



Lo que puede ser de otra manera
La teoría de la praxis en Aristóteles

José Manuel Chillón

Universidad de Valladolid

josemanuel@fyl.uva.es

Resumen: La sabiduría a la que aspira profundamente el hombre es la referida al ámbito ontológico de lo necesario. Pero esa aspiración es un objetivo a largo plazo que no puede descuidar la tarea de gestión de la realidad concreta, que es siempre una realidad política, en la que se desenvuelve la acción humana. El ámbito de lo político puede ser de otra manera porque puede ser orientado o transformado por la acción del hombre. La contingencia de lo político y la libertad moral no pueden desvincularse. ¿Se podría hablar entonces de un cierto tipo de sabiduría sobre aquello que *puede ser de otra manera*?

Palabras clave: Sabiduría, Metafísica, polis, ciudadano, prudencia.

What may be otherwise

A “metaphysics” to politics in Aristotle

Abstract: The wisdom that man seeks deeply relates to what is necessary. But that aspiration is a long term goal that can not neglect the task of how to act in the concrete reality in which man is to live. A reality that is eminently political and also requires a certain knowledge. Not only the wise man is happy but the good citizen. Not only good theoretical life but civic life. What kind of wisdom is required then the political praxis? What are the hinges that join these two styles of human fulfillment?

Keywords: Knowledge, Metaphysics, polis, citizen, prudence.

I

Este trabajo trata de ofrecer apoyo a toda una línea de investigación aristotélica interesada en descubrir las interesantes y fecundas relaciones entre los dos grandes problemas que ocuparon las reflexiones del Estagirita: la teoría y la práctica. La búsqueda de la sabiduría y la aspiración a la vida buena se presentan, pues, como dos proyectos llamados a encontrarse. La tarea de este artículo consistirá en describir que tales determinaciones antropológicas, aunque aparentemente dispares y disjuntas, forman parte de una misma preocupación filosófica para Aristóteles.

Ahora bien, al intentar descubrir esta relación encontramos la primera dificultad en la distinción aristotélica entre ciencias teóricas, productivas y prácticas tal y como aparece en el libro VI de *Metafísica*. El objeto material en



cada una de ellas es radicalmente distinto. Las teóricas estudian el ser desde diversos respectos, destacando la ciencia de las ciencias, denominada Metafísica, por tratar acerca del ser en cuanto ser. Las productivas estudian el ámbito de la *poiesis*, es decir, el hacer productivo, generador o técnico que, de acuerdo a reglas, conduce a la producción de una obra. Por último, las ciencias prácticas se ocupan de la praxis, esto es, se ocupan del hacer que realiza al agente en cuanto comportamiento adecuado, un hacer que no produce objetos sino que es un fin en sí mismo; en definitiva, la vida ética y la convivencia política¹. Dentro de este esquema las ciencias teóricas persiguen la sabiduría mientras que las prácticas persiguen la felicidad.

¿Querrá esto decir que al hombre preocupado por la sabiduría le tendrá que resultar ajena la cuestión del bien y del mal? ¿Habrá intentado mostrar Aristóteles la incompatibilidad radical entre el hombre enfandangado en los asuntos políticos y en las discusiones éticas y el sabio que desde su atalaya privilegiada se dedica solo al conocimiento? Queremos pensar que no. En primer lugar porque la tradición socrático-platónica, en la que se educa el propio Aristóteles, arrastra ya la convicción de que toda sabiduría lo es solo para el compromiso con una polis justa. Se puede recordar a este respecto la mayéutica socrática o la necesidad que el prisionero de la caverna platónica tiene de regresar una vez vista la idea de Bien. Pero, en segundo lugar, porque el contexto político en el que vive Aristóteles, la constante amenaza de un imperialismo destructor del marco político, le hace poner todos sus esfuerzos en recordar que la esencia humana es tanto razón cuanto convivencia, es tanto sabiduría como relación, es tanto conocimiento como discernimiento de lo bueno y de lo malo.

¹ “La elección consciente se encuentra en el agente, pues entre el objeto de acción y el de elección existe identidad”, Aristóteles (2000), *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1025b.

La política, de hecho, es la ciencia de lo posible. Y es esta determinación de lo posible la que da sentido a la libertad del hombre cuyo objetivo no puede ser otro que trascender lo dado, ir más allá de lo establecido. Abrir nuevos horizontes, crear distintas alternativas, ofrecer plurales soluciones es tarea primordial de toda acción humana libre y evidentemente también de la acción política. Pero para que esta libertad sea algo más que mero voluntarismo hace falta saber. Saber hacia dónde queremos ir, saber con qué medios podemos contar... En definitiva tener un cierto tipo de conocimiento. El hombre de acción no está solo apegado a la tierra, obligado por las circunstancias o doblegado por la realidad. El hombre de acción política es también el hombre de los principios teóricos, es el hombre de una sabiduría que quiere iluminar la praxis. ¿Qué tiene entonces que ver la sabiduría referida al ámbito de la pura teoría con esta otra de la que tiene que estar dotada la *bios politikos*? En el fondo, esta es la clave, se trata de la dialéctica humana entre tiempo y eternidad, entre plenitud a la que se aspira y posibilidades reales de vivirla, entre necesidad y contingencia.

II

La naturaleza no hace nada en vano². Cuanto mejor sea la aproximación a ella, mejor sabremos cómo vivir. Intentar abordar qué es lo que nos rodea es tan esencial que solo desde ahí podremos concluir qué somos. El objetivo de la filosofía consiste precisamente en responder a la pregunta por el ser de las cosas. Una pregunta que está provocada por la actitud de admiración. Solo el que es capaz de sorprenderse siente la necesidad de preguntar por el qué de las cosas.

² Aristóteles (1997), *Política*, ed. bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1256b 15ss.



En realidad parece que la cuestión por el ser es una pregunta de hondo calado intelectual por pertenecer a los fundamentos últimos de la realidad. Y, evidentemente, lo es. Esa ultimidad es la que hace más urgente el cuestionamiento permanente y radical por el ser de las cosas que son, es decir, por la totalidad. A sabiendas de que todo resultado es poco más que una profundización preliminar en una cuestión que nos desborda tanto como nos envuelve: la cuestión del ser. Saber qué son las cosas y poder ofrecer una definición de ellas colmaría el ansia por saber que persigue todo hombre. Ahora bien, esas ganas de explorar y de investigar la realidad son tales porque del éxito de tal hazaña depende buena parte del sentido de la vida del hombre. Por ello, por mucho que por definición el saber teórico sea desinteresado, hay un interés que no puede desconectarse de cualquier investigación, el interés que consiste en que al hombre le vaya mejor. Los propios inicios de la historia de la metafísica en los grandes griegos así lo atestiguan.

“Hay una ciencia que trata del ser en cuanto ser y de las propiedades que le corresponden”. En realidad, y siguiendo la propia argumentación del Estagirita, una posible traducción podría ser esta otra: “tiene que haber una ciencia que trate...” precisamente porque tal Ciencia es todavía una ciencia buscada, un saber en ciernes que se postula si es que se quiere dotar de rigor intelectual y filosófico el estudio de la *physis* y del cambio, todavía preso de la férrea concepción unívoca de los eleáticos que Aristóteles hereda de Platón³. No puede

³ “Este cambio fundamental en la visión de los entes, ese volver la mirada hacia una realidad física no obnubilada por la preeminencia de la realidad inmutable, absoluta, eterna... proviene de la vocación del físico, del biólogo y también de la del metafísico, de aquel capaz de escudriñar el mundo desde diversos puntos de vista: el de sus propiedades comunes y genéricas, específicas y particulares, accidentales y contingentes”, Rossi, M. J. (2007), “Sobre la sutil articulación de Metafísica y Política en Aristóteles” en M. A. Rossi (ed.), *Ecos del pensamiento político clásico*, Barcelona, Prometeo, p. 64.

olvidarse que el propio Platón, cuando somete a crítica su propia teoría de las ideas tal y como aparece en el diálogo *Parménides*, reconoce que a pesar de que las ideas no estén bien definidas, sin ideas ¿a dónde dirigiremos la mirada? O lo que es lo mismo: tiene que haber un mundo inteligible donde los conceptos estén blindados a la opinión, un lugar al que solo pueda accederse mediante el conocimiento auténtico y donde podamos asegurarnos de que las sombras de la caverna no tienen la última palabra.

De esta manera, puede entenderse la propuesta ontológica de ambos desde una argumentación cuasi trascendental que parte de distintos *facta* (en un caso la condena injusta a Sócrates y en el otro la obviedad de que existe la *physis*) y que piensa desde ahí las condiciones de posibilidad de una teoría que ofrece cobertura a la imperiosa necesidad de construir una ciudad justa o de comprender la naturaleza esencialmente cambiante. Al hombre, en este sentido, le va mejor haciendo metafísica, sabiendo qué son las cosas... He ahí el interés del que venimos hablando. La necesidad de hacer *theoria* en medio de los asuntos humanos es precisamente la marca de la sabiduría práctica que busca obrar bien a pesar de las dificultades que, naturalmente, obstaculizan el ejercicio de la virtud.

Ver las ideas es estar en la verdad. Proceder dialécticamente es, “dar razón de la esencia de cada cosa”⁴ esto es, definir y, por tanto, decir verdad de lo que es verdadero. A sabiendas de que, de alguna manera, el discurso verdadero compromete en la verdad al filósofo, como queriendo insistir en la desaparición del hiato entre teoría y praxis, entre conocimiento y comportamiento, como era el deseo de Sócrates. La verdad, y nunca mejor dicho siguiendo el planteamiento de la alegoría de la caverna, ilumina el conocimiento y el compromiso político del que llega a verla. Pero no es tan fácil decir lo verdadero, no es tan fácil definir

⁴ *República*, 1040.



lo que es. Y precisamente aquí reside el colapso de la Teoría de las Ideas del que Platón mismo es el mentor. Solo el *logos*, entendido como género supremo, podrá ser expresión de la *symploke*, de la relación entre las ideas (prohibida por el ‘padre Parménides’) que a su vez nos permitirá establecer los presupuestos del *logos apofantikos*, esto es, del enunciado que dice qué son las cosas que son, del enunciado verdadero en cuanto predica la verdad⁵.

La renuncia al mundo eidético solo es la renuncia al *mundus supra mundum* que duplica los problemas⁶ pero no al planteamiento de orientar la filosofía al descubrimiento de aquello que hace ser a las cosas. Aristóteles renuncia a la capacidad explicativa de las ideas en cuanto respuesta idealista al problema del ser⁷. Pero su objetivo sigue consistiendo en encontrar un fundamento ontológico, la sustancia, entidad o esencia que reside en cada particular, en cada compuesto de materia y forma. Esta es la misión de la Filosofía Primera que se postula en Aristóteles. Una auténtica ciencia que trata del ser en cuanto ser⁸ para, de nuevo, establecer cuáles son los presupuestos de la definición. Es decir, del discurso verdadero sobre lo que es. Y otra vez el ámbito del enunciado, del *logos*, y de la realidad en una conexión garantizada ontológicamente: una definición lo

⁵ Platón, *El Sofista*, 240d-241. La autocrítica platónica que expresa la evolución de la Teoría de las Ideas es, evidentemente, más amplia y más complicada. Pero la clave viene a ser la siguiente: se puede establecer una relación entre el problema eidético suscitado por los tributos que Platón debe a la univocidad de los eleáticos, y la propuesta aristotélica que elimina de raíz estos problemas ontológicos fulminando el mundo eidético y dejando la verdad para el ámbito del decir, del enunciar.

⁶ Cfr. *Metafísica*, 990.

⁷ "Aún más: parece imposible que la esencia de una cosa y la cosa de la que ella es esencia estén separadas. ¿Cómo, entonces, las ideas, que son las esencias de las cosas, pueden estar separadas de ellas? Se dice en el *Fedón* que las ideas son las causas tanto del hecho mismo del existir como del hecho del devenir o venir a ser; sin embargo, por más que existan las ideas, los seres que de ellas participan no llegan a ser si no existe otro ser que los impela a ello", *Metafísica*, 991b.

⁸ *Metafísica*, 1003.

es de algo que es, es decir, una buena definición es un enunciado acerca de la esencia de algo. Conocer la esencia es conocer la forma separada de la materia por el entendimiento, es dar con la sustancia segunda que, aunque no existe separada del individuo particular, puede ser, de alguna manera, abstraída para ser dicha, para contar como concepto que haga de un *logos* una definición. Por eso, cuando el problema del ser comienza a ser tematizado por Aristóteles desde el punto de vista de las múltiples formas de decirlo⁹, la verdad que compete al ser se presentará como la medida de la verdad¹⁰, de la verdad que compete al decir el ser, al enunciado. Por ello, la verdad es decir de lo que es que es y de lo que no es que no es¹¹.

Aristóteles se convierte así en el primero en elaborar una cierta teoría de la significación entendiendo que el significado reside precisamente en el espacio entre los signos lingüísticos y la realidad a la que se refiere. La proposición es un *legein ti kata tinos*, un decir algo acerca de algo. La relación entre ese algo que se dice y aquello acerca de lo que se dice es precisamente lo que constituye el significado. Si el lenguaje es el responsable de tan gran tarea metafísica, un análisis de cómo funciona esta dotación de significado a las cosas, nos dará algunas perspectivas de qué puede esperar el hombre de su infatigable búsqueda de la verdad. Y curiosamente, en mi opinión, el hecho de que en Aristóteles exista una barrera infranqueable, una distancia insalvable entre palabras y cosas,

⁹ *Metafísica*, 1208.

¹⁰ *Metafísica*, 1051b.

¹¹ *Metafísica*, 1011b 26-28. Ya Platón en *Cratilo* había afirmado que, “es verdadero el discurso que dice las cosas tal como son, mientras que el que las dice tal como no son es falso”, 385b. Según P. Aubenque, “Puesto que lo que las cosas son no se manifiesta por sí mismo, puesto que siempre se precisa la mediación del discurso, es el pensamiento del ser el que, en primer lugar será siempre una palabra sobre el ser, o lo que es lo mismo, en el sentido más fuerte del término, una onto-logía”, Aubenque, P. (1999), *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, p. 119, trad. María José Torres Gómez-Pallete.



entre nuestra capacidad simbólica de referirnos a la realidad y la realidad misma, es lo que explica este desajuste entre las capacidades humanas limitadas y la infinita colección de cosas. De ahí que la metafísica, la ciencia que trata del ser y, por tanto, de la verdad, sea una ciencia buscada, una ciencia por hacer. La función apofántica del lenguaje, del *logos*, es la que le permite, de alguna manera, transparentar el mundo pero esta transparencia arrastra siempre consigo un cierto grado de opacidad. Lo curioso –sigo aquí la extraordinaria observación de la profesora Ávila- es que, “aunque la experiencia de esta distancia entre el *logos* y el *on* desalienta cualquier proyecto de ontología. El hecho incontestable de la comunicación humana subraya su necesidad”¹². De modo que la misma facultad que tiene que dar cobertura al deseo de saber (metafísica) es expresión de la comunicación humana, síntoma evidente de la sociabilidad constitutiva de todo animal racional. Precisamente porque esa distancia entre *logos* y *on*, en la que se funda la capacidad semántica del lenguaje, no es un espacio que pueda ser subsanado por cualquier iniciativa individual sino por toda una hazaña colectiva consistente en dar sentido mediante la donación de significado. Desde aquí se puede decir, en mi opinión con bastante rotundidad, que sin polis no hay metafísica. Sin comunidad política no hay posibilidad de investigar el *logos* en el que se resuelve la grave cuestión del ser y de la verdad¹³.

Ya que queremos encontrar una metafísica para la política, lo mejor será descubrir que hasta la ciencia excelsa por excelencia responde a unos intereses prácticos que de otra manera quedaban en suspenso. Si la metafísica, en realidad, trataba de poner en circulación una concepción del ser que permitiera dotar de

¹² Ávila, R. (2011), *Lecciones de Metafísica*, Trotta, Madrid, p.78.

¹³ He explicado más ampliamente estos aspectos en, “Ser, conocimiento y lenguaje en *De Interpretatione* 16a. Rudimentos para una teoría del significado en Aristóteles”, en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Previsión vol. CVI, 2015.

fundamento teórico a la física como mejor antídoto contra todo escepticismo, quizá sea posible postular una sabiduría teórica motivada por otro interés tan práctico como urgente: la necesidad de dotar de un cierto tipo de conocimiento a la acción humana política. Teniendo en cuenta que la actividad política, en cuanto acción libre, no es la matemática, no posee la perfección de tener unos principios que puedan intuirse, ni el carácter apodíctico de un método deductivo con el que poder razonar sin miedo a equivocarse. ¿Qué perfección es entonces esperable de la política? ¿Cómo no siendo una ciencia tan excelsa puede conducir al hombre al máximo bien en el que su existencia encuentra plenitud? Precisamente por estar dotada también de principios. Precisamente por no estar sometida solo al vaivén de las circunstancias. Precisamente por precisar de una sabiduría, de una metafísica de lo que puede ser de otra manera.

III

¿Cómo se adquiere la virtud? ¿Se puede enseñar a ser virtuoso? Claro que se puede, responderá Platón, en la medida en que se ponga en conexión la esencial relación que los sofistas se empeñan en deslegitimar: la que se da entre virtud y conocimiento. Enseñar la virtud es animar a aprenderla y aprender depende no de, “introducir la vista a los ojos que no la tienen, sino de orientar la mirada”¹⁴. Y todo ello porque, solo conociendo el bien, solo haciendo el tortuoso camino del saber, puede ponerse en práctica lo conocido.

La virtud se aprende, así lo reconoce también Aristóteles. ¿Cómo? Siéndolo, es decir, realizando acciones determinadas que, por el hábito, terminan siendo parte de nuestra forma de ser: “No son, pues, por naturaleza ni contrarias a la naturaleza las virtudes implantadas en nosotros. Estamos más bien

¹⁴ Platón, *República*, 517d.



adaptados por naturaleza para adquirirlas, pero lo que las madura en nosotros es el hábito”¹⁵. Y es que, ser virtuoso es ser auténticamente, es realizarse plenamente. Y como la virtud tiene que ver con el deber ser, qué mejor que descubrir qué somos, cuál es nuestra esencia, para saber consecuentemente qué debemos hacer. El comportamiento moral exige conocimiento, exige voluntad, exige deliberación de medios y exige libertad en la elección de los mismos, no en vano estamos hablando de comportamiento práctico¹⁶.

En este sentido, la ética de Aristóteles puede calificarse como ética de la felicidad, entendida esta como la plenitud definitiva del ser del hombre, es decir, de la racionalidad. Pero la felicidad no solo está reservada al misticismo del sabio estudioso de las ciencias teóricas. Más acá, en la dimensión práctica de la vida humana y, en concreto, en la política, es posible encontrar la felicidad esta vez entendida como ‘vida buena’. La ética no tiene sentido en sí misma si no es orientada hacia la política por ello, el individuo es en potencia respecto de la comunidad que es acto y de cuya ligazón depende la auténtica ciudadanía. No puede existir una sima que separe la excelencia a título individual del compromiso cívico, por tanto, del compromiso público.

La filosofía práctica del Estagirita se encuentra, pues, interconectada por la necesidad que tienen el individuo y la polis de buscar la felicidad. Un objetivo que da sentido al carácter teleológico de toda acción. Ahora bien, ¿cómo aproximarse decididamente a la felicidad máxime ahora cuando, superado el platonismo, no puede reconocerse un orden previo ni un reino eidético en el que habite la regla de la rectitud del comportamiento? La clave será la experiencia acumulada de aquel que inspira confianza, seguridad y seriedad. El abandono de

¹⁵ Aristóteles (1970), *Ética a Nicómaco*, Ed. bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1103a 23-26. En adelante *EN*.

¹⁶ *EN* 1114b 25ss.

la trascendencia de lo inteligible le lleva a determinar la regla del comportamiento moral en la inmanencia crítica de la inteligencia propia del hombre prudente cuya acción práctica se convierte en paradigma real de la virtud definida ahora como “la regla recta tal y como la determinaría el hombre prudente”¹⁷. Parece que es necesario, pues, concentrarnos en definir qué es la prudencia.

Aristóteles define la prudencia como, “aquella disposición que le permite al hombre discurrir bien respecto de lo que es bueno y conveniente para él mismo”¹⁸. Y así es prudente el hombre, prosigue Aristóteles, “no en un sentido particular, como para la salud y el vigor del cuerpo, sino sobre las cosas que deben contribuir de modo general a su virtud y felicidad”. Al ser una disposición, como dirá después, racional, verdadera y práctica¹⁹ no parece poder entrar en el ámbito de la *episteme* teórica sino más bien del lado del conocimiento práctico. Además, el hecho de ser *praxis* y no *poiesis* la sitúa, también, como componente de la acción humana orientada por la virtud y ajena a la producción de objetos propia de la técnica. Pero orientada por la virtud, eso sí, intelectual (dianoética) marcada por la racionalidad de los fines y por la verdad, en este caso práctica: la verdad que atañe al vivir real del hombre, no la verdad esperable, por ejemplo, de la matemática. Se refiere Aristóteles, pues, a la verdad que atañe a la libertad, no a la verdad de la necesidad. Exploraremos más abajo este camino.

La prudencia es la virtud del hombre particular que tiene que habérselas con decisiones no del todo seguras, con medios no del todo válidos y con fines no del todo claros. La prudencia es la herramienta moral que acompaña al hombre ante el riesgo inherente a toda acción libre, ante la incertidumbre constitutiva que significa vivir y, por tanto, tener que actuar. La felicidad que el

¹⁷ EN 1106b 36.

¹⁸ EN 1140a 25.

¹⁹ EN 1140b 4ss.



hombre busca como fin último en cada una de sus acciones consiste en un estilo de vida moral que no puede ser desconectado del modo de vida esencial que le es propio: la racionalidad. Por eso, el ejercicio de la razón y la vida humana vivida en verdad exigen la puesta a punto de disposiciones prácticas orientadas por ingredientes como: la instrucción o el conocimiento, la memoria de la experiencia pasada y vivida, la circunspección y, por tanto, el análisis de las circunstancias concretas y el sopesamiento de los riesgos que conllevan y, por último, la aplicación de la ley general o universal al caso particular. El hombre prudente, siendo un hombre calculador que valora todas las decisiones en función de su conexión con el fin último decidido por él mismo en términos de costes-beneficios, no opera con una habilidad instrumental. Eso no es la prudencia. “Por tanto, si el deliberar bien es propio de los prudentes, la buena deliberación consistirá en una rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia”²⁰.

La prudencia es un ejercicio racional pero no de la racionalidad estratégica sino de la racionalidad práctica que orienta la vida humana del hombre particular hacia la felicidad. “La prudencia –insiste Aristóteles- tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y este consiste en un bien práctico”²¹. Por eso, precisamente, el hombre prudente no solo conoce lo universal, sino también lo particular: el terreno donde se juega la acción humana. “Se es prudente no solo por saber sino por ser capaz de actuar”²². Y, además, el hombre prudente es el que elige teniendo en cuenta el término medio

²⁰ *EN 1142b 30ss.*

²¹ *EN 1141b 3ss.*

²² *EN 1152a 10.*

en el que se haya la virtud. Un término medio ni geométrico ni aritmético sino un término medio medido ahora por el hombre que ya ha elegido y vivido de forma prudente, que ya ha demostrado fehacientemente su responsabilidad. El hombre prudente es, en definitiva, el que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares. Por tanto, parece evidente que la prudencia exige una aptitud, una destreza que no se confunde con la propia prudencia, “aunque la prudencia no exista sin ella”²³. Y esta destreza será buena cuando el fin sea laudable, pero si el blanco, si el objetivo no es bueno, se convierte en una mera habilidad²⁴. Muchas aptitudes personales favorecen la realización de acciones prudentes y, por ello, nadie duda del valor de la creatividad, la originalidad, el olfato... pero tampoco nadie duda de que esas capacidades puedan ponerse al servicio de fines dudosamente morales. Así lo explica Pierre Aubenque:

El *phronimos* de Aristóteles reúne rasgos cuya asociación hemos olvidado: el buen sentido y la singularidad, el bien natural y la experiencia adquirida, el sentido teórico y la habilidad práctica, la eficacia y el rigor, la lucidez precavida y el heroísmo, la inspiración y el trabajo. El personaje de Pericles no simboliza ni el idealismo político ni el oportunismo, sino ambos a la vez. Ni ‘alma bella’ ni Maquiavelo, es indisolublemente el hombre del interior y del exterior, de la Teoría y de la práctica, del fin y de los medios, de la conciencia y de la acción.²⁵

²³ EN 1144a 28.

²⁴ Un hombre justo (EN 1105b 7-12) discrepa de que la virtud sea sin más un mero efecto de la costumbre, pues reconoce que la virtud es algo más que un mero historial de conductas. Pero, por otra parte, el esfuerzo que el hombre dedica a la virtud no sería nunca lo suficientemente exigente si no contara con el ideal del sabio. (Cfr. Sánchez Madrid, N. (2010), “Areté, proáresis y teoría. Los principios de la acción en Aristóteles” en J. M. Navarro Cordón y N. Sánchez Madrid (eds.), *Ética y metafísica. Sobre el ser del deber ser*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 27-54. De la cita, p. 50.

²⁵ Aubenque, ob. cit., p. 138.



Tal es la importancia de la prudencia que, aunque no sea verdad que todas las virtudes “sean especies de la prudencia, como gustaba decir a Sócrates”, sin embargo “ninguna virtud se da sin la prudencia. Señal de ello es que aun ahora todos, al definir la virtud, después de indicar la disposición que le es propia y su objeto, añaden ‘según la recta razón’ y es recta la que se conforma a la prudencia”²⁶. Por tanto, no hay virtud que no tenga que estar entreverada por la prudencia ni tampoco hay prudencia sin ejercicio moral, sin virtud. “De otro modo degenera o resulta ser solamente un género de astucia susceptible de enlazar medios para cualquier fin, antes que para aquellos fines que son auténticamente buenos para el hombre”²⁷.

La prudencia, que exige experiencia en el sentido de entrenamiento para saber cuajar teoría y praxis, puede aprenderse. Y esto es clave. Solo la *paideia*, solo la educación deshace el círculo vicioso de la definición aristotélica por medio de la cual la prudencia se define por el término medio y este último como aquello que el hombre prudente convierte en verdad práctica.

IV

La lejanía con el platonismo se da también en el ámbito práctico. Platón había confundido el orden de lo ontológico con el orden moral hasta llegar a presentar el proceso educativo de la dialéctica como un progreso moral de primer orden. De manera que había definido la virtud de la prudencia como la excelencia propia del alma racional que tenía que encargarse de domeñar los deseos del alma concupiscible y los impulsos del alma irascible. Aristóteles

²⁶ EN 1144b 20.

²⁷ MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, p. 195, trad. Amelia Valcárcel.

parece tener claro que la auténtica sabiduría propia de las ciencias teóricas y circunscrita al ámbito de los principios que no cambian debe distinguirse de la sabiduría de los asuntos humanos siempre sometidos a la variabilidad que les da el estar incardinados en unas circunstancias concretas. Evidentemente, la diferencia de perspectivas de análisis viene dada por las dos partes en las que Aristóteles define el alma racional, y por tanto el conocimiento humano, que resulta así determinado por un proceso en el que el Estagirita distingue las cinco formas de estar en la verdad: *tekne*, *phronesis*, *episteme*, *nous* y *sophia*. Las dos primeras relacionadas con el conocimiento racional práctico y las tres siguientes con el conocimiento racional teórico. Es posible, pues, hacer ciencia para descubrir la verdad teórica, pero no menos posible es un cierto saber científico para la verdad práctica.

Se trata de descubrir, recordémoslo, si este objetivo supremo de la sabiduría en la que culmina el proceso de conocimiento y en la que encuentra su plenitud el alma racional que desea por naturaleza saber, tiene algo que ver con esa otra tendencia inscrita en la naturaleza humana que es la implacable búsqueda de la felicidad por la cual el hombre se encuentra realizado en sus circunstancias particulares y, fundamentalmente, en sus coordenadas políticas. Pues bien, parece que existen buenas expectativas para encontrar una conexión entre estas dos búsquedas humanas, al menos, porque la clave de bóveda de toda la filosofía práctica de Aristóteles, la *phronesis*, es considerada por el Estagirita, lo acabamos de mencionar, como un grado de conocimiento intelectual, como un tipo de ciencia a la que le corresponde una forma muy concreta de investigación de la verdad, en este caso de la verdad práctica. Pero esta primera aproximación a este vínculo entre sabiduría y felicidad necesita todavía un mayor recorrido.

El estudio de la naturaleza, estudio puramente teórico, contagia la



perspectiva teleológica a todos los procesos naturales. El cambio, esencial a la *physis*, siempre tiene un objetivo al que tiende marcado por el ser en acto al que apunta el ser en potencia. Sin *terminus ad quem* no hay racionalidad del cambio, no hay forma de explicarlo ontológicamente. Esta dimensión teleológica explicativa de la naturaleza afecta también a las determinaciones morales del ser humano. De modo que, tenemos ya una primera relación entre procesos naturales en cuanto necesarios y las acciones libres. No en vano, quizá ya podamos advertir que, entiende mejor la intrínseca relación que existe entre dimensión moral y fines, aquel hombre que sabe que todo lo natural siempre tiene una tendencia, un objetivo al que necesariamente apunta. Otra cosa es que tal objetivo final dependa de la decisión del hombre como sucede en el caso de las acciones libres. Más sabio será aquel que oriente su libertad hacia el fin adecuado que haga de cada acción particular una hazaña auténticamente humana.

No podemos olvidar que Aristóteles describe tres estilos de vida en orden ascendente de mérito, con un primer lugar dedicado a la vida de disfrute que busca el placer, un segundo lugar ocupado por la vida política que busca el honor y un tercero reservado para la vida filosófica, la más elevada²⁸. Esta es la tensión, o como explica Guthrie²⁹ la incómoda verdad de que, mientras las ocupaciones filosóficas y científicas constituían la vida perfecta para el hombre, una vida autosuficiente, siempre hay una restricción: “Mediante autosuficiente no queremos decir suficiente para un hombre solo que vive una vida solitaria, sino que incluye a los padres, los niños, la esposa y, en general, a los amigos y conciudadanos, porque el hombre es un ser social por naturaleza”. De hecho, quien no es capaz de participar en la vida social y política o es suprahumano

²⁸ EN 1095b 17ss, que recuerda lo dicho por Platón en *República* 581c.

²⁹ Guthrie, W.C.K. (1993), *Historia de la filosofía griega*. Vol. VI. Madrid, Gredos, p. 344.

(dios) o infrahombre (bestia)³⁰.

Lo que está claro es que la naturaleza verdadera de la felicidad, el bien final del hombre, puede definirse como una actividad del alma conforme a la virtud. Si la felicidad es una actividad específicamente humana de acuerdo con la virtud, debe estar en armonía con las virtudes más elevadas³¹. Precisamente es el *nous* el elemento rector que por naturaleza comprende las cosas buenas y divinas y que es “divino de suyo o lo más divino que hay en nosotros”, y su actividad, de acuerdo con su virtud propia, es la felicidad perfecta. Evidentemente, esta actividad es el pensamiento filosófico. La vía del intelecto, pues, en cuanto que contempla el conocimiento obtenido y busca más, cumple todas las condiciones que se consideran necesarias para la felicidad. “Puesto que el *nous* es el hombre más que nada, este se aplica a la vida del intelecto y el hombre que lleva a cabo este tipo de vida es el más feliz. La vida de acuerdo con el resto de la virtud es secundaria, porque sus actividades son meramente humanas”³². Tener *nous*, pues, es la posibilidad más propia del animal racional capaz de prever un fin final con vistas al cual queremos las demás cosas.

Ahora bien, por mucho que el ideal de la felicidad se mantenga a esa altura, al ser una aspiración legítima de todo ser humano, su posibilidad ontológica pasa por el dominio de lo posible, es decir, por el dominio del ámbito práctico³³. De ahí que el hacerse cargo racionalmente del ámbito de lo contingente sea la tarea capital de la *phronesis*. De otra manera, ¿cómo podría compatibilizarse la

³⁰ *Política*, 1253a 27-29.

³¹ *EN* 1177a 12-13.

³² *EN* 1178a 7ss. “En efecto, solo el animal que tiene en el *nous* su posibilidad más propia y elevada, indaga en qué puede consistir un fin que no sea solo fin para otro ulterior sino fin final con vistas al que queramos las demás cosas” (Sánchez Madrid, *óp. cit.*, p. 55).

³³ No puede olvidarse que Aristóteles recomienda inclinarse siempre por lo posible (*EN* 1288b 35) que puede entenderse, en ese sentido, a mi modo de ver, como la concreción en las circunstancias reales de los ideales supremos.



excelencia a la que aspira la virtud y que se pone en juego en la Ética y en la Política, con las exigencias de una vida sometida a la fortuna? De alguna manera, por el hábito, el hombre llega a modelar su carácter, es decir, su forma estable de responder a las circunstancias. Una permanente forma de actuar, una habitualidad que otorga una cierta eternidad a la fugacidad que vertebrada toda acción humana. Y para que ese dominio de lo que puede ser de otra manera sea netamente humano debe ser racional. La racionalidad de la cuestión, precisamente le viene dada por la intrínseca vinculación de toda acción con el fin al que tiende. Que las acciones humanas no computen del lado de la necesidad que rige el cambio de la *physis* no significa que gocen de una indeterminación que de por sí las haría irracionales por incomprensibles. Lo hemos dicho ya: la teleología que da sentido al aparente caos físico es un presupuesto necesario, también, de la vida moral. La *physis* y el hombre apuntan, tienden, persiguen una perfección, una completud, una realización definitiva de todas sus potencialidades. Pero siendo el hombre parte de esa naturaleza es, a la vez, su más noble habitante, su más excelso intérprete y su más genuino transformador. Esta es, en realidad, la diferencia entre el hombre y los demás animales, la capacidad que el hombre tiene de estar tan apegado a la naturaleza como distante para pensarla, tan obligado por la naturaleza como dispuesto a modelar su inexorable rumbo. Situación dialéctica esta, la de la relación entre el hombre y la naturaleza que, en términos kantianos, provocará que en el ser humano convivan el reino de la necesidad que le vincula indeleblemente a la *physis* de donde viene, y el de la libertad que le permite aspirar a una vida buena, a un fin que no se logra sin la intervención decidida del hombre en ese ámbito en el que se encuentra tomando perspectiva de sus ligazones naturales. Ese tramo entre necesidad y libertad solo lo da el *nous* concretado en el *logos*.

La ética griega es ante todo una filosofía de la acción, y lo que sea el bien para el hombre en términos de felicidad tiene que ver con la actividad del alma o con la acción específicamente humana que, en Aristóteles, he aquí la clave, no puede estar desvinculada de la racionalidad. La reflexión todavía pendiente consiste en descubrir si este ejercicio de la racionalidad solo tiene que ver con la actividad científica que tiene como objeto material lo necesario (y por tanto la vida de acuerdo con las pautas del *nous*) o si, ciertamente, hay una racionalidad de la praxis, es decir, si puede entreeverse que lo contingente no solo no está definitivamente de espaldas a la razón sino que, por el contrario, la autenticidad de lo humano depende del grado en el que se ponga por obra esta sabiduría práctica justamente en el campo de la libertad, esto es, en el fango de unas coordenadas convulsas e inesperadas como aquellas en las que se desenvuelve la vida del hombre en cuanto ciudadano. Si esto es así es porque ya Aristóteles está manejando nociones de racionalidad y de ciencia bastante más amplias que la estrechez de quienes han pretendido comprender la ciencia en sentido positivista como el ámbito único y privilegiado de la racionalidad obviando que, precisamente, la originalidad de la propuesta ética del Estagirita consiste en poner en circulación el concepto de acción humana (praxis) en el que queda patente la ingente tarea de racionalidad en la construcción de una vida feliz.

V

Para entender mejor lo que quiso decir Aristóteles con el concepto de actividad del alma debemos acudir someramente a algunas propuestas de su obra *Sobre el alma*. Ahí aparece meridianamente claro que provocan el movimiento del



alma tanto el deseo como el intelecto³⁴. Y que es el intelecto práctico el que razona con vistas a un fin, a un fin que se presenta como deseable para el hombre. Pues bien, el bien realizable a través de la acción es, precisamente, el que puede ser de otra manera a como es³⁵. Curiosamente, pues, el bien específicamente humano, destino teleológico de toda acción, se circunscribe al ámbito de lo posible donde el hombre tiene que poner en práctica su facultad deliberativa. Precisamente porque ante lo que puede ser de otra manera no es posible un libro de instrucciones pautado sin error, la racionalidad consiste no tanto en descubrir la verdad que la realidad esconde, cuanto en deliberar racionalmente si ha de hacerse esto o lo otro, para, efectivamente, elegirlo³⁶. Y he aquí donde Aristóteles presenta de forma contumaz lo específicamente humano, no tanto en la facultad de desear (ya que la imaginación sensitiva se da también en los otros animales) sino en la capacidad para calibrar si ha de mantenerse vivo el deseo o ha de sosegar tal intención, todo ello en función de su nivel de racionalidad³⁷.

El vivir bien y el obrar bien parecen ser los dos principios esenciales donde se sintetiza la diversidad de las apetencias y sus objetos. La base antropológica del enfoque aristotélico radica en que el hombre está capacitado, a través de su facultad deliberativa y por su conexión con la potencia volitiva y con la facultad racional, para constituirse en su propia fuente de movimiento y de actuación, eso sí, tras un proceso de deliberación y de elección. Por ello, el deseo humano no es pura subjetividad espontánea sino que está transido por una capacidad

³⁴ Aristóteles (2000), *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo. Madrid, Gredos, 433a 8.

³⁵ *Acerca del alma*, 433a 27.

³⁶ *Acerca del alma*, 437a 7.

³⁷ Las dos facultades que faltan al esclavo, motivo por el cual no es humano, son la facultad de deliberar (*to bouletikón*) y la de prever o elegir (*proairesis*).

deliberativa y racional³⁸. Según Lledó³⁹, el bien que especifica el vivir y el obrar señala una frontera en la que la naturaleza humana comienza a despegarse de su contexto animal al proyectar el vivir desde el cerrado y limitado mundo del mero vivir al amplio y difuso ámbito de la consciencia. Y es aquí, en la vida consciente, en la vida del animal que es capaz de deliberar, donde se logra asentar la felicidad humana que se ciñe a la “práctica de un ser que tiene *logos*”⁴⁰. Pues bien, para entender mejor qué significa esta posesión de *logos* o de la racionalidad es interesante que analicemos este texto:

La voz es signo de dolor y de placer y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto; y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, tener él solo el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. La comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad. (Aristóteles, *Política*, 1253a).

De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos se consideraron netamente políticas: la acción y el discurso (Arendt, 39)⁴¹. Así pues, por un lado, la posesión del *logos* le hace al hombre

³⁸ *Acercas del alma* señala que las facultades distintivas del hombre son la facultad discursiva, el intelecto y el razonamiento. Cfr. 414b 16-415a 7ss.

³⁹ Lledó, E. (1988), “Aristóteles y la ética de la polis”. En V. Camps, (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, pp. 137-207. De la cita, p. 150.

⁴⁰ EN 1098^a.

⁴¹ De hecho, prosigue Arendt, “la convicción de que la acción y el discurso son dos facultades que van siempre juntas y son las más elevadas de todas parece haber precedido a la polis y estuvo siempre presente en el pensamiento presocrático. De hecho, la grandeza del homérico Aquiles solo puede entenderse si lo vemos como “el agente de las grandes acciones



partícipe de una colectividad social constituida precisamente por la capacidad que tienen sus miembros de compartir significados. No en vano, Aristóteles remarca en *Metafísica* hasta qué punto *legein ti* es posible, si y solo si, *semainein ti*. Esto es, decir algo con sentido, hacer un *logos* y no simplemente un conjunto de sonidos, exige una capacidad significativa que remite inmediatamente a un contexto supraindividual donde están los otros. Por el lenguaje el hombre, pues, se encuentra siendo miembro constitutivo de una sociedad que a su vez le constituye como tal. Vivir juntos es compartir palabras y hechos⁴². Y este es el profundo significado del hombre como ser social por naturaleza, como ser cuyo *ergon* específico es la racionalidad: la disposición del *logos* que, a la vez que le hace radicalmente distinto de los otros animales, le incardina en un universo social significativo donde el individuo alcanza la plenitud de su naturaleza siendo ciudadano⁴³. Sin olvidar que esta pertenencia social constitutiva es a la vez una tarea permanente para el propio hombre. Una tarea en forma de compromiso con el otro semejante a sí mismo que hace que a la naturaleza social innata le acompañe, se le sobreponga, una especie de segunda naturaleza ética capaz de llevar la vida humana en colectivo a un estadio de realización superior al de dar cobertura a los meros instintos de supervivencia, de ahí que la polis represente el estadio de la libertad del hombre realizada muy superior a la necesidad que vincula las otras dos comunidades previas: familia y aldea.

La tarea del lenguaje, de la palabra, de la cultura, es inequívocamente la de

y el creador de las grandes palabras” (Discurso de Fénix en *Iliada* IX, 443)”, Arendt, H. (1996), *La condición humana*, Barcelona, Paidós, p. 39, trad. Ramón Gil Novales.

⁴² EN 1126b 12.

⁴³ En estas dos definiciones del hombre, Aristóteles “únicamente formuló la opinión corriente de la polis sobre el hombre y sobre la forma de vida política. Según esta opinión, todo el que estaba fuera de la polis era *aneu logou*, desprovisto no de la facultad de discurso sino de una forma de vida en la que el discurso y solo este tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos”, Arendt, ob. cit., p. 41.

domeñar racionalmente mediante hábitos de comportamiento excelentes los instintos permanentes instalados en la dimensión animal de la naturaleza humana, en la medida en que el ser humano se sabe distante de la *physis* como explicamos más arriba. Y un apunte más, tan importante es el lenguaje que ni siquiera la búsqueda de la felicidad clausurada solo en el ámbito de la sabiduría teórica puede prescindir de él ya que, evidentemente, no es posible ciencia sin *logos*. Luego, hasta la más sublime expresión de la sabiduría está vertebrada por la racionalidad que instala al hombre en las coordenadas sociales donde todo *legein* tiene su *semainein*.

Y en el extremo, la pura contemplación, que puede muy bien ser alimento imprescindible del hombre que busca la verdad de lo necesario, es condición necesaria pero no suficiente para una vida buena. La realización de una buena vida humana requiere como componente fundamental que los ciudadanos dispongan de las capacidades y libertades necesarias para desarrollar sus funciones características que van desde las más básicas hasta las más complejas entre las que está, por supuesto, la vida contemplativa, pero también la vida política, el compromiso con la virtud de la justicia y la amistad. Por ello, el orden del conocimiento y de la vida intelectual sirven tanto más cuanto iluminan el orden de la praxis donde ha de desenvolverse la vida real del hombre y donde sucede que acontezca el sentido o el sinsentido de la vida⁴⁴.

Si la praxis otorga a la existencia humana el aquí y el ahora de obligada atención, la sabiduría teórica proyecta esa vivencia instantánea más allá del

⁴⁴ “Los seres vivos más elevados son aquellos a los que les ha tocado en suerte no simplemente la vida, sino también una buena vida. De tal clase es el género humano; pues el hombre, o es el único de los seres vivientes conocidos para nosotros que participa de lo divino, o al menos en la mayor medida de todos”, Aristóteles, *Sobre las partes de los animales*, 656a 5.



tiempo dotando de estabilidad esa efímera condición vital del hombre⁴⁵. No en vano, la cuestión de la felicidad puede calificarse como un problema dialéctico al no poderse resolver de una vez por todas mediante la identificación con un bien que hubiera que esforzarse por conseguir⁴⁶. Por eso en la conexión de lo insuperable del aquí actual y de la plenitud a la que se aspira (la felicidad como objetivo al que tensamos nuestra vida entera⁴⁷) reside esa sabiduría virtuosa, la *phronesis* como la estructura que permite al hombre apegado a la tierra no desconectarse de su tendencia hacia la *eudaimonia*. Así pues, la contingencia propia de los asuntos humanos, y en especial de la política como ciencia arquitectónica, hace que sea la *phronesis* la encarnación de la verdadera sabiduría de lo que se refiere a aquello que puede ser de otra manera.

La sabiduría del *phronimos* es sabiduría como tal y por tanto no es mera utilidad, no es cálculo frío, no es pura estrategia. Y al ser sabiduría del *logos* y al marcar este, como acabamos de decir, el campo de la sociabilidad esencial de la naturaleza humana, la *phronesis* se presenta como una *areté dianoética* para la convivencia. La identificación del hombre prudente con Pericles, el hombre entregado a la cusa política hasta el punto de descuidar su propio patrimonio en beneficio del bien común, “lo convierte en una figura más necesaria para la polis que el hombre sabio”⁴⁸. Lo cual no significa que deba eliminarse la distancia entre el político prudente y el sabio, distancia por cierto de la que depende la pervivencia de la ciudad para que la política no se reduzca a mero oportunismo

⁴⁵ Puede decirse que, en este sentido, los vivientes aspiran desde la futilidad de su tiempo a participar de lo divino en la medida en que es posible. Cfr. *Acerca del alma*, 415a 29. He ahí la dialéctica entre tiempo y eternidad de cuyo equilibrio depende de alguna manera el otro que estamos buscando entre sabiduría y vida buena.

⁴⁶ Sánchez Madrid, ob. cit., p. 50.

⁴⁷ *EN* 1169b 29.

⁴⁸ Sánchez Madrid, ob. cit., p. 51.

pragmático o, por el otro lado, la sabiduría se mantenga ajena a los asuntos humanos.

La praxis política es la acción resultante de tal compromiso con la instauración de una vida en colectivo que, al realizarla realice al hombre. De manera que la felicidad, por mucho que alcance su perfección en la contemplación –casi imposible de realizar en las coordenadas donde se desenvuelve la vida humana- queda a disposición del hombre en la medida que su realización personal depende de su capacidad para volcarse comprometidamente con los otros. Y es que la verdad práctica esperable no la determina el sujeto en la intimidad de su subjetividad sino exactamente en cuanto que es ciudadano de la polis. Teniendo en cuenta, eso sí, que esta solidaridad colectiva exige algo más que un mero cuidado de los semejantes como estrategia para garantizar la propia supervivencia (por tanto no se fundan las ciudades solo porque ninguno se baste a sí mismo, como explicó Platón en *República*, 369b), sino una auténtica sabiduría moral que lleve a los ciudadanos a la máxima realización personal posible, a una existencia plena, a la felicidad que se da cuando se edifica el ser individual en el marco del bien colectivo.

VI

El hombre prudente pone su mirada en objetivos supremos que normalmente superan sus posibilidades e incluso sus capacidades para manejar con la mayor lucidez posible los asuntos humanos más concretos y particulares. De modo que el bien posible, la realización concreta de la acción, nunca es lo suficientemente plena como para colmar la felicidad humana, pues siempre existirá una sima que separe ese bien posible realizado del bien supremo pensado. Ese tránsito nunca recorrido, ese horizonte nunca alcanzado le sirve al



prudente de orientación, de marco metafísico en el que contextualizar, otorgar un sentido y poder explicar su acción a sabiendas de que esa acción particular nunca cumplirá de una vez para siempre todas las expectativas por caer, inevitablemente, del lado de lo que puede ser de otra manera. Este contexto de contingencia y libertad en el que se da toda acción moral ofrece al hombre la garantía de una perfectibilidad casi infinita a la vez que le recuerda, he aquí la paradoja, la provisionalidad de toda hazaña por muy excelsa que sea. Finitud, contingencia y libertad son señas de identidad tan humanas como la aspiración teleológica a fines y objetivos supremos como los que dan sentido pleno a la existencia y que Aristóteles resume en la felicidad. Por ello, en mi opinión, la aspiración al ideal de la felicidad le obliga al hombre a trascender el tiempo pero no para huir de él sino precisamente para tener más motivos (teóricos) para comprometerse con él. Desde este punto de vista, quizá puede entenderse la necesidad de hacer metafísica de la política como una permanente obligación humana de dotarse de nuevos retos, de liberarse de la mera animalidad que solo busca la satisfacción individual de necesidades vitales *hic et nunc*. La lección de Aristóteles culmina asegurando que esta forma de trascender lo dado, que es sin duda una actitud metafísica, no puede serlo a título individual. De ahí que la política sea, por excelencia, la ciencia que necesita de esa teoría para proyectar un mejor futuro para los ciudadanos, una vida buena, a pesar de que la enmarañada red de lo humano y de sus circunstancias hagan fútiles, imperfectos y pasajeros aquellos principios necesarios.