

Instituto de Estudios Filosóficos

“Santo Tomás de Aquino”

SEMINARIO DE METAFÍSICA

Ciclo 2010

17/06/2010

Asistentes:

Felix Adolfo Lamas (Director)
Carlos Gabriel Arnossi (secretario de acta)
Graciela B. Hernández de Lamas
Javier H. Barbieri
Juan Manuel Clérico
María de Todos los Santos de Lezica
Ramón M. Cabriza

Al comienzo de la reunión, Félix Lamas hizo referencia al fallecimiento del Prof. Juan Alfredo Casaubon, y manifestó la necesidad de organizar una Misa cuando se cumpla el primer mes de su partida.

Luego de la lectura del acta de la reunión anterior sin comentarios, FAL comienza a referirse al capítulo IX del Libro X:

Aquí en este capítulo se contesta a la pregunta que hizo Alioto sobre si la Ética aristotélica era elitista. Por otra parte, este capítulo atiende a los dos modos de felicidad que corresponden a dos esferas de fines, pero sobre todo pareciera este capítulo estar dirigido a lo que podríamos llamar eudemonía segunda, es decir, perfección del bios praktikós. En los capítulos anteriores ARISTÓTELES había hablado de la perfección suprema, del bien supremo, propiamente autárquica (en relación con el objeto) que era la contemplación de Dios. Después había admitido una segunda forma de perfección que se correspondía con la vida de la virtud, es decir, lo que él llama al final del Libro I bios praktikós. Ahora él está haciendo el nexo entre la Ética y la Política, y después de haber dicho lo que es lo bueno, qué es lo malo, le confiere a la Ética una dimensión más claramente práctica.

Esto no quiere decir que no haya sido práctica toda la materia que venimos tratando hasta ahora. Ha sido práctica pero ha sido remotamente práctica. Ahora hace un giro hacia la praxis en orden a poner a disposición de los hombres la posibilidad de alcanzar el fin. Repito: aquí se dirige él hacia la praxis, en orden a que los hombres puedan encontrar medios de ayuda para alcanzar su fin.

De pasada, la reflexión sobre este texto podría servir a todos aquellos que hoy reflexionan o quieren reflexionar sobre la relación entre el fin último sobrenatural del hombre y el fin temporal, que incluso hay quienes niegan que haya un fin último natural. Pues bien, acá ARISTÓTELES está mostrando que hay dos fines: uno supremo, último; otro que es simplemente bueno. Y ahora dirige la atención sobre todo a la disponibilidad de los medios para alcanzar ese fin simplemente bueno, no el mayor, sin dejar por ello abierta siempre la posibilidad del fin último. Este es un poco el asunto del capítulo IX, que es el último capítulo de la *Ética nicomaquea*, un capítulo largo que nos va a tomar más de una reunión.

Carlos Arnossi comienza a leer de la traducción de JULIÁN MARÍAS (Instituto de Estudios Políticos):

“Si de estas cosas, y de las virtudes, y de la amistad y del placer, hemos hablado ya suficientemente en términos generales, ¿hemos de creer que el tema que nos habíamos propuesto ha llegado a su fin, o como suele decirse, cuando se trata de cosas prácticas el fin no es haberlas considerado todas y conocerlas, sino más bien hacerlas? Entonces tampoco, tratándose de la virtud, basta con conocerla, sino que se ha de procurar tenerla y practicarla, o conseguir cualquier otro medio de llegar a ser buenos. Ciertamente, si los razonamientos bastaran para hacer buenos a los hombres, reportarían justamente muchas grandes remuneraciones, como dice Teognis y sería preciso procurárselos; pero de hecho, si bien parece que tienen fuerza suficiente para exhortar y estimular a los jóvenes generosos y parta infundir el entusiasmo por la virtud en un carácter noble y verdaderamente amante de la bondad, resultan incapaces de excitar a la bondad y a la nobleza al vulgo, que de un modo natural no obedece por pudor, sino por miedo, ni se aparta de lo que es vil por vergüenza, sino por temor al castigo. Como la mayor parte de los hombres viven a merced de sus pasiones, persiguen los placeres que les son propios y los medios que a ellos conducen y huyen de los dolores contrarios; y de lo que es hermoso y verdaderamente agradable ni siquiera tienen noción, no habiéndolo probado nunca. A tales hombres, ¿qué razonamiento podrá reformarlos? No es posible, o no es fácil, desarraigar por la razón lo que de antiguo está arraigado en el carácter, y probablemente debemos darnos por afortunados si, reunidas todas las condiciones que parecen necesarias para que lleguemos a ser buenos, conseguimos participar de la virtud.

El llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción.”

FAL: Dejamos acá por ahora. Veán Ustedes el planteo. Muestra cuáles son los grandes temas. Los grandes temas han sido: la virtud, la amistad y el placer. Y él está sugiriendo que el trabajo realizado ha sido un verdadero trabajo de conocimiento, de tal manera que aunque nosotros digamos que es práctico no deja de ser sobre todo un conocimiento, un conocimiento de tipo científico, por lo tanto universal, y en alguna medida, necesario.

Y allí hace el giro y dice: con relación a la virtud, no es suficiente conocerla sino que hay que buscar poseerla y usarla. Aquí plantea el problema. Entonces él sigue insistiendo sobre este giro. Dice: los discursos de por sí no disponen suficientemente a la virtud; es decir, está planteando el tema de cuáles son las disposiciones que conducen a la virtud. La virtud es algo más que una disposición. Recuerden que aquí estamos englobando toda la vida de perfección práctica. Ahora, la virtud es algo más que una disposición. Es una virtud firme, permanente, que tenida de forma acabada prácticamente torna imposible que el hombre tuerza su camino, por eso -de algún modo- la virtud perfecta es una cierta forma de perfección última. Digo cierta forma porque, recuerden, para ARISTÓTELES, la virtud no es el fin, sin embargo la virtud perfecta es casi el fin, casi haber alcanzado el fin porque de algún modo ella es en principio inamovible, lo cual Ustedes advierten no se da en la generalidad de los hombres ni aún en los hombres buenos. Esto correspondería en nuestro lenguaje al estado de los santos, a los santos que han alcanzado ya un grado de perfección muy alta. Ahora bien, la virtud es algo más que una disposición.

Los discursos, todo este trabajo, esta consideración moral, ¿son eficaces para disponer de una manera efectiva a la virtud? Solamente pueden ser eficaces si esos discursos encuentran a un sujeto naturalmente amante de la verdad, de la belleza y del bien, y entonces sí, en ese caso, con relación a esa persona el discurso moral como el que se ha venido haciendo es fuente de eficacia. Fíjense las condiciones que él pone: un joven naturalmente bien dispuesto hacia el bien, hacia la verdad y a la belleza. Un hombre joven que naturalmente no se deja arrastrar por la locura del placer ni por las pasiones, a ese hombre joven el discurso moral puede naturalmente disponerlo. ¿Por qué no lo dice en general del hombre adulto? Porque el hombre adulto ya dirigió su vida en un sentido o en otro sentido. Al hombre bueno el discurso moral lo ayudará y lo confirmará, pero sobre el hombre mal dispuesto el discurso moral tiene muy poca eficacia o ninguna. Ahora bien, dado que la mayor parte de los hombres (lo dice dos veces) son malos, y son muy pocos los que están naturalmente bien dispuestos (es un misterio eso de pocos bien dispuestos a quién se está refiriendo), dado que la mayoría de los hombres son malos, ¿cómo ayudar a esa inmensa mayoría? Esa es la pregunta ¿qué hacemos con esa gente? Fíjense, si Aristóteles fuera elitista diría: ¿cómo hacemos para ayudar a los buenos a pesar de los malos? Pero él no está diciendo eso. Está diciendo ¿cómo

podemos hacer para disponer a la inmensa mayoría que más bien son dispuestos o por el rigor o por el miedo, cómo hacemos para disponer a la virtud a la inmensa mayoría? Este es el planteo. ¿Por qué insisto en esto? Porque la pregunta que hizo Alioto en la reunión anterior no es una pregunta aislada que se le ocurre a Alioto. Alioto lo que hace es representar la oposición de muchos autores, no solamente neoescolásticos sino ajenos a la neoescolástica sobre todo autores modernos no católicos que le reprochan a Aristóteles elaborar una ética para pocos y no para la generalidad de los hombres. Si Ustedes ven bien esto y si a partir de ahora lo leen en esta clave podrán juzgar si es verdadero o no lo que yo les dije, y es que lo que pretende Aristóteles es que de alguna manera la generalidad de los hombres, y aún los que no son naturalmente buenos, participen de la bondad del fin (humano). Es decir, Aristóteles está planteando acá un esquema típicamente platónico de participación de lo mejor. Hay quienes pueden llegar a lo mejor y hay quienes no pueden llegar absolutamente o totalmente a lo mejor pero pueden participar. Por cierto que no podrán participar del fin último último (la sabiduría), pero sí podrán participar del bios praktikós, que es también un modo de vida feliz, que es también un modo de perfección humana. ¿Qué opinan Ustedes de ésto? ¿es una interpretación benévola la que yo hago o es lo que dice el texto? Puede ser una interpretación benévola porque yo tengo un profundo amor a Aristóteles, pero a mí me parece que es lo que dice el texto. Lo que sigue lo hace más explícito todavía.

JMC: Yo creo que el gran problema hoy en día para tratar esto es el igualitarismo absolutista que está instalado en la modernidad, que a veces muy hipócritamente dice que todos los hombres, sean buenos o malos son todos iguales.

FAL: Yo creo que sí, por supuesto, y creo que es este espíritu igualitario el que gobierna a muchos intérpretes. Aristóteles no era igualitario para nada. Platón tampoco. Entonces, una perspectiva aristocratizante como la de Platón la traducen como elitista.

JMC: Discriminadora.

FAL: Claro, pero el mismo reproche le pueden hacer al Cristianismo: "muchos son los llamados pero pocos son los elegidos". Es interesante ver a partir de ahora cómo inserta Aristóteles la Política y la Educación en el plano moral. Fíjense, recuerden: el plano moral tiene como último ápice perfectivo

la amistad con Dios y la divinización del hombre. Ahora, en esta nueva dimensión práctica dice: vamos a ver cómo hacemos para ayudar a la inmensa mayoría de los hombres, y pone dos instrumentos, dos remedios que son: la legislación (la Política) y la Educación. Esa vinculación entre la Política y la Educación también es platónica, está en la República. El político para Platón es educador. Además de filósofo es conductor hacia el fin último.

Bien. Se ve que no está Alioto, ni está Julito que son los grandes discutidores, ni Thorne, sino estaríamos ahí trenzados.

Juan Clérico continúa leyendo (traducción de Julio Pallí Bonet, edición de Gredos):

“Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina”.

FAL: Vean esta expresión. ¿Recuerdan aquellos que dicen que de Dios no se ocupa para nada? Acá está diciendo que los que tienen el privilegio de ser buenos por estar bien orientados lo tienen por un privilegio de alguna causa divina. Está hablando de “privilegio” y de “causa divina”. Nosotros hablaríamos de Gracia.

JMC continúa leyendo:

“El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe ser primero cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto, ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza.”

FAL: Fíjense. Aquí él está mostrando, un poco de pasada, que la pasión no solamente inclina hacia una esfera de conducta, sino que la pasión de alguna manera obtura el criterio. Esto es una cosa que va a recoger y va a desarrollar en otro contexto Santo Tomás de Aquino. Hablando a lo bruto: La pasión animaliza, estupidiza intelectualmente al hombre, de tal manera que la pasión impide que la razón rijan la vida del hombre. Por eso el discurso es ineficaz frente a la pasión, y frente a la pasión se necesita algo

más que el discurso, algo más que la educación, o mejor dicho, una educación, como vamos a ver, no hecha sólo y principalmente por discursos. Es decir, él va a decir acá que la educación se hace sí por enseñanzas, pero se hace también por acostumbramiento, a través de castigos, de leyes. Seguimos.

JMC sigue leyendo:

“En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud, amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso.

Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo tales leyes, porque la vida moderada y dura no le resulta agradable al vulgo, y principalmente a los jóvenes. Por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas.”

FAL: Fíjense. Acá él está diciendo: ¿Cómo suplo yo la falta de inclinación o de disposición habitual? Más aún, ¿cómo puedo remontar la corriente en contra de la fuerza pasional. Y él dice a la fuerza pasional no la vencemos con el discurso sino con el miedo o con la fuerza. Debemos buscar algo que venga a sustituir la falta de disposición, algo que sea un sustituto de la disposición virtuosa. Ese sustituto de la disposición virtuosa es la costumbre, o sin llegar a ser costumbre el hacer social, el obrar social y político, que, arraigado, terminará en costumbre. Pues bien, la costumbre o el hacer social social y político medianamente recurrente tiene una naturaleza semejante a la disposición natural o a la disposición ética. Dice Santo Tomás que la costumbre (y lo dice también Aristóteles, por supuesto) es como una cierta segunda naturaleza. El hábito es una segunda naturaleza, ¿verdad? Pues bien, la costumbre también, a su modo, es una cierta segunda naturaleza, de tal manera que la costumbre viene a darle una estabilización rectificadora a la vida de los hombres. Ahora bien, esta costumbre no se puede generar sólo ni principalmente por discursos ni sólo ni principalmente por educación, sino que necesitamos la vía coactiva. Entonces, la ley, que tiene en sí misma una razón, que es una razón, que ella misma es un orden racional (toda ley es orden, dice Aristóteles en la Política) refuerza la racionalidad práctica con la amenaza de la coacción o con el ejercicio de la coacción, de modo que la razón de la ley, esclarecida por la educación y reforzada en su eficacia por la coacción, puede tener como resultado este acostumbramiento, esta disposición consuetudinaria, que ponga a los hombres en camino o en marcha hacia la virtud. Por eso, cuando Santo Tomás se pregunta cuáles son los efectos de la ley dice que

son dos: el primer efecto de la ley, inmediato, casi formal es obligar, pero el segundo efecto, como efecto propiamente dicho es hacer buenos a los hombres. ¿En qué sentido hacer buenos a los hombres? Hacerlos buenos en tanto los dirige mediante la costumbre en línea de la generación de la virtud. Como pueden ver, el esquema es realmente perfecto. Y es tremendamente realista, por otra parte, y desmiente la tesis de que Aristóteles no se ocupa de la mayoría.

Estamos hablando de costumbres buenas, dirigidas al bien común.

Aristóteles está indicando la fuerza institucional. Esa fuerza institucional que modernamente se va a llamar vigencia. Los hombres normalmente no roban; ahora, tú haces desaparecer un sistema legal porque vino una catástrofe, y entonces la mayor parte de los hombres que todos los días se respetan, se saludan, se convierten en fieras, le roban lo que pueden al otro, si es necesario lo matan; en esos casos se desata la pasión. En cambio, bajo el imperio de la ley y de las costumbres institucionales los hombres reprimen sus pasiones y van ordenando su conducta en función de los requerimientos sociales y esa presión social. Esa presión social que por otra parte Durkheim también desarrolló, que es lo que se llama fuerza de la comunidad. Los fenómenos sociales son para Durkheim sobre todo fenómenos de vigencia que consisten en una presión de la comunidad sobre sus miembros. Durkheim no se pone desde la perspectiva de la interacción (Sorokin en el Siglo XX). Él, los fenómenos sociales los ve sobre todo como fenómenos de presión, de fuerza, de la totalidad sobre las partes. En Aristóteles las dos cosas están a la vez: por una parte, la reciprocidad que es típicamente conducta interactiva, y por otra parte la presión de la comunidad. Entonces, mientras siga siendo eficaz el régimen, los hombres podrán seguir cumpliendo eso, aunque no lo hagan con una buena disposición interior o con una disposición verdaderamente habitual. Ahora, muchos van a llegar a tener esa disposición habitual gracias a la costumbre. Entonces, p. ej. si nosotros tuviéramos -como fue en un determinado momento- costumbres en materia de moral sexual, costumbres fuertes, decentes, pues yo no digo que todos los hombres fueran castos, pero sería posible para el que quisiera ser casto, sería mucho más posible serlo, porque habría un acostumbamiento hacia conductas honestas, o por lo menos no agresivas.

JHB: Mucho más difícil para el que quiere torcerlo.

FAL: Exactamente, exactamente. Entonces es evidente que lo que Aristóteles dice acá es: aquí lo que estamos buscando es crear condiciones de posibilidad para que los hombres lleguen a disponerse. Algunos se van a

disponer interiormente, otros no. Esta es la fuerza institucional. Este es el tema de la institución que es un tema que desgraciadamente se ha olvidado un poco, y sobre el cual nosotros debemos insistir.

JHB: Es el plan político platónico.

FAL: Además. Este es un plan platónico, sin duda, sólo que con una diferencia, y la diferencia es que es con mucho más discernimiento, más elementos estructurales. Lo que en Platón eran grandes pantallazos, grandes intuiciones, aquí está arquitecturado con clara distinción de las partes, como quien está construyendo un edificio. En este sentido, claro, la Ética aristotélica (lo mismo en la teoría de la justicia). Si yo comparo la teoría de la justicia Aristóteles y de Platón no es que se opongan, pero evidentemente la teoría de la justicia de Aristóteles es mucho más analítica, más compleja, con más discernimiento que la de Platón. Por ejemplo, Platón también distinguía entre justicia general y justicia particular, de alguna manera, pero de ninguna manera está claro, porque él también habla de la justicia como igualdad. Está dentro de una bolsa en la que falta el discernimiento. Entonces, lo que hace Aristóteles es todo ese planteo moral llevarlo a un mayor discernimiento. Y hay que ser franco también: la Teología de Aristóteles es mucho más segura que la de Platón, porque la de Platón tiene expresiones grandiosas pero deja lugar a la transmigración, a todas esas cosas.

JHB: No creía, no creía. Ni en la magia, ni en todo el movimiento órfico pitagórico teúrgico.

FAL: Pero toda la dirección neoplatónica gira en esa línea, y la única línea platónica contraria a todo eso es Aristóteles. Yo creo que él no creía en todo eso. Estoy de acuerdo.

JHB: Leyendo a Plotino ahora me doy cuenta que son mucho más aristotélicos de lo que yo creí al principio. Porque para construir todo el sistema ético plotiniano, utilizan las categorías aristotélicas.

FAL: El método de ellos era comenzar por la lectura de Aristóteles. Pero después bastardean las categorías aristotélicas.

Continúa la lectura del texto, desde 1180a:

“Y, quizá, no sea suficiente haber recibido una recta educación y cuidados adecuados en la juventud, sino que, desde esta edad, los hombres deben practicar y acostumbrarse a estas cosas también en la edad adulta, y también para ello necesitamos leyes y, en general, para toda la vida, porque la mayor parte de los hombres obedecen más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad.”

FAL: aquí necesidad no está expresado en el sentido de “opuesto a contingente”, sino en el sentido de “constricción”.

“En vista de esto, algunos creen que los legisladores deben fomentar y exhortar a las prácticas de la virtud por causa del bien, esperando que los que están bien dispuestos en sus buenos hábitos seguirán sus consejos; que deben imponer castigos y correcciones a los desobedientes y de inferior naturaleza; y que deben desterrar permanentemente a los que son incurables; pues creen que el hombre bueno y que vive orientado hacia lo noble obedecerá a la razón, mientras que el hombre vil que desea los placeres debe ser castigado con el dolor, como un animal de yugo. Por eso dicen también que las penas a infligir han de ser tales que sean lo más contrario posible a los placeres que aman.”

JHB: Como Dante, en cuyo infierno cada uno recibe el castigo opuesto al pecado por el que fue condenado.

FAL: Sí. Ya ven lo aristotélico que era Dante.

“Pues bien, si, como se ha dicho, el hombre que ha de ser bueno debe ser bien educado y adquirir los hábitos apropiados, de tal manera que pueda vivir en buenas ocupaciones, y no hacer ni voluntaria ni involuntariamente lo que es malo, esto será alcanzado por aquellos que viven de acuerdo con cierta inteligencia y orden recto y que tengan fuerza. Ahora bien, las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de un simple hombre, a menos que sea rey o alguien semejante; en cambio, la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia.”

FAL: Hay que aclarar aquí que Aristóteles no habla de "obligatoriedad", sino de "fuerza coercitiva". Obligación es otra cosa. Ahí el traductor está confundiendo "obligación" con "fuerza coercitiva". Aristóteles habla claramente de "fuerza coercitiva". Se ve también en otras traducciones, que son más fieles al texto griego.

Es muy importante lo que dice acá Aristóteles sobre la ley: que la ley tiene fuerza coercitiva; que la ley constituye un discurso que deriva de un cierto tipo de prudencia e inteligencia.

Es decir, la ley es expresión de un juicio prudencial. Por lo tanto, la ley es un enunciado. Está diciendo: la ley es un cierto enunciado que tiene un cierto poder coercitivo.

JHB: Eso es muy distinto a "fuerza obligatoria".

FAL: Claro. La "fuerza obligatoria" es el efecto formal de la ley.

JHB: No hay ley "no obligatoria". Acá patina bastante el traductor.

"Y mientras los hombres suelen odiar a los que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan rectamente, la ley, sin embargo, no es odiada al ordenar a hacer el bien.

Sólo en la ciudad de Esparta, o pocas más, parece el legislador haberse preocupado de la educación y de las ocupaciones de los ciudadanos; en la mayor parte de las ciudades, tales materias han sido descuidadas, y cada uno vive como quiere, legislando sobre sus hijos y su mujer, como los Cíclopes. Ahora bien, lo mejor es que la ciudad se ocupe de estas cosas pública y rectamente; pero si públicamente se descuidan, parece que cada ciudadano debe ayudar a sus hijos y amigos hacia la virtud o, al menos, deliberadamente proponerse hacer algo sobre la educación."

FAL: Está diciendo algo muy importante acá, al señalar que cada ciudadano debe ayudar a sus amigos: lo ideal es que el Estado se ocupe... pero si el estado no anda, recree usted un grupo, que tenga algo parecido a autarquía, y ocúpese. De hecho, nosotros mismos estamos trabajando como un grupo de amigos, precisamente, porque a nivel institucional u oficial, nadie hace nada.

“De lo que hemos dicho parece que esto puede hacerse mejor si se es legislador, pues es evidente que los asuntos públicos son administrados por leyes, y son bien administrados por buenas leyes; y parece ser indiferente que sean o no sean escritas, o que sean para la educación de una persona o de muchas, como es el caso de la música, la gimnasia y las demás disciplinas. Porque, así como en las ciudades tienen fuerza las leyes y las costumbres, así también en la casa prevalecen las palabras y las costumbres del padre, y más aún a causa del parentesco y de los servicios, pues los hijos por naturaleza están predispuestos al amor y a la obediencia a los padres. Además, la educación particular es superior a la pública, como en el caso del tratamiento médico: en general, al que tiene fiebre le conviene el reposo y la dieta, pero quizá a alguien no le convenga, y el maestro de boxeo, sin duda, no propone el mismo modo de lucha a todos sus discípulos. Parece, pues, que una mayor exactitud en el detalle se alcanza si cada persona es atendida privadamente, pues de esta manera cada uno encuentra mejor lo que le conviene.”

FAL: Acá Aristóteles no está hablando de “privado” como opuesto a “público”. Está hablando de “singular”. Es decir, la educación singularizada es mejor que la masiva. No es que opone lo privado a lo público, sino lo general a lo particular. El ejemplo que pone es contundente para entenderlo en éste sentido: alude al boxeo, y destaca que allí era mejor educar uno por uno, singularmente; y la educación gimnástica era pública, era estatal; la organizaba y pagaba el Estado, éste establecía las reglas, y las competencias eran estatales. Acá está diciendo: la ley tiene que establecer cómo es la educación, y esto no importa que sea “en común” o “individual”. Aristóteles ni se plantea el problema entre “público” o “privado”.

“Pero tratará mejor un caso individual el médico, el gimnasta o cualquier otro de los que sepan, en general, qué conviene a todos los hombres o a los que reúnen tales o cuales condiciones (pues se dice que las ciencias son de lo común y lo son); sin embargo, tal vez nada impida, aun tratándose de un ignorante, cuidar bien a un individuo, si él ha examinado cuidadosamente a través de la experiencia lo que le ocurre, como algunos que parecen ser médicos excelentes de sí mismos, pero son incapaces de ayudar en nada a otros. Mas si uno desea llegar a ser un artista o un contemplativo, parece que no menos ha de ir a lo general y conocerlo en la medida de lo posible, pues, como se ha dicho, las ciencias se refieren a lo universal.

Quizá, también, el que desea hacer a los hombres, muchos o pocos, mejores mediante su cuidado, ha de intentar llegar a ser legislador, si es mediante las leyes como nos hacemos buenos;”

FAL: Acá, es interesante, Aristóteles vuelve a tomar un viejo argumento, que ya había utilizado en el Libro I de la Metafísica, y que expuso en el Libro VI de la Ética: nada impide que un individuo en particular sea muy eficaz en cosas particulares, singulares, aunque no tenga ciencia. Ahora, dice "debe pasar a través del universal aquél que quiere convertirse en un experto desde el punto de vista técnico". En 1180b22, en vez de "general", debe entenderse "universal".

Es importante detenernos aquí, pues todas las veces que se habla del giro práctico de Aristóteles, muchos quieren dejar de lado, porque les molesta, la dimensión teórica. Y Aristóteles dice: no, pará, no te podés pasar. Porque si bien por intuición individual, o por experiencia alguien puede pegarla, si vos querés realmente hacer bien la cosa, técnicamente, y más todavía si vos querés tener un saber, entonces tenés que pasar por el universal, y tenés que pasar por la ciencia, por lo teórico. Y está diciendo esto justamente en el momento en que hace el giro práctico. Es muy importante, porque siempre está la tentación de decir: vamos a la cosa práctica. Sí, pero para llegar a la cosa práctica, he tenido que ir primero para arriba, hacia lo universal. Tengo que remontarme a lo universal. Y fíjense que después, como consecuencia, dice: es probable que también aquél que quiere hacer mejores a los otros, deba esforzarse en devenir legislador. Con esto está indicando que el legislador debe tener esa ciencia. Lo cual es lógico, porque antes había dicho que la ley es fruto, no del arte, sino de la prudencia y del nous, que en Aristóteles es lo más alto; nous son los principios, nous es la inteligencia. Y ahora vuelve a decirlo.

Entonces, después de haber dicho que si bien la educación puede ser individual, destaca que si quiero hacer algo con arte o con técnica, debo ir a lo universal, debo tener una dimensión teórica; tengo que tener ciencia. Por eso, entonces, el que realmente quiere hacer bien a los demás, es probable que tenga que convertirse en legislador. ¿Por qué? Porque acabamos de decir que la ley es fruto de la sabiduría y de la inteligencia, y porque la ley es universal.

Lo que está diciendo Aristóteles es que, si la ley es universal, tiene que ser hecha por alguien que tenga una dimensión teórica. Porque es propio de la ciencia lo universal.

JHB: En la política contemporánea se piensa lo contrario: aquel que es teórico no sirve para legislar.

“porque no es propio de una persona cualquiera estar bien dispuesto hacia el primero con quien se tropieza, sino que, si esto es propio de alguien, lo será del que sabe, como en la medicina y en las demás artes que emplean diligencia y prudencia.”

FAL: ¿Ven? “Del que sabe”. Educar y legislar es propio de la sabiduría.

“Ahora bien, ¿hemos de investigar ahora dónde y cómo puede uno llegar a ser legislador, o, como en los otros casos, se ha de acudir a los políticos? ¿O no hay semejanza entre la política y las demás ciencias y facultades? Pues, en las otras, las mismas personas parecen impartir estas facultades y practicarlas, como los médicos y pintores, mientras que en los asuntos políticos los sofistas profesan enseñarlos, pero ninguno los practica, sino los gobernantes, los cuales parecen hacerlo en virtud de cierta capacidad y experiencia, más que por reflexión; pues no vemos ni que escriban ni que hablen de tales materias (aunque, quizá, sería más noble que hacer discursos en tribunales o asambleas), ni que hayan hecho políticos a sus hijos o a alguno de sus amigos. Sin embargo, sería razonable hacerlo si pudieran, pues no podrían legar nada mejor a sus ciudades, ni habrían deliberadamente escogido para sí mismos o para sus seres más queridos otra cosa mejor que esta facultad. En todo caso, la experiencia parece contribuir no poco a ello; pues, de otra manera, los hombres no llegarían a ser políticos con la familiaridad política, y por esta razón parece que los que aspiran a saber de política necesitan también experiencia.

Así, los sofistas que profesan conocer la política, están evidentemente, muy lejos de enseñarla. En efecto, en general no saben de qué índole es ni de qué materia trata; si lo supieran, no la colocarían como siendo lo mismo que la retórica, ni inferior a ella, ni creerían que es fácil legislar reuniendo las leyes más reputadas. Así dicen que es posible seleccionar las mejores leyes, como si la selección no requiriera inteligencia y el juzgar bien no fuera una gran cosa, como en el caso de la música. Pues, mientras los hombres de experiencia juzgan rectamente de las obras de su campo y entienden por qué medios y de qué manera se llevan a cabo, y también qué combinaciones de ellos armonizan, los hombres inexpertos deben contentarse con que no se les escape si la obra está bien o mal hecha, como en la pintura. Pero las leyes son como obras de la política. Por consiguiente, ¿cómo podría uno, a partir de ellas, hacerse legislador o juzgar cuáles son las mejores?”

FAL: Fíjense. Acá está haciendo entrar en juego una serie de elementos, respecto de lo que tiene que tener el legislador: tiene que tener frónesis; tiene que tener nous; tiene que tener dianóia; episteme; y también experientia; y va a seguir la lista.

¿A qué les hace acordar esta lista? A las partes cuasi integrales de la prudencia. ¿Por qué? Porque el legislar es tarea del prudente. E identifica la prudencia política con la misma política. La prudencia política se llama directamente política. ¿Recuerdan el libro de Leopoldo Eulogio Palacios, que se llama "La prudencia política"? Lo recomiendo, es hermoso, precioso.

La prudencia política, entonces, incluye el nous, naturalmente la frónesis, la reflexión, la dianóia, la ciencia, pero también la experiencia. La experiencia, empeiría, es decir, la experiencia habitual, no la percepción, experiencia habitual que Aristóteles identifica con la memoria, no como facultad, sino en tanto acumulación de experiencia con la memoria. Por eso cuando se hace la lista de las partes cuasi integrales de la prudencia en la Suma Teológica, se habla del "intelecto", que responde al nous, no como facultad, sino como hábito intelectual de los primeros principios; después se habla del logos, ratio o dianóia, que es, no la facultad, sino la rectitud del razonamiento, es decir, el buen razonamiento, que se llama dialéctica.

Es decir, acá Aristóteles está poniendo, como en síntesis, todo lo que ya dijo en otros textos cuando habla de la prudencia. No está innovando en nada. Por eso el ejemplo que usa es el del que sabe curar, que ya usó en la Metafísica y volvió a poner en el Libro VI. Está claro lo que dice: no basta la experiencia; pero es necesaria. No basta la sabiduría; pero es necesaria. La sabiduría adecuada a esto, a la materia en trato.