

Instituto de Estudios Filosóficos

“Santo Tomás de Aquino”

SEMINARIO DE METAFÍSICA

Ciclo 2010

18/03/2010

Asistentes:

Felix Adolfo Lamas (Director)

Augusto Valentino

Carlos Gabriel Arnossi

Daniel Guillermo Alioto

Delia Maria Albisu

Dulce Santiago de Dalbosco

Graciela B. Hernández de Lamas

Javier H. Barbieri

Juan Bautista Thorne

Juan Manuel Benvenuto

Juan Manuel Clérico

Julio Esteban Lalanne

María de Todos los Santos de Lezica (secretaria de acta)

Miguel Juan Ramón de Lezica

Ramiro Güiraldes

Ramón María Cabriza

Novedad: Fátima va a invitar a la gente de Mato Grosso que tiene la página Filosofante y también a la Universidad Federal de Río de Janeiro al Seminario que tendrá lugar la segunda semana de Septiembre y cuyo tema será: "¿Si Dios no existe, todo está permitido?".

Profesores invitados: Juan Antonio Widow, Raúl Madrid, Felipe - José Luis Widow; Fátima (anfitriona), Márquez Dip, Mauro Ronco.

Lectura del acta anterior:

FAL: Este año el tema de Dios es como fundamento de la realidad moral y jurídica, lectura del Libro X de la Ética Nicomaquea.

Retomamos la discusión surgida la clase pasada con motivo de la objeción planteada por JBT sobre el carácter de medio de los bienes que se ordenan

al fin: ¿cumplen solamente una función mediática o tienen valor por sí mismos, en cuyo caso no son meros medios?

FAL: Si yo pregunto a la mayor parte de esta Universidad, a gente que tenga idea de moral, sobre esto, me van a decir que la relación es de medio a fin. Por una parte es claro que hay cosas que son fines intermedios. La objeción y la respuesta son importantes. De ambas surge una idea que creo que venía claramente a solucionar el asunto, porque es una idea -por otra parte- de raíz metafísica. Y es que el fin intermedio respecto del fin último, no es medio; sino que más bien la relación es de parte a todo. Es decir, así como los tres bói están ordenados pero hay una sola esencia y por lo tanto hay una sola entelequia y en esa entelequia yo discierno niveles; de la misma manera, si yo ahora traslado eso al orden de los fines, hay diversos niveles de fines, diversos niveles de bienes-fines que se integran en una totalidad que forzosamente debe admitir más-menos, primero y segundo; es decir, un orden jerárquico. Y esa es la idea porque yo ponía el ejemplo de las relaciones humanas. Si yo digo que mi esposa no es el fin último de mi matrimonio, entonces es un medio. Un instrumento para parir hijos. Que el matrimonio tenga como fin último criar hijos, perfecto; pero eso no significa que los fines matrimoniales se reduzcan a ser mero instrumento de educar hijos y de parir hijos. O que el bien común político instrumente a las personas como si fueren medios.

DGA: plantea -no se escucha bien en la grabación- algo vinculado con la intención individual (la intentio objetiva)

FAL: no conviene hacer esa distinción. La simplificación de esa moralina, muy difundida, de que todo lo que no es fin último es un medio, es falso. Y que la relación de fines últimos o fines intermedios se explica mejor como la relación del todo a las partes.

JBT: es un presupuesto

FAL: más aún, el fin último implica que ahí está la gran diferencia del medio, perfecciona a los fines intermedios.

JMB: pone el ejemplo del fin del Estado y de los fines de las sociedades intermedias que no son meros medios sino fines en sí mismos. El Estado

para ser perfecto necesariamente requiere de las sociedades intermedias por medio de las cuales el hombre transita para alcanzar el fin último del Estado.

FAL: Las cuales no son meros medios. Y a su vez el fin último del Estado revierte sobre las comunidades intermedias y hace que ellas puedan alcanzar su fin. De la misma manera que el fin último revierte sobre la totalidad de la esencia y de alguna manera perfecciona y enaltece la totalidad de su esencia. De tal manera que sería un error también hacer lo que ha hecho Maritain por ej. decir que ese fin último es un medio para el bien individual, porque sería otro error. Está bien poner el ejemplo político pero no nos quedemos sólo en eso. El asunto es metafísico y esto lo tenemos que entender. Esto se vincula con otro tema. La idea del bien implica la idea de una cierta totalidad porque bueno es lo perfecto. Ahora bien, salvo que lo perfecto sea Dios, que es una unidad simple, la perfección de todo lo creado es una perfección completa, de una totalidad compleja, cuya perfección se debe dar en toda su complejidad porque una defección, aunque sea de una parte, vulnera a la perfección del todo y el bien es del todo. Teniendo en cuenta que el concepto de bien corresponde a la perfección de una totalidad compleja, allí hay dimensiones, aspectos que operan como partes, no como partes cuantitativas o extensivas o materiales, sino como partes o constitutivos formales. Y eso es de lo que está hablando Aristóteles. Valía la pena la discusión suscitada por JBT que terminó en esta aclaración.

JBT: Pero si la realización de los bienes intermedios significa un avance en orden al fin último; si significa un avance, ¿es desjerarquizarlos considerarlos como medios?, no meros medios, pero alguna mediación cumplen.

FAL: En el concepto de medio está la cuestión. Afirmar que todo aquello que cumple una función es un medio, no es cierto. No todo lo que cumple una función es un medio. Porque en ese caso yo digo: "el alma es un medio" y no tiene sentido. El alma no es un medio, es un constitutivo esencial del hombre, está ordenada a un fin pero no es un medio. No todo lo que está ordenado a un fin es un medio. Medio es lo que sólo tiene entidad perfectiva en la medida en que ordena al fin. Pero lo demás son constitutivos y a título de parte y no de instrumento. El medio dice esencialmente relación de utilidad y aquí estamos hablando de relación de integridad, no de utilidad. La utilidad presupone una diferencia esencial. Las partes esenciales del hombre no son medios. Y esto es de una importancia no sólo política, como

lo veíamos, porque acá se juega precisamente toda la verdad política de la tradición frente al colectivismo y al individualismo o liberalismo. Eso es el núcleo de toda la tradición, pero no solamente en lo político, sino en toda la metafísica.

Es importante tener esto muy presente por ciertos horrores morales de nuestro tiempo e incluso de nuestra gente. Ahora vamos a hablar de nuevo del método, pero esto es un ejemplo del desarrollo del método dialéctico en la Ética y en este punto particular. Tenemos que seguir con este método. Esto es un ejercicio dialéctico continuado y quisiera que todos participáramos de esto. Solamente aquí se desarrolla el pensamiento ético, no la formación moral individual; son dos cosas distintas. Lo último se genera, se desarrolla, se forma con buenos ejemplos, disciplina, etc.; pero el pensamiento ético sólo se puede desarrollar a través de este discurso dialéctico.

Recuerden esto entonces, la idea del bien como integridad, como perfección de una totalidad completa.

DS: Cuando Kant dice que la persona nunca puede ser considerada un instrumento, ¿está diciendo esto?

FAL: en este punto particular está diciendo esto. Solamente que lo que le pasa a Kant es que le falta el complemento. El pensamiento kantiano es un pensamiento esquemático y reductivista. Ve un solo aspecto, olvida el aspecto de la totalidad integral del Bien. Porque tiene un pensamiento unidimensional.

Continúa la lectura del Acta anterior. Se designa Secretaria de Acta por aclamación. A continuación JBT lee la traducción de un comentario a la Ética Nicomaquea de Gauthier y Jolie, donde se cuenta la historia del problema del placer desde Eudoxo hasta llegar a Aristóteles y la posición de este último:

JBT: "EL PLACER. La estructura de la ética aristotélica se explica por sus orígenes: ella ha encontrado su punto de partida en una reflexión sobre las tres vidas, la vida de goce o placer, la vida activa y la vida contemplativa. Nosotros hemos visto que la reflexión de Aristóteles sobre la vida activa se despliega en un tratado de la virtud que ha hecho resplandecer el concepto, pues él conduce a (o desemboca en) mostrar que la virtud moral no va sin la virtud intelectual y que la sabiduría práctica no ordena la vida moral sino para permitir la contemplación de la filosofía, que es su fin y su razón de ser (VI, cap.13). Nosotros vamos ahora a ver la reflexión de Aristóteles sobre la vida de goce (o disfrute, o placer) que se desenvuelve en un tratado del placer que, él mismo, hará resplandecer la noción de donde ha partido. Porque conducirá a descubrir la verdadera vida de goce (o placer) en la vida contemplativa misma; todo estará listo ahora para abordar el estudio de la vida contemplativa y mostrar en ella la vida plenamente humana, la cima a la vez de la vida virtuosa y de la vida agradable.

Será posiblemente sorprendente a primera vista constatar que en su tratado del placer Aristóteles no se preocupa para nada de criticar la concepción vulgar de la vida de goce o placer. Esta concepción, él ya la ha condenado (I, cap.3) y no se preocupa de repetirlo. Lo que pasa es que en su época hacía mucho tiempo que el problema del placer había dejado de serlo. La reflexión filosófica desde su despertar ha barrido con un gesto de desdén esta vida de bestia, según la palabra de Heráclito que retoma Aristóteles, y si partidarios y adversarios del placer han continuado enfrentándose, ha sido en otro plano. Se trata, para los partidarios del placer, de definir una vida de placer que sea todavía una vida humana, y aún una vida de filósofo, y para los adversarios del placer, de excluir de la vida ideal no solamente los placeres groseros de los concupiscentes, sino el placer en su esencia metafísica misma.

LOS PARTIDARIOS DEL PLACER. Las teorías del placer que comienzan a desarrollarse a principios del siglo IV A.C. son estrechamente tributarias de las grandes concepciones metafísicas que compartían entonces los espíritus y ellas son en buena parte su reflejo.

Demócrito y el placer-reposo

El primero de los protagonistas del placer, Demócrito, es también el primer filósofo en hacer de los placeres que componen la vida de goce o placer la crítica que repitieron incansablemente Platón y Aristóteles; son placeres

mezclados con pena: "Los hombres que buscan sus placeres en el vientre, excediendo la justa medida en los placeres de la mesa, del vino y del amor, no conocen más que goces breves que no duran más que un momento, el tiempo de comer y de beber: vienen enseguida penas numerosas, grandes; porque el deseo está allí, en ellos, que siempre se vuelven hacia los mismos objetos; alcanzan el objeto de su deseo, pronto el placer se desvanece, sólo les queda una alegría corta, luego, de nuevo, su necesidad renace". Demócrito condena entonces la vida de placer, pero es en nombre del placer mismo. Es en efecto el placer el soberano bien para él y el criterio que decide el valor de las cosas humanas: "El placer y la pena son el criterio que decide de las cosas que nos favorecen y de aquéllas que nos perjudican". Se trata por lo tanto para nosotros de poner en nuestra vida el máximo de placer y el mínimo de pena posible; ahora bien, "los placeres desmesurados engendran la pena". Es necesario por lo tanto, precisamente porque se persigue el placer y se quiere evitar la pena, tener el coraje de vencer esos placeres, y de no buscar los placeres del cuerpo más que con una sabia moderación. No se renunciará por lo tanto a llevar una vida de placer. Solamente, se aprenderá a "no poner su placer en las cosas mortales", sino en realidades durables, capaces de procurarnos, no placeres pasajeros seguidos de pesares agudos, sino placeres estables, que son los verdaderos placeres: "Las grandes alegrías, que se sienten al contemplar las grandes obras"; "No todo placer merece ser elegido: sólo lo merecen los que procuran lo que es bello". Así, la vida de placer que preconiza Demócrito consiste tanto en la ausencia de turbación, que procura la moderación en los placeres corporales, como de la alegría calma del espíritu, que componen la alegre paz del corazón, que es a sus ojos la esencia misma de la vida feliz.

Aristipo y el placer-movimiento

La metafísica del segundo de los grandes teóricos del placer, el discípulo de Sócrates Aristipo (hacia 435-350), está en las antípodas de aquella de Demócrito. Bien lejos de aspirar a la paz en la estabilidad, él no atribuye valor más que al instante que pasa, en el cual, en la escuela de Heráclito, él ha aprendido a ver la única realidad: "Sólo el instante presente, el paron, existe. Sólo él nos pertenece, él es nuestro. El pasado ya se ha ido, el futuro es incierto. Se trata entonces de obtener del momento presente todo el placer que él contiene, sin agotarse en perseguir los placeres que ya no son o que no serán nunca nuestros".

¿Qué es pues el placer? Es "un movimiento, y un movimiento ligero, leia kinesis, mientras que el dolor es un movimiento violento. El primero de esos movimientos se compara con la leve ondulación que se produce en la superficie del mar bajo la acción del Céforo, el segundo con la tempestad que la levanta". Aristipo y sus discípulos "estiman con Heráclito que todo en el mundo está en perpetuo movimiento, no podían admitir un tercer estado que Demócrito había considerado como el bien soberano y que era la ausencia de turbación, la calma o la tranquilidad, galéne, comparable a la inmovilidad del mar cuando no es agitado por ningún viento". Esta concepción del placer conducía a Aristipo, contrariamente a lo que había hecho Demócrito, a ubicar los placeres del cuerpo bien por encima de los placeres del alma, pero ella le permitía sin embargo conservar la doctrina socrática del dominio de sí. En efecto, si el placer es un movimiento, es un movimiento suave, y el movimiento violento es pena. Será necesario pues para conservar el placer moderarlo y mantener el dominio de sí: "No se domina el placer absteniéndose, sino usándolo sin permitir que él lo domine (o arrastre). No se es el dueño (o señor) de una nave o de un caballo si no se lo usa para nada, sino si se sabe conducirlo hacia donde se quiere ir". "Recogiendo el placer que se le ofrece, el sabio (o prudente) permanece dueño de sí: ejo ouk ejomai (yo poseo, yo no soy poseído), decía Aristipo hablando de Laïs".

Eudoxio y el placer-idea

Con Eudoxio, el tercero de los defensores del placer, la escenografía metafísica cambia todavía. Eudoxio (o Eudoxo) de Cnido (hacia 400-347) es sobre todo conocido como astrónomo, pero fue un genio universal como había muchos en ese tiempo, a la vez matemático, médico, geógrafo, legislador y ocasionalmente filósofo. Después de una corta permanencia en Atenas, en 379-378, durante la cual es posible que haya conocido a Platón, volvió allí en 367-65 para una segunda permanencia y esta vez fue él quien, durante el segundo viaje de Platón a Sicilia, dirigió la Academia, donde recibió al joven Aristóteles.

Es sin duda en 367-65, en el curso de su enseñanza en la Academia, que Eudoxio fue inducido a ocuparse de la filosofía. En todo caso, su doctrina supone que conocía el Fedón, el Fedro y al menos los primeros libros de la República, pero que ignoraba el Parménides y los últimos desarrollos de la doctrina de las ideas. Eudoxio parece en efecto haber adoptado la doctrina platónica de las ideas, pero modificándola profundamente, pues según él las ideas son inmanentes a las cosas, permaneciendo como sustancias.

Aristóteles había largamente refutado esta forma de la doctrina de las ideas en su tratado De las ideas, hoy perdido, pero del cual Alejandro de Afrodisia nos ha conservado fragmentos. Parece que la doctrina del placer de Eudoxio haya nacido también de una transposición de la doctrina de Platón. Miguel de Efeso, que posiblemente haya conocido el tratado De las ideas y ha podido tomar de Eudoxio informaciones de primera mano, nos dice en efecto que Eudoxio hizo del placer "el principio ideal y la causa de todos los bienes", y una glosa del... afirma que él colocaba el placer más allá, epekeina, de todos los bienes, que es la misma palabra de la que se servía Platón para caracterizar la Idea del Bien, que él coloca más allá, epekeina, de la esencia. Eudoxio habría entonces reemplazado la Idea platónica del Bien por la Idea del Placer, y, mostrándonos todos los seres lanzándose a la persecución del Placer, él no habría hecho más que transponer a su manera la dialéctica platónica que los arrastra a la persecución de la Idea del Bien. Sin embargo, conforme a su interpretación de la doctrina de las ideas, Eudoxio debía hacer de esta Idea del Placer una idea inmanente a los placeres concretos y es en estos mismos placeres que ella debía ser alcanzada. Es sin embargo probable que, conforme a su carácter austero, Eudoxio debía haber encontrado un sesgo (o atajo), no sabemos cuál, para extraer de esos principios una moral severa, a menos que, simplemente, se haya abstenido de reflexionar sobre las consecuencias prácticas de una doctrina que había elaborado como naturalista y no como moralista.

LOS ADVERSARIOS DEL PLACER. Antístenes contra Aristipo

Discípulo de Sócrates como Aristipo, Antístenes (hacia 446-366) ha tomado de las enseñanzas de su maestro una moral diametralmente opuesta a la de Aristipo. Para él la virtud reside "en la lucha, en el esfuerzo, pónos, Todo lo que se parece a un descanso, a una alegría, se ve excluido en consecuencia de dicha moral. 'Si yo me apoderara de Afrodita, yo la perforaría de flechas... el amor es un vicio de la naturaleza'. El sabio es un hoplita siempre cubierto de sus armas. Nunca se deshace de este armamento. La sabiduría es en él un muro indestructible. Para ser feliz sólo necesita de esta virtud de fuerza socrática, pero necesita, en todo momento, probarse que la posee: una serie ininterrumpida de hazañas es la ley misma de su condición. Su modelo es Hércules el 'laborioso'. ¿Cómo cedería él al placer? ¿Cómo aceptar esta falla en la muralla? 'Preferiría estar loco antes que sentir placer'. El placer no merece siquiera que uno mueva un dedo por él".

Sin embargo a veces se ha acusado a Antístenes de inconsecuencia, y es exacto que este adversario intransigente de los placeres vulgares no ha

desconocido el placer de la virtud: "Festín sin compañía, decía, no es placer; lo mismo riqueza sin virtud", y todavía: "Es necesario buscar los placeres que vienen después del esfuerzo, no aquéllos que vienen antes de él", lo que lo autorizaba a concluir: "Hay un placer que es un bien: aquel del cual uno no tiene que arrepentirse" ¿Pero hay ahí inconsecuencia? Antístenes no es un metafísico, sino un moralista. Si él condena los placeres debilitantes que paralizan el esfuerzo de la virtud, nada le impide disfrutar la alegría misma del esfuerzo: él no ha dicho que la naturaleza misma del placer se oponga a que sea un bien. Estaba reservado a Platón y a Espeusipo pronunciar esta condena metafísica del placer.

La primera forma del pensamiento platónico: la condenación de los placeres mixtos

Desde sus escritos de juventud, especialmente en el Gorgias, Platón se muestra preocupado por combatir la tesis que identifica bien y placer. Esta tesis, de la que Caliclés fue el portavoz, es sin dudas la de Aristipo, porque el placer que Caliclés defiende, es el placer-movimiento que hace que la vida sea vida; renunciar a este placer es condenarse a la inmovilidad de la piedra o a la del cadáver. A esta apología del placer Platón opone la existencia de los placeres vergonzosos, pero sobre todo él retoma por su cuenta la crítica de Demócrito denunciando la irreductible contradicción que hace que la mayor parte de los placeres, en todo caso los más violentos y los más buscados, incluyan en su misma esencia la pena, lo que impide absolutamente identificar bien y placer. Esta crítica, Platón la apoya sobre el análisis hipocrático de los fenómenos de la nutrición: el hambre y la sed son una suerte de enfermedades que consisten en un vacío de la naturaleza, kénosis, vacío que se cura comiendo y bebiendo, es decir, combatiendo el vacío por su contrario, la repleción, plesmoné. Entonces, la cobertura (o relleno, o reparación)) de lo que falta (o carencia, o privación), que es placer, supone la falta (o carencia, o privación), que es pena, y de este modo el placer no va sin la pena.

Algunos años más tarde, en el libro IX de la República, Platón desarrolla las opiniones del Gorgias sobre la naturaleza de los placeres mezclados con penas. A decir verdad, estos placeres no son más que estados intermedios entre la pena y los placeres verdaderos. No son más, en efecto, que la cesación de la pena que los precede y por contraste con aquélla parecen placeres, como el gris por contraste con el negro parece blanco. Los verdaderos placeres son los placeres no mezclados con pena, porque

existen tales placeres, por ejemplo los placeres del olfato, y sobre todo los placeres del espíritu.

La polémica de Espeusipo contra Eudoxio: la condenación metafísica del placer-movimiento

La polémica de Espeusipo con Eudoxio ha revestido para el historiador una nueva importancia después que Usener, en 1884, ha visto en ella la ocasión de donde ha nacido, al menos en parte, el Filebo de Platón, hipótesis que desde entonces ha captado la mayoría de los sufragios.

Es cierto que Espeusipo en su polémica contra el placer no le echa la culpa solamente a Eudoxio. Diógenes Laercio le atribuye dos tratados titulados "Aristipo" y es posible que su tratado Del placer también haya sido en parte dirigido contra Aristipo; pero el testimonio de Aristóteles basta para establecer que él se había dedicado a refutar directamente los argumentos de Eudoxio a favor del placer. Por lo demás, Espeusipo, alumno de Platón, no ha podido ignorar las exposiciones del Gorgias y del libro IX de la República, y todo indica por el contrario que es inspirándose en estas críticas platónicas de las teorías de Aristipo que él combatió a su vez a Aristipo e incluso al nuevo defensor del placer que era Eudoxio. Se comprende así que Espeusipo haya estado feliz de oponer a la Idea del Placer de Eudoxio la noción del placer que era la de Aristipo, es decir la noción del placer-movimiento, de la cual a partir de ese momento Platón había mostrado los recursos que ella ofrecía a quien quería probar que el placer no es el bien. Lo esencial de la teoría de Espeusipo consiste en efecto en decir que el placer es un devenir que conduce (se ordena) al estado normal. Ahora bien, en buen platonismo, el devenir no existe, sólo existe, es decir es una realidad estable, ousía, el estado normal; es por lo tanto este estado el bien, y no el placer.

La segunda forma del pensamiento platónico: la defensa de los placeres puros

El Filebo, en el cual se conviene ver un escrito de la vejez de Platón, sin que sea posible precisar más, y al cual se puede agregar el Timeo, no contiene otra teoría del placer que la del Gorgias o que la del libro IX de la República. La posición de Platón sin embargo aparece más como una posición de justo medio; se lo advierte ahora tan preocupado por defender el derecho de los

placeres puros a entrar, en su categoría, en el conjunto complejo que es la vida feliz, como por excluir los placeres mezclados con pena. Platón sintió la necesidad de corregir lo que las opiniones de Espeusipo tenían de excesivo, y tanto más en cuanto ellas pretendían sin duda no ser más que la expresión de su propia doctrina. De hecho, Espeusipo, en lo esencial, fue fiel a su maestro y Platón podrá en buena parte retomar su planteo (o exposición), lo que por otra parte no sería más que retomar su bien; es así que se refiere sin duda a él en dos ocasiones. Pero Espeusipo había sacado de la teoría platónica del placer su conclusión lógica: si es la esencia misma del placer ser cobertura (o relleno, o reparación) de una falta (o carencia, o privación), y entonces un devenir que nos lleva de nuevo a nuestro estado normal, se sigue necesariamente que ningún placer es un bien. Platón mantiene enérgicamente la excepción que desde el libro IX de la República había hecho a favor de los placeres puros, pero no se ve cómo puede justificarla. En efecto, él sostiene que también estos placeres son la cobertura (o relleno, o reparación) de una falta (o carencia, o privación), y si no son mezcla de pena, se debe solamente a que la falta (o carencia, o privación) que aquéllos vienen a remediar no es consciente. Pero una falta inconsciente ¿no es, en buen platonismo, un mal peor que la falta (o carencia, o privación) consciente como es la pena, y los placeres sin pena no deberían por lo tanto aparecer a Platón como más alejados aún de la verdadera noción de bien que los placeres con mezcla de pena? Aristóteles advertirá bien esta inconsecuencia y mostrará que la afirmación de los placeres puros sólo tiene sentido si se hace no como cobertura (o relleno, o reparación), es decir como devenires, sino como actividades, o como consecuencias de actividades.

FAL: ¿Ustedes se dan cuenta de por qué son tan importantes estos personajes que considera Aristóteles? Se trata de dos maestros de La Academia. Espeusipo, sucesor de Platón, escolarca, jefe de La Academia, sobrino de Platón. Eudoxo era un profesor de más prestigio que Espeusipo porque era un gran matemático, un gran astrónomo. Evidentemente esto que pone Aristóteles en consideración es una discusión o una polémica interna de La Academia. Y por eso, no es por casualidad que aparezcan tres posiciones y tres personajes: Eudoxo, Espeusipo y Platón mismo. Es decir, estamos viendo lo que se discutía en La Academia. Los otros socráticos menores que se citan ejercían alguna influencia de fuera de La Academia y por formar parte del círculo socrático, tenían relación con LA. Esto justifica el tratamiento que hace Aristóteles de estas posiciones rigurosamente consideradas como ENDOXA. Por eso digo que es tan importante que

consideremos la metodología, pero no como método meramente instrumental. Acá la metodología de alguna manera integra el desarrollo del argumento. No sé si todos han oído la distinción entre lógica docens y lógica utens, distinción escolástica. La primera, la lógica como ciencia, como arte que se enseña en general y la lógica utens que es la lógica que se aplica en cada ciencia, que se integra en la metodología de cada ciencia. Esa lógica utens es parte de la ciencia, no es algo separado de ella. Dentro de esta distinción entre ambas cabe hacer la distinción entre dialéctica docens y dialéctica utens. La primera está contenida principalmente en la Tópica y secundariamente en la Retórica. Alguien me podría decir que la dialéctica de la Retórica es dialéctica utens retórica, lo que pasa es que la retórica es una parte de la Dialéctica. Hay una dialéctica docens y una dialéctica utens. Por tanto habrá también una retórica docens y una retórica utens. Cuando se dice que la dialéctica es el método de la Ética se está diciendo no que el hombre que hace ética va a consultar un manual de dialéctica, la Tópica, y lo aplica. Se está diciendo que la metodología interior, propia, específica de la ética, es decir, que es parte de la misma ciencia, esa metodología, en gran medida, en la parte que corresponde a la investigación, es dialéctica. De tal manera que es de especial interés ver -para el estudioso de la ética como para el estudioso del derecho- cómo opera la dialéctica como método ético. Es decir, es algo más que una concreción de la dialéctica en la ética. Es el modo ético de la investigación, o el modo jurídico de la investigación. Entonces desde esa perspectiva habría que releer la Ética Nicomaquea e incluso desde esa perspectiva podrían hacerse nuevos estudios, nuevas tesis.

Ayer me decía Carlos A. que en un curso de 5to año, todos los alumnos rechazaban la idea de que la moral fuera objetiva. Esto viene de quienes enseñan la "objetividad" del derecho, la contraponen a la moral que en cambio es "subjetiva". Como la "objetividad" es nota especificante del derecho, la moral sería "subjetiva". Nadie se detuvo a explicar que con la palabra 'subjetivo' están queriendo decir -a lo bruto- otra cosa. Entonces yo digo, por ej., en el tema de la Justicia: ¿no sería interesante ver cómo operan los ENDOXA que usa Aristóteles en el Tratado de la Justicia sobre la igualdad, etc.?; ¿y cómo opera el tratamiento dialéctico de estos ENDOXA? Por ej. la igualdad. Es el propio Aristóteles el que pone de manifiesto que la igualdad no se puede verificar del todo. Es el propio Aristóteles el que habla de la imputación pero después dice que no podemos ajustar del todo la imputación a los estados de conciencia del sujeto, para no hablar de subjetividad. Es decir, esta dialéctica, no dialéctica de afuera sino dialéctica utens del Tratado de la Justicia, debiera ser tema de una investigación específica, ya sea en un punto concreto como es la igualdad o en general en una primera presentación del tema -así como le pedimos a Miguel que

hiciera una tesis sobre los tópicos jurídicos de la Retórica-. Después se le podría pedir a Miguel o a otro que se concentre en el tratamiento dialéctico de alguno de esos tópicos, pero alguien tenía que hacer primero el rejunte y la sistemática de los tópicos. De la misma manera alguien podría hacer un trabajo de dialéctica de la justicia y por otra parte después concentrarse en los aspectos dialécticos de ciertas cuestiones fundamentales, como puede ser la igualdad, la imputación, etc. Acá en concreto, Aristóteles empieza el tema de la virtud en función de 3 ENDOXA. ¿Por qué selecciona estas tres ENDOXA? Porque él -ya estaba afuera de LA- está en el ámbito espiritual e intelectual de LA, su público a quien él se dirige para convencer o discutir, es de LA y él entonces usa estas tres grandes opiniones -sabe bien que no es así-, pero él usa estas tres grandes opiniones como las tres grandes opiniones principales o posibles acerca del placer, entonces hace un trabajo típicamente dialéctico. Toma una opinión y la convierte en tesis dialéctica y entonces empieza la crítica. Después contrapone o usa como crítica el otro, pero cada una de las críticas a su vez las convierte en tesis. Critica las críticas y después critica el resultado final. Y el resultado final de esta consideración del placer de Aristóteles, tal como presenta la solución Gothier (que es quien escribió este texto), a mí me resulta bastante confuso. Porque en realidad lo que viene a hacer Aristóteles es pretender confirmar la posición de Platón enmendando lo que en la posición de Platón no resulta claro. Esto es lo que hace Aristóteles. Acá se ve claro el platonismo de Aristóteles, que en esto es platónico. Luego el propio Aristóteles -en su exposición- distingue entre placeres puros y mixtos y afirma que los placeres son de distinta naturaleza y deben ser considerados en su distinta naturaleza. Y sobre todo Aristóteles en el Cap. II ya está mostrando que si bien el placer es algo vinculado con los fines, está sujeto a un criterio moral. Es decir, evidentemente no es el bien último sino que es algo que está sujeto a un criterio moral y éste es el Bien. Es decir, el placer no es el bien pero es un bien, en tanto está juzgado, regido, ordenado, por el bien propiamente dicho, es decir, el bien puro. Y el placer es bien consiguiente. El placer es "la resonancia afectiva de un acto perfecto. Ahora bien, el placer verdadero, desde el punto de vista moral, es resonancia afectiva de un acto perfecto", pero la mera resonancia afectiva, es decir, el placer meramente psicológico, subjetivo, que no responde a una perfección objetiva, eso es un placer malo. Si ese placer malo es también impuro es otra historia. En general los placeres mixtos no son bienes. Estos son los elementos que está usando Aristóteles.

Primer ENDOXO: el de Eudoxo.

Segundo ENDOXO: el de Espeusipo.

Tercero (la corrección de los dos anteriores): PLATÓN. Sobre la base de eso él ya tiene todos los elementos para discurrir. Y la importancia de esto es que se proyecta en toda la Historia de la Filosofía. Tenemos una línea (cinco momentos intelectuales) que va de Demócrito, Sofistas, Aristipo, Eudoxo, Epicureísmo. Y después tenemos todo el renacimiento de esto en la edad media y sobre todo ya, en la edad moderna, con Hobbes, Hume, todo el empirismo, que termina en el utilitarismo; en el hedonismo utilitarista. Con todas las fórmulas diversas porque esta discusión de Eudoxo con Aristipo es interna siempre a los hedonismos. Porque en definitiva el hedonismo se va a dividir forzosamente en un hedonismo que pone el centro en lo meramente individual y otro hedonismo que trata de buscar una regla general, una regla universal. Por ej. el bien general, la utilidad común, la mayor utilidad, el utilitarismo de Stuart Mill, por ej. Por otra parte nosotros tenemos toda la otra tradición, la de Espeusipo, la de los cínicos dentro de la línea socrática, el estoicismo, los que niegan que el placer sea bueno, bien moral y por el contrario afirman que el placer y las pasiones son malas. Tenemos toda una pseudo tradición cristiana en los padres del desierto que atacan las pasiones como intrínsecamente malas, etc.. La necesaria reacción de filósofos como los escolásticos medievales –Santo Tomás, San Buenaventura, Scoto, etc.- que vuelven a la concepción clásica platónico-aristotélica. Parece de poca monta esta consideración que hace Aristóteles del placer, pero no es así, es de mucha importancia. Tanto así que está nada menos que en el Tratado del Fin último del hombre.