

## La relación entre *theoria* y *praxis* en la filosofía antigua: del socratismo al *theós* aristotélico

Francisco Javier Ruiz Moscardó  
Universitat de València 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.92598>

Recibido: 19/11/2023 • Aceptado: 16/05/2024

**ES Resumen.** Este trabajo pretende detallar la concepción metafilosófica del socratismo y del aristotelismo precisando la interrelación entre teoría y praxis que ambos proyectos desarrollan. A partir de un diagnóstico común a Michel Foucault y Pierre Hadot, según el cual el saber filosófico era inseparable en la antigüedad de una “existencia filosófica”, se expone cómo concibieron tanto Sócrates como Aristóteles este peculiar “modo de vida”, concluyéndose que las raíces del “*biós theoretikós*” aristotélico se encuentran en la “vida examinada” defendida por el maestro de Platón. En el transcurso de esta investigación, además, se pone de manifiesto que la dimensión teórica de la filosofía resulta prioritaria en ambos pensadores, si bien el descubrimiento de la verdad, propósito último de la teoría, acarrea consecuencias prácticas imposibles de alcanzar por una vía distinta de la contemplación filosófica. Se resuelve, por tanto, que la tensión entre la filosofía como “ciencia de la verdad” y como “ejercicio de vida” es un rasgo esencial del quehacer filosófico tal y como fue tematizado por estos dos grandes pensadores.

**Palabras clave:** Aristóteles; Filosofía antigua; Foucault; Hadot; Metafísica; Metafilosofía.

## EN The relationship between *theoria* and *praxis* in ancient philosophy: from socratism to aristotelian *theós*

**EN Abstract.** This paper aims to detail the metaphilosophical conception of Socratism and Aristotelianism, specifying the interrelation between theory and praxis that both projects develop. Starting from a diagnosis common to Michel Foucault and Pierre Hadot, according to which philosophical knowledge was inseparable in ancient times from a “philosophical existence”, it is specified how both Socrates and Aristotle conceived this peculiar “way of life”, concluding that the roots of the Aristotelian “*biós theoretikós*” are found in the “examined life” defended by Plato’s teacher. In the course of this research, it also becomes clear that the theoretical dimension of philosophy is a priority for both thinkers, although the discovery of truth, the ultimate purpose of theory, entails practical consequences that are impossible to achieve by any means other than philosophical contemplation. It is resolved, therefore, that the tension between philosophy as “science of truth” and as an “exercise of life” is an essential feature of philosophical work as it was thematized by these two great thinkers.

**Keywords:** Aristotle; Ancient Philosophy; Foucault; Hadot; Metaphysics; Metaphilosophy.

**Sumario:** 1. La filosofía como ejercicio de vida: ¿prioridad de la *praxis*? 2. De tábanos, fisiólogos y polímatas: variedades del *philosophós*. 3. De poetas, sabios y técnicos: el vínculo entre “verdad” y “acción”. 4. La *divina* superioridad de la teoría. 5. Vivir como un dios para tener criterio.

**Cómo citar:** Ruiz Moscardó, F. J. (2024). La relación entre *theoria* y *praxis* en la filosofía antigua: del socratismo al *theós* aristotélico. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(3), 527-538.

## 1. La filosofía como ejercicio de vida: ¿prioridad de la *praxis*?

En *El coraje de la verdad*, el curso que en 1984 dictara Michel Foucault desde su cátedra de “Historia de los sistemas de pensamiento” del Collège de France, leemos que

«Desde el origen de la filosofía, y en el fondo quizás hasta nuestros días y a pesar de todo, Occidente siempre admitió que esta disciplina no es dissociable de una existencia filosófica, y que su práctica siempre debe ser, en mayor o menor medida, una suerte de ejercicio de vida.»<sup>1</sup>

Una década después, Pierre Hadot desarrollará una idea muy similar en su *¿Qué es la filosofía antigua?*:

Por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa.»<sup>2</sup>

Este énfasis en el *modus vivendi* como núcleo del quehacer filosófico contrasta con las descripciones que han subrayado, ya desde Aristóteles, la primacía de la *teoría* frente a la *praxis* a la hora de caracterizar nuestra disciplina. Y es que el Estagirita definió la filosofía como “ciencia de la verdad”<sup>3</sup>, abriendo camino a una longeva tradición que ha estipulado como objetivo principal del filósofo – digámoslo en términos amplios – el conocimiento *teórico* de la realidad. En sentido similar se pronunciaba el Platón del *Sofista* cuando, glosando la que a su juicio había sido la principal ocupación de sus predecesores intelectuales, concluía que aquellos se habían propuesto “definir cuántos y cuáles son los entes”<sup>4</sup>. Resulta significativo que las dos primeras (proto)historias de la filosofía de que disponemos, estos esbozos de Platón y Aristóteles, hayan juzgado que *los que primero filosofaron* lo hicieron por un compromiso con la *teoría* y la *verdad* que, si bien compartido originariamente por aquellos que antes de ellos “teologizaban”, terminaría siendo territorio privilegiado del filósofo. Tanto es así que ambos gigantes dedicarán sendos pasajes de su obra a desarrollar la identificación entre filosofía y teoría<sup>5</sup>, dibujando el clásico

retrato de nuestra disciplina como un saber *inútil* – contrapuesto a las *technai* por su incapacidad para transformar la realidad –, *desinteresado* – en la medida en que su fin radica en la pura *contemplación* y no en la satisfacción de alguna motivación utilitaria y pragmática – y que aspira al *conocimiento por el conocimiento*, esto es, a la obtención de un saber que constituye un fin en sí mismo y que por tanto no debiera utilizarse como un medio para obtener algún otro propósito ulterior.

Así las cosas, y habida cuenta de que la *praxis* apunta al territorio demasiado humano de la acción y la regulación de la conducta, no resulta sencillo atisbar la relación entre este afán por hallar la verdad *sobre los fenómenos* y *los entes* con la búsqueda de un criterio de *vida buena*, finalidad última de toda *praxis*. Y, sin embargo, tanto Foucault como Hadot subrayaron que incluso los más elevados vuelos teóricos de la filosofía antigua se hallan en íntima conexión con las acciones y el comportamiento del que filosofa; pues, en definitiva, aquello que la filosofía aportaría a su cultivador sería, fundamentalmente, un catálogo de actitudes vitales y modos de existencia con los que encarar las vicisitudes del oficio de vivir. En todo caso, ya sea la *praxis* el suelo nutricional de la *teoría* o a la inversa, lo cierto es que la filosofía clásica se caracterizó por la necesidad de articular ambos momentos, unidos ya en la vida filosófica por una tensión dialéctica que los haría interdependientes e inseparables. Más aún: la especificidad filosófica radicaría precisamente en esta interconexión, inexistente en cualesquiera otros saberes. El modo como el Sócrates platónico forjó este planteamiento, y la manera posterior en la que Aristóteles lo desarrolló en profundidad, serán los temas que habrán de ocuparnos las páginas venideras.

## 2. De tábanos, fisiólogos y polímatas: variedades del *philosophós*

La primera versión conceptualmente sofisticada de la antedicha inflación de la *praxis* en (aparente) detrimento de la teoría se la debemos, pues, a Sócrates. Siguiendo con la exégesis de Foucault, del *método socrático* tal y como se despliega en los diálogos de Platón destaca el autor francés lo que sigue:

«(...) con Sócrates es necesario que las cosas sucedan de la siguiente manera: él no soltará la presa hasta que su interlocutor haya sido llevado al punto en que pueda rendir cuentas de sí mismo: dar razón de sí. (...) Se le pide que rinda cuentas de sí mismo, es decir, que muestre qué relación hay entre él y el *logos*. ¿Qué pasa contigo y el *logos*? ¿Puedes dar razón, puedes dar el *logos* de ti mismo? (...) Aquí, hay que rendir cuentas de sí mismo,

<sup>1</sup> Foucault, *El coraje de la verdad*, 246.

<sup>2</sup> Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 13.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Met.*, 993b.

<sup>4</sup> Platón, *Sof.*, 242c.

<sup>5</sup> Caben aquí desde las anécdotas recreadas por Platón para ejemplificar la “actitud teórica” con la que el filósofo enfrenta la “perplejidad” ocasionada por el contacto con sendos fenómenos (Cf. Platón, *Teet.*, 155d & 174a), hasta la canónica descripción de la génesis del saber filosófico como un fin en sí mismo que Aristóteles propusiera en *Met.*, 982b: “(.) esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y

al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma”, sin menoscabo de otros pasajes igualmente esclarecedores, como aquel en que el Estagirita reivindica la “inutilidad” de la sabiduría de Tales de Mileto y que finaliza con toda una declaración de intenciones: “[Tales] demostró que es fácil para los filósofos enriquecerse, si quieren, pero que *no es eso por lo que se afanan*.” (Aristóteles, *Política*, 1259a. Énfasis nuestro).

pero ¿qué es ese sí mismo, qué ámbito debe abarcar ese “rendir cuentas de sí mismo”? No el alma, sino la manera como se vive (de qué manera vives hoy, y también de qué manera has vivido tu vida pasada). Ese ámbito de la existencia (...) es el estilo de vida, la manera de vivir, la forma misma que damos a la vida.»<sup>6</sup>

Esta descripción posee la virtud de trascender la tradicional interpretación de la mayeutica de Sócrates como un procedimiento meramente lógico de refutación de creencias orientado a revelar las inconsistencias de las tesis esgrimidas en el diálogo. Por supuesto que uno de los objetivos del *tábano*<sup>7</sup> socrático es sacar a la luz contradicciones discursivas que lleven a sus interlocutores a suspender el juicio frente a sus convicciones, ya desveladas como prejuicios; sin embargo, tras esta purga del alma de los discursos (contradictorios e injustificados) que la habrían contaminado (e impedido, en consecuencia, que se encaminara hacia una vida plena), se halla la motivación ética que late en las imprecaciones de Sócrates, esto es: mostrar que una forma de vida que no se funda en la voluntad de coherencia (de los discursos o razones entre sí, pero también de la vida propia con los principios que uno sostiene o que reconoce como preferibles), una vida de la que no se pueda *dar razón*<sup>8</sup>, y que resulte por tanto incongruente e ininteligible, no es la mejor vida a la que puede aspirar un ser humano. *Dar razón de uno mismo* se revela, entonces, como la fórmula que concentra la exigencia filosófica tal y como esta queda encarnada en Sócrates; un Sócrates, volviendo a Foucault, presentado como una “piedra de toque” destinada a “separar con exactitud lo que está bien y lo que no está bien en lo que hacemos, en lo que somos, en la manera de vivir”<sup>9</sup>. Esto sería la filosofía, en síntesis: la actividad mediante la que descubrir si

se está o no a la altura de una *vida examinada*<sup>10</sup> que merezca la pena vivirse.

El problema de esta caracterización de la filosofía es que solo puede aceptarse al alto precio de condenar como impropias las investigaciones de los pensadores que, si aceptamos el tópico historiográfico, habrían fundado nuestra disciplina y fraguado sus primeros desarrollos. Nos referimos, como es obvio, a los “fisiólogos” de la escuela de Mileto y a los “presocráticos” que continuaron la empresa ideada por ellos. Al menos así se desprende del relato que Platón pone en boca de su maestro en el *Fedón*<sup>11</sup>:

«El caso es que yo, Cebes, cuando era joven, estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman “investigación de la naturaleza”. Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es (...). Y, además, examinaba las destrucciones de esas cosas, y los acontecimientos del cielo y la tierra, y así concluí por considerarme a mí mismo como incapaz del todo para tal estudio. Te daré un testimonio suficiente de esto. Que yo incluso respecto de lo que antes sabía claramente, al menos según me parecía a mí y a los demás, entonces con esta investigación me quedé tan enceguecido que desaprendí las cosas que, antes de eso, creía saber (...).»<sup>12</sup>

Aquí Sócrates toma distancia de los *físicos* – de aquellos *teóricos* cuyo fin es el conocimiento de la *physis* con vistas al desvelamiento de la *verdad* – como estrategia para hacer comprensibles sus innovadoras actividades. Ahora, el filósofo aparece más bien como un diletante cuya función, antes que descubrir el origen y principios de *lo que hay*, consiste en “interrogar, examinar y refutar” las creencias asumidas y defendidas acriticamente por sus interlocutores<sup>13</sup>. Esta práctica dialógica, y la actitud en la cual se apoya – la *docta ignorantia* que hace del filósofo un ignorante que solo sabe que no sabe nada<sup>14</sup> –, se revela como la marca distintiva del filósofo

<sup>6</sup> Foucault, *op.cit.*, 158.

<sup>7</sup> «En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser agujoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiendoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes.» (Platón, *Apol.*, 30e.)

<sup>8</sup> La obligación del filósofo de “dar razón” (*lógon didónai*) tanto de sus afirmaciones como de su manera de vivir se aprecia con claridad, por ejemplo, en los siguientes fragmentos: «En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de *dar cuenta* de vuestro modo de vida, pero, como digo, os va a salir muy al contrario. Van a ser más los que os pidan cuentas.» (Platón, *Apol.*, 39c) / «Pero a vosotros os toca decir, Nicias y Laques, si os viene bien y de grado ser interrogados y *dar razón* sobre estos temas (...). A no ser que tengáis algún reparo, asentid y examinad la cuestión en común con Sócrates, *dando y aceptando vuestros argumentos* unos y otros» (Platón, *Laq.*, 187c) / «Pero, de ser capaz de dialogar y *saber dar razón y recibirla* me sorprendería que cediera a cualquier humano. Si, pues, Protágoras reconoce ser inferior a Sócrates en dialogar, ya le basta a Sócrates. Pero si se resiste a eso, que dialogue con preguntas y respuestas sin extenderse con un largo discurso a cada pregunta, haciendo retumbar las palabras y negándose a *dar razón* y alargándose hasta que la mayoría de los oyentes haya olvidado sobre qué era la pregunta.» (Platón, *Prot.*, 336b). Los énfasis son nuestros.

<sup>9</sup> Foucault, *op.cit.*, 160.

<sup>10</sup> «Debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás.» & «Una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre.» (Platón, *Apol.*, 28c & 38a)

<sup>11</sup> Y también en la *Apología*: «Pero lo son más, atenienses, los que tomándoos a muchos de vosotros desde niños os persuadían y me acusaban mentirosamente, diciendo que hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte al argumento más débil (...). En efecto, informaos unos con otros de si alguno de vosotros me oyó jamás dialogar poco o mucho acerca de estos temas.» (Platón, *Apol.*, 18b & 19c.)

<sup>12</sup> Platón, *Fed.*, 96a.

<sup>13</sup> «Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco.» (Platón, *Apol.*, 29e.)

<sup>14</sup> Por no repetir el famoso fragmento de la *Apología* en que se expresa el *motto* socrático (*Vid.* Platón, *Apol.*, 21a.), reproducimos otros dos textos algo menos citados en los que la misma idea vuelve a formularse: «Me parece ver una forma de ignorancia muy grande, difícil y temida, que es equivalente en importancia a todas las otras partes de la misma (...). Creer saber, cuando no se sabe nada. Mucho me temo que ésta sea la causa de todos los errores que comete nuestro

sofo, aquello que lo diferencia de otras figuras intelectuales concomitantes, sea la del “sabio”, el “poeta”, el “técnico”... o el “fisiólogo”. De manera que, siguiendo el lugar común apuntado por Cicerón<sup>15</sup>, con el maestro de Platón asistiríamos a un giro antropológico de la cultura griega que viraría desde la preocupación por (la verdad de) los fenómenos naturales hacia el mundo práctico de los seres humanos, donde el reino de los valores y la virtud – de la Ética y la Filosofía Política – tiene la prioridad.

Si este giro socrático supuso un hito fue justamente por la ruptura consciente que operó frente a una concepción que, en el s. V a.C., ya parecía consolidada y popularizada, a saber: la visión que asociaba el término *philosophia* con la empresa intelectual también conocida como “investigación sobre la naturaleza” (*phýseos historia*). De modo que al destacar Sócrates la vertiente crítica de la actividad filosófica – su capacidad para plantear dudas, problematizar creencias y cuestionar prejuicios –, el apartado teórico de aquella, su voluntad por “investigar las cosas que son” y “filosofar acerca de la verdad” (por decirlo mediante la canónica fórmula empleada por Aristóteles<sup>16</sup>), parece pasar a un segundo plano. Así, el maestro de Platón habría inaugurado una concepción de la filosofía que iría más allá de la indagación sobre la realidad para acercarse a una visión ética centrada en el entrenamiento en una manera particular de vivir, planteamiento que habría de renacer con fuerza en el período helenístico<sup>17</sup>. De este modo, la filosofía deberá entenderse, por encima otras consideraciones, como una manera de concebir y conducir la propia existencia, incluso como la *terapia*<sup>18</sup> necesaria para desplegar una forma de vida a la altura de nuestras potencias y capacidades.

Lo importante, en todo caso, es cerciorarnos de que estamos frente a dos concepciones (parcialmente) contrapuestas y (hasta cierto punto) conflictivas: ¿acaso la *philosophia* (clásica) ha de concebirse como una actividad teórica que perseguía la verdad (de los fenómenos, de la *physis*, del *cosmos*,

pensamiento (...). Y creo que sólo a esta forma de ignorancia le corresponde el nombre de ausencia de conocimiento.» (Platón, *Sof.*, 229c.) & «Pues ocurre lo siguiente: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea hacerse sabio (porque ya lo es), ni ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por su parte, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues eso mismo es lo penoso de la ignorancia, el no ser bello ni bueno ni juicioso y creerse uno que lo es suficientemente. Así, quien no cree estar necesitado de una cosa, no desea aquello que no cree necesitar.» (Platón, *Banq.*, 204a.)

<sup>15</sup> «Sócrates fue el primero que hizo descender la filosofía del cielo, la colocó en las ciudades, la introdujo también en las casas y la obligó a ocuparse de la vida y de las costumbres, del bien y del mal.» (Cicerón, *Disp. Tusc.*, 4 10.)

<sup>16</sup> Aristóteles, *Met.*, 983b.

<sup>17</sup> Baste recordar la máxima epicúrea que nos ha sido transmitida por Diógenes Laercio: «la filosofía es una actividad que mediante discursos y razonamientos procura la vida feliz.» (Diógenes Laercio, *Dióg. L.*, X 120b.)

<sup>18</sup> Esta óptica aparece explícitamente en el *Sofista*, en un pasaje en el que el Extranjero alaba el poder purificador de la refutación, y en el que los ecos del socratismo resultan evidentes: «debe proclamarse que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones, y a su vez debe admitirse que quien no es refutado, así se trate del Gran Rey, será un gran impuro, y dejará inculto y afeado aquello que tendría que ser lo más puro y lo mejor para quien aspire a ser realmente feliz.» (Platón, *Sof.*, 230b.)

del ente...), en liza con las tradicionales cosmovisiones míticas? O, por el contrario, ¿se trata de ofrecer más bien un recetario de ejercicios espirituales enfocados a la “vida buena”?

Antes de responder, quizá una breve remembranza de la evolución semántica del término que nos ocupa sirva como punto de arranque. Surgida como neologismo, la palabra *philosophia* comenzó utilizándose no más que para señalar al *polímata* típico de la Atenas de Pericles, el modelo de ciudadano instruido y con ínfulas intelectuales que era el orgullo del modo de vida ateniense. Más adelante, el *philosophós* continuará exhibiendo el afán totalizador y omnicomprensivo que caracterizara “al que sabe mucho” o “al que posee muchos conocimientos”, pero ya restringiendo el enfoque al estudio *racional* de la *physis*, de manera que la especialización sustituye al diletantismo y el rigor escolar reemplaza el diálogo informal entre aficionados. Finalmente, con Sócrates se fusionan aspectos parciales de las figuras precedentes: por un lado, el maestro de Platón renuncia al título de *investigador de la naturaleza* para mostrar su inconformismo con el estudio reduccionista de la *physis*, al que tiene por irrelevante de cara al ejercicio de lo que de verdad importa, estableciendo con este gesto una frontera entre la especulación física y la filosofía; pero, por otro lado, la filosofía se vuelve con la dialéctica socrática un ejercicio técnico y metódico, con reglas y procedimientos transparentes que han de guiar el diálogo y el intercambio de razones, siempre orientado hacia la *verdad* en la búsqueda (con frecuencia infructuosa) de definiciones universales y esenciales de las cuestiones sobre las que se disputa.

### 3. De poetas, sabios y técnicos: el vínculo entre “verdad” y “acción”

Este requiebro de Sócrates nos obliga a replantearnos el papel que los llamados presocráticos pudieran haber jugado en la génesis de la filosofía. Y es que no cabe duda de que ninguno de ellos pudo tener conciencia de ser un “filósofo” ni de dedicarse a una disciplina, la “filosofía”, con límites definidos, procedimientos claros y objetivos nítidos<sup>19</sup>. Desde esta óptica podría colegirse que, antes que como filósofos, mejor habría sido presentarlos como “sabios”<sup>20</sup>, “poetas”<sup>21</sup> (o incluso “profetas”<sup>22</sup>), o segui-

<sup>19</sup> La palabra *philosophous* aparece una única vez en los fragmentos que conservamos del período presocrático – se trata del frag. B35 DK de Heráclito, que en traducción de García-Calvo reza así: “Pues bien han de ser de muy muchas cosas investigadores los hombres aspirantes a sabiduría” –, pero son legión los eruditos que han puesto en duda la autenticidad del texto o, cuando menos, que el significado del término vaya más allá de la mención – probablemente crítica – a la práctica de la polimatía (Cf., Laks, *The Concept of Presocratic Philosophy*, 43 y ss.; Lledó, “Notas semánticas sobre el origen de la filosofía y su historia”; García-Calvo, *Razón Común*, 78 y ss.; Michela Sassi, *Los inicios de la filosofía en Grecia*, 156 y ss.)

<sup>20</sup> Así actuó la tradición popular, por ejemplo, cuando consideró a Tales el primero de los *Siete sabios*.

<sup>21</sup> Recuérdese que Parménides escribió su *poema* en hexámetros dactílicos, como antes hicieran Homero y Hesíodo; por no hablar de los abundantes motivos poéticos y mitológicos que, de las Helíades a la Diosa, pueblan el texto parmenideo.

<sup>22</sup> Sin ir más lejos, el simbolismo de los fragmentos cuasi aforísticos de Heráclito “el oscuro” recuerda por momentos a los arcanos de los oráculos.

dores de algunas de las prácticas religiosas esotéricas<sup>23</sup> y taumatúrgicas<sup>24</sup> tan en boga *in illo tempore*. Aparecería entonces la tentación de concluir que la “filosofía” fue en realidad una nueva disciplina sin precedentes inventada por Sócrates, y que el análisis retrospectivo que se remonta a antecedentes previos al ateniense no es más que una estrategia para barnizar de legitimidad y solera la novedosa construcción<sup>25</sup>. Ahora bien, lo cierto es que esta lectura se tambalea al constatar que una parte de la intelectualidad ateniense ya había entrevisto que, pese a sus notorias divergencias y el ropaje de la tradición mito-poética con el que recubrieron sus escritos, tales autores sí habrían delineado un nuevo saber, el de la *investigación sobre la naturaleza*, distintivo de los anteriores; paradigma que se asoció con prontitud al vocablo *philosophia*<sup>26</sup>, que ya funcionaba como denominador de los insaciables aunque algo frívolos “polímatas” que gustaban de departir sobre lo humano y lo divino en la ilustrada Atenas de Pericles. Así pues, resultaría históricamente plausible el reconocimiento de los “fisiólogos” como fundadores de un nuevo saber del que Sócrates, Platón y Aristóteles habrían de ser continuadores y máximos exponentes.

Con todo, el proyecto socrático continúa retando esta interpretación canónica de los inicios de la filosofía. Y es que Sócrates, insistamos, declara explícitamente que no se le ha de considerar un “investigador de la naturaleza”, problematizando la lectura que convierte a los pensadores de Jonia y de la Magna Grecia en pioneros, máxime si tenemos en cuenta que Sócrates es la primera gran figura que reivindica para sí el título de “filósofo”. Una primera aproximación a la polémica parecía indicar que el motivo principal de distanciamiento radicó en que un exceso de *teoría* habría nublado a dichos investigadores; pues antes que *filosofar acerca de la verdad*, Sócrates habría desarrollado un saber práctico sobre cómo se ha de vivir. En esta vocación práctica, fundamentalmente pedagógica, se encontraría la esencia de la filosofía y la justificación de su ejercicio. Callejón sin salida: o bien la filosofía es

“ciencia de la verdad”, en cuyo caso Sócrates sería un mero paréntesis o una línea de fuga en la historia de la disciplina; o bien es un ejercicio de vida, por lo que la teoría sería subsidiaria de la praxis o, peor aún, un objetivo ajeno, propio de “físicos” y demás *científicos*, pero no de filósofos *stricto sensu*.

Ensayemos ahora una posible salida de este intrincado laberinto. Sugeríamos más arriba que el anterior quizá sea un falso dilema, habida cuenta de la importancia que la *verdad* ostenta en el diálogo socrático. Podemos añadir ahora que Sócrates, en efecto, en modo alguno despreció la *verdad* ni la consideró irrelevante o secundaria frente a – pongamos por caso – la *eudaimonia*, la *vida buena* o alguna versión seminal de la *autarquía* y la *ataraxia* tan caras al período helenístico. Antes al contrario, la primacía socrática de la *praxis* solo puede entenderse correctamente recordando que toda *acción* digna de ser tildada como *bella* y *buena* debe orientarse hacia – y basarse o fundarse en – la *verdad*. Baste remitirnos a uno de los fragmentos más ilustrativos del *corpus platonicum* en lo que respecta al peculiar magisterio socrático:

«Ahora bien, lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o *fecundo y verdadero*. Eso es así porque tengo igualmente, en común con las parteras, esta característica: que soy estéril en sabiduría (...). Sin embargo, los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede, como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran *muchos bellos pensamientos*.»<sup>27</sup>

Lo que tenemos ahora es que, si bien el objetivo prioritario de Sócrates pudiera ser la difusión entre su discipulado de un modelo de vida examinada que propenda a una existencia feliz, lo cierto es que el cultivo de un modo de vida tal pasa por el descubrimiento de la verdad, y por lo tanto por la contemplación filosófica (vale decir: por la *teoría*). Solo así se explica que el método socrático no se detenga en la *pars destruens*, sino que su finalidad última consista en hallar la definición universal y esencial del concepto sobre el que se está... *investigando*; pues únicamente al captar la definición verdadera, correlato lingüístico de la esencia, podrán nuestras acciones asimismo adecuarse a la verdad y devenir por ello *virtuosas*. Dicho llanamente: en el espíritu socrático, a la vida buena se llega únicamente a través de la verdad (y a esta, como *conditio sine qua non* metodológica, evitando inconsistencias y contradicciones). Es en este punto cuando aquella *teoría* que parecía relegada a un papel secundario retorna como el fundamento de una *praxis* correcta.

Pero, entonces, ¿cómo interpretar la impugnación socrática de sus predecesores? ¿por qué Sócrates, perseguidor incansable de la verdad, renie-

<sup>23</sup> La secta pitagórica, con su llamativo elenco de prescripciones y rituales, resulta paradigmática en este particular.

<sup>24</sup> Aún en el s. XX, el dramaturgo Bertold Brecht se sintió fascinado por la esotérica figura del *mago* Empédocles, como atestigua su poema *La sandalia de Empédocles*, que recoge la vieja leyenda según la cual el volcán al que se arrojó el descubridor de las *cuatro raíces* excretó intacto su calzado.

<sup>25</sup> Así lo ha defendido Andrea W. Nightingale: «the discipline of philosophy has not born like a natural organism. Rather, it was an artificial construct that had to be invented and legitimized as a new and unique cultural practice. This took place in Athens in the fourth century BCE, when Plato appropriated the term ‘philosophy’ for a new and specialized discipline—a discipline that was constructed in opposition to the many varieties of sophia or ‘wisdom’ recognized by Plato’s predecessors and contemporaries.» (Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato’s Construct of Philosophy*, 14.).

<sup>26</sup> El tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua*, probablemente escrito durante el s. V a.C., atestigua esta identificación entre la “investigación de la naturaleza” y la “filosofía”: “But what they are talking about belongs to philosophy, like Empedocles or others who have written about nature: what a human being is from the beginning, how he first appeared and out of what things he is constituted” (*cit.* en Laks, *The Concept of Presocratic Philosophy*, 3.). André Laks hace notar que este es el primer texto que conservamos en el que se consigna por escrito el término “filosofía”, si dejamos de lado el polémico fragmento heraclítico.

<sup>27</sup> Platón, *Teet.*, 148e & 150b. Énfasis nuestros.

ga de los que le allanaron el camino presentándose a sí mismo como un punto de inflexión? A nuestro parecer, la operación socrático-platónica no pretende tanto establecer una cesura radical frente a la física previa cuanto ampliar el radio de actuación de la filosofía, atascada en una perspectiva que a su juicio la condenaba a la extenuación. Es en el mismo *Fedón* donde leemos *in extenso* la crítica socrática de la tradición naturalista:

«Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas. Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésa es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas (...). Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa. A esto me parece que los muchos que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa (...). ¿Quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda singladura en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé?»<sup>28</sup>

Al motivo que ya conocíamos – *i.e.*, la presunta indiferencia de los presocráticos hacia la *praxis* y, *eo ipso*, hacia la educación y el perfeccionamiento del alma humana<sup>29</sup> – se añade aquí un segundo motivo, esta vez onto-epistemológico. Los investigadores de la naturaleza habrían acertado al proponer el concepto de “causa” (*aition*) como clave de bóveda de la indagación sobre lo real, pero habrían naufragado al empeñarse en que toda *explicación* que no se reduzca al vocabulario de los procesos físico-corpóreos corre el riesgo de ser falsaria. Son las convicciones razonadas de Sócrates las que *realmente* explican su estancia en la prisión, y no la sucesión mecánica de movimientos articulados por la interacción entre las partes de su cuerpo; convicciones que son, sí, intangibles e invisibles, pero no por ello irreales. Por eso, el análisis físico de un

evento puede a lo sumo desplegar las condiciones necesarias para que tal suceso se produzca, es decir, las *concausas* que han de darse para que el evento se consume; pero ninguna descripción física podrá aprehender el fenómeno al completo. Así las cosas, el rechazo socrático hacia sus predecesores no ha de entenderse como una abjuración total del paradigma previo, sino como una constatación de sus límites: si queremos descubrir la verdad, hemos de superar el enfoque naturalista, trascendiendo el vulgar materialismo de quienes solo conciben la existencia de cuerpos o elementos que interactúan y se relacionan entre sí. Por tanto, se precisa de una “segunda navegación” que vaya *más allá de la physis* si se pretende dar cumplimiento al programa propuesto por los propios físicos, esto es, practicar una genuina “ciencia de la verdad” que aborde en condiciones la complejidad de lo real. Una segunda navegación, huelga decirlo, que habrá de ser *teórica*, si bien exige – y refuerza – la disposición anímica que el socratismo había tratado de inculcar en sus seguidores.

Se objetará quizá que el tópico de la “segunda navegación” no debe atribuirse a Sócrates, ya que es en realidad una argucia retórica de Platón para justificar su postulación de las *ideas* como auténticas causas de los fenómenos. Pero no estamos defendiendo que el Sócrates histórico se adhiriera a algún tipo de ontología trascendente o se comprometiera con la existencia de propiedades mentales o entidades ideales, sino simplemente que Sócrates y sus predecesores compartieron una misma actitud teórica de indagación de la verdad, en la medida en que todos ellos anhelaron descubrir las *causas* que *verdaderamente* explican los fenómenos; y que esta continuidad desautoriza la interpretación que hace de Sócrates el primer filósofo genuino. Bajo este prisma, que Platón escoja a Sócrates como vocero de su proyecto no hace sino confirmar que su maestro entrelazó la *acción* con la *verdad*, la *praxis* con la *teoría* y la *conducta* con el *conocimiento*. La tradición ha rotulado este punto de vista como “intelectualismo”. Y no acertamos a ver ningún motivo para cuestionar la idoneidad de la etiqueta.

•••

Hoy en día, esta imbricación entre el *saber* y la *virtud* nos queda lejana, por lo que tendemos a despacharla como un reducto de los tiempos en que el mundo todavía no se había desencantado. La Modernidad filosófica nos ha legado una dicotomía que ha hecho mella en el sentido común actual, a saber: el orden del *ser* y el del *deber ser* son de distinto rango, por lo que incurre en falacia quien aspire a inferir el segundo del primero. Los enunciados de hecho, en fin, no son válidos para justificar enunciados de derecho, pues los valores ya no tienen cabida en un “mundo externo” poblado por hechos, procesos y eventos axiológicamente neutrales. En definitiva, la mentalidad moderna proscribiera considerar la *naturaleza* (o el *Ser*) como el estándar a partir del cual poder extraer normas morales y jurídicas que regulen la conducta o modulen la sociedad.

Sin embargo, el panorama era bien distinto en la Grecia de los siglos VI-V a.C. Tanto es así que la conexión entre la verdad (del *cosmos*, de la *naturaleza*

<sup>28</sup> Platón, *Fed.*, 98b.

<sup>29</sup> El cariz educativo del socratismo queda también de manifiesto en la *Apología* de Jenofonte: «¿no te parece sorprendente que los más capacitados en otras actividades no sólo obtengan igual participación sino que incluso reciban honores preferentes, y yo, en cambio, por el hecho de que en el mayor bien para los hombres, en la educación, esté reconocido por algunos como el mejor, por eso sea inculcado por ti en una causa capital?» (Jenofonte, *Apología* 21)

o del ser) y el ámbito práctico del comportamiento individual y la organización sociopolítica ni siquiera es una novedad socrática, sino un *leit-motiv* de la cultura intelectual del momento. Y es que este binomio se hallaba ya operativo en las figuras que anteceden a la del filósofo y a partir de las cuales cobrará cuerpo este último. Al fin y al cabo, el *poeta* no era sino una suerte de inspirado mediador entre un saber supremo emanado de los dioses y una humanidad interesada en descifrar sus enigmas con vistas a extraer conclusiones para el correcto desarrollo de su formación moral o, incluso, del ejercicio del poder. Algo parejo ocurría también con el *sabio*, la figura que tal vez mejor ilustra aquella unión entre conocimiento máximo y prescripción moral, puesto que este – volvamos a recurrir a Foucault por la claridad de su fórmula – “dice lo que es, en la forma del ser mismo de las cosas y el mundo” y, a partir de esta sapiencia, bien podría formular “un principio general de conducta”<sup>30</sup>. ¿Y qué decir sobre el *technikós*, si no que exhibe en un grado máximo el vínculo íntimo entre conocimiento y utilidad, hasta el punto de que el saber de los expertos se justifica por las consecuencias que provoca y los fines que permite obtener? Nótese, en fin, que cada una de estas figuras, junto con los saberes de que son depositarias, expresa una conexión interna entre la verdad y la acción, al menos en el sentido de que las aseveraciones y prospecciones de tales figuras arrastran hondas consecuencias para el arte de vivir.

Pero, entonces, si el entrecruzamiento entre *teoría* y *praxis* estaba ya presente en estas primitivas figuras de la cultura griega, ¿dónde se encuentra exactamente la novedad socrática? Aunque no dispongamos de espacio para desarrollar el tópico, es necesario señalar al menos que en el s.V a.C. el movimiento de la Sofística y algunos desvíos de la investigación naturalista – especialmente el Atomismo – amenazaban con horadar aquella conexión inextricable entre la verdad y la acción que había sido tan característica del espíritu heleno. Por un lado, la distinción entre *physis* y *nomos* esgrimida por algunos sofistas, y la insistencia en el carácter convencional de las leyes y costumbres propias del segundo término, abrió el camino para desvincular los acuerdos y pactos que podemos instituir en el ámbito de las relaciones humanas de los descubrimientos que realicemos en el terreno del mundo natural<sup>31</sup>. Por otro lado, si no existen más que átomos y vacío, y si nuestras percepciones no son más que imágenes (*eidola*) que no reflejan necesariamente el ser de las cosas mismas, entonces resulta dudoso que se puedan “salvar los fenómenos”, debiendo conformarnos con la pálida reconstrucción de estos de que nuestra *alma ígnea* sea capaz; reconstrucción que no parece ameritar un fundamento suficiente para una ética cosida en las entrañas del ser de las entidades, vuelto incógnita inaprensible<sup>32</sup>. Será contra estas nuevas concepciones del ser y de la virtud, precedentes de la moderna desacralización del mundo y de la distinción que vuelve incommensurables y heterogéneos los hechos y los valores, que Sócrates dirigirá sus imprecaciones; y todo

ello con el objetivo de hallar un fundamento que anude de nuevo la teoría y la praxis – *i.e.*: la verdad y la acción –, si bien desde unos parámetros distintos a los que la tradición había propuesto a través de los grandilocuentes discursos de sabios, poetas y artesanos envanecidos.

Pues bien: este programa socrático será continuado primero por Platón y más adelante por Aristóteles, quien articulará el engranaje más sofisticado entre teoría y praxis que ofreciera la filosofía clásica, marcando con ello el horizonte del saber filosófico para los siglos venideros. En lo que resta, expondremos cómo el Estagirita concluye que la entidad más perfecta y valiosa que hay, la que el filósofo debiera *desear conocer* por encima de cualesquiera otras, funciona asimismo como modelo de conducta al que imitar, mostrando así que el camino para la mejor vida posible se halla inserto en el corazón de la teoría.

#### 4. La divina superioridad de la teoría

Como es de sobra conocido, Aristóteles fue el primer pensador que elaboró una clasificación detallada de los diferentes saberes, conocimientos o ciencias<sup>33</sup> de que es capaz el ser humano. Su ordenación, lejos de inspirarse en consideraciones utilitarias, pretende apoyarse en la estructura misma de la realidad, replicando el orden y el funcionamiento de aquella; de ahí que el punto de partida sea la distinción, fácilmente deducible de la observación y el sentido común, entre dos tipos de realidades diferentes: por un lado, hay eventos, hechos o situaciones que son *contingentes* (es decir, que pueden o no darse efectivamente, como la adopción en una *polis* de un régimen democrático u oligárquico, o la elección entre el placer o la virtud a la hora de tomar una decisión), y, en segundo lugar, hay otros que son *necesarios* (esto es, los que habrán de darse por fuerza mayor, como el movimiento circular de los astros, la corrupción de todo ser vivo o la demostración del teorema de Tales)<sup>34</sup>. *Contingencia* y *necesidad* son, pues, las dos modalidades de la realidad que justifican la escisión del saber en general en dos grandes grupos (aparentemente) heterogéneos: un primer bloque de saberes teóricos, que aspiran a la *verdad* y versan sobre lo que no puede ser de un modo distinto a como es; y un segundo conjunto de saberes prácticos, que elucubran sobre lo que sí admite variaciones, como sucede en los ámbitos de la producción y de la acción<sup>35</sup>. Y es razonable que así sea: al fin y al cabo, con aquello que no puede ser de otra manera no podemos hacer más que contemplarlo

<sup>33</sup> Recuérdese que el término griego *episteme* admite todas estas traducciones, a condición de que lo comprendamos como un discurso que escapa a la *doxa* por basarse en razones o principios válidos, y no como un cuerpo doctrinal metódicamente formado, axiomatizado y sistematizado al estilo de las ciencias actuales.

<sup>34</sup> En la *Ética nicomáquea*, por ejemplo, leemos que «son también dos sus partes [del alma]: una la que utilizamos para contemplar los entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con la que contemplamos los que admiten esa modalidad variable.» (Aristóteles, *EN*, 1139a)

<sup>35</sup> «Entre lo que puede ser de otra manera está lo que corresponde a la producción (*poiesis*) y lo que corresponde a la acción práctica (*praxis*)» (Aristóteles, *EN*, 1140a). De este modo, las diferentes *técnicas* serán los saberes que incumbirán al ámbito productivo, mientras que la *Ética* y la *Política* serán los conocimientos que remitirán a la *acción*.

<sup>30</sup> Foucault, *op.cit.*, 36-38.

<sup>31</sup> Cf. Kerferd, *El movimiento sofístico* & Lee, *Epistemology after Protagoras*.

<sup>32</sup> Cf. Fusaro, *La farmacia de Epicuro*.

y conocerlo (¡teorizar!), mientras que aquello que admite divergencias se presta a la intervención y la modificación humanas (¡actuar!).

Pero sucede que esta dicotomía entre saberes teóricos y prácticos no es axiológicamente neutral. Y es que los tres saberes que conforman la rama teórica del conocimiento – la Matemática, la Física y la Filosofía Primera – son más valiosos que los saberes prácticos, de la misma manera que se da también una jerarquía interna entre estos saberes según la cual la Filosofía Primera está por encima de la Física, y esta, a su vez, de la Matemática; y esto por una doble razón: tanto por la propia superioridad de los objetos que investiga la teoría<sup>36</sup> (las realidades necesarias y, en el caso de la Filosofía Primera, incluso divinas) como por la capacidad directiva y rectora de las ciencias teóricas, a las que deben subordinarse los saberes prácticos<sup>37</sup>.

Esta breve remembranza de la clasificación aristotélica del saber parece desmentir la hipótesis compartida por Foucault y Hadot que estamos testando, pues resulta evidente que Aristóteles privilegia la *teoría* frente a la *praxis*, llegando a acusar a esta última de ser dependiente y servil respecto de la primera. Y, sin embargo, la búsqueda de la verdad y el conocimiento que defiende el Estagirita a través del cultivo de la *teoría* se justifica por el afán de llevar el mejor estilo de vida accesible al ser humano; una aspiración que se activa, a su vez, por una tendencia inscrita en la propia naturaleza racional del ser humano<sup>38</sup>. O, dicho más claramente, solo aquel que viva en la persecución constante de la verdad, y haga por tanto de la *teoría* su ocupación principal – es decir: únicamente el filósofo –, podrá acceder al modo de vida más elevado de entre los que se ofertan a la experiencia humana<sup>39</sup>. Continuación y máxima expresión, como se aprecia, de las directrices apuntaladas por Sócrates.

Comencemos a desbrozar el camino preguntándonos cuál es, para Aristóteles, el cometido del filósofo. Una primera aproximación la encontramos en el libro II de la *Metafísica*:

«Es correcto que la filosofía se denomine ‘ciencia de la Verdad’. En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra. Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran lo eterno que hay en éstas, sino aspectos relativos y referidos a la ocasión presente.»<sup>40</sup>

Queda claro aquí que el filósofo es, ante todo, un *teórico*; pero esto no significa que deba desatender los saberes prácticos, como si debiera guardar silencio sobre ellos y dejarlos en manos de expertos (en el caso de las técnicas productivas), de políticos profesionales (en lo que respecta a la Política) y de moralistas religiosos o seculares (en lo que atañe a la Ética)<sup>41</sup>. Lo que sucede es que cuando el filósofo se entromete en los movedizos terrenos de la práctica, lo hace con una mirada y una actitud peculiares, la que no se conforma con referir “cómo son las cosas”, sino que busca captar “lo eterno que hay en estas”. Para comprender el sentido de esta enigmática afirmación nos serviremos de la distinción entre la experiencia (*empireía*) y la técnica (*techné*) tal y como se tematiza en la apertura de esta misma obra.

Allí, el Estagirita expone que la *experiencia* surge en aquellos animales que, además de la capacidad de experimentar sensaciones, poseen una *memoria* que les permite retener “una multitud de recuerdos del mismo asunto”<sup>42</sup>. Alguien con la experiencia necesaria, por ejemplo, podría administrar cierto fármaco a Calias, recordando que en alguna ocasión le resultó beneficioso. Sin embargo, alguien así posee menos conocimiento que un médico aun cuando acierte con el tratamiento, dado que desconoce las *causas* por las que el fármaco ha funcionado<sup>43</sup>. El médico, por el contrario, agrupará a los individuos en clases – ya no pensará en Calias, sino en los flemáticos o los biliosos – gracias a que habrá conseguido generar “una única idea general acerca de los casos semejantes”<sup>44</sup> a partir de múltiples percepciones de la experiencia. En definitiva, el médico conoce las causas por las cuales el fármaco resultará eficaz para un conjunto de individuos que comparan estado, de la misma manera que el capataz conoce los entresijos de la construcción y resulta por ello más valioso que el simple obrero que obedece órdenes y recurre a su acervo empírico para resolver problemas<sup>45</sup>. Así pues, el médico y el capataz no solo saben “cómo son las cosas”, sino que conocen también (algunos aspectos de) “lo eterno que hay en ellas”, pues han sido capaces de comprender los

<sup>36</sup> «El mejor género de ciencia es el de las teóricas, y de éstas lo es la última citada, ya que se ocupa de la más excelsa de las cosas que son, y cada una de las ciencias es mejor o peor según sea lo que es propio de su conocimiento.» (Aristóteles, *Met.*, 1064b).

<sup>37</sup> Esta última idea se remonta a aquella exaltación de la filosofía, conocida como el *Protréptico*, que el Estagirita escribió cuando todavía estudiaba en la Academia platónica, pero recorrerá toda su producción posterior; sirva el frag. 9 como botón de muestra: «Hay, además, unas ciencias que producen cada uno de los beneficios de la vida y otras que se sirven de las primeras; hay unas subordinadas y otras directivas; y en estas últimas reside, como si tuvieran más capacidad rectora, lo que es realmente bueno. Por tanto, si sólo la ciencia que tiene la rectitud de juicio, que usa la razón y que estudia la totalidad del bien, que es la filosofía, puede por naturaleza servirse de todas las demás ciencias y dirigir las, hay que cultivar la filosofía de cualquier modo, puesto que sólo la filosofía contiene en sí el recto juicio y una sabiduría directriz infalible.»

<sup>38</sup> Se trata, por supuesto, de la célebre constatación de que “Todos los hombres por naturaleza desean saber” (Aristóteles, *Met.*, 980a).

<sup>39</sup> En *EN* 1095b-1096a se opone al ideal de vida filosófica la “vida de las bestias” (dominada por el placer y la voluptuosidad), la “vida de negocios” (orientada a la ganancia) e incluso la “vida política” (centrada en la virtud y la liberación).

<sup>40</sup> Aristóteles, *Met.*, 993b.

<sup>41</sup> Algo así sería un contrasentido, siquiera porque nuestro autor escribió dos tratados técnicos (la *Retórica* y la *Poética*), tres sobre *Ética* (la *Ética nicomáquea*, la *Ética eudemia* y la *Gran Ética*) y diversos textos sobre *Política* que quedarían compilados en la obra homónima. Algo ha de poder decir un filósofo, en consecuencia, sobre estos campos.

<sup>42</sup> Aristóteles, *Met.*, 980b.

<sup>43</sup> «unos saben la causa y otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa.» (Aristóteles, *Met.*, 981a)

<sup>44</sup> Aristóteles, *Met.*, 981a.

<sup>45</sup> «los que dirigen la obra son más dignos de estima y saben más, y son más sabios, que los obreros manuales» (Aristóteles, *Met.* 981b).



principios que constituyen sus respectivos saberes. El técnico, pues, parece estar mejor situado que el “empírico” para continuar ascendiendo por el sendero de la filosofía hacia saberes teóricos más valiosos y fundamentales.

Sin embargo, un técnico no es un filósofo. Y es que este último se sitúa en un plano aún más general que aquel, de manera que ya no pondrá el foco únicamente en las “causas y principios” de cada arte particular, sino que se preocupará por situarse en un terreno más elevado que le permita atisbar los caracteres comunes a todo un *género* de realidades – en este ejemplo, el de los saberes técnicos, se trataría del género constituido por las entidades que existen “por arte” (los *artefactos*), abordado por las ciencias que permiten producirlos eficazmente. Nótese que este análisis ya se sitúa en ese territorio de la generalidad propio del filósofo, pues excede la competencia de cada experto, dado que el médico y el capataz no tienen por qué tener noticia de que su sapiencia forma parte de un grupo más amplio en el que caben también el ingeniero, el administrador o el estratega militar<sup>46</sup>. Así las cosas, parece que en las técnicas sí hay finalmente algo “eterno” y “necesario”, a saber: tanto los principios y causas de cada técnica particular como los que permiten distinguir los saberes productivos de los prácticos y los teóricos<sup>47</sup>.

Pero todavía hay más. Y es que lo anterior no afecta únicamente al trato del filósofo con los saberes prácticos, sino también al enfoque que aquel debe aplicar incluso con los dos saberes teóricos – la Matemática y la Física – que podrían exceder la competencia específica del filósofo. Cuando el físico se limite a proponer una cosmología, a describir las capacidades humanas o a referir los cambios que sufre alguna especie animal a lo largo del tiempo, estará ciñéndose a “lo circunstancial y relativo”, es decir, a lo particular y a lo concreto; cuando, por el contrario, aspire a contemplar *lo eterno que haya* en el Universo – como el perenne movimiento circular de los astros –, en el Viviente Animal Racional – como el conocimiento de su *forma específica* – o en los cambios de los seres corruptibles – como el hecho de que sus *causas* se reducen a cuatro –, estará operando *qua* filósofo, en la medida en que sus aseveraciones referirán aspectos eternos que afectan de nuevo a todo un *género* de la realidad. De aquí, claro, que el cometido central del filósofo consista en demostrar las propiedades de un género a partir de la *intuición* de sus primeras causas.

Decíamos más arriba que las ciencias se distinguen en su valor por la importancia de los objetos que cada una de ellas investiga. Podemos añadir ahora que el criterio que marca los distintos grados de valor radica justamente en la eternidad – y, por tanto, en la inmutabilidad y perfección – presente en los géneros investigados por cada saber. Los objetos que existen “por arte” y las “acciones” que

realizan los seres humanos están, es evidente, sometidas al devenir y a la corrupción, por lo que su condición temporal les confiere menor valor que el propio de otros objetos permanentes. Sin embargo, en el ámbito estudiado por la teoría también se da una gradación: las propiedades matemáticas, aun siendo necesarias, dependen tanto de las mentes que las conciben (pues números y figuras existen “por abstracción”) como de la materia en que se particularizan; materia también sometida al devenir y a la corrupción. Y la física, que comprende el género de los cuerpos sujetos al movimiento, y que por tanto se circunscribe al ámbito de los seres que existen “por naturaleza”, sucede lo mismo: aunque las entidades naturales existan “en sí” y “por sí” (*kath'auto*) a diferencia de las entidades matemáticas, son al cabo tan efímeras como corresponde a toda entidad corpórea. No obstante, se habrá comprendido ya que también encontramos algo eterno en los cuerpos orgánicos e inorgánicos que caen bajo el dominio de la Física, a saber: de nuevo los principios y causas que intervienen en todas sus mutaciones y movimientos, los cuales habrán de ser revelados y expuestos por la teoría.

Demos un último paso. Si eternas han de ser las primeras causas de cada género, no menos eternas son algunas entidades que encontramos en el Universo. Así sucede con los astros y sus movimientos – pues *dioses* son también para el Estagirita los astros<sup>48</sup>, dado que la eternidad es para él la medida de lo divino – y, sobre todo, con ese Dios que Aristóteles describe como el Primer Motor Inmóvil. Y si de lo eterno ha de ocuparse el filósofo, no sorprenderá que tales entidades *divinas* constituyan un objeto de investigación preferente para el mismo<sup>49</sup>. Con estas notas tenemos ya delineada la especificidad del saber filosófico: un saber teórico que pretende desvelar la verdad de las entidades *divinas* (eternas), desde los principios y causas de cada género particular hasta la entidad más excelsa y valiosa que el intelecto puede alcanzar a comprender (teología), pasando por los principios y causas que *son* comunes a todo “lo que es” (ontología). Pues bien: quien asuma este programa de investigación habrá de topar bien pronto con un principio supremo que deberá admitir como directriz de sus investigaciones e, incluso, como criterio en el que apuntalar sus acciones y decisiones, recuperándose así aquella *praxis* que parecía relegada al olvido.

## 5. Vivir como un dios para tener criterio

Y es que Aristóteles concluirá, a través de una serie de razonamientos que no podemos pormenorizar en este escrito, que el principio fundamental que rige la sustancia primera (*proté ousía*), uno de los objetos de investigación nucleares de la Filosofía

<sup>48</sup> «Es indiferente si se objeta que el hombre es mejor que los otros seres vivos. Pues existen muchos entes físicos más divinos (*theiōtera*) que el hombre, como aquellos más luminosos de los que el cosmos está compuesto.» (Aristóteles, *EN*, 1141a)

<sup>49</sup> De aquí que una de las denominaciones que nuestro autor dedique a la Filosofía Primera sea la de Teología, pues la *ciencia que se busca* en los tratados que componen la *Metafísica* pretende en último término dar razón de la entidad más perfecta que puede encontrarse en el *cósmos*, esto es: un dios inmaterial e inmóvil, actividad pura que escapa al devenir y que es capaz de mover sin ser movido.

<sup>46</sup> Cf. Aristóteles, *EN*, 1094a.

<sup>47</sup> En breve, se trata de saberes en los que “los fines rebasan las acciones” (Aristóteles, *EN*, 1094a) porque persiguen la *producción* de un objetivo a cuya obtención quedan subordinados los medios que se emplean para obtenerlo y, por ello, “las obras son naturalmente preferibles a las actividades.” (*Ibid.*).

Primera<sup>50</sup>, es el llamado Principio de No-Contradicción. Cuando el filósofo investiga la(s) sustancia(s) para averiguar lo eterno que hay en ella(s), descubriendo qué puedan tener en común, se ve forzado a concluir que como principio último de estas, y por tanto como uno de “los principios más firmes de todas las cosas”<sup>51</sup>, hallamos este Principio. Refirámonos en su formulación canónica:

«Es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido. Éste es el más firme de todos los principios, ya que posee la característica señalada. Es, en efecto, imposible que un individuo, cualquiera que sea, crea que lo mismo es y no es (...). Por eso, todos los que llevan a cabo demostraciones se remiten, en último término, a este convencimiento: porque, por naturaleza, él es principio también de todos los demás axiomas.»<sup>52</sup>

Aristóteles considera así haber hallado el principio más firme y universal, aquel que se establece como la condición de posibilidad del conocimiento de cualquier otra cosa: el principio que impide que una misma sustancia pueda ser depositaria de dos determinaciones contradictorias. Se trata de un principio a la vez lógico y ontológico, ya que cualquier discurso racional, significativo y con pretensiones de verdad tiene que aceptarlo como uno de sus axiomas (por esto es también un principio común a todas las ciencias), pero al mismo tiempo su validez se asienta en que son las propias realidades las que no admiten atributos contradictorios, por lo que este principio se revela como una suerte de ley necesaria de todo aquello que es, tanto de las sustancias como de sus accidentes.

Ahora bien, ¿acaso no era un imperativo del modo de vida socrático que nuestras acciones no contradigan nuestros principios y que estos tampoco se contradigan entre sí? ¿No había estipulado Sócrates que una realidad que no puede ser contradictoria exige asimismo un discurso que no contenga inconsistencias? ¿No había propuesto, en fin, que el mismo principio que gobierna la veridicción de nuestros juicios sea el que dirija nuestra conducta y dé razón de nuestra vida? Que no haya incongruencias entre nuestras creencias, ni entre lo que decimos y lo que hacemos, parecía ser la principal orientación que Sócrates presentaba como principio rector de una vida buena. Así las cosas, ¿debemos entender que Aristóteles ha orillado el componente ético del Principio de No-Contradicción, reduciéndolo a principio lógico y ontológico? ¿Se trata, a la postre, de concebirlo como un principio meramente teórico que en nada afecta a la acción? Que la respuesta es negativa lo comprenderemos atendiendo, por último, a lo que el Estagirita tiene que decirnos sobre el modo

de ser de Dios, punto arquimédico de la importancia que la praxis adquiere en el aristotelismo pese a la aparente apoteosis de la teoría que su sistema parece exhibir hasta el momento.

El *theós* aristotélico hace su aparición en el Libro VIII de la *Física*. Allí se lo describe como el “primer moviente” que pone en marcha toda la serie de movimientos presentes en el *mundo supralunar*, activando el movimiento eterno y circular de la primera esfera del *cósmos*, la de las estrellas fijas. Dado que uno de los pilares del aristotelismo reza que “todo lo que se mueve es movido por algo”<sup>53</sup>, y habida cuenta de que “la materia no se mueve a sí misma”<sup>54</sup>, el desplazamiento de los astros exige un principio que lo active; pero si el *movimiento del motor que mueve los astros* tuviera que ser provocado a su vez por algún otro motor, entonces estaríamos ante un *regressus ad infinitum*. Por eso, se torna necesario reconocer la existencia de “algo” que mueva sin ser movido y sin estar en movimiento, por lo que es menester postular un Primer Motor Inmóvil (Único y Eterno), capaz de explicar el movimiento continuo e infinito de los astros. De esta manera, en la *Física*, la noción de dios funciona como la causa de donde surge el movimiento de los astros; sin este motor, quedaría sin explicar por qué los astros se mueven tal y como lo hacen.

Sin embargo, la reflexión anterior plantea un problema que no se resolverá hasta el libro XII de la *Metafísica*. Y es que Aristóteles, al no admitir la acción a distancia, y al postular que el Primer Motor es inmaterial, deberá demostrar qué tipo de causa supone este motor para la primera esfera de estrellas fijas. Así, el Primer Motor Inmóvil es caracterizado como la entidad más excelente y valiosa del *cosmos*, y por eso el discurso sobre el mismo incumbe a la más importante de las ciencias teóricas: la Filosofía Primera, aquí ya transmutada en Teología. En esta ocasión, ya no se nos expone únicamente la necesidad de dios para dar cuenta de los movimientos del universo, sino que se nos refiere detalladamente el modo de ser de esta entidad, sus propiedades y actividades. Y esa caracterización de la divinidad será la que la haga funcionar como *causa final*, pues “hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento (...) de este modo mueven lo deseable y lo inteligible, que mueven sin moverse”<sup>55</sup>. Así pues, ¿cómo es ese dios? En breve, el *theós* aristotélico queda allí caracterizado como una suerte de teórico supremo cuyo acto consiste en “eterna actividad intelectual”<sup>56</sup>, vale decir, de filósofo perfecto cuya feliz actividad es pensar necesariamente lo más necesario, eterno y perfecto que hay: a sí mismo (según la célebre fórmula: “se piensa a sí mismo y su actividad es pensamiento de pensamiento”<sup>57</sup>).

Ya estamos en condiciones de revelar la propuesta aristotélica: el modo de vida del filósofo consiste en la imitación de la vida feliz que exhibe Dios, tal y como el resto del Universo desea alcanzar la perfección presente en el acto puro de la divinidad (perfección que solo se atisba en el eterno movimiento circular de los astros posibilitado, precisa-

<sup>50</sup> Baste apuntar que en la búsqueda de los rasgos más generales y universales de lo real – del “ser en tanto que ser” –, el filósofo descubre que “lo que es” se dice principalmente de la “sustancia”, y es por ello que la filosofía (primera) habrá de tomar a esta última como uno de sus objetos preferentes (de ahí que llegue a describirla incluso como “ciencia de la sustancia” en el libro VII de la *Metafísica*, lo que ha llevado a algunos intérpretes a defender que la “ontología” aristotélica se resuelve a la postre en una “useología”).

<sup>51</sup> Aristóteles, *Met.*, 1005b.

<sup>52</sup> *Ibid.* Énfasis del original.

<sup>53</sup> Aristóteles, *Fis.*, 256a.

<sup>54</sup> Aristóteles, *Met.*, 1071b.

<sup>55</sup> Aristóteles, *Met.*, 1072a.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Aristóteles, *Met.*, 1074b.

mente, por ese dios que actúa como su causa). Y esto no es algo casual, puesto que al fin y al cabo el ser humano posee también él mismo algo de divino: el Intelecto (*Noûs*)<sup>58</sup>, que es propio “de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso”<sup>59</sup>. De este modo, el filósofo ha de vivir como un dios, cultivando su componente más excelso; ha de mirarse en el espejo de dios y actuar como él. ¿Y qué tipo de vida lleva dios? La del pensamiento, la de la teoría, la de la contemplación: un “*biós theoretikós*”, la existencia más feliz imaginable<sup>60</sup>. Merece la pena citar al Filósofo:

«Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro (...) Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.»<sup>61</sup>

Vemos, finalmente, que tampoco Aristóteles escapa a la diagnosis de Hadot y Foucault: es el deseo de conocer emanado de su componente más excelso (tal y como dios conoce y lo que dios conoce: a sí mismo conociéndose, es decir, pensando lo más valioso que hay en el Universo) lo que justifica el modo de vida del filósofo y lo que le proporciona la felicidad más completa. Si limamos el envoltorio religioso, lo que el filósofo debe hacer es seguir los dictados de su *divino* intelecto y tratar de conocer el orden eterno, necesario y perfecto de la naturaleza, esto es, la estructura, las funciones y las relaciones

de todas las entidades que se dan en la realidad, junto con los primeros principios y causas de lo que es, incluidas las propiedades de los diferentes géneros y de las especies en que estos pueden subdividirse. Confeccionar, en síntesis, un inventario de las entidades y de los principios que explican su desarrollo e interacciones. Y es así como para el Estagirita solo mediante la contemplación (de la verdad) se puede llevar una vida buena y feliz, confirmando que el deseo de conocer equivale, a la postre, al deseo de alcanzar la *eudaimonia* realizando la mejor de las acciones que son un fin en sí mismo, a saber: *practicar* la “ciencia de la verdad” respetando el principio lógico, ontológico y *moral* de No-Contradicción.

Que tal modo de vida sea factible o deba considerarse una suerte de ideal regulativo es una cuestión que no termina de resolverse en los textos de Aristóteles, pues

«Tal vida [contemplativa], sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana.»<sup>62</sup>

Sin embargo, no debiéramos renunciar a cumplir con estas exigencias del intelecto, pues la alternativa supondría disolver nuestra vida en las procelosas aguas de la *doxa*, vale decir, de las contingencias impuestas por el prejuicio, la tradición, la costumbre... o la ideología dominante. Y, desde Sócrates, sabemos que hay una alternativa a estas contingencias y a los discursos que las asumen como único horizonte posible:

«Pues [el filósofo] es el único que vive con la mirada puesta en la naturaleza y en lo divino y, como un buen piloto, amarra los principios de su vida a las cosas eternas y permanentes, echa ahí el ancla y vive según su propio criterio.»<sup>63</sup>

## Referencias

- Aristóteles, *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2014.
- *Ética nicomáquea*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- *Física*. Traducción de Guillermo R. De Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- *Política*. Traducción de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- *Protréptico*. Traducción de Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Gredos, 2014.
- Cicerón, *Disputaciones tusculanas*. Traducción de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.
- Platón, *Apología de Sócrates*. Traducción de Julio Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, 2018.

<sup>58</sup> «En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e imponible.» (Aristóteles, *DA*, 408b)

<sup>59</sup> Aristóteles, *DA*, 414b.

<sup>60</sup> «Todos creemos que los dioses viven y que ejercen alguna actividad, no que duermen, como Endimión. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz. (...) Además, el que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dispuesto y al más querido de los dioses. En efecto, si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como se cree, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto sería el intelecto), y que recompensen a los que más lo aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y, así, será el más amado de los dioses y es verosímil que sea también el más feliz. De modo que, considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres.» (Aristóteles, *EN*, 1178b-1779a)

<sup>61</sup> Aristóteles, *EN*, 1177b-1778a.

<sup>62</sup> Aristóteles, *EN*, 1077b.

<sup>63</sup> Aristóteles, *Protrep.*, frag. 50.

- (2014), *Fedón*. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 2014.
  - (2018), *Laques*. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 2018.
  - (2018), *Protágoras*. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 2018.
  - (2021), *Teeteto*. Traducción de Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Gredos, 2021.
  - (2021), *Sofista*. Traducción de Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 2021.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Fusaro, Diego. *La farmacia de Epicuro. La filosofía como terapia del alma*. Barcelona: El Viejo Topo, 2021.
- García Calvo, Agustín. *Razón común*, Zamora: Lucina, 2017.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Jenofonte, *Apología*. Traducción de José Antonio Caballero López. Madrid: Alianza, 2022.
- Kerferd, George Briscoe. *El movimiento sofístico*. Madrid: Punto de Vista, 2022.
- Laks, André. *The concept of Presocratic Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Lee, Mi-Kyoung. *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Oxford Academic, 2005.
- Lledó, Emilio. "Notas semánticas sobre el origen de la filosofía y de su historia", en *La filosofía hoy*. Barcelona: RBA, 2012, pp. 380-396.
- Michela Sassi, Maria. *Los inicios de la filosofía en Grecia*. Madrid: Siruela, 2022.
- Nightingale, Andrea. *Genres in Dialogue: Plato's Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.