio, se debe partir de cosas que se admiten que son buenas, por ejemplo, la salud, la fuerza, la moderación»<sup>89</sup>. La dirección es, más bien, la marcada por Sócrates: desde la verdad intuita, «desde los juicios verdaderos pero oscuros, y avanzando, llegaremos a otros claros, si reemplazamos las afirmaciones confusas habituales por otras más conocidas»<sup>90</sup>; y el modo de avanzar es también el socrático, a través de la argumentación —διὰ τῶν λογῶν<sup>91</sup>—, a través del diálogo tal como Aristóteles lo concibe y teoriza en los *Tópicos*.

Es evidente que la dialéctica aristotélica no es, sin más, el dialogar socrático, aunque también es clara su dependencia. Una señal inequívoca de su diversidad es su distinta amplitud. El diálogo socrático, su filosofía entera, es esencialmente ética. La dialéctica aristotélica es, al contrario, universal, capaz de argumentar sobre todos los temas. También para Platón la dialéctica tenía alcance universal, hasta el punto de identificarla, sin más, con la filosofía, con el saber supremo que encierra en sí cualquier otro saber.

En Aristóteles, como en los diálogos platónicos de la madurez, el aspecto probatorio del interlocutor está menos presente. Sócrates ponía a prueba no sólo la tesis, la posición defendida por alguien, sino sobre todo al interlocutor porque sospechaba, tratándose muchas veces de un sofista, que su saber era ficticio. En Aristóteles la dialéctica adquiere un carácter más investigativo; le interesa encontrar la solución de una cuestión debatida sobre la que no se posee una respuesta clara, sobre la que las respuestas son divergentes. No mira Aristóteles a probar la actitud de sus interlocutores, sino la verdad de sus tesis, ya sean tesis anónimas, respuestas más o menos explícitas a cuestiones problemáticas —considerar, por ejemplo, el placer, la riqueza o los honores como el fin de la vida humana— o defendidas por un filósofo ilustre —como era el caso de la platónica Idea del Bien—. Antes de proponer su propia respuesta al problema, y para dotarla de la endoxalidad necesaria, Aristóteles examina las respuestas más a la vista, de tal modo que la suya propia adquiriera el carácter de verdadero *éndoxon*, no sólo de *éndoxon* relativo<sup>92</sup>.

La dialéctica de Aristóteles no es, como la socrática, sólo refutativa, *elenctica*, sino también investigativa, esto es, como para Platón, camino de acceso a los principios. En efecto, entre sus funciones, Aristóteles señala aquella de ser útil «a las ciencias filosóficas»<sup>93</sup> y servirles sobre todo en la búsqueda de los principios<sup>94</sup>.

Aristóteles distingue la dialéctica de la filosofía. La dialéctica no es saber, sino potencia cognoscitiva que cabe cultivar y sobre la que es posible teorizar para

<sup>89</sup> *EE* I 1218 a 16-22.

<sup>90</sup> *EE* I 1216 b32-35.

<sup>91</sup> Cfr. *EE* I 1216 b 26.

<sup>92</sup> Cfr. Y. PELLETIER, *La dialectique aristotélicienne*, Bellarmin, Montréal 1991, en particular cc. V y VI.

<sup>93</sup> *Tópicos* I 2 101 a 27-28.

<sup>94</sup> Cfr. *Tópicos* I 2 101 a 36-b 4.

convertirla en arte y *methodos*. Su objeto coincide con el de la filosofía primera por su extensión, sin embargo es distinta la perspectiva: «Los dialécticos disputan acerca de todas las cosas, y a todas es común el ente; pero evidentemente disputan de éstas porque son propias de la filosofía; la sofística y la dialéctica, en efecto, giran en torno al mismo género que la filosofía; pero ésta difiere de una (la dialéctica) por el modo de la fuerza (...) y la dialéctica es tentativa (πειραστική) de aquellas cosas de las que la filosofía es cognoscitiva»<sup>95</sup>. También en este punto incide el modo propio en que Aristóteles responde a la pregunta sobre el ser. La filosofía es saber sobre el ser. Saber que conoce la realidad en sus causas y principios. La dialéctica no puede tener tal pretensión porque desconoce las causas y principios de lo que trata. Conoce la realidad en una dimensión particular, accidental<sup>96</sup>. Conoce la realidad no en sí misma, sino en cuanto es conocida por el hombre y por él expresada en juicios. El dialéctico se mueve en el plano lógico con intención, eso sí, de preparar la intelección de la cosas en sí mismas. Puede ocuparse de todo no porque conozca los principios propios de todo, sino porque conoce los principios comunes de la atribución, de la predicación; por eso puede juzgar, desde su perspectiva, desde tales principios, de lo que los hombres afirman sobre las cosas<sup>97</sup>.

Siendo su objeto universal, parece evidente que podrá ocuparse también de las cuestiones éticas. Es uno de los ámbitos en que expresamente Aristóteles reconoce su competencia<sup>98</sup>. Cabría incluso pensar que los problemas éticos son particularmente apropiados para su tratamiento dialéctico. Y ello porque el bien del hombre es *praktón*, realizable y, en consecuencia, no directamente disponible como podrían serlo otras realidades. Porque el bien del hombre es práctico, se presenta sólo en su vida, en su conducta, y se presenta de modo tan variable que es preciso recurrir a los hechos, a la propia experiencia de la vida y a lo que los demás hombres piensan y dicen de él. Porque el ético no puede disponer de los principios propios de la conducta humana, porque desconoce qué es la felicidad, cuál el fin último capaz de orientar la conducta humana, necesita recurrir a los principios comunes de la predicación para enjuiciar las diversas opiniones que sobre él se dan. El ético necesita argumentar, razonar sobre lo que él mismo y los demás piensan y dicen que es bueno. Necesita argumentar no porque no vea lo que es conveniente para sí, sino porque no dispone de los elementos que le permitan dar razón de ello. No hay evidencia de qué es el bien humano. «Acerca de muchas otras cuestiones es difícil juzgar rectamente, pero de manera especial acerca de una que todo el mundo cree fácil y su conocimiento al alcance de cualquiera: cuál de las cosas que hay en la vida es preferible, y cuál, una vez conseguida, podría satisfacer el apetito»<sup>99</sup>. No puede Aristóteles imponer su propia visión porque tal visión no recae directamente sobre el bien humano, sino sobre lo que es para él bueno. Necesita por ello recurrir a criterios externos para comprobar y comprender que el bien que su razón indica y al que se orienta su deseo, es un bien verdaderamente razonable, más que lo que otros afirman

<sup>95</sup> *Met.* IV 2 1004 b 19-26.

<sup>96</sup> «La dialéctica y la sofística tratan de los accidentes del ente, pero no en cuanto ente, ni acerca del ente mismo en cuanto ente» (*Met.* XI 3 1061 b 7-10; cfr. *ibid.*, 1061 b 4-6).

<sup>97</sup> Cfr. Y. PELLETIER, o.c., pp. 53-69.

<sup>98</sup> Cfr. *Tópicos* I 14 105 b 19-25.

<sup>99</sup> *EE* I 1215 b 15-18.

ser bueno para ellos. «En todas estas cuestiones debemos intentar avanzar por medio de argumentos (διὰ τῶν λογῶν), empleando los hechos observados como prueba y ejemplo. Lo mejor, en efecto, sería que todos los hombres estuvieran de acuerdo en lo que vamos a decir, pero si esto no es posible, al menos que todos estén de acuerdo de alguna manera, lo cual deberá provocar un cambio progresivo»<sup>100</sup>.

La dialéctica argumenta desde los *éndoxxa*, es decir, no desde la evidencia intrínseca de la cosa, sino desde las opiniones compartidas por todos o por la mayoría o por los sabios<sup>101</sup>. El criterio externo del que se sirve el ético para formular sus tesis es su admisibilidad por los demás: lo que objetivamente todos admiten. Es el punto de partida de los razonamientos éticos. Pero su dimensión investigativa implica también su capacidad probatoria, *peirastiké*, es decir su capacidad y arte de probar la endoxalidad de las opiniones para poder admitirlas como premisas de sus argumentos o, en caso contrario, refutarlas.

¿Qué es el bien? ¿Puede ser el placer, la riqueza, el honor, el platónico bien en sí? La ausencia de su conocimiento exige discutir las distintas proposiciones y si son refutadas, proponer a discusión una nueva. La falsedad es más fácil de mostrar que la verdad; basta hacer ver la contradictoriedad interna de una proposición teniendo en cuenta sus consecuencias o contrastándolas con un *éndoxxon* previamente admitido. «Está bien, pues, examinar a fondo estas opiniones, ya que las refutaciones de los que las rechazan son demostraciones de los argumentos que se oponen a ellas»<sup>102</sup>. La verdad es más laboriosa y se alcanza justificando, defendiendo, articulando las diversas proposiciones endoxales que parecen resolver los problemas cada vez discutidos. «Cuando no se puede refutar un argumento, uno está obligado a creer lo que se ha dicho»<sup>103</sup>.

Este modo de argumentar implica el diálogo, elegir una opinión y confrontarla con otras. Y nada más oportuno en un ámbito como la ética, cuya constitución, no ya como saber reflejo sino como fondo vital compartido sobre el que se ejerce la reflexión, incluye sin duda el concurso de muchos. No cabe en la investigación de su racionalidad refugiarse en la propia subjetividad, es necesario dialogar, escuchar otras razones. Por eso Sócrates vio bien. La consistencia del ser y del bien implican la imposibilidad de mantener como verdaderas, proposiciones contradictorias. Porque los hombres poseen capacidad de razonar y de reconocer el bien, es posible desde el comportamiento humano, desde la propia experiencia y la ajena, descubrir su verdad. «Estas opiniones son sostenidas por muchos hombres y por hombres antiguos. Otras por pocos pero hombres ilustres. Es lógico que ni los unos ni los otros se equivocaran sobre todos los puntos, sino que por lo menos sobre un punto solo o incluso sobre la mayor parte dijera bien»<sup>104</sup>.

La imprecisión de la ética tiene que ver con la imprecisión del diálogo. El diálogo es impreciso porque su objeto no es algo determinado. La dialéctica trata de todo. Y aun cuando, como ocurre en la ética, el campo de su investigación venga delimitado al obrar humano, la indeterminación persiste. Las cosas humanas son ὡς ἐπὶ τὸ

<sup>100</sup>EE I 1216 b 26-30.

<sup>101</sup>Cfr. *Tópicos* I 1 100 b 21-23.

<sup>102</sup>EE I 1215 a 6-8.

<sup>103</sup>EE I 1217 a 13-15.

<sup>104</sup>EN I 1098 b 27-29.

πολύ<sup>105</sup>, con una indeterminación del todo particular, pues tienen su origen en la deliberación y elección humanas. También para Platón el objeto del diálogo es universal<sup>106</sup>, la realidad entera, pero ésta adquiere, en base al modo como el ser es entendido, su misma determinación y determinabilidad, dotando al diálogo de esas mismas características y al dialéctico de una seguridad y precisión que le rinden irrefutable. El dialéctico platónico no es sólo quien dialoga, sino quien no puede nunca ser refutado no por su habilidad técnica, sino por su conocimiento de la verdad. La dialéctica aristotélica mantiene en parte la inseguridad del dialogar socrático debido a la imposibilidad de una definitiva determinación de su objeto, pero adquiere a su vez alguno de los rasgos de la dialéctica platónica, en cuanto es posible determinar formalmente su modo correcto de proceder.

Todo esto se refleja en la ya aludida precisión que para Aristóteles tiene la ética. Y una manifestación, que ciertamente la aproxima al pensar socrático más que al platónico, es la perenne apertura de los resultados de la investigación dialéctica a nuevos exámenes y discusiones, su permanente condición de deber dar razón de sí, de continuar siempre dialogando: «Es por tanto necesario examinar las conclusiones precedentemente expuestas confrontándolas con los hechos y con la vida; y aceptarlas si concuerdan con los hechos, pero considerarlas simples palabras si chocan con ellos»<sup>107</sup>.

La reflexión del ético no puede recaer directamente, ya lo hemos dicho, sobre el bien en sí, sino que debe atender a lo que su razón y su deseo le señalan y a lo que la razón y el deseo de otros hombres consideran como bueno. Entre todos esos bienes no es posible la contradicción.

¿Cómo se puede mostrar lo que es realmente el bien? ¿Qué fuerza puedo hacer valer para justificar una opinión más que otra? ¿Será verdadera aquella opinión mayormente compartida? No. Será verdadera aquella que se muestre más razonable. «Todo hombre, pues, tiene algo propio en relación con la verdad y partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias»<sup>108</sup>. Y la razón cuenta para descubrirlo con criterios objetivos, aquellos que regulan la predicación y sus modos. El dialéctico no sabe si la felicidad consiste en el placer, lo que sí sabe es que según sea el modo de predicar el placer de la felicidad — como su definición, como su género, como su propio o su accidente — se establecen unas relaciones de inherencia entre los términos que la razón conoce y puede controlar. Es decir, el dialéctico no argumenta porque conoce la relación real entre las cosas, sino porque conoce la modalidad de su atribución. La demostración exige el conocimiento evidente de la inferencia por el significado mismo de los términos; la argumentación dialéctica procede sólo desde el conocimiento evidente de la relación lógica entre ellos. No conoce las realidades de las que habla, su esencia, sí los modos de relacionarse los términos en la predicación y sus implicaciones. Aristóteles aprendió de Platón que la relación entre Ideas, entre géneros, no es arbitraria, responde a leyes precisas. Aristóteles esclarece tales leyes y elabora el arte de su uso. De tal modo, el dialéctico posee los instrumentos lógicos que le permiten decidir cuáles son las

<sup>105</sup>Cfr. *EN* I 1094 b 21.

<sup>106</sup>Cfr. *Político* 285 d; *República* VII 533 b.

<sup>107</sup>*EN* X 1179 a 20-22.

<sup>108</sup>*EE* I 1216 b 31-32.

proposiciones verdaderamente endoxales desde las cuales dirimir un problema controvertido<sup>109</sup>.

Por ello no es necesario reducir la dialecticidad de la ética sólo a los argumentos que se ocupan directamente de dilucidar problemas referentes a la bondad o maldad de una determinada conducta, sino que también es posible recurrir a ella para tratar cuestiones previas, como puede ser la naturaleza de la virtud o la estructura de la acción humana, cuando se prescinde o no se dispone de su conocimiento propio, desde sus causas, y se argumenta desde las opiniones y los hechos. Y Aristóteles parece inclinarse en ámbito ético a excluir el conocimiento científico que del hombre y su alma sería competencia del físico<sup>110</sup>.

Gadamer describe de este modo lo que ocurre en los tratados éticos de Aristóteles: «(...) la separación de la filosofía práctica de la teórica no significa en absoluto falta de mezcla o de homogeneidad de contenido. Se trata más bien de una precaución metodológica, argumentativa, por la que Aristóteles se impide todo salto a contextos universales. En la argumentación él hace referencia a ellos sólo en cuanto derivan de modo indirecto de los estados de hecho universalmente reconocidos, que representan un principio metodológico también para la filosofía teórica»<sup>111</sup>. Tal descripción me parece eficaz y certera, pero pienso que la respuesta debe ser completada. La ausencia en las éticas aristotélicas de referencias explícitas a contextos universales, a sus convicciones filosóficas más profundas, o las referencias a ellas sólo de modo derivado e indirecto, como manifestación de los hechos, son efectivamente un principio metodológico que Aristóteles se impone, pero un principio que Aristóteles puede y debe imponerse precisamente a causa de sus convicciones filosóficas más profundas; es decir, es el mismo principio metodológico el que contiene implícita la referencia a tales contextos universales. La dialéctica, la argumentación desde los *éndoxa* y los hechos, no es tanto la expresión de la autonomía de la ética frente al saber teórico, ni mucho menos el expediente adecuado para mantener la distancia que Aristóteles buscaba, en contraste con Platón, entre esos dos ámbitos del saber; la dialéctica es, al contrario, el signo de su relación. La dependencia o al menos la presencia en la ética aristotélica del saber teórico, de la filosofía primera, no es necesario ni quizá adecuado buscarla en el uso de términos y categorías metafísicas en sus tratados, del mismo modo que sería desacertado, en mi opinión, considerar genuina expresión de su reflexión ética sólo aquellos textos en que tal presencia no pueda ser detectada. Es preciso darse cuenta de que la dialecticidad que las éticas manifiestan dicen mucho sobre su relación con contextos universales, sobre su fundamento en ellos, del mismo modo que el dialogar socrático y la dialéctica platónica son revelativos de sus respectivas posiciones ontológicas de fondo.

La dialecticidad de la ética más que una precaución metodológica dictada por el interés funcional aristotélico de hacer aceptar su pensamiento ético también a quienes no compartían, o no estaban capacitados para hacerlo, su filosofía primera, es una exigencia dictada por ella, por el transfondo teórico. No necesita Aristóteles en su argumentar ético recurrir a criterios y categorías metafísicas encubriéndolas después,

<sup>109</sup>Cfr. Y. PELLETIER, o.c., pp. 251- 304.

<sup>110</sup>Cfr. EN I 1102 a 18-26.

<sup>111</sup>H.G. GADAMER, *La idea di Bene tra Platone e Aristotele*, en *Studi Platonici* v. 2, cit., pp. 257-8.

como precaución metodológica, con el ropaje de la opinión y del diálogo; le basta argumentar dialécticamente porque sus convicciones de fondo le permiten comprender que es precisamente en la conducta humana tal como la percibe la propia experiencia y como las opiniones la reflejan, donde tales principios se encuentran.

La dialéctica aristotélica se configura, distanciándose de aquella platónica, desde una precisa comprensión del ser. La metodología de la ética, su distinción de todo saber teórico, la identidad peculiar que adquiere como saber en Aristóteles, depende de su propio fondo teórico universal, de su metafísica, de su respuesta a la pregunta sobre el ser. Es ése el fondo desde el que puede distinguir su dialéctica del saber supremo elaborado por su maestro, desde el que puede teorizar y elaborar una teoría del diálogo que le permita acercarse al conocimiento de las cosas desde lo que los hombres piensan y dicen de ellas. Es ése el fondo que le permite concebir como posible una filosofía de las cosas humanas, un saber práctico arquitectónico que respete a la vez la autonomía del resto de los saberes prácticos; un saber que se articula de tal modo que, proponiendo un fin último del hombre, no suprime la pluralidad de los bienes humanos ni la singular y varia situación en la que cada hombre se encuentra. Es ese fondo el que, en contraposición a Platón, le permite recuperar, dotadas de fundamento, las instancias dialógicas de la ética socrática. La dialéctica de Aristóteles, fundándose en los *endoxa*, permite a su reflexión ética universalizar y convertir en saber la racionalidad presente en la conducta humana, despojándola de sus elementos coyunturales y transitorios.

\* \* \*

**Abstract:** *La tesi di questo articolo è che il fondamento ultimo e necessario della metodologia dialettica utilizzata da Aristotele nella sua etica sarebbe la sua dottrina metafisica, il suo personale pensiero sull'essere. La dialettica, dunque, non sarebbe un espediente messo in atto da Aristotele per distinguere il sapere pratico da quello teorico, ma piuttosto la sola razionalità capace di rispettare la visione aristotelica del reale. Tale conclusione viene raggiunta tenendo conto del precedente impiego e della teorizzazione della dialettica fatti da Socrate e da Platone, della tradizione cioè in cui nasce e si sviluppa la filosofia aristotelica.*