



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE
SAN NICOLÁS DE HIDALGO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA
DR. SAMUEL RAMOS**

**AÍSTHESIS, O SOBRE LAS POTENCIAS DEL
SER SENSIBLE EN ARISTÓTELES**

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

ARTEMIO TOLEDO MIGUEL

ASESOR

DR. VÍCTOR MANUEL PINEDA SANTOYO

Morelia Mich, Agosto de 2011

"conocer para crear"



ÍNDICE

Introducción.....	3
Capítulo I. Sobre la sensibilidad, lo sensible y el placer	
1.1 Aísthesis y episteme: de lo sensible a lo inteligible.....	8
1.2 Filosofía primera y filosofía segunda, o sobre lo suprasensible y lo sensible.....	14
1.2.1 Ciencias teóricas, prácticas y creadoras.....	21
1.3 El concepto de alma en Aristóteles.....	24
1.4 El sentido y lo sensible.....	29
1.5 Aísthesis y hēdoné, o sobre el placer sensorial.....	42
1.5.1 El defecto, el exceso y el término medio.....	49
1.5.2 Sobre el placer de la experiencia artística.....	55
Capítulo II. Sobre la verdad, el bien y lo bello	
2.1 Dóxa y episteme.....	68
2.2 Órexis y areté.....	73
2.3 Hedoné y kalón, o sobre el sensible artístico.....	82
Capítulo III. La función de la música en la antigua Grecia	
3.1 La paideia musical: orígenes de la filosofía de la música.....	98
3.2 La teoría musical de Sócrates y Platón.....	101
3.3 Nueva apreciación musical: Aristóteles y los beneficios de la música.....	107
3.4 Sobre los modos musicales y la función pedagógica de la música en Aristóteles.....	114
Conclusiones.....	125
Bibliografía.....	133

INTRODUCCIÓN

Ciertas son las palabras del maestro estagirita de que la investigación, como actividad cognitiva, ha sido impulsada por el deseo de saber, un deseo insaciable que en tiempos actuales no se ha colmado con sus descubrimientos e invenciones científicas. La construcción de la ciencia ha sido edificada por bloques paradigmáticos, cada teoría germina otra teoría, y así el pasado sustenta el presente. La ciencia se revoluciona, pues ciencia sin deseo de saber es talento petrificado.

La actividad científica ha heredado al hombre un cúmulo de conocimientos, estando éste al alcance de cualquier individuo a través de libros, enciclopedias, memorias bibliográficas o virtuales, así, los hombres poseen la ciencia sin necesidad de la experiencia, pues el saber se adquiere con una simple consulta bibliográfica. Esta modalidad de aprendizaje ha generado el prejuicio de que no es necesaria la experiencia, ya que lo dicho y escrito por los científicos es suficiente para adquirir conocimiento. La memorización de las fórmulas permite desprendernos de la experiencia sensorial, la cual es, según, arcaica para el inteligir. Sin embargo, ¿qué sería la ciencia sin la observación y la experimentación?

Muchos creen que hablar de conocimiento sensible es un error, esto es muy cómodo expresarlo si se descansa sobre la experiencia de los científicos, quienes se han sometido a lo largo del pasado a experimentar por cuenta propia los procesos cognitivos para la adquisición de la verdad. Si tuviéramos que pensar por cuenta propia el mundo desde un par de milenios atrás, ¿sería posible hacerlo sin necesidad de nuestra sensibilidad? Sin duda que un abismo de ignorancia se nos presentaría al borrar miles de años de aprendizaje, en este sentido nos atrevemos a preguntar ¿cuál ha sido la función de la sensibilidad en la configuración del conocimiento humano?

Por lo anterior, nuestra investigación tendrá como eje de estudio a la sensibilidad humana, indagando sobre su naturaleza, sus capacidades y la función que cumple en el campo del conocer, adentrándonos no sólo en el campo científico, sino también en el campo moral y artístico. Cuestiones epistemológicas, éticas y estéticas son temáticas ligadas a la sensibilidad, indagar y exponer el cómo y por qué se dan estos vínculos será de mucha importancia para comprender el para qué de la sensibilidad humana.

Como soporte teórico de esta investigación tomaremos a la filosofía de Aristóteles, quien fue uno de los primeros en profundizar de manera eficiente en el tema de la

sensibilidad, sacando a flote un concepto libre de enmarañamientos subjetivos e idealistas. Aristóteles al estudiar el alma (*psyche*) tuvo que revalorar el concepto de sensibilidad, pues se percató de la importancia de esta facultad para poder definir a la primera. Términos como sensación, experiencia, memoria, intelección, deseo, pasión, están fundamentados en la percepción sensible, sin esta, no existirían correlativos entre cuerpo y alma, mundo y hombre, sensible e inteligible. Por eso, los capítulos II y III del tratado *Acerca del alma* están dedicados al estudio del cuerpo, la sensación y lo sensible, además, la relevancia del tema obligó a Aristóteles a complementar su estudio del alma con el tratado *Del sentido y lo sensible y la memoria y el recuerdo*, pues clarificar la importancia de la facultad sensitiva era fundamental para comprender al cuerpo y al alma como una única sustancia compuesta.

En la antigua Grecia la sensibilidad fue desvalorada desde perspectivas epistemológicas y morales, emitiéndose en general juicios peyorativos en contra de ella, generándose así un desdén filosófico, científico y moral, lo que la deslindó de toda participación en el conocimiento. Para Aristóteles la sensibilidad fue un tema estudiado por los presocráticos y por Platón de manera superficial y consecuente a sus teorías, por ejemplo, Aristóteles comenta

en el tratado *Del sentido y lo sensible*, capítulo IV, que Demócrito, al tratar sobre la sensación, se empeñaba en creer que todos los objetos sensibles se podían percibir a través del tacto, para Aristóteles dicha hipótesis era irrazonable, pues había una confusión entre los sensibles comunes y los sensibles propios. Por otra parte, respecto a concepciones idealistas, Platón prácticamente anestesió al cuerpo para poder elevar sus teorías al mundo inteligible, y este desdén por lo sensible anulaba una de las cuatro causas aristotélicas que fundamentaban el ser: la causa material.

Aristóteles al analizar y criticar las concepciones de sus predecesores pudo conformar no sólo un nuevo concepto de sensibilidad, sino también una escuela que fundamentaba su conocimiento en lo sensible, la filosofía peripatética fue el resultado de tan importante valoración.

Si la vida tiene dos vertientes, una que se denomina natural, y otra llamada cultural, ¿cuál es la participación de la sensibilidad en estos dos entornos? ¿Qué tipo de conocimiento aporta al hombre? ¿Hasta dónde le compete a la sensibilidad participar en la experiencia cognitiva? ¿Qué es la sensibilidad? ¿Para qué tenemos sensibilidad? ¿Se puede prescindir de la sensibilidad en la vida? ¿Cuál es el valor de la sensibilidad dentro de la filosofía de Aristóteles?

Abiertas están pues las interrogantes, las cuales nos guiarán en el desarrollo de esta investigación, la búsqueda de las respuestas será extenuante, pero gratificante para la comprensión y valoración de nuestra sensibilidad.

CAPÍTULO I. SOBRE LA SENSIBILIDAD, LO SENSIBLE Y EL PLACER

1.1 Aísthesis y episteme: de lo sensible a lo inteligible

Aristóteles contribuyó con sus investigaciones ontológicas en la reformulación del concepto de filosofía, fundamentándola en el conocimiento de las causas y principios primeros.¹ Para el estagirita el conocimiento de estas causas debe de hacerse con arte y ciencia, ya que la filosofía exige "las nociones más rigurosas de las causas"², y para esto es necesario elevarse más allá de las "impresiones sensibles" y de la "experiencia" para darle prioridad al conocimiento intelectual más que al conocimiento sensible, ya que el primero, según Aristóteles, nos proporciona un conocimiento de lo general, mientras que el segundo sólo nos remite al conocimiento de lo particular. Aristóteles no descalifica la función de la sensación, sin embargo, sí desvalora al "hombre sensible" y al "hombre de experiencia" en pro del "hombre de arte", ya que "conocer por los sentidos es una facultad común a todos, y un conocimiento que se adquiere sin esfuerzo no tiene nada de filosófico".³ ¿Por qué Aristóteles no descalifica a la sensación ni a la experiencia? En primer lugar, porque la sensación es el punto de partida del intelecto, ya que la sensación fundamenta al recuerdo, y los

¹ Para Aristóteles hay cuatro tipos de causas: Causa formal, material, eficiente y final.

² Aristóteles, *Metafísica*, Espasa -Calpe, México, 1992, Libro I, capítulo 2, pág. 14

³ Obra citada, Libro I, capítulo 2, pág. 14

recuerdos fundamentan a la memoria, y la memoria fundamenta a la experiencia, mientras que la experiencia fundamenta a la ciencia. Experiencia y ciencia son dos estados intelectuales que superan lo sensible, por eso Aristóteles en su metafísica hace alusión a las palabras de Polus, consintiendo la idea de que "la experiencia (...) ha creado el arte; la inexperiencia marcha a la ventura".⁴

La facultad común a todos los hombres, según Aristóteles, son los sentidos. Si esta proposición fuera falsa no podríamos afirmar que los sentidos sean el punto de partida del conocer, sin embargo, la verdad de esta proposición permite a Aristóteles formular su teoría del conocimiento, definiéndola como un proceso de aprendizaje que va de lo sensible a lo inteligible, de lo particular a lo universal.

¿Qué es pues la sensación para Aristóteles? Aristóteles en la metafísica al referirse a los sentidos (específicamente a la vista) menciona su función primordial: "da a conocer los objetos, y nos descubre entre ellos gran número de diferencias".⁵ Mientras que en el libro *Del sentido y lo sensible y de la memoria y el recuerdo*⁶ denomina a estas

⁴ Op. Cit. Libro I, capítulo 1, pág. 12

⁵ Op. Cit. Libro I, capítulo 1, p. 11

⁶ Aristóteles, *Del sentido y lo sensible, del recuerdo y la memoria*, Aguilar, Argentina, 1973

diferencias como cualidades sensibles.⁷ La sensación sería entonces la facultad que siente, percibe y diferencia lo sensible, mientras que lo sensible es lo que hace padecer al animal afecciones llamadas sensaciones.

El cuerpo, según Aristóteles, es un "medio transmisor"⁸ que comunica sensaciones al alma, permitiéndole diferenciar *lo propio, lo común y lo accidental* de lo sensible. Si Aristóteles rechaza a la sensación como tal, se debe a que esta facultad la compartimos con toda la especie animal, por lo que se exige que haya deliberación de la sensación con el fin de demarcar lo racional de lo animal. En este sentido sensación y deliberación transforman lo sensible en objeto de conocimiento, creándose una dialéctica en donde el objeto es fuerza que mueve a la sensación, la sensación es fuerza que mueve al intelecto, y el intelecto es fuerza que mueve al objeto.

Sin duda que los sentidos han sido valorados de diversa manera, unas veces han sido descalificados, y otras aprobados. Por ejemplo, para Heráclito los sentidos eran buenos testigos de la realidad, pero, que "Malos testigos son ojos y oídos, cuando se tiene alma de bárbaro".⁹ Para

⁷ Las cualidades vienen siendo de tres tipos: 1. Sensibles propios (color, sonido, olor, sabor), 2. Sensibles comunes (la figura, la magnitud, el movimiento y el número), 3. Sensibles por accidente (los que adquieren sus cualidades de manera accidental).

⁸ Aristóteles, *Del sentido y lo sensible, del recuerdo y la memoria*, Aguilar, Argentina, 1973, Capítulo 1, p. 34

⁹ Juan David García Bacca, *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p 248

Heráclito el tener *alma de bárbaro* significaba no tener la capacidad para comprender e interpretar el lenguaje de los sentidos. Empédocles recorre la teoría de los sentidos a la par de Heráclito, defendiendo la experiencia sensorial acompañada por la inteligencia. Por otra parte, Anaxágoras argumentaba en contra de Empédocles, aduciendo que los sentidos son débiles para la obtención de la verdad. De este bando era también Meliso, quien refutaba la idea de que los sentidos fueran un medio válido para la obtención del conocimiento. Meliso influenció a Leucipo y a Demócrito, Leucipo fue más moderado al aceptar que los sentidos manifiestan fidedignamente la pluralidad de seres y la existencia del movimiento, pero su conclusión era mordaz al tocar la naturaleza de estas pluralidades, percatándose de que los sentidos pueden engañarnos. Demócrito fue más radical al hablar sobre los sentidos, incluso se le conoce por su escepticismo hacia el conocimiento sensible. Basta leer la siguiente cita para corroborar lo dicho "Hay dos formas de conocimiento, uno legítimo y otro bastardo. Al bastardo pertenece todo este grupo: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. El otro es legítimo y está separado de aquél".¹⁰ Para Demócrito los sentidos son limitados en la percepción del átomo, ya que el tamaño del átomo es invisible

¹⁰ Kirk, G. S., Raven J. E. y Schofield M., *Los filósofos presocráticos*, GREDOS, España, 1987, p. 573

a nuestros sentidos. Demócrito aclara que la única función que tienen los sentidos es la de descubrir el movimiento de los cuerpos, tal como lo venía afirmando Leucipo.

Aristóteles enfatizando en la génesis del conocimiento pone a la sensación como premisa cognitiva, ya que "careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia".¹¹ Sin sensación no hay recuerdo, y esto implica que no haya memoria, y sin memoria no hay experiencia, y sin experiencia no hay razonamiento. Este argumento refuta la idea platónica de que el aprender es recordar. Para Aristóteles aprender es un acto que exige el padecimiento sensorial, y es este padecer lo que imprime en la memoria las premisas del razonamiento. Si los recuerdos son similares a premisas es porque de estos recuerdos se estructuran silogismos. ¿Qué es el recuerdo para Aristóteles? La siguiente cita nos define tal concepto:

"el recuerdo no es ni la recuperación ni la adquisición de la memoria. Pues, cuando uno por primera vez aprende o recibe una impresión sensible no recupera una ninguna memoria, pues no ha habido ninguna anterior-, ni la adquiere uno por primera vez; solamente en el momento en el que el estado o la afección se producen en el interior hay memoria; de manera que la memoria no se produce al mismo tiempo que la afección originaria".¹²

¹¹ Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, España, 1988, Libro III, capítulo 10, p. 242

¹² Aristóteles, *Del sentido y lo sensible, del recuerdo y la memoria*, Aguilar, Argentina, 1973, Capítulo II, p. 93

Esta cita muestra incredibilidad en la reminiscencia de las ideas, y convicción en que el aprendizaje tiene su génesis en la sensibilidad. Así, para Aristóteles el conocimiento sensible es premisa del conocimiento científico.

Entre lo sensible y lo inteligible existe un factor fundamental que principia a la ciencia: la experiencia. ¿Qué es la experiencia? La experiencia es, según Aristóteles: "muchos recuerdos de una misma cosa",¹³ es decir, la experiencia es memoria de lo particular. El experimentar la realidad, los hechos, los objetos, nos permiten asimilar en recuerdos el operar de la vida. Para Aristóteles la experiencia es menos que la ciencia, sin embargo, la ciencia no puede prescindir de la experiencia, ya que lo experimentado, lo operado, incita al intelecto a interrogar la repetición de los acontecimientos, de las sensaciones, formulando así razonamientos que inducen al conocimiento de las causas que principian lo real y lo virtual, el acto y la potencia. El hombre de experiencia opera a través del hábito, sus recuerdos de lo particular lo conducen al fin deseado. La experiencia se entiende pues como la práctica de las particularidades, y es esta actividad la que adiestra en el operar de los hábitos.

¹³ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992, Libro I, capítulo 1, p. 12

Tener memoria de lo general y no sólo de lo particular es para Aristóteles poseer la *sophia* (sabiduría), ya que la diferencia entre experiencia y ciencia estriba en la teorización de los hechos. El arte y la ciencia son el punto culmen de las capacidades cognitivas del hombre. Hombre sensible, hombre de experiencia y hombre de arte son tres estados mentales del hombre con el mundo, movimiento en crescendo, movimiento de lo sensible a lo inteligible, movimiento cognitivo en donde la subjetividad se procesa en la interacción, propiciando el desarrollo de habilidades excelsas que escinden lo animal de lo racional, la *physis* de la *téchne*.

1.2 Filosofía Primera y Filosofía Segunda, o sobre lo suprasensible y lo sensible

Aristóteles, percatándose de las aporías filosóficas que resultaban de los discursos presocráticos y platónicos, formuló una muy original síntesis filosófica que le permitió resolver problemas que venían cuestionándose desde la filosofía de la naturaleza hasta el idealismo platónico. En el Libro I, de la *Metafísica*, Aristóteles nos ilustra con cátedra de historia de la filosofía problemas que se venían dilucidando de generación en generación, dichos problemas se resumían en uno solo: el principio de la vida. Cada escuela defendía un principio, por lo que la proliferación de

principios tuvo su auge con los llamados filósofos presocráticos, posteriormente Platón continuó con la crítica filosófica, dirigiéndola a los filósofos de la naturaleza. Principios materiales o ideales fueron defendidos y discutidos en la antigua escuela de filosofía, siendo el saber, la verdad y el conocimiento los protagonistas de esta gran historia.

Aristóteles no desvaloró la actividad filosófica de sus predecesores, para él cada pensador fue elemento clave en la conformación de la filosofía, pues la crítica es la modalidad que pone en duda a la verdad, pero no a la filosofía. Para Aristóteles "cada filósofo explica algún secreto de la naturaleza".¹⁴ Cada secreto develado conforma la pieza de un gran rompecabezas, piezas marcadas por el pensamiento individual del filósofo han permitido configurar al mundo. Aristóteles valora así el ejercicio intelectual de sus predecesores, "es justo, por tanto, mostrarse reconocidos, no sólo respecto de aquellos cuyas opiniones compartimos, sino también de los que han tratado las cuestiones de una manera muy poco superficial, porque también estos han contribuido por su parte. Éstos han preparado con sus trabajos el estado actual de la ciencia".¹⁵ Volviendo al tema de las aporías, Aristóteles al armar este rompecabezas, detecta conexiones

¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992, Libro II, capítulo 1, p. 44

¹⁵ Obra citada, Libro II, capítulo 1, pp. 44-45

ilógicas, piezas sueltas, huecos, evidenciando una contraposición entre tesis naturalistas e idealistas. Ésta perspectiva panorámica le permitió a Aristóteles percatarse de insuficiencias e inconsistencias en los argumentos sostenidos por los naturalistas y los idealistas, catalogando a ambas filosofías como insuficientes. Insuficientes en el sentido de que no eran consistentes sus argumentos y enunciados para justificar sus principios. Aristóteles abordó estas aporías en el Libro I de la *Metafísica*, y al final de éste lo enfatiza de la siguiente manera: "Hemos expuesto más arriba la insuficiencia de la aplicación de los principios que han hecho nuestros predecesores".¹⁶ Aristóteles remarcaba estas insuficiencias, puesto que para él la verdadera ciencia debía de tener como estudio a las sustancias, por eso decía que: "tienen una ciencia más perfecta los que conocen no sus cualidades, su cantidad, sus modificaciones, sus actos, sino su esencia"¹⁷. El punto de partida para Aristóteles es el estudio de las sustancias, mientras que la cualidad, la cantidad, la modificación, el acto, no son mas que atributos de un sujeto, por lo que la última definición del ser debe de ser la esencia del objeto, tal reducción nos presenta a la sustancia.

¹⁶ Ob. Cit. Libro I, capítulo 7, p. 43

¹⁷ Ob. Cit. Libro III, capítulo 2, p. 54

Respecto a las aporías que se vislumbraron por las fricciones entre naturalistas e idealistas, Aristóteles cuestionó el problema, y una de sus objeciones dirigida a tesis naturalistas fue por la falta de interrogación por otro tipo de sustancias que no fueran las sensibles, Aristóteles lo dice en su *Metafísica* de la siguiente manera: "La mayor parte de los que filosofaron, no consideraron los principios de todas las cosas, sino desde el punto de vista de la materia".¹⁸ Y respecto a las tesis de los idealistas, quienes se empeñaban en negar a la naturaleza, menciona lo siguiente: "la separación de lo general de lo particular es la causa de todas las dificultades que lleva consigo el sistema de las ideas, (...) en su sistema no hay casi ninguna diferencia de naturaleza entre las esencias universales y las sustancias particulares".¹⁹ Para Aristóteles la solución de estas aporías exigía el reconocimiento de una *filosofía primera* que estudiara las sustancias suprasensibles, y una *filosofía segunda* que estudiara las sustancias sensibles. *Filosofía primera* y *Filosofía segunda* son las respuestas a las que llegó Aristóteles al interrogarse por el ser.

La pregunta por el *ser* se responde, según Aristóteles, con el concepto de *sustancia*. Así, la ontología aristotélica se torna *usiología*, pues, es la *sustancia*, según Aristóteles,

¹⁸ Ob. Cit. Libro I, capítulo 3, p. 18

¹⁹ Ob. Cit, Libro XIII, capítulo 9, p. 305

lo que define el ser. Sólo definiendo el concepto de sustancia pudo Aristóteles articular la síntesis para resolver las aporías suscitadas de las teorías presocráticas y platónicas. Para Aristóteles la *sustancia* es la primera categoría que permite conceptualizar el ser: el ser es sustancia, y la sustancia es materia, forma o *sýnolon* (compuesto de materia y forma).

En el libro de la *Metafísica* nos dice que "es indispensable indagar, si deben reconocerse sólo sustancias sensibles, o si hay otras además de éstas".²⁰ Por lo que el reconocimiento de sustancias suprasensibles marcó para Aristóteles la adquisición de un saber que está por encima de lo físico, un saber metafísico, inteligible, un conocimiento divino que define al mundo sensible. "Es muy claro que pertenece a una ciencia única estudiar el ser en tanto que ser, y los modos del ser en tanto que ser; y esta ciencia es una ciencia teórica, no sólo de las sustancias, sino también de sus modos".²¹ No hay que omitir que para Aristóteles las ciencias teóricas competen a la física, a la matemática y a la teología (metafísica), por lo que cada ciencia se encarga de estudiar un tipo de ser, correspondiéndole el estudio del ser en tanto que ser a la metafísica. Llámesele Filosofía primera, metafísica o teología, es esta la ciencia que

²⁰ Ob. Cit, Libro III, capítulo 1, p. 51

²¹ Ob. Cit. Libro IV, capítulo 2, p. 77

permite abordar cuestiones de índole suprasensible. Este esquema piramidal permite apreciar el valor de cada ciencia, evidenciando que al abordar la sustancia suprasensible se revela un tipo de conocimiento excelso que hace comprender lo sensible. Aristóteles en ningún momento desvalora al mundo físico, ya que estaría desconociendo este tipo de sustancias, las cuales son tan importantes como las primeras, pues son pautas para interrogarnos por lo suprasensible. En general, existe una armonía entre el mundo físico y el metafísico, lo cual era fundamental para consolidar una nueva filosofía, la cual trataba de armarse con argumentos presocráticos y platónicos, y que al fin de cuentas Aristóteles termina por configurar.

La física aristotélica inauguró nuevos campos que en la actualidad son fundamentos de nuestra contemporaneidad. Aristóteles llamó física a la filosofía segunda, la cual se arraigó dentro de la escuela peripatética bajo ejes de investigación científica. Aristóteles es el filósofo que por su peso intelectual gravitó en el mundo sensible, la atracción de lo sensible le produjo un desarraigo de la filosofía platónica, ésta última, ponderaba el conocimiento suprasensible, reduciendo el mundo sensible a una simple copia del primero. El espíritu científico que impregnó el pensamiento de Aristóteles le permitió poner los pies en la

tierra y explorar sus más insignificantes fenómenos, fundamentando así, a la ciencia que estudia lo sensible: la física. La física para Aristóteles era el estudio del ser en tanto que *móvil*.

Por otra parte, Aristóteles al preguntarse también por otros tipos de sustancias que no fueran las sensibles (móviles), vislumbró así a la filosofía primera: la metafísica, siendo ésta el estudio del ser en tanto que *inmóvil*. Aristóteles subdividía la filosofía en primera y segunda, pues, según el objeto de estudio se determinaba la condición de la ciencia. Filosofía primera o filosofía segunda son estudios de la sustancia, la diferencia entre una y otra depende del grado de conocimiento que se adquiere a través del estudio de cada una. Aristóteles definía a los seres físicos como un género particular del ser, mientras que a las sustancias primeras las catalogaba como superiores a los seres físicos. Concluyendo con una distinción que fundamentaba su metafísica: "La física es, verdaderamente, una especie de filosofía, pero no es la filosofía primera".²² Así, problemas filosóficos respecto al ser, la materia, la naturaleza, lo sensible, lo inteligible, Dios, el universo, etc., vinieron a definirse con mayor consistencia por parte de Aristóteles.

²² Ob. Cit. Libro IV, capítulo 3, p. 78

1.2.1 Ciencias teoréticas, prácticas y creadoras

La sistematización que hace Aristóteles sobre las ciencias revelan tres géneros de éstas: las ciencias teoréticas, las prácticas y las creadoras. Se enuncian en plural, pues cada ciencia engloba a otras ciencias. Para Aristóteles "toda ciencia se ocupa de indagar ciertos principios y ciertas causas".²³ Por lo que la división de las ciencias nos permite conocer tres ejes que se diversifican según el objeto de investigación. Las ciencias teoréticas abarcan a la física, las matemáticas y la teología; las ciencias prácticas engloban a la política y la moral; y por último, las ciencias creadoras están conformadas por la dialéctica, la retórica y la poética.²⁴ Así, la teoría del ser de Aristóteles es una red conceptual fundamentada en estos tres tipos de ciencias.

Cabe notar la subdivisión de carácter filosófico que se da en las ciencias teóricas, la metafísica y la física adquieren denominaciones de primera y segunda filosofía, siendo para Aristóteles el conocimiento de lo suprasensible prioritario para la adquisición del saber a través de la filosofía. "Esta ciencia por su condición de ciencia primera, es igualmente la ciencia universal, y a ella pertenece el

²³ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992, Libro XI, capítulo 7, p. 241

²⁴ Dentro de las ciencias poéticas cabe enumerar a todas aquellas que caben dentro de las acepciones de arte: música, estatuaria, poesía, etc.

estudiar el ser en tanto que ser, la esencia, y las propiedades del ser en tanto que ser".²⁵

Prosiguiendo con la caracterización de los tres tipos de ciencias, nos resta hablar de la ciencia práctica y la ciencia creadora, para Aristóteles lo que distingue una de la otra es el principio que se da en el agente. Si la ciencia práctica tiene como principio la voluntad, debe de entenderse al intelecto práctico como "aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en que se distingue del teórico".²⁶ Aquél que razona es el agente, por lo tanto, razonar, en este sentido, significa elegir, la elección es un acto volitivo que culmina en la acción. Por ejemplo: si Sócrates elige ser moral, se pone como fin una conducta moral. En la práctica se evidencia la elección. En este sentido, la política y la moral, se catalogan como ciencias prácticas, en tanto que su fin es la praxis misma de la elección.

Respecto a las ciencias creadoras, Aristóteles, en el libro VI de la *Metafísica*, distingue tres principios que pueden producir un movimiento en el agente: "el espíritu, el arte o cierta potencia".²⁷ El agente sin ninguno de estos principios no es agente, es paciente. Por otra parte, en el libro VII, apartado 7, de la *Metafísica*, Aristóteles

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992, Libro VI, capítulo 1, p. 138

²⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, Libro III, capítulo 10, p. 246

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992, Libro VI, capítulo 1, p. 136

distingue dos tipos de producciones, unas de la naturaleza, y otras del arte. Las producciones del arte se denominan creaciones, y estas creaciones son "efecto de un arte, o de un poder, o del pensamiento".²⁸ La producción a través de la creación (acto poiético) consiste en traer algo a la existencia. Todo lo que existe es producto de la naturaleza o del arte, pues "ciertas cosas no existirán independientemente del artista".²⁹

Por último, respecto al significado de *téchne*, queremos delinear una ambigüedad sobre arte y ciencia: el arte en el campo de la creación tiene una función productora, mientras que en el campo de lo teórico el arte adquiere un carácter de ciencia. Y así es como, según Aristóteles, "toda concepción intelectual tiene en vista la práctica, la creación o la teoría".³⁰

Esquemmatizando aún más el pensamiento aristotélico, con el fin de hacerlo más comprensible, englobemos estas tres ciencias dentro del concepto de *intelecto* y veremos que todas las ciencias, independientemente de su campo de acción o investigación, son manifestaciones intelectuales. Lo cual significa que toda intelección, ya sea teórica, práctica o creadora, es una manifestación o expresión de las potencias

²⁸ Obra citada, Libro VII, capítulo 7, p. 154

²⁹ Ob. Cit. Libro VII, capítulo 9, p. 159

³⁰ Ob. Cit. Libro VI, capítulo 1, p. 136

del alma. En el libro IX de la *Metafísica* Aristóteles nos habla de estas manifestaciones, refiriéndoseles como *potencias racionales*, las cuales son racionales en tanto que residen en el alma, pues es ahí en donde "se encuentra la razón".³¹ Pero, ¿por qué en el alma se encuentra la razón? ¿Qué es el alma para Aristóteles?

1.3 El concepto de alma en Aristóteles

En el tratado *Acerca del alma*, de Aristóteles, libro II, capítulos 1, 2, 3 y 4, podemos rastrear varias acepciones del término *alma*, unas más elementales y otras más técnicas. Citémoslas, por su orden textual en el tratado, con el fin de conocer diferentes maneras de entenderla. A partir de este conjunto de acepciones que plantea Aristóteles podremos saber qué es el alma. El alma es para Aristóteles: a) "entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida";³² b) "la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo";³³ c) "el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento";³⁴ d) "aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente";³⁵ e) "entelequia y forma de aquél sujeto que tiene la posibilidad

³¹ Ob. Cit. Libro IX, capítulo 2, p. 192

³² Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, España, 1988, Libro II, capítulo 1, p. 168

³³ Obra citada, Libro II, capítulo 1, p. 169

³⁴ Ob. Cit. Libro II, capítulo 2, p. 172

³⁵ Ob. Cit. Libro II, capítulo 2, p. 174

de convertirse en un ser de tal tipo";³⁶ f) "causa y principio del cuerpo viviente";³⁷ y por último, la acepción más general de alma: g) "el alma es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados".³⁸

De las citas anteriores podemos visualizar conceptos claves manejados por Aristóteles para definir el alma: *entidad, forma, esencia, causa, principio, entelequia*, los cuales son términos que hacen múltiples las acepciones sobre el alma. Para Aristóteles alma y entidad se identifican en tanto que el alma es un tipo sustancial que se distingue de un cuerpo. Alma y forma se identifican en tanto que el alma al ser una entidad ésta debe de ser material o formal, siendo el alma del segundo tipo. Alma y esencia también se identifican en tanto que la esencia es la que define al alma como entidad. Alma y entelequia se corresponden, ya que el alma es la entelequia del cuerpo. Alma y causa se identifican porque el alma es causa de la animación de los cuerpos. Alma y principio se identifican porque al ser el alma causa le es inherente un principio. En el libro V, de la *Metafísica*, Aristóteles dice que "las causas se toman en tantas

³⁶ Ob. Cit. Libro II, capítulo 2, p. 175

³⁷ Ob. Cit. Libro II, capítulo 4, p. 180

³⁸ Ob. Cit. Libro II, capítulo 4, p. 180

acepciones como los principios, porque todas las causas son principios. Lo común a todos los principios es que son el origen de donde se derivan: o la existencia, o el nacimiento, o el conocimiento".³⁹ En tal sentido el alma es causa, en tanto que genera movimientos que le permiten actualizarse. El alma causa la vida, la cual se refleja en un cuerpo animado. Causa y principio son manejados por Aristóteles de manera muy general, haciendo creer que ambos conceptos son sinónimos. Pero en el caso del alma, podemos entender que no es así, la causa precede al principio. Sin causa no hay principio, y si hay principio hay causa. En este sentido debe de entenderse a la causa y al principio. Por lo que el alma es causa del cuerpo, en tanto que principia su vida.

Es importante señalar que para Aristóteles el concepto de *entidad* tiene tres acepciones, la primera se concibe como *materia*; la segunda como *forma*; y la tercera se debe de entender como el compuesto de *forma y materia*. Respecto a la tercera, podemos entender que el alma cumple una función vital, ya que el alma anima el cuerpo. Pero, ¿cómo anima al cuerpo?

Todo principio de vida proviene del alma. Y vida llama Aristóteles "a la autoalimentación, el crecimiento y al

³⁹ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992, Libro V, capítulo 1, p. 99

envejecimiento".⁴⁰ Dentro de estos principios se reconocen a las facultades, nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva, dichas facultades son las que propician el movimiento, y el perfeccionamiento de toda entidad.

Respecto a estas facultades podemos describir el tipo de facultad y su respectiva función. En primer lugar, la facultad nutritiva es para Aristóteles: "la potencia primera y más común del alma; en virtud de ella en todos los vivientes se da el vivir y obras suyas son el engendrar y el alimentarse".⁴¹ Según Aristóteles, esta facultad se comparte entre todo ser viviente. Con esta facultad Aristóteles clasifica al mundo vegetal, mientras que con la facultad nutritiva, sensitiva y desiderativa, define al mundo animal. Y respecto a la facultad discursiva, Aristóteles la considera propia del hombre, siendo ésta la que nos escinde de la especie animal. Según Aristóteles, el alma humana está conformada por el total de las facultades mencionadas arriba, pero el ejercicio de la facultad discursiva depende de la buena sincronía entre las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa y motora. La facultad discursiva no puede ser independiente, se correlaciona con las otras. Para Aristóteles la facultad que sí puede prescindir de las demás es la facultad nutritiva, ya que no tiene necesidad de

⁴⁰ Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, España, 1988, Libro II, capítulo 1, p. 168

⁴¹ Obra citada, Libro II, capítulo 4, p. 179

sentir, desear e inteligir, un ejemplo de esto es la planta, su crecimiento tiene como causa el alimento, lo cual permite su perfecto desarrollo. La vida vegetal está constituida por la potencia primera, y Aristóteles la llama primera porque todo ser participa de ella.

En un plano físico Aristóteles clasifica el ser conforme a la participación de las facultades del alma. El ser vegetal, animal y humano son tres mundos en donde se expresan ciertas potencias. Respecto a la tercera potencia, la que nos remite al hombre, esta engloba a las dos anteriores, teniendo un máximo de facultades.

El alma, para Aristóteles, es la forma que da vida a la materia, posibilitándole a ser algo más que un cuerpo inerte e indeterminado, el alma le permite emanar energía, dotándolo de una fuerza intrínseca que lo lleva a transformarse de lo menos a lo más, y es que, según el maestro estagirita, todo tiende a eso, a la perfección, y en este sentido el alma es causa final, ya que mueve a despotencializar el ser. "Es evidente que el alma es también causa en cuanto fin. La naturaleza -al igual que el intelecto- obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección".⁴² Por lo tanto, las facultades descritas arriba son principios que conllevan al acto, es decir, a la perfección.

⁴² Ob. Cit. Libro II, capítulo 4, p. 180

1.4 El sentido y lo sensible

El cuerpo en su desnudez total, es una entidad, no formal, ni compuesta, sino material, y al ser el cuerpo una entidad material se debe de entender al cuerpo como algo en potencia. Para Aristóteles, la materia es potencia, lo cual significa: "que por sí no es algo determinado".⁴³ La materia es indeterminada, pero con posibilidades de convertirse en algo que no era, como ejemplo, Aristóteles menciona al esperma y al fruto, ambos son indeterminados, sin embargo, tienen un principio de cambio, una potencia de modificarse a sí mismo, una causa final, lo cual significa que esta causa lo llevará a su perfección.

Al cuerpo no solamente lo definen sus sentidos, ya que los sentidos sólo son una parte de él. Aparte de los órganos sensoriales también existen los órganos vitales (corazón, pulmones, etc.), además de éstos, también debemos de mencionar los miembros extremos, los cuales son elementos indispensables para definir el cuerpo. No podemos definir al cuerpo sin tomar en cuenta la función de sus extremidades. ¿Para qué sirve un cuerpo dotado de sentidos, sin sus instrumentos como lo son sus manos o sus pies? Todos los elementos mencionados conforman al cuerpo, y sólo desde su unidad, y no desde sus elementos, debe de definírsele.

⁴³ Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, España, 1988, Libro II, capítulo 1, p. 167

El cuerpo es un todo, y sus partes cumplen una función sensorial, vital o manual (instrumental), pero en conjunto, en palabras aristotélicas, aparte de ser una sustancia material, es un órgano del alma. Es el gran órgano que permite regular la actividad del alma. "Todos los cuerpos naturales, en efecto, son órganos del alma".⁴⁴

Se ha hablado mucho del cuerpo a partir de su sensibilidad, pero poco de su función corporal, cuando en la realidad ambos van correlacionados. Cuando lo sensible mueve a la sensibilidad es verdad que ésta es protagonista en esta experiencia, pero cuando la sensibilidad es la que va a lo sensible hay un ser móvil que la traslada hacia su objeto, existe un movimiento corporal que aproxima a tal encuentro.

Según Aristóteles, existen cuatro tipos de movimiento: el de traslación, corrupción, alteración y el de crecimiento. Al cuerpo lo afectan estos cuatro tipos de movimiento, por lo que el maestro estagirita definió al cuerpo como un ente físico y móvil. El cuerpo como móvil es el vehículo que permite la experiencia sensible, y cuando hay voluntad cognoscitiva, es decir, investigadora, el cuerpo es el móvil que permite adentrarnos a lo que está afuera, o mejor dicho, salir afuera, el movimiento de traslación es lo que ha permitido que el intelecto salga de su caverna, en caso

⁴⁴ Obra citada, Libro II, capítulo 4, p. 180

contrario, seríamos seres pasivos, parecidos a una cuerda de instrumento musical, en espera de que algo o alguien nos toque. Aristóteles en *Acerca del alma*, libro I, nos dice: "todo lo que se mueve puede moverse de dos maneras -puede en efecto, moverse ya por otro ya por sí...",⁴⁵ en el caso de la sensibilidad, cuando ésta es movida por lo sensible, se le puede catalogar dentro de los movimientos por accidente, pero si la sensibilidad es la que tiende hacia lo sensible, entonces podemos denominar que este movimiento de traslación es natural, en tanto que el cuerpo se mueve por sí. De ahí la idea de que el hombre tiene una tendencia natural por conocer.

Lo importante de nuestros señalamientos es la valoración de nuestro cuerpo, ya que él es vehículo, órgano sensorial e instrumento. Aristóteles criticaba con énfasis a sus predecesores respecto al ensalzamiento del alma, quienes se enfocaban en discernir sobre esta entidad formal "sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser del cuerpo".⁴⁶

Decíamos más arriba que el cuerpo es un órgano transmisor, pero ¿por qué es un órgano transmisor? ¿A quién transmite? ¿Qué transmite? ¿Cómo es que recaba la información o los datos a transmitir? En primer lugar, para Aristóteles

⁴⁵ Ob. Cit. Libro II, capítulo 3, p. 144

⁴⁶ Ob. Cit. Libro I, capítulo 3, p. 151

el cuerpo es un órgano transmisor ya que es el que transmite al alma las sensaciones experimentadas por sus sentidos. Y en segundo lugar, porque alma y cuerpo son una unidad sustancial, es decir, son una entidad compuesta, lo cual implica que el cuerpo esté transmitiendo sensaciones a través de sus sentidos al alma, esto quiere decir que le está informando de lo que acontece a su entorno. Y de esta manera el cuerpo mueve al alma. A la inversa también se da un movimiento, el alma mueve al cuerpo, ya que ambos, cuerpo y alma, están correlacionados.

Pero para que el cuerpo pueda fungir como un órgano transmisor este debe de tener una función primaria, la de ser un órgano receptor, ya que para transmitir es necesario recabar sensaciones. Un órgano receptor es aquél que está dotado de sensibilidad, la cual permite tener conocimiento de lo empírico.

El cuerpo como órgano sensorial permite al hombre identificar cada color, magnitud, forma, textura, aroma o sonido, y los medios por los cuales percibe se llaman sentidos, estos son una especie de sensores que permiten conocer aspectos cualitativos y cuantitativos de la realidad. Sensores visuales, auditivos, olfativos, táctiles y gustativos son los medios receptores por los cuales el cuerpo logra actualizar la sensación. Los sentidos del cuerpo, según

Aristóteles, en sí mismos no tienen actividad sensorial, puesto que se es incapaz de estar en acto sin que algún sensible altere o afecte al sentido. El sentido está en potencia, y esto significa que tiene toda la capacidad de sentir, en tanto que "está siempre presente y disponible".⁴⁷ Por otra parte, el estar en acto se refiere a que el sentido está siendo afectado por un objeto sensible, sin esto, se puede hablar de una facultad sensitiva que está en potencia, y no de una sensación en acto. Aristóteles en *Acerca del alma*, libro II, capítulo V, pone un ejemplo, muy atinado, para entender qué es la facultad sensitiva como potencia, diciéndonos que "De ahí que le ocurra lo mismo que al combustible, que no se quema por sí solo sin el concurso del carburante; en caso contrario, se quemaría a sí mismo y no precisaría en absoluto de algo que fuera fuego en acto".⁴⁸ Esta analogía, en primer lugar, nos hace comprender los conceptos de acto y potencia; y en segundo lugar, nos da a entender que la facultad sensitiva se enciende con cualquier fricción que pueda tener con lo sensible. El sentido y lo sensible cuando no se unen deben de entenderse como potencia, y mientras estén unidos entonces sí se podrá hablar de acto, por ejemplo, si la vista está siendo afectada por lo blanco,

⁴⁷ Ob. Cit. Libro III, capítulo 3, p. 226

⁴⁸ Ob. Cit. Libro II, capítulo 5, p. 185

entonces la vista no está en potencia, sino en acto, es decir, tendríamos el acto de la visión de lo blanco.

Para Aristóteles el sentido y lo sensible existen en potencia o en acto, la disyuntiva enfatiza que no pueden ser a la vez acto y potencia, ya que el órgano sensorial cuando no percibe no se puede decir que está viendo, escuchando o tocando, no podemos decir que el ojo ve y no ve a la vez. Por lo tanto, sólo si el sentido es alterado por lo sensible entonces podemos decir que tanto el sentido como lo sensible están en acto.

Aristóteles se preguntaba "con qué finalidad poseemos varios sentidos y no sólo uno".⁴⁹ Esta pregunta lo llevó a realizar su teoría sobre el sentido y lo sensible, postulando que los sentidos son los únicos medios para conocer lo sensible. Para Aristóteles existen tres clases de sensibles, y si por sensible se entiende cualquier objeto, entonces tenemos objetos sensibles propios, comunes y por accidente. Respecto a la pregunta que se hace Aristóteles por la razón de tener cinco sentidos y no uno nos dice que "Seguramente es así para que no nos pasen inadvertidos los sensibles comunes y concomitantes, como movimiento, magnitud y número".⁵⁰ Aristóteles en el último capítulo del libro *Acerca del alma* de forma concluyente ofrece una explicación teleológica de

⁴⁹ Ob. Cit. Libro III, capítulo 1, p. 217

⁵⁰ Ob. Cit. Libro III, capítulo 1, p. 217

los sentidos, diciéndonos que los sentidos sirven para que el animal pueda subsistir, pero que también "para que goce de una existencia mejor".⁵¹ El cuerpo dotado de sensibilidad, según Aristóteles, es una "obra de la Naturaleza".⁵²

¿Qué son los sensibles para Aristóteles? ¿Por qué los clasifica en sensibles propios, comunes y por accidente? Respecto a las preguntas planteadas arriba es importante primero definir el concepto de sensible. Para Aristóteles lo sensible se puede entender de dos formas, primero ya como todo aquel ente que puede ser percibido por los sentidos; o ya como las cualidades de los objetos. Para Aristóteles, tanto el objeto como la cualidad es un sensible, ya que ambos tienen una relación con los sentidos.

Recordemos que para Aristóteles existen dos tipos de entes: los inteligibles y los sensibles, a los primeros se les conoce a través del conocimiento intelectual; mientras que a los entes sensibles los conocemos a través de la sensación. Respecto a los entes sensibles nos dice Aristóteles que éstos se identifican por su principio material, y esta materia está caracterizada por cualidades, por lo que lo sensible, aparte de ser un objeto, también puede ser una cualidad, como el color, el sonido, el olor, el sabor, la textura. Para Aristóteles estas cualidades también

⁵¹ Ob. Cit. Libro III, capítulo 13, p. 256

⁵² Ob. Cit. Libro III, capítulo 11, p. 251

"se llaman sensibles por su capacidad de excitar la sensación".⁵³

Para Aristóteles hay tres tipos de sensibles: dos de los cuales son *sensibles por sí* y un tercero denominado *sensible por accidente*. Y más específicamente, llama a los *sensibles por sí* como *sensibles propios* y *sensibles comunes*. A los primeros los denomina como propios de cada sensación, lo cual significa que éstos no pueden ser percibidos por ninguna sensación más que por aquella que le compete, es decir, los *sensibles propios* son aquellos que corresponden a cada uno de los órganos sensitivos, por ejemplo, el color a la visión, el sonido a la audición, etc. Para Aristóteles estos son *sensibles por excelencia*, "ya que en función de ellos está naturalmente constituida la entidad de cada sentido".⁵⁴

Por otra parte, Aristóteles llama *sensibles comunes* a los objetos o cualidades que pueden ser percibidos por más de un sentido, así, "se dice que son comunes el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño, ya que éstas no son propias de ninguna sensación en particular, sino comunes a todas".⁵⁵ Respecto al movimiento, este es un *sensible común* porque puede ser percibido a través del tacto, pero también a través de la vista.

⁵³ Aristóteles, *Del sentido y lo sensible, del recuerdo y la memoria*, Aguilar, Argentina, 1973, Capítulo 4, p.

67

⁵⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, España, 1988, Libro II, capítulo 6, p. 190

⁵⁵ Obra citada, Libro II, capítulo 6, p. 189

En lo que refiere a los *sensibles por accidente* aquí se debe de entender solamente aquello que está asociado accidentalmente a lo percibido, por lo que "tales cualidades son accidentes".⁵⁶ Recordemos que para Aristóteles el accidente es contrario a lo necesario, de ahí que lo sensible por accidente es aquél que no refiere a algo definitorio.

Aristóteles al estudiar la sensibilidad construye un concepto que innova dentro del campo filosófico, ya que reformula los conceptos de cuerpo, sensación, sentido y sensible, los cuales eran minimizados, e incluso desvalorados por sus predecesores. Las principales críticas, respecto a esto, que hizo contra los filósofos de la naturaleza, y en especial contra Demócrito, hacen referencia a dos aspectos. Primero, en que los filósofos antiguos reducían todos los objetos sensibles al tacto, lo cual, para Aristóteles era debido a una falta de conocimiento y conceptualización de lo sensible. Aristóteles al respecto nos dice que "tratan los objetos perceptibles que son comunes a todos los sentidos, como si ellos fueran peculiares de uno solo de ellos (...) estos pensadores y filósofos reducen los sensibles propios a los sensibles comunes, como hace Demócrito".⁵⁷ Por otra parte, y en segundo lugar, critica la desvalorización de lo sensible

⁵⁶ Ob. Cit. Libro III, capítulo 3, p. 228

⁵⁷ Aristóteles, *Del sentido y lo sensible, del recuerdo y la memoria*, Aguilar, Argentina, 1973, Capítulo IV, p. 54

y de los sentidos. Aristóteles en la *Metafísica* critica a Heráclito, quien decía que "todos los objetos sensibles están en un flujo o cambio perpetuo, y no hay ciencia posible de estos objetos".⁵⁸ Aristóteles objeta estas ideas afirmando que todo ente móvil, es decir, todo objeto sensible tiene un campo de estudio, y este campo de estudio no será la metafísica, sino la física en tanto que es el estudio de las sustancias sensibles; además, Aristóteles vislumbró los principios del movimiento, cosa que no comprendió Heráclito. Para Aristóteles la sustancia sensible es susceptible de mudanza ya que lo afectan cuatro principios de movimiento, por lo que "hay cuatro clases de cambio, cambio de esencia, de calidad, de cantidad, de lugar. El cambio de esencia lo constituyen la producción y la destrucción propiamente dichas; el cambio de cantidad, el aumento y la disminución; el cambio de cualidad, la alteración; el cambio de lugar, el movimiento".⁵⁹ Por otra parte, y como tesis aristotélica, si el objeto sensible cambia es porque lo que está en potencia pasa al acto.

Aristóteles también visualiza una confusión por parte de sus predecesores entre sensibles propios, sensibles comunes y sensibles por accidente, lo cual originó el descrédito de los sentidos como confidentes de la verdad.

⁵⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa –Calpe, México, 1992, Libro I, capítulo VI, p. 28

⁵⁹ Obra citada, Libro XI, capítulo II, p. 258

Desde una perspectiva epistemológica, en la antigüedad, en general, se desvaloró a la sensibilidad, desmeritando a los sentidos como postuladores de criterios de verdad. Para Aristóteles esto fue criticable, puesto que los sentidos nos dan percepciones verdaderas, y por supuesto que también percepciones falsas, pero todo depende de qué clase de objeto sensible se esté hablando. Respecto a esto nos dice Aristóteles que:

"En primer lugar, la percepción de los sensibles propios es verdadera o, al menos encierra un mínimo de falsedad. En segundo lugar, está la percepción del sujeto de que tales cualidades son accidentes; en esto cabe ya equivocarse: en efecto, no se equivocará en si es blanco, pero sí puede equivocarse en si lo blanco es tal cosa o tal otra. Por último y en tercer lugar, está la percepción de los sensibles comunes, aquellos que acompañan a los sensibles por accidente y en los cuales se dan los sensibles propios, me refiero, por ejemplo, al movimiento y al tamaño que acompañan a los sensibles propios y acerca de los cuales es ya especialmente fácil equivocarse en la percepción".⁶⁰

Para Aristóteles el problema que propició la descalificación de los sentidos por parte de sus predecesores fue la confusión entre la percepción de los sensibles propios y los sentidos comunes, tal confusión originó un problema filosófico acerca de la validez de la percepción sensible, el cual vino a arraigarse con Platón, quien de manera despectiva terminó reduciendo al cuerpo a una cárcel para el alma. Aristóteles, más comprensivo y menos dogmático respecto a la importancia que tenía la sensibilidad humana, sometió al cuerpo a un análisis más allá de tesis presocráticas y

⁶⁰ Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, España, 1988, Libro III, capítulo 3, p. 228

platónicas. Un Análisis ontológico, físico y fisiológico le permitió formular su concepto sobre el cuerpo. Un aspecto fundamental que influyó a Aristóteles en su concepción del cuerpo fue su incursión en el campo de la medicina, la cual le permitió conocer desde otras perspectivas funciones esenciales de éste. Claro que no fue suficiente esta perspectiva para generar su filosofía del cuerpo, ya que tuvo que reflexionar por veinte años en la escuela platónica sobre estos asuntos, a final de cuentas fue esta experiencia filosófica la que lo indujo a reconocer que la naturaleza es sabia, ya que un cuerpo sin receptores sensoriales hubiera imposibilitado nuestra perfección como seres humanos.

Para Aristóteles había discursos que trataban de definir al cuerpo, pero que al final de cuentas quedaron sólo como intentos, ya que los conceptos de cuerpo, sensibilidad, sentidos, sensación y sensibles eran términos que caían en ambigüedades según su utilización por cada filósofo. Y tal indefinición generaba una confusión entre lo falso y lo verdadero. Esto generó un cúmulo de aporías que conducían a una realidad indeterminada, es decir, sin definir. Es cierto que los filósofos intentaron desencadenar a la verdad, pero, en su intento terminaron ellos encadenados. Para Aristóteles, era necesario darle solución a toda esa serie de dificultades suscitadas en la filosofía, por eso en la *Metafísica* nos dice

que: "Si se quiere llegar a una solución verdadera, es útil dejar desde luego allanadas estas dificultades".⁶¹

Aristóteles es el filósofo de la síntesis, ya que realizó una crítica exhaustiva a toda la tradición filosófica. Por una parte, criticó a los presocráticos quienes reconocían solamente lo sensible, y según Aristóteles, no reconocieron más causa que la material, de ahí toda esa indagación por el principio de la vida (*arché*). El agua, el fuego, el aire, etc., fueron para Aristóteles las causas materiales que defendieron los filósofos de la naturaleza; por otra parte, Aristóteles criticó a Platón por pronunciarse a favor de una causa material y una formal, esta última llevó a Platón a desasirse de lo sensible para transmigrar al mundo de las formas y proclamarse por una filosofía de las ideas. Aristóteles optó por centrarse entre estas dos corrientes de pensamiento, las cuales unificó para germinar su filosofía. Pero para allanar las dificultades dejadas por sus predecesores fue necesario complementar las causas, por lo que Aristóteles valoró la causa material y la formal, sumándole a éstas una causa eficiente y una causa final. Así, postulando cuatro causas Aristóteles perfecciona la filosofía griega, dando respuestas a preguntas que en general cuestionaban el origen de la vida.

⁶¹ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa - Calpe, México, 1992, Libro III, capítulo 1, p. 50

Los filósofos presocráticos tomaron como tesis a la naturaleza, Platón tomó como antítesis a las ideas, y Aristóteles, quien tuvo el privilegio de conocer y comprender ambos discursos, optó por unificar lo sensible con lo inteligible, presentándonos una síntesis, que para la filosofía misma fue un esplendor que iluminó el entendimiento humano.

1.5 *Aísthesis* y *hēdoné*, o sobre el placer sensorial

Una premisa que sustenta la filosofía de Aristóteles es la que hace referencia a la sensibilidad, enunciándonos que los sentidos nos permiten tener conocimiento de lo particular. Dicha premisa postula al conocimiento sensible como un primer paso para acceder a un segundo plano: el conocimiento de lo general. Para Aristóteles todo conocimiento que parte de lo particular a lo general se convierte en ciencia. El conocimiento por inducción es un método que le permitió reconocer sustancias sensibles e inteligibles. Por lo que su concepción sobre el ser físico le sirvió para tener un conocimiento excelso, un conocimiento metafísico que, según Aristóteles, es superior a toda ciencia, pues proporciona un conocimiento de los principios generales de la vida.

Para Aristóteles la obtención del conocimiento de lo particular es gracias a la actividad sensorial del cuerpo,

por lo que las percepciones verdaderas dan un indicio de lo que en general se vislumbra bajo la ciencia.

Los sentidos nos permiten diferenciar entre lo que es y no es, es decir, nos dan pautas cognitivas, por eso Aristóteles en su libro *Del sentido y lo sensible* nos dice que los sentidos "nos aportan muchas diferencias de las cosas, de las cuales nace la comprensión de los objetos del pensamiento y de los quehaceres de la vida práctica".⁶²

¿Los sentidos solamente pueden tener una función cognitiva, o también pueden desapegarse de todo criterio de verdad? Y si fuera posible tal desapego, ¿de qué tipo serían estas sensaciones?

Para Aristóteles existen sensaciones que inducen a criterios de verdad, pero por otro lado identifica otras sensaciones que se desmarcan de todo valor epistemológico, y en este caso, habla de las sensaciones que no tienen ninguna finalidad más que la del placer mismo.

Respecto al concepto de placer (*hēdoné*) Aristóteles lo estudia en su *Ética Nicomáquea* desde un enfoque moral, pues al hablar sobre la virtud (*areté*) se percata que es el placer el que limita a alcanzarla. Para Aristóteles solamente el exceso de placer puede corromper al hombre, ya que lo sumerge en un estado de intemperancia, el cual lo habitúa a la

⁶² Aristóteles, *Del sentido y lo sensible, del recuerdo y la memoria*, Aguilar, Argentina, 1973, Capítulo 1, p. 35

exuberancia de sensaciones placenteras. Respecto a esto podemos citar a Aristóteles para comprender el por qué la virtud no es posible cuando se es intemperante: "El deseo de lo placentero es insaciable y absoluto para el que no tiene uso de razón y el ejercicio del apetito aumenta la tendencia natural, y si los apetitos son grandes e intensos desalojan el raciocinio".⁶³

¿Pero de qué tipo de placer nos está hablando Aristóteles? ¿Todos los placeres que pueda experimentar el hombre lo llevan a la intemperancia?

Aristóteles nos dice que existen dos tipos de placer: los placeres del alma y los placeres del cuerpo. Entre los primeros nos da como ejemplo: "la afición a los honores y el deseo de aprender".⁶⁴ Para Aristóteles, los placeres del alma son aquellos deleites que la mente puede experimentar. En el caso de la afición a los honores, éstos son estados psicológicos generados por el cumplimiento de preceptos éticos, por ejemplo, Aquiles, el de los pies ligeros, sentía placer por cumplir con su deber en la guerra, más allá de una victoria lo que lo complacía era el ser honrado por sus conciudadanos. En este caso, la valentía de Aquiles era estimulada o exaltada por el honor que le rendiría su pueblo.

⁶³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro III, capítulo 12, pp. 206-207

⁶⁴ Obra citada, Libro III, capítulo 10, p. 202

Por otra parte, el placer que se experimenta a través del deseo de aprender la caracteriza Aristóteles como aquella satisfacción cognitiva que alcanza el estudioso en investigaciones científicas, filosóficas, y en general, intelectuales. Por eso, Aristóteles empieza su *Metafísica* con esta idea del placer cognitivo, y bajo la premisa de que aprender es saber nos dice que "Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber, el placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad".⁶⁵ Para Aristóteles el saber no tiene ninguna utilidad, recuérdese que la contemplación es una actividad desinteresada, pero eso sí, de mucho placer para el alma. Obsérvese también que en la cita mencionada se hace referencia a los sentidos, pero no debemos de quedarnos en la suposición de que se está subrayando el placer corporal, sino en la función que cumplen los sentidos en la adquisición del saber, los sentidos son transmisores del alma, le transmiten lo que es real, y el alma al conocer esta realidad experimenta un placer intelectual. Los sentidos estimulan la actividad intelectual, generando la interrogación por lo percibido. El alma se asombra, pero lejos de que quede anonadada produce una actividad mental, se pregunta ¿qué es

⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992, Libro I, capítulo 1, p. 11

eso?, ¿por qué es? El placer del asombro es minúsculo ante el placer de saber las respuestas correctas.

Respecto a los placeres del cuerpo, diferenciándolos de los del alma, debemos de recordar en primer lugar que para Aristóteles el cuerpo es una sustancia material que alberga una entelequia, y por lo tanto, facultades como la nutritiva, la sensitiva y la desiderativa nos permiten experimentar diversos placeres, y por supuesto que también sensaciones contrarias a lo agradable, las cuales son productos del dolor.

El placer que encontramos en la facultad nutritiva es, por ejemplo, el que se experimenta cuando se satisface la necesidad de alimento, el alimento es un bien para el cuerpo, ya que le da nutrientes para su crecimiento, por eso en la facultad nutritiva la alimentación provocará el mantenimiento del ser, y el carecer de él le provocará no sólo un dolor (hambre) sino su destrucción. Aristóteles nos dice que "la necesidad de alimento produce dolor, pero, después, se experimenta placer al satisfacerla".⁶⁶ Este es pues el tipo de placer que se puede experimentar en la facultad nutritiva.

Por otra parte, hablando del placer que encontramos con la facultad sensitiva, esta hace referencia a las sensaciones que deleitan los sentidos. La vista, el oído, el tacto, el

⁶⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro X, capítulo 3, p. 384

gusto y el olfato aparte de proporcionarnos impresiones sensibles también nos permiten experimentar el placer, ya que son los sentidos los que pueden encontrar deleite en lo que perciben.

Por último, respecto a la facultad desiderativa, el deseo (*órexis*) tiene una tendencia natural hacia lo placentero, y según Aristóteles "el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo",⁶⁷ los cuales son fundamentales en el reino animal, por eso, nos dice Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* que cuando el hombre no controla este deseo experimenta placeres bestiales y serviles, ya que no los experimentamos como hombres, sino como animales. Para Aristóteles es natural que el instinto y el deseo de placer se satisfagan, ya que el hombre antes de ser hombre es un animal, por eso hace una diferencia entre placeres serviles o bestiales y los placeres propios del hombre.

Los placeres serviles o bestiales, según Aristóteles, son aquellos que se originan principalmente a través del tacto, pero, "el tacto propio del licencioso no afecta a todo el cuerpo, sino a ciertas partes".⁶⁸ Aristóteles se percató que los hombres confundían el placer con el bien, esta confusión arraigó vicios en las costumbres de los hombres,

⁶⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, España, 1988, Libro II, capítulo 3, p. 175

⁶⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro III, capítulo 10, p. 203

quienes se afanaban por encontrar el remedio de sus males a costa del perfeccionamiento de otras facultades. Para Aristóteles, el placer no es el bien, ya que por lo general el placer lo lleva al mal, la intemperancia es un ejemplo de esto, ¿o acaso la intemperancia es un bien para el hombre? El sabio sabe que de no controlar el placer no encontraremos el camino de la virtud, por eso Aristóteles nos dice que: "La mayoría, en cambio, se engaña, según parece, a causa del placer, pues parece ser un bien sin serlo. Y por ello, eligen lo agradable como un bien y huyen del dolor como un mal".⁶⁹

Para Aristóteles hay apetitos comunes y peculiares, los primeros son aquellos que buscan su satisfacción por una necesidad natural, por ejemplo, la satisfacción del alimento; mientras que los peculiares son aquellos que son adquiridos por cierta afición, es decir, son aquellos en los que uno encuentra un placer personal. El problema que visualiza Aristóteles en ambos apetitos, es que se satisfagan sin moderación, ya que nos atribuirían el calificativo de licencioso en vez del de virtuoso.

¿Qué es el placer según Aristóteles? ¿El placer es una cualidad, un movimiento o una actividad? ¿Por qué para Aristóteles el placer que experimentan los sentidos con la

⁶⁹ Obra citada, Libro III, capítulo 4, p. 189

música, la pintura u otra actividad artística no es catalogado como licencioso?

1.5.1 El defecto, el exceso y el término medio

El placer que debe de experimentar el hombre que busca una forma de vida bajo un principio ético, según Aristóteles, es aquél que no exceda la medida, para Aristóteles el término medio debe de ser el parámetro de nuestros deseos. No se trata de desterrar los apetitos, tampoco debemos de dejar que se desborden, sino sólo moderarlos. Los deseos deben de ser experimentados sin exceso y sin defecto, es decir, bajo el término medio. El término medio es principio de la virtud, ya que este es el modo de ser que regula la vida voluptuosa.

Aristóteles en su *Ética Nicomáquea*, Libro I, capítulo V, nos habla de los principales modos de vida, señalándonos tres tipos: la vida voluptuosa, la política y la contemplativa. Respecto a la primera, la cual es la que nos interesa para abordar el tema del placer, Aristóteles nos dice que este modo de vida es común a la mayoría de los hombres, pues, "La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias".⁷⁰ La vida voluptuosa es criticada por Aristóteles por el exceso de placer que se experimenta, para Aristóteles este tipo de vida es negativa,

⁷⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro I, capítulo 5, p. 134

en tanto que "los placeres impiden el pensar".⁷¹ En la vida voluptuosa no hay medida, sino desenfreno de la voluntad, del apetito y de los impulsos, los cuales sólo buscan satisfacer el deseo, un deseo que limita el raciocinio, siendo esta la razón principal por la que Aristóteles se opone a este estilo de vida, ya que impide ascender a la vida política o a la contemplativa. La vida voluptuosa es tal en tanto que el exceso rompe el parámetro que salvaguarda al continente.

Aristóteles marca una diferencia entre el incontinente y el licencioso, la incontinencia es: "precipitación o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero no mantienen lo que han reflexionado a causa de la pasión".⁷² Para Aristóteles el incontinente tiene conciencia del error, pero no tiene resistencia a evitarlo, sus sentimientos de culpa afloran después del hecho, por eso Aristóteles dice que: "el incontinente es capaz de arrepentimiento",⁷³ lo cual se puede traducir en que es capaz de pedir perdón, despreciando lo que la recta razón dicta como permisible. *Más vale pedir perdón que permiso* sería el dicho del incontinente.

Por otra parte, al licencioso lo caracteriza el máximo de la pasión, una pasión insaciable, la cual impide que reflexione o que se detenga en el arrepentimiento, por eso

⁷¹ Obra citada, Libro VII, capítulo 11, p. 313

⁷² Ob. Cit. Libro VII, capítulo 7, p. 307

⁷³ Ob. Cit. Libro VII, capítulo 8, p. 307

dice Aristóteles que este persigue los placeres sin freno, y es este desenfreno el que lo lleva a una vida de excesos. Sin duda que el incontinente es diferente al licencioso, pero esto es sólo por la intensidad del placer y la permanencia en él. Para Aristóteles existe una diferencia entre el incontinente y el licencioso, tal diferencia la marca de la siguiente manera: "el incontinente es de tal índole que no persigue por convicción los placeres corporales excesivos y contrarios a la razón, mientras que el licencioso está convencido que debe perseguirlos porque tal es su constitución".⁷⁴ De esta manera expone las diferencias que existen entre uno y otro, sin embargo, también marca el aspecto que los hace parecerse, diciéndonos: "aunque son distintos: ambos persiguen los placeres corporales".⁷⁵ Esta tendencia a los placeres excesivos es lo que identifica a los hombres de la vida voluptuosa.

Del lado contrario del incontinente está el continente, quien no rechazando los juicios de la razón es capaz de controlar el deseo voluptuoso. El continente experimenta malos apetitos, pero no cede a ellos como el incontinente. Aristóteles menciona al final del capítulo IX, del libro VII, de la *Ética Nicomáquea* que se puede usar el término *continente* analógicamente al de hombre moderado, la similitud

⁷⁴ Ob. Cit. Libro VII, capítulo 8, p. 308

⁷⁵ Ob. Cit. Libro VII, capítulo 9, p. 311

entre ambos conceptos reside en que tanto el uno como el otro "no hacen nada contrario a la razón",⁷⁶ pero, existe una diferencia entre ambos: el continente, como se ha dicho arriba, sí tiene malos apetitos, mientras que el moderado no se permite tenerlos, ya que "no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro puede sentirlo, pero no se deja arrastrar por él".⁷⁷

Para Aristóteles la destrucción es parte de la naturaleza de las cosas, y bajo esta premisa enfatiza que todo puede destruirse de dos maneras, ya sea por el defecto, o ya sea por el exceso. El defecto significa la falta de, es decir, la carencia de algo que le permita mantener su existencia; mientras que el exceso es la demasía de lo que necesita para su mantenimiento. Aristóteles nos da los siguientes ejemplos para entender el defecto y el exceso: "cuando comemos o bebemos en exceso, o insuficientemente, dañamos la salud, mientras que si la cantidad es proporcionada la produce, aumenta y conserva".⁷⁸ Por eso para Aristóteles es importantísimo tener noción del término medio, ya que podemos destruir todo aquello que por deber debemos de perfeccionar.

⁷⁶ Ob. Cit. Libro VII, capítulo 9, p. 311

⁷⁷ Ob. Cit. Libro VII, capítulo 9, p. 311

⁷⁸ Ob. Cit. Libro II, capítulo 2, p. 161

En resumen, Aristóteles nos dice que tanto el defecto como el exceso son perjudiciales para el hombre, ya que tanto el uno como el otro son desequilibrios que perturban el buen desarrollo de los individuos. Utilizando una frase muy popular que dice *ni tanto que queme al santo, ni poco que no lo alumbre* podemos comprender el significado que tiene el defecto, el exceso y el término medio. Para Aristóteles, el problema no está en el uso, sino en el desuso o el abuso del placer, por eso nos dice que "el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible".⁷⁹

En el caso de la insensibilidad el maestro estagirita nos dice que ésta es un defecto, ya que al renunciar a nuestras pasiones terminamos por convertirnos en un objeto inorgánico, por eso para Aristóteles el insensible es aquel que "carece de sentimientos como una piedra".⁸⁰ Convertirnos en una piedra es destruir nuestra naturaleza, una naturaleza que se expresa a través de la sensación, de la pasión y del deseo. Si el insensible niega su sensibilidad apaga sus emociones, anestesia su cuerpo. Por cierto, *anestesia* viene del griego *anaisthesía*, y este significa insensibilidad, por

⁷⁹ Ob. Cit. Libro II, capítulo 2, p. 161

⁸⁰ Aristóteles, *Ética Eudemia*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro II, capítulo 3, p. 440

esta razón el insensible es incapaz de sentir placer o dolor, pues está anesthesiado, es decir, está sin sensibilidad.

El insensible destruye su sensibilidad en tanto que no deja que lo que está en potencia llegue al acto, en este caso, dice Aristóteles, que el insensible es "aquella persona que es deficiente en todos aquellos placeres que prácticamente todos deben compartir y disfrutar".⁸¹ En esta cita podemos apreciar que el problema no es el placer, sino el modo de experimentarlo. ¿Y cuál es el modo correcto de experimentarlo? Sin duda que no es el exceso, tampoco sería el defecto, sino el término medio. Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* hace referencia a Platón para enfatizar que vivir la vida sin exceso y sin defecto, es decir, con medida, es la regla para "podernos alegrar y dolernos como es debido".⁸² En este sentido, para Aristóteles el insensible experimenta de manera negativa a la vida, pues no es la manera correcta de remendar los excesos, yendo de un extremo al otro, yendo del exceso al defecto. Hay un dicho popular que dice: *lo que no haces de joven lo haces de viejo*, este dicho nos permite comprender los extremos a los que llega el hombre, por ejemplo, hay hombres que en su juventud vivieron en el defecto, y ya de viejos optaron por el exceso, o al revés, jóvenes que vivieron en el exceso, y de viejos viven en el

⁸¹ Ob. Cit. Libro III, capítulo 2, pp. 477-478

⁸² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro II, Capítulo 3, p. 162

defecto. Respecto a lo dicho, Aristóteles indicaría que la falta de una buena educación desde nuestra juventud origina modos de ser contrarios a la virtud ética.

Por último, debemos de señalar un punto importante ¿es necesario conocer el exceso y el defecto para diferenciar el término medio? Aristóteles estaría de acuerdo con esto, parecería una contradicción afirmarlo, pero para él es una vía para acceder con mayor facilidad a la medida, pues uno no se hace virtuoso sino apartándose del defecto o del exceso. Para Aristóteles la virtud no es natural, sino adquirida, no nacemos siendo virtuosos, sino que nos educamos para acceder a ella, aclarado esto, podemos entender las palabras del maestro estagirita quien nos dice que "está claro que el modo de ser intermedio es en todas las cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien".⁸³

1.5.2 Sobre el placer de la experiencia artística

En el capítulo anterior hablamos del placer desde una perspectiva moral, en tanto que lo abordado concernía a problemas humanos relacionados con el carácter y las pasiones, es decir, a las acciones buenas o malas de los hombres. Ahora lo que nos interesa indagar es sobre el placer

⁸³ Obra citada, Libro II, capítulo 9, p. 177

de los sentidos en la contemplación de lo bello. La pregunta que trataremos de responder es la siguiente: ¿El exceso de placer en la actividad contemplativa del arte puede ser considerado como licencioso?, es decir, ¿el placer que se experimenta ante un objeto bello tiene la misma connotación que la del placer sexual? ¿Los sentidos en el deleite de la música, la pintura, o de obras escénicas pueden ser enjuiciados por la ética o la moral? Dichas preguntas sirvan pues para orientar nuestra investigación y encontrar respuestas sobre la función de la sensibilidad en el campo del arte.

Para continuar con nuestro tema empezaremos por mencionar que a cada actividad le corresponde un placer, ya que a toda acción le corresponde una reacción, la reacción en este caso sería el placer, pues el sentido al entrar en actividad genera sensaciones agradables, por ejemplo, el sentido del gusto al tener contacto con el alimento nos produce un placer. Aristóteles nos dice que si toda actividad genera un placer, ya sea esta buena o mala, entonces el placer será del mismo tipo que la actividad, por lo que el placer de cualquier actividad se puede definir como digno o vergonzoso. Para Aristóteles el placer vergonzoso es aquél que se experimenta en las actividades del incontinente o del licencioso. Por otra parte, el placer de las acciones

laudables son aquellas que son propias del hombre noble, es decir, aquellas que son dignas de seguir para alcanzar la virtud. Por lo tanto, para Aristóteles todas las actividades humanas se pueden clasificar ya sea por su bondad o por su maldad, de ahí el margen moral que se le adjudica a este tipo de problemas, ya que unas actividades son aprobadas por los valores que permiten incrementar la sabiduría, mientras que las otras son censurables en tanto que truncan la virtud. Aristóteles visualiza placeres dignos de ser buscados, en tanto que son honestos y laudables, pero también anuncia que hay placeres que tienen que ser evitados, esos serían aquellos que censura la razón, es decir, hay que evitar aquellas actividades que son vergonzosas y perversas. De manera general, existen dos tipos de placer: el placer de la virtud, y el placer del vicio, por lo que no se debe de desaprobado el simple hecho de disfrutar el placer, ya que, dice Aristóteles: "no todo el que hace algo por causa del placer es desenfrenado, malo o incontinente, sino sólo el que lo hace por un placer vergonzoso".⁸⁴ Esto significa que hay placeres corporales que no perjudican la formación del carácter (*êthos*), y para entender esto, Aristóteles hace una distinción de los sentidos, señalando que algunos son más propensos que otros al placer vergonzoso. ¿Cuáles son esos

⁸⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro VII, capítulo 9, p. 310

sentidos que son más propensos a la censura?, ¿y cuáles son los que no se catalogan como licenciosos? Entre los cinco sentidos Aristóteles señala dos de ellos que son más impuros que el resto, respecto a esto nos dice lo siguiente: "la vista difiere del tacto en pureza, y el oído y el olfato del gusto".⁸⁵ Para Aristóteles el tacto y el gusto son los dos sentidos que rayan en el placer vergonzoso, mientras que el resto son más puros que los anteriores, pues las actividades que las acompañan tienden menos al exceso. Para Aristóteles el tacto es un sentido que fácilmente se pierde en el exceso, siendo principalmente las actividades sexuales las que desvirtúan a este sentido. El placer sexual es un contacto entre dos tactos exaltados por la apetencia del deseo carnal, que no es calmada, o mejor dicho colmada, sino por el exceso, por esta razón Aristóteles lo cataloga como un sentido impuro.

Por otra parte, refiriéndonos al sentido del gusto, el maestro estagirita también lo clasifica dentro de aquellos sentidos que se exaltan en demasía, pues fácilmente pierde la compostura ante la abundancia de alimento. La glotonería y la gula son algunos vicios que menciona Aristóteles para hacer referencia a los excesos del gusto. En sí, el tacto y el gusto son los sentidos que se diferencian del resto por ser

⁸⁵ Obra citada, Libro X, Capítulo 5, p. 391

los que tienden más al desenfreno. Pero entre el tacto y el gusto, dice Aristóteles, el primero es el más común de los sentidos, ya que lo compartimos con todos los animales, por lo que lo considera como el más bestial y servil.

La distinción por la pureza de los sentidos que hace Aristóteles aporta una nueva concepción de la sensibilidad, la división entre lo puro y lo impuro abre dos campos de estudio, uno concerniente a problemas morales, y el otro a aquellos que competen al disfrute de la música, las artes visuales o las representaciones escénicas, siendo este un tema poco explorado por sus antecesores. Este campo lo podemos denominar de manera general como *Filosofía sobre la sensibilidad artística*, Aristóteles no le da un nombre en específico, ni tampoco se conoce un libro que aborde este tema en particular. *El arte Poética* no es un libro que hable en general sobre las manifestaciones artísticas, puesto que su tema es, de manera particular, los géneros literarios que utiliza el poeta, sin embargo, en su caracterización de la poética se abordan temas sobre pintura y música que permiten definir conceptos sobre la imitación, la contemplación, el placer, el ingenio, el talento, lo bello, la sensibilidad o el estilo.

El tema de la sensibilidad artística también sale a relucir en diversos tratados de Aristóteles, enfatizando que

la sensibilidad es fundamental para el disfrute de todas esas expresiones del ingenio del hombre. En este sentido nos dice en *El arte poética*, refiriéndose a la música que acompaña a la tragedia, que "los sentidos evidentísimamente perciben los deleites",⁸⁶ lo que significa que toda obra de arte tiene en su unidad una belleza que puede ser disfrutada por el espectador, pero sólo un hombre sensible sería capaz de descubrir los deleites del arte, puesto que un hombre insensible sólo conseguiría enfado y tedio ante cualquier expresión artística.

Rastreando en diversos tratados del maestro estagirita podemos evidenciar que indirectamente sí trata sobre los temas concernientes a la sensibilidad artística, indirectamente porque usa analogías de actividades artísticas para clarificar sus ideas, es decir, se apoya en ejemplos sobre música, pintura, etc., para hacer más convincentes sus argumentos, por ejemplo, en la *Ética Nicomáquea* hace una analogía entre un tema ético con uno estético, diciéndonos que "el virtuoso se complace en las acciones virtuosas, pero siente aversión por las que proceden del vicio, lo mismo que un músico se deleita con las bellas melodías y las malas le disgustan".⁸⁷ Este tipo de ejemplos los encontramos tanto en *El arte poética*, *La Ética a Nicómaco*, *La Ética Eudemia*, o en

⁸⁶ Aristóteles, *El arte poética*, Espasa-Calpe Mexicana, México, 1981, Capítulo VI, 2, p. 90

⁸⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro IX, Capítulo 9, p. 371

La *política*, siendo utilizados como analogías para hacer más convincentes sus argumentos. Para nosotros estas analogías son una fortuna ya que nos permiten conocer la concepción que Aristóteles tenía sobre el placer artístico.

Aristóteles al estudiar problemas de física, ética, política, metafísica, etc., se percató que la sensibilidad era importantísima para la definición de dichos temas. Así, se abrieron campos de discusión filosófica, los cuales fueron muy fértiles para concebir conceptos del mundo sensible como del suprasensible, y en la dilucidación de estos temas salió a flote la función que tienen los sentidos en la apreciación de la música, la escultura, la pintura, etc., demarcando un campo de estudio diferente a los mencionados arriba, y que dio pautas para comprender el placer que proporciona el arte.

Para Aristóteles el placer artístico rebasa la intemperancia y el desenfreno, porque los sentidos de los que se sirve: la vista y el oído, son los más puros. En este sentido debemos de comprender que el arte sublima los sentidos, ya que permite experimentar un placer más allá del bien y del mal.

El placer generado por la contemplación de lo bello, en tanto que la proporción o la armonía despiertan un deleite visual o auditivo, no se puede comparar e igualar al que experimenta un individuo a través del tacto o del gusto.

Mientras que la intemperancia no sea característica del placer artístico no se podrá valorar o criticar a éste con un juicio moral o ético. Los sentidos de la vista y del oído pueden caer en el exceso pero no en el vicio, por lo que este tipo de placer no compete a la moral, siendo así que este tipo de placer es meta-moral, puesto que lo rebasa. Y para entender cuándo un problema moral ya no es de tal índole, sino de otro tipo, dice Aristóteles lo siguiente: "Si alguien, contemplando una estatua, un caballo o un hombre bello, u oyendo cantar, no desea ni comer, ni beber, ni entregarse a los placeres del amor, sino que solamente desea contemplar las cosas bellas u oír a los que cantan, no podrían ser considerados intemperantes".⁸⁸ Para Aristóteles cuando el sentido de la vista contempla las cosas bellas, o el oído se extasía en los placeres de la música, no se puede hablar de esto como un problema moral, ya que no le compete a ésta valorar este tipo de placer como si fuera lo mismo que el placer del vicio, por lo que el calificativo de intemperante no aplica para aquellos que viven en exceso los placeres de las actividades artísticas. El placer artístico no incumbe a la filosofía de las pasiones y acciones, sino a la filosofía del arte. En la actualidad existe un término para definir este campo: la *estética*, la cual es la encargada

⁸⁸ Aristóteles, *Ética Eudemia*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro III, capítulo 2, pp. 476

de estudiar todo aquello concerniente al arte y a lo bello. Por lo que nosotros utilizaremos este concepto para referirnos a toda cuestión de esta índole. Antiguamente no existía este concepto, todos sabemos que es un concepto moderno, pero de una u otra manera este término fue acuñado por inspiración del concepto de *aísthesis*. Baumgarten fue quien introdujo el concepto de *Aesthetica*, el cual significó doctrina del conocimiento sensible, sin embargo, este tipo de conocimiento ya había sido tema de estudio en los tratados aristotélicos, los cuales fueron fuente de reflexión para muchos que ahora se hacen llamar estetas.

Volviendo al tema del placer sensorial en el arte, Aristóteles enfatiza que para este tipo de experiencias o costumbres no existe la moderación, si lo hacemos con exceso no sucede lo mismo que en el caso de las actividades del licencioso, puesto que no hay una perversión del sentido, sino todo lo contrario, hay una educación del sentido, por ejemplo, a través de la experiencia auditiva se enseña a percibir lo que es bueno para el temple del alma. Y respecto a esto, dice Aristóteles que: "La moderación, entonces, tendría por objeto los placeres corporales, pero tampoco todos ellos; pues a los que se deleitan con las cosas que conocemos a través de la visión, como los colores, las formas y el dibujo, no los llamamos ni moderados ni licenciosos;

aunque en esto podría parecer que puede gozarse como es debido, o con exceso o con defecto".⁸⁹

Por último, queremos señalar tres campos donde la sensibilidad ha desempeñado un papel importante, estos campos los hemos venido delimitando durante el transcurso de esta investigación, los cuales son: el campo estético, el ético y el científico. Son tres los campos donde la sensibilidad ha sido fundamental para el desarrollo de la filosofía de Aristóteles. En el campo estético la sensibilidad también funge un papel determinante, ya que los sentidos son el medio para percibir el arte. La música es apreciada por el oído, la pintura por la vista, las representaciones escénicas, por ejemplo: la tragedia, por ambos sentidos, lo cual nos hace comprender la función de la sensibilidad que tiene en la experiencia artística, en este sentido podemos afirmar que existe una dinámica que va de lo sensible hacia lo estético. Por otra parte, en el campo ético la sensibilidad es un tema primordial, pues se busca reconocer los excesos o los defectos de ésta, para así partir de lo sensible a la vida ética, cabe señalar que no se descarta la sensibilidad para alcanzar la virtud, sino sólo se moderan sus tendencias voluptuosas. Así, la sensibilidad ética se fundamenta bajo el

⁸⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro III, Capítulo 10, p. 202

término medio, puesto que la virtud no es sinónimo de exceso, ni de defecto.

Para concluir, respecto al campo científico, la sensibilidad es punto inicial del conocimiento, resumiendo lo ya dicho en apartados anteriores podemos justificarlo con la premisa de que la sensibilidad fundamenta al recuerdo, mientras que el recuerdo es fundamento de la memoria, y la memoria sustenta a la experiencia, y muchas experiencias conforman a la ciencia. Tal es la idea de que de lo sensible pasamos a lo inteligible.

Lo anteriormente dicho nos permite comprender la importancia que tuvo la reformulación del concepto de sensibilidad, siendo esto una de las aportaciones más relevantes en la historia de la filosofía griega. Para Aristóteles la valoración de toda la extensión sensorial del cuerpo le fue indispensable para entender que el arte, la ética y la ciencia se van desarrollando conforme vamos aprendiendo, es decir, conforme nuestros sentidos van desplegándose para adherirse a los razonamientos de facultades más excelsas que nos llevan a perfeccionarnos como hombres. Para Aristóteles la sensación es la primera manifestación de nuestra existencia, después vienen las deliberaciones de nuestras sensaciones, las cuales pueden ser estéticas, éticas o epistemológicas, dependiendo del grado de

reflexión del individuo. A estas ciencias Aristóteles las cataloga como ciencias creadoras, prácticas y teóricas. Definiendo de manera general el sentido de tal clasificación podemos decir lo siguiente: El arte es una ciencia creadora, en tanto que los objetos (obra de arte) son productos de las fuerzas creadoras del hombre, es decir, hay un agente que funge como causa eficiente para determinar la materia, esto significa que es causa eficiente en tanto que es principio de movimiento sobre la materia. Aristóteles denomina a todo tipo de producción arte, referente a esto nos dice lo siguiente: "practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido".⁹⁰ Respecto a lo producido cabe señalar que el bien o la belleza son su causa final. En este sentido todo producto artístico tiene en su unidad un detonante para el placer estético, pues el que domina la ciencia creadora tiene conocimiento de la proporción y de la armonía, características fundamentales para producir lo bello. Por otra parte, la ética es una ciencia práctica porque la acción de cualquier sujeto está condicionada por la elección, así, toda decisión se traduce en acción, por esta razón a esta ciencia se le llama práctica, porque la elección se debe de asumir en términos

⁹⁰ Obra citada, Libro VI, Capítulo 4, p. 272

prácticos. Por último, la ciencia teórica tiene como fundamento a la verdad y la falsedad, Aristóteles nos dice que si la ciencia práctica se caracteriza por la bondad o la maldad, esta primera ciencia será de corte epistemológico, es decir, será una ciencia racional, la más racional de todas, pues no escatima inteligencia para reconocer los principios y las causas del ser en tanto que ser. En este sentido Aristóteles la señala como superior a las anteriores. La ciencia teórica es aquella que alcanza un nivel intelectual que se ejercita en la física, la matemática y la metafísica. Las ciencias teóricas se van deslindando de la sensibilidad, hasta llegar a un estado de contemplación, y sólo partiendo de lo sensible se puede despotencializar el intelecto. Para Aristóteles no se nace con un conocimiento, sino que éste se va adquiriendo según los años dedicados al estudio, por eso nos dice que: "el raciocinio y la inteligencia nacen naturalmente al avanzar en edad".⁹¹

⁹¹ Aristóteles, *La Política*, Gredos, España, 1988, Libro VII, p. 443

II. SOBRE LA VERDAD, EL BIEN Y LO BELLO

2.1 Dóxa y episteme

El tema del relativismo es problemático cuando los referentes son de índole epistemológico, pues para la ciencia el conocimiento de la verdad no puede tener significados ambiguos, ya que decir que el ser no es, y que lo que no es, es el ser, implica no tener objetividad, el problema que se suscita con este tipo de indeterminaciones es una indefinición de la realidad, lo cual nos imposibilita demarcar a través del concepto a la verdad de la falsedad, sin esto, el carácter universal de la ciencia no se alcanza, pues el relativismo subdivide la *episteme* en *dóxa*, desvirtuándose los criterios de verdad por el subjetivismo. El problema del relativismo se venía abordando desde Sócrates, quien insistía en no encerrar significados contrarios en un concepto. Sócrates, no toleró que la verdad tuviera dos caras (falso/verdadero), pues ésta no era moneda que avalara con cualquiera de sus lados el valor del ser. La actitud de Sócrates en la definición de la realidad fue primordial para cimentar el concepto en la filosofía. Aristóteles reconoce tal mérito, y en la *Metafísica* se refiere a Sócrates para valorar tan loable y extenuante ejercicio intelectual, reconociendo que entre todos sus predecesores él fue el que conceptualizó de manera más

eficiente hechos y fenómenos que estaban en boca de filósofos, sofistas, dialecticos y retóricos de su época, pero que ninguno de ellos lo hizo como Sócrates, este hombre, según Platón, "el más inteligente y más justo",¹ fue para Aristóteles "el primero que tuvo el pensamiento de dar definiciones".² Sin duda que esta labor fue primordial para toda posterior actividad filosófica, ya que sin el concepto no se hubieran superado los sofismas tan utilizados en esa época. El mérito de Sócrates fue haber refutado la idea del relativismo, y con ello los desmanes de la persuasión por parte del sofista, quien era *persona non grata* para la filosofía. Aristóteles consciente de esto prosiguió con ese espíritu filosófico de definir al mundo, rebasando los ámbitos socráticos, los cuales eran netamente morales, para extenderse no sólo sobre las ciencias prácticas, sino también sobre las ciencias creadoras y las teoréticas, y cualquiera que fuera el campo de estudio la regla era no asumir ningún punto de vista relativista, ya que toda definición no debía de ser más que sobre la esencia de las cosas, y para reconocer tal esencia era necesario deslindarse de la subjetividad. Sobre la opinión relativa que defendían los sofistas Aristóteles decía lo siguiente: "la opinión de estos hombres no merece verdaderamente serio examen. Sus palabras

¹ Platón, *Diálogos, Fedón*, Gredos, Madrid, 1992, p. 142

² Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992, Libro I, capítulo 6, p. 28

no tienen ningún sentido; porque no dicen que las cosas son así, o que no son así, sino que son y no son así al mismo tiempo".³ Para Aristóteles la razón no debe de confundir los atributos con la esencia, pues los accidentes no entran en la definición de las cosas, y si los atributos no entran en la definición, es porque sólo la sustancia define el ser. Para el maestro estagirita la *usiología* permite evitar argumentos sofistas, pues para Aristóteles la sustancia no es relativa. En cambio, la opinión sí es relativa, ya que la subjetividad no habla sobre lo universal, sino sobre lo particular. Para Aristóteles la verdad no será subjetiva sino objetiva, por lo tanto, la opinión no tendrá ninguna función en la definición del objeto, lo cual significa que al concepto no lo fundamentan vagas ideas, sino una rigurosa actividad intelectual, con lo cual, y sólo así, se obtiene la *episteme* de las cosas, es decir, la sustancia.

Para Aristóteles el concepto no es relativo, sin embargo, un término puede tener muchas acepciones, esto no significa que pueda tener significados contradictorios, sino que según el enfoque que se le de al concepto será su significado, por ejemplo, Aristóteles nos dice en la *Ética Nicomáquea*⁴ que el concepto de *bien* tomándolo como sustancia se puede entender como *Dios* e *intelecto*, cuando el *bien* se

³ Obra citada, Libro IV, capítulo 4, p. 85

⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro I, capítulo 6, p. 136

toma como cualidad lo entenderemos como *virtud*, y si el bien se toma como cantidad se entenderá como la *justa medida*, y así, según la categoría que se le asigne. Para Aristóteles las acepciones no contradicen el concepto, lo que si lo contradeciría sería su antípoda, por ejemplo, lo contrario del bien es el mal, y solamente el mal contradecirá el concepto de bien. Queda claro pues que un concepto puede tener varios sentidos, ya en la *Metafísica* Aristóteles nos dice lo siguiente: "estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza",⁵ por otra parte reafirma lo dicho diciéndonos que estas acepciones "se refieren a un principio único",⁶ y este principio único será el género, por eso para Aristóteles no existen contradicciones cuando se utilizan analogías o acepciones de un concepto, lo cual es muy diferente a las opiniones relativas que utilizaban los sofistas para forzar la verdad.

La crítica que hizo Aristóteles a los sofistas tuvo un fundamento epistemológico, ya que lo que le interesaba demarcar era la verdad de la falsedad. En el ámbito científico el relativismo genera un problema de índole lógico, pues lo que es verdadero no puede ser a la vez falso, ni lo que es falso puede ser a la vez verdadero. El ser es en tanto que es y no en tanto lo que no es, con esto, el ser de

⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992, Libro IV, capítulo 2, p. 72

⁶ Obra citada, Libro IV, capítulo 2, p. 73

la ciencia es lo verdadero, mientras que el no ser es lo falso. Así, de la lógica se desprende una epistemología, una epistemología que delimita la verdad de la falsedad, pues, para Aristóteles el ser siempre expresará la verdad, por eso dice en la *Metafísica* que: "el ser propiamente dicho es sobre todo lo verdadero; el no ser lo falso".⁷ Así, con esta diferenciación entre lo verdadero y lo falso rompe con perspectivismos ingenuos, más arraigados en la necesidad retórica que en la inteligencia científica.

Por otra parte, para Aristóteles la verdad tampoco puede concebirse bajo el término medio, pues, el campo científico es muy diferente al campo moral, ya que no se puede mediar la verdad al igual que una acción, no existen las verdades por exceso ni por defecto, así como no existen las acciones verdaderas ni falsas. En el ámbito de la ciencia los criterios que rigen todas las proposiciones epistemológicas son la verdad y la falsedad; mientras que en el ámbito moral los criterios de lo bueno y lo malo son los fundamentos que rigen las acciones de los hombres. En la ciencia práctica la acción es la fuente del conocimiento moral, mientras que en la ciencia teórica la proposición es la que designa lo que es falso o lo que es verdadero, respecto a esto, Aristóteles nos dice lo siguiente: "No es posible tampoco que haya un

⁷ Ob. Cit. Libro IX, capítulo 10, pp. 205-206

término medio entre dos proposiciones contrarias; es de necesidad afirmar o negar una cosa de otra".⁸ En la ciencia práctica el término medio es la medida de nuestras acciones, pero en el ámbito epistemológico no hay defecto ni exceso, es decir, no existen proposiciones buenas o malas, sólo se enuncia la verdad o la falsedad de los hechos.

2.2 Órexis y areté

A continuación, abordaremos el tema del relativismo en el campo de la ciencia práctica, para esto, nos proponemos indagar el significado aristotélico del concepto de lo bueno y lo malo.

El problema del relativismo en el campo moral es problemático, pues cada individuo le da un valor personal a sus acciones, y según Aristóteles, esto sucede porque "los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso aman la vida voluptuosa".⁹ Sócrates vislumbró este problema, y se afanó por conceptualizar lo que era lo *bueno* y lo *bello*. ¿Con qué fin se propuso definir Sócrates el bien y lo bello? ¿Cuáles eran sus preocupaciones filosóficas respecto al concepto de *bien*?

⁸ Ob. Cit. Libro IV, capítulo 7, p. 94

⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro I, capítulo 5, p. 134

Sócrates criticaba la tendencia hacia los placeres corporales, vicios y demás actitudes irracionales, ya que con esto el alma se contaminaba. Para Sócrates los placeres del cuerpo eran irracionales en tanto que no eran manifestaciones propias del alma, por eso, para Sócrates era fundamental que el alma gobernara al cuerpo y no que el cuerpo gobernara al alma. Sócrates empezó a atacar el relativismo moral que afectaba la conducta de sus conciudadanos, quienes apreciaban el placer corporal como un bien, para Sócrates esto no era un bien, pues el bien, según Sócrates, no corrompe al alma. Para Sócrates el *bien* no es relativo, y la creencia de que el bien es relativo se debe a una falta de conocimiento moral, y esta falta de conocimiento se refiere a una imperante ignorancia que impide diferenciar el bien, lo útil y lo placentero. Para Sócrates esta diferenciación no era fácil de obtenerla, y los hombres sólo la obtendrían "al hacerse cargo la filosofía de su alma".¹⁰

En el *Fedón* se visualiza claramente el fondo del asunto moral socrático, en donde se aborda el problema de la muerte desde una perspectiva metafísica, entendiéndose a la vida como una propedéutica para la muerte, es decir, la moral socrática consistía en enseñarles a los hombres que el fin de la vida debía de ser una preparación para la muerte. La idea

¹⁰ Platón, *Diálogos, Fedón*, Gredos, Madrid, 1992, p. 76

de que la vida es una preparación para la muerte tiene un fundamento más metafísico que moral, sin embargo, el campo moral es fundamental, ya que en este campo es en donde se lleva a cabo dicha preparación. Por otra parte, el sentido metafísico se sustenta en la transmigración del alma. ¿A dónde va el alma cuando se desprende del cuerpo? ¿O acaso para Sócrates existe la muerte del alma? Para Sócrates la muerte afecta sólo al cuerpo, y un cuerpo muerto es un cuerpo inanimado, es decir, sin alma. ¿Y si el alma no muere a dónde va a parar ésta? Según Sócrates el alma transmigra, se va del *aquí* al *más allá*, y ese *más allá* lo llama el Hades, lugar al que llegan solamente aquellos que encontraron la virtud en la vida, mientras que aquellos que no se preocuparon por ésta, su alma transmigrará al Tártaro. Para Sócrates sólo asumiendo el bien en nuestras acciones podemos experimentar paz ante la muerte. Y esa serenidad que asumió Sócrates ante su muerte nos revela el sentido del por qué la vida es una preparación. Respecto a esto, nos dice lo siguiente:

"debe estar confiado respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se afanó por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame".¹¹

Para Aristóteles la trascendencia del alma no era un punto nodal en su filosofía, tampoco cabían las

¹¹ Obra citada, pp. 135-136

justificaciones mitológicas para convencer sobre el destino del alma, por lo que el Hades o el Tártaro no lo motivaron o intimidaron en sus reflexiones acerca de ésta. Aristóteles se preocupó de la moral desde otra perspectiva, a tal grado que demarcó este tipo de problemas dentro de una *ciencia práctica*, la cual tenía como finalidad una ética que regulara dentro de la *polis* los movimientos del deseo. Para Aristóteles lo importante de la *Ética* era desarrollar el *intelecto práctico*, ya que éste es la capacidad de controlar los vaivenes de la voluntad, el apetito y los impulsos, los cuales manifiestan no sólo a la facultad desiderativa, sino también a las facultades nutritiva y sensitiva, siendo éstas las que determinan la condición del animal racional. Para Aristóteles el deseo es principio de movimiento, ya que "el animal -como queda dicho- es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear".¹² El hombre es un animal deseoso, pero también es capaz de moderarse a sí mismo, en la medida en que es capaz de elegir, y esta capacidad rebasa la condición animal, colocándose en una condición más racional. La intelección del deseo, es decir, el *intelecto práctico*, es una deliberación sobre las tendencias naturales que el hombre experimenta en su vida. Por eso, para Aristóteles "la

¹² Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, España, 1988, Libro III, capítulo 11, p. 248

elección va acompañada de razón y reflexión",¹³ lo cual significa que antes de dejarse llevar por sus impulsos valora la pertinencia de ese deseo, no se elimina el deseo, sino que se modera, ya que no podemos eliminar el deseo del alimento, ni del deseo carnal. Aristóteles nos dice que: "la elección será también un deseo deliberado",¹⁴ y en este sentido, al hombre que delibera sobre sus deseos se le llama *continente*, mientras que aquel que deja fluir impulsivamente sus acciones se le conoce como *incontinente*, pues no se es capaz de contener a través de la razón la fuerza del deseo. Para Aristóteles la fuerza del deseo puede ser inferior a la fuerza de la deliberación, sin embargo, la fuerza del deseo es más común entre las costumbres de los hombres, y por tal razón, la vida voluptuosa parece ser la única modalidad en la que se puede encontrar la felicidad. Para Aristóteles, percatarse de los placeres en exceso y deliberar sobre ellos abre un nuevo campo, pero, lo importante no es sólo abrir este campo, sino adentrarse a él, y para adentrarse a este campo existe un medio práctico: la elección. Para Aristóteles la elección es una conversión del exceso al término medio, esto significa que las costumbres o hábitos toman una nueva dirección, la deliberación de lo bueno y lo malo, nos hacen tomar conciencia de que somos más humanos en la medida en que

¹³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro III, capítulo 2, p. 185

¹⁴ Obra citada, Libro III, capítulo 3, p. 188

moderamos nuestras tendencias animales, así, los placeres bestiales son cambiados por placeres nobles. Estos dos tipos de placeres son dos formas de experimentar el bien y el mal. Por otra parte, los placeres nobles representan la elección, pues se elige el bien en lugar del mal, no podemos decir lo mismo respecto a los placeres del vulgo, puesto que aquello que se hace por impulso no se le puede catalogar como una deliberación. Para Aristóteles lo voluntario dista de la elección en tanto que la primera es una manifestación del deseo, mientras que la segunda es un juicio, es decir, existe una reflexión sobre los extravíos de la voluntad. Para Aristóteles la elección es una deliberación no sobre la verdad o falsedad de los hábitos, sino sobre lo bueno o lo malo de éstos, por eso dice Aristóteles que: "la virtud ética será necesariamente un modo de ser que tiende a elegir el término medio a nosotros en todas aquellas cosas agradables y dolorosas".¹⁵ Toda elección es ética, en tanto que se asuma una actitud deliberativa que no permita rebasar la medida, que no desborde la pasión, que no deje que nos domine ese animal que existe en nosotros, el cual se inclina a los placeres para despertar la furia del deseo.

Esta diferenciación entre los placeres del deseo, y los placeres deliberados nos permite comprender el por qué el

¹⁵ Aristóteles, *Ética Eudemia*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro II, capítulo 10, p. 463

placer es relativo, pues por una parte se enuncian placeres del continente, y por otra placeres del incontinente. Aristóteles se preguntaba: "¿aman los hombres lo bueno o lo que es bueno para ellos?".¹⁶ La disyuntiva de esta pregunta nos permite ver que existen dos tipos de hombres, los primeros serían aquellos que aman lo *bueno absoluto*, y los segundos aquellos que aman lo que es *bueno para ellos*. Con esto podemos diferenciar lo *bueno en sí* y lo que es *bueno para alguien*, lo primero debe de entenderse como lo que es bueno para todos, mientras que lo segundo se debe de entender como aquello que es apreciado de manera individual, ya por alguna necesidad, ya por alguna utilidad. En ambos casos la pregunta que aflora respecto a esto interroga sobre el por qué de esa tendencia hacia lo bueno. Aristóteles dice que aquello que es bueno nos permite experimentar un placer, por lo que el bien, lo bueno y lo bello adquieren este calificativo en tanto que el placer está relacionado con estas tres ideas, de ahí el relativismo sobre lo que es bueno para cada quien, pues el placer nos induce a creer en lo que es bueno para cada uno. Para Aristóteles lo *bueno* tiene muchas acepciones, por lo que es importante señalar estos sentidos, ya que es substancial conocer los significados para comprender el por qué dentro del campo moral el relativismo

¹⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro VIII, capítulo 2, p. 325

subdivide los modos de ser en relación con el placer. Respecto a esto, Aristóteles nos dice lo siguiente: "el término *bueno* tiene varios significados (en efecto, llamamos bueno una cosa por tal cualidad, a otra porque es útil y provechosa), y, además, lo agradable es, por una parte, lo absolutamente agradable y absolutamente bueno, y, por otra, lo que es agradable para unos y aparentemente bueno".¹⁷ Lo bueno como forma absoluta, y lo bueno como forma particular son dos modos de ser, la primera forma es asumida por hombres que han deliberado sobre la acción particular, mientras que la segunda forma es connatural a nuestra condición humana, es decir, nacemos con esa tendencia hacia lo placentero, pero conforme nos educamos superamos esa visión particular, en tanto que adquirimos la capacidad de elección, la cual ya demarca al deseo de la razón, lo bueno de lo malo. La elección según Aristóteles abre un umbral racional, el cual es indispensable en la formación del carácter, por eso nos dice Aristóteles: "Sea, pues, el carácter una cualidad de la parte irracional del alma, capaz, según la razón imperativa, de obedecer a la razón".¹⁸ Para Aristóteles la razón debe de imperar sobre el carácter, con el fin de prescribirle la virtud ética.

¹⁷ Aristóteles, *Ética Eudemia*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro VII, capítulo 2, p. 495

¹⁸ Obra citada, Libro II, capítulo 2, p. 438

Para Aristóteles existen dos tipos de virtudes, unas son las *virtudes dianoéticas*, y otras las *virtudes éticas*. Las primeras las identifica con la sabiduría, la inteligencia y la prudencia, teniendo como principio la enseñanza, la cual, según Aristóteles, requiere experiencia y tiempo. Por otra parte, la virtud ética está relacionada con la liberalidad y la moderación, y este tipo de virtud no se adquiere de forma natural, sino que se adquiere por el hábito, es decir, "procede de la costumbre".¹⁹ La virtud ética estriba en los modos de ser en relación a las acciones y pasiones, por lo que el saber manejar estas pasiones dará como resultado un carácter noble. La formación del carácter no tiene que ver con las virtudes dianoéticas, ya que a éstas les compete las ciencias productivas y las teóricas, mientras que la virtud ética está enmarcada dentro de las ciencias prácticas, por eso nos dice Aristóteles que, "cuando hablamos del carácter de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso o moderado",²⁰ y todo aquél que es manso o moderado lo será en relación a su carácter, es decir, a sus acciones, y todas las acciones se deben de entender como un modo de ser en relación con las pasiones. Para Aristóteles el carácter se fragua con la práctica, y el carácter será noble en tanto que la práctica de lo noble sea el principio de la acción, por

¹⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro II, capítulo 1, p. 158

²⁰ Obra citada, Libro I, capítulo 13, p. 157

eso nos dice el maestro estagirita que: "practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados".²¹ Aristóteles enfatizaba que el estudio de la virtud no se debía de enmarcar como una cuestión teórica, sino como práctica, pues la importancia de esto no consiste en saber qué es la virtud, sino ejercitarla. Ser buenos es el fin de la ética, por lo tanto, las buenas costumbres o el buen carácter consiste en regirse bajo el parámetro de lo absolutamente bueno, y no por las tendencias volitivas que gustan de los placeres en exceso. Con lo dicho, podemos entender que el relativismo ético es un falso problema, en tanto que lo absolutamente bueno es principio de un modo de ser elogiado y no censurable. Por lo que se es ético o no, y ya especificamos el único modo de serlo, es decir, para Aristóteles se es ético sólo adquiriendo la virtud, mientras que para no serlo existen muchos caminos, Aristóteles lo sintetiza de la siguiente manera: "Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas".²²

2.3 Hedoné y kalón, o sobre el sensible artístico

Hemos investigado sobre el problema del relativismo en los campos de la verdad y del bien, ahora pasaremos al campo de lo bello y lo agradable para investigar si estas categorías pueden concebirse de manera absoluta para todos,

²¹ Ob. Cit. Libro II, 1, p. 159

²² Ob. Cit. Libro II, capítulo 6, p. 169

es decir, ¿lo bello puede ser un asunto de mera apreciación subjetiva?, ¿o existen parámetros que permitan conocerlo objetivamente?

El tema del placer es el meollo de esta cuestión, pues toda actividad en la que nos involucremos sensitivamente nos producirá o una atracción o una repulsión, y con esto experimentaremos un placer o un dolor, lo cual se traduciría como algo agradable o desagradable. El placer para Aristóteles se presenta cuando una de nuestras facultades se activa, en el caso de la facultad nutritiva, se experimenta el placer cuando se sacia el hambre o la sed. En el caso de la facultad sensitiva el placer lo podemos experimentar por medio de todos los sentidos, así el olfato se deleita con los aromas de las flores, del alimento, de los perfumes, etc.; mientras que el oído lo hace con los sonidos de los pájaros, con la música, con la palabra, etc. En el caso de la vista ésta goza en la contemplación de los crepúsculos y las auroras, con representaciones teatrales, o con obras pictóricas, por citar sólo algunos ejemplos. Por otra parte, respecto a la facultad discursiva, el placer que se experimenta se debe a actividades que involucran capacidades intelectuales, por ejemplo, la filosofía o la ciencia. Cual fuere la facultad que se utilice, según Aristóteles, el placer será una actividad, y será una actividad en tanto que

el agente pone en función sus facultades, respecto a los placeres dice lo siguiente: "son actividades y fin, y tienen lugar no cuando llegamos a ser algo, sino cuando ejercemos una facultad".²³ Esto se puede entender tomando como ejemplo al músico, a quien su aprendizaje lo llevó a ser tal, pero el ser músico no le hace experimentar de manera permanente el placer musical, mientras que sólo practicando con su instrumento puede experimentarlo, en tanto que la actividad musical lo faculta para tener una experiencia placentera. Este placer se puede intensificar cuando el instrumentista tiene mayor habilidad, mayor inspiración o mayor creatividad, permitiéndole encontrar el máximo de placer en su actividad. Aprender la música no es igual de placentero para cualquiera, pues hay neófitos que en lugar de experimentar placer sienten tedio con la actividad, ya que los primeros ejercicios pueden ser tan mecánicos y repetitivos que provocan el aburrimiento, esto puede pasar, según la didáctica del maestro, el interés del alumno, o ambas cosas, pero en cuanto se fortalecen fuerzas motrices y creadoras se puede aprehender el sentido de la música, el cual deja emanar el placer a través de una buena conformación de sus elementos, dando pauta así a la armonía y a la melodía. Y según la habilidad, técnica o destreza de cada melómano, será el placer que obtendrán en su

²³ Ob. Cit. Libro VII, capítulo 12, p. 315

actividad. Referente a esto, Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* cuenta la historia de un filarmónico que se empeñó más en su actividad a costa de recibir una recompensa que en el disfrute de su arte, dice así: "Esto es lo que aconteció a un citarista, a quien uno prometió una mayor recompensa si cantaba mejor, pero cuando al día siguiente reclamó lo prometido, el otro le contestó que había recibido placer".²⁴ Sin duda que el citarista pensaba en una recompensa monetaria, y no se percató que en su actividad estaba la recompensa. El placer musical puede ser inadvertido cuando existen otros intereses lucrativos, siendo desestimado éste como la mejor recompensa. Para alguien que ama su actividad, su arte no tiene comparación con la recompensa monetaria, pues el placer lo vivifica, despertándole sentimientos, emociones y sensaciones desconocidas que le permiten reconocerse dentro de un plano diferente al ético y al epistemológico, más allá de lo bueno y lo malo, de lo verdadero y lo falso, está la dimensión del placer artístico. Y mientras mayor sea la técnica o dominio del instrumento, mayor será la fortaleza para generar uno mismo el placer, la técnica hace fácil el placer, pero mucha técnica y poco talento también pueden hacernos caer en lo mecánico y en lo repetitivo. El placer es como un sabor que se le encuentra a

²⁴ Ob. Cit. Libro IX, Capítulo 1, p. 353

las cosas, pero si el paladar lame el dinero termina por encontrarle sólo sabor al oro. Para el artista el sabor insípido del dinero no es benéfico para el disfrute de su actividad, ya que el arte no es una actividad utilitarista, la expresión artística es una actividad no inútil, pero sí sin utilidad, es decir, desinteresada, Aristóteles es consciente de esto y lo dice de la siguiente manera "lo que es noble difiere del deseo de lo que parece útil".²⁵ Quien pierde el placer pierde la posibilidad de incrementar su pasión (*pathos*) artística, esa capacidad de afección que nos involucra en el desarrollo y perfeccionamiento de nuestras facultades y que se refleja en la expresión. El placer intensifica la experiencia para hacernos a la vez mejores en el arte, y ser mejores significa adquirir una habilidad en su máximo esplendor, en palabras aristotélicas, esto se traduce como el cumplimiento de la causa final, pues el fin se cumple cuando se perfecciona el ser, y sólo a través de la actividad el hombre puede despotencializar esas fuerzas que por naturaleza se encuentran en él, y esta causa final es cumplida gracias al placer, cuya fuerza de atracción nos hace permanecer activos en el ejercicio de nuestras potencias, por eso, para el filósofo estagirita el placer tiene una función en el estudio y en el aprendizaje, en el tratado de *Ética*

²⁵ Ob. Cit. Libro IX, capítulo 8, p. 368

Nicomáquea lo dice así: "los placeres de la actividad teórica y de aprender nos hacen teorizar y aprender más".²⁶ Esta idea la retoma al inicio del tratado de la *Metafísica*, en donde enfatiza que el natural deseo de saber que tienen los hombres lo prueba el placer que se experimenta con las percepciones de nuestros sentidos. Con lo anterior podemos entender que el placer tiene una función primordial en el desarrollo del sujeto cognoscente, del arte y de la ciencia, la falta de placer apagaría el deseo cognitivo, pues éste mantiene encendido el gusto por el conocimiento, mientras que la falta de sensibilidad apagaría el placer que incentiva el ser. El ser sin placer es una refutación de la vida misma y una afirmación de la misma vida. Para Aristóteles tanto el deseo de saber como la admiración tienen como dispositivo al placer, el cual no es propio sólo del ámbito científico, sino también de todas aquellas actividades que involucran el aprendizaje, incluyendo la actividad artística, Aristóteles lo comenta de la siguiente manera:

"Y como aprender es placentero, lo mismo que admirar, resulta necesario que también lo sea lo que posee estas mismas cualidades: por ejemplo, lo que constituye una imitación, como la escritura, la escultura, la poesía, y todo lo que está bien imitado, incluso en el caso de que el objeto de la imitación no fuese placentero; porque no es con éste con lo que se disfruta, sino que hay un razonamiento sobre que esto es aquello, de suerte que termina por aprenderse algo".²⁷

²⁶ Ob. Cit. Libro VII, capítulo 12, p. 315

²⁷ Aristóteles, *Retórica*, GREDOS, Madrid, 1999, Libro I, capítulo 11.4, p. 271

Para Aristóteles el placer se manifiesta en las ciencias teoréticas, en las prácticas y en las productoras, respecto a las dos primeras ya se habló anteriormente, y en lo que cabe a la última, podemos referirnos a la *poíesis* no sólo como causa del sensible artístico, sino también como causa del placer.

Para Aristóteles existen diferentes formas de disfrutar el arte, por un lado, a través del objeto de la imitación, y por el otro, a través del acto de aprender con la obra. En el primer caso, el objeto de la imitación puede ser, por ejemplo, el cuerpo humano representado a través de la escultura, en donde la mimesis de lo bello está sustentada por el canon de la proporción, infundiéndonos un realismo, y con esto, la admiración y el placer. Por otra parte, para Aristóteles, cuando el objeto de la imitación no es bello, es decir, cuando el original tiene características que provocan el terror, por ejemplo, un cadáver, la representación pictórica puede apaciguar esas emociones de displacer con sus elementos estéticos, por ejemplo, el color, la simetría, la perspectiva, etc., lo cual abre una vía para complacerse y no alejarse del producto artístico. Lo que atrae al espectador tal vez no sea el objeto de la imitación, sino la obra misma, la cual encierra el talento e ingenio del artista, quien de manera sutil provoca la admiración, y con esto, un placer

visual. Aristóteles nos dice en la *Poética*, refiriéndose a la pintura, que el placer lo experimentamos ya sea por: "razón de la semejanza",²⁸ y por "el primor de la obra, o del colorido".²⁹ Estas dos formas: la mimesis y la técnica, producen la atracción en el espectador, y por mucho que el tema fuese repulsivo tendrá algo de atractivo, pues, según Aristóteles: "aquellas cosas mismas que miramos en su ser con horror, en sus imágenes al propio las contemplamos con placer, como las figuras de fieras ferocísimas y los cadáveres. El motivo de esto es que el aprender es cosa muy deleitable".³⁰

La imitación, es decir, el arte, es una forma de hacer más placentera la vida, pues genera en el individuo sensaciones que encantan la mirada y el oído, tornando la sensibilidad en un medio para alcanzar estados anímicos que contrapunteen el desarrollo de la vida. La sensibilidad permite explorar ámbitos artísticos, en donde la percepción sensible del objeto artístico no ancla en la valoración de sus propiedades, pues no interesa el conocimiento del objeto, es decir, no se encauza en discernir el color, el tamaño, la cantidad, la textura, etc., sino en disfrutar la obra en sí misma, el sensible artístico produce otro tipo de contacto,

²⁸ Aristóteles, *El arte poética*, Espasa-Calpe Mexicana, México, 1981, Capítulo II, 1, p. 31

²⁹ Obra citada, Capítulo II, 1, p. 31

³⁰ Ob. Cit. Capítulo II, 1, p. 31

un contacto emocional, sentimental, a tal grado que puede provocar en el individuo una *catarsis*, la cual definimos como una forma de empatía que compenetra al espectador con la obra, llevándolo a experimentar en alma propia las pasiones imitadas, tal caso lo podemos entender en la tragedia, en donde, según Aristóteles, ésta, más que una simple narración, se desarrolla "moviendo a compasión y terror".³¹

Aristóteles nos dice en los tratados de la *Ética Nicomáquea*, la *Ética Eudemia*, y en la *Retórica*, que por naturaleza tenemos una tendencia o inclinación al placer, lo refiere de la siguiente manera: "todos, animales y hombres, persiguen el placer",³² "que el placer sea un bien, puesto que todos los seres vivos tienden por naturaleza a él".³³ Para Aristóteles esta tendencia natural es general, tanto para los animales como para los hombres, pero, ¿todos tendemos a los mismos placeres?, es decir, ¿todos tendemos a las mismas actividades?, sintetizando, ¿todos tenemos el mismo placer por las mismas actividades?

Anteriormente habíamos especificado que el placer para Aristóteles es una actividad, pues sin actividad no hay posibilidad de que la potencia se actualice, y por lo tanto, que las facultades perciban el placer, por lo que es

³¹ Ob. Cit. Capítulo III, 1, p. 39

³² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro VII, capítulo 13, p. 317

³³ Aristóteles, *Retórica*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro I, capítulo 6.1, p. 216

necesario que algo sensible afecte al hombre para que éste pueda experimentarlo, pues, según el maestro estagirita: "el tener un placer consiste en sentir una cierta afección",³⁴ por ejemplo, un instrumento musical al sonar produce vibraciones, las cuales son ondas sonoras que en su trayectoria de expansión se encuentran con el oído, siendo éste afectado de manera agradable. Ya hemos especificado que la percepción se actualiza con lo sensible, pero ésta será posible en tanto que esté en condiciones de percibirlo, Aristóteles en el tratado *Acerca del alma*, nos dice que los cuerpos podrán ser afectados por el sensible "en la medida en que poseen la capacidad de percibirlo",³⁵ por ejemplo, la visión se dará en tanto que el ojo tenga la capacidad para ver. Sin duda que la capacidad es la posibilidad del acto, pero, refiriéndonos al placer, la posibilidad de sentir no implica consentir, cuando no hay consentimiento pueden pasar por desapercibidos ciertos placeres, esto no significa que no haya una tendencia al placer como dice Aristóteles, sino que no todos tienden hacia las mismas actividades. El placer arraiga el gusto, y el gusto diversifica las artes, y este es el sentido del dicho que dice "en gustos se rompen géneros". El sensible bello puede ser apreciado ya sea con mayor o menor intensidad, y en algunos casos, puede ser nula su apreciación, ya sea por

³⁴ Obra citada, Libro I, capítulo 11.3, p. 266

³⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, España, 1988, Libro II, Capítulo 12, p. 212

insensibilidad, gusto, o falta de educación artística, sin embargo, la diversidad de expresiones artísticas permite el acercamiento a una u otra actividad, todos tendemos a satisfacer el gusto, y ese gusto es el que nos causa más placer. Aristóteles lo expresa de la siguiente manera: "son mayores aquellas cosas cuya superioridad es preferible o más bella".³⁶

¿Qué es lo bello para Aristóteles? ¿Cuáles son las características de un sensible artístico? Para Aristóteles el concepto de lo bello tiene relación con la idea del *término medio*, el cual es desarrollado en los tratados de ética. Para saber qué es lo bello es importante saber qué es el *término medio*. La ciencia de la producción basa su excelencia en la perfección de su arte, y para esto, tiene que librar del exceso y el defecto al producto, el resultado de esto será lo bello. Mientras que en la ciencia productora el término medio conlleva a lo bello, en la ciencia práctica el *término medio* conlleva a lo bueno, ambos conceptos son referentes a un equilibrio, el primero en cuestiones de proporción, simetría o armonía, y el segundo respecto a la moderación del deseo, sin embargo, existe una distinción entre la producción y la acción, Aristóteles las diferencia de la siguiente manera:

"no son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes, pues las cosas producidas por las artes tienen su bien en sí mismas; basta, en

³⁶ Aristóteles, *Retórica*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro I, capítulo 7.6, p. 228

efecto, que una vez realizadas, tengan ciertas condiciones; en cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace con firmeza inquebrantablemente".³⁷

Para Aristóteles el *término medio* puede hacer referencia a una cosa (producto), o a nosotros mismos (acción), cuando hace referencia a la cosa éste se aprecia en el equilibrio de sus elementos, mientras que cuando es relativo a nosotros este se aprecia en el equilibrio del deseo. En el tratado de la *Ética Nicomáquea* Aristóteles se apoya en la actividad poiética para explicar el sentido del término medio, dándonos a entender que cuando éste está presente en la obra se puede apreciar la excelencia, y serán excelentes las obras en tanto que, según Aristóteles: "no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decíamos, trabajan con los ojos puestos en él".³⁸ Cuando al producto ni le sobra, ni le falta, podemos decir que el artista logra el término medio, la perfección es el culmen del ingenio.

El término medio como acto poiético es fundamento de lo bello, dicen que el artista no busca, si no que encuentra, cosa que no es acertada cuando hablamos de *poíesis*, pues, si encontrara sería porque ya existiría, el artista ni busca, ni

³⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro II, capítulo 4, p. 164

³⁸ Obra citada, Libro II, capítulo 6, p. 168

encuentra, si no que lo crea, y para esto es necesario un dote mínimo de talento e ingenio. Lo que no existe por naturaleza, existe gracias al arte, por eso Aristóteles nos dice en la *Metafísica* que: "ciertas cosas no existirán independientemente del artista",³⁹ esto significa que el artista también es causa del ser, recordemos que para Aristóteles todo deviene de la naturaleza, del arte o del azar, por lo que el artista es causa eficiente en tanto que tiene el poder de crear el sensible bello, y estas cosas son las que no existirían independientemente del artista. Ciertamente que para los griegos la *mimesis* era imitación de lo existente, pero esto no significa que el artista encuentre el sensible artístico dentro de lo determinado, al contrario, en lo indeterminado es en donde empieza a crear la belleza, el artista tiene un poder creador en tanto que es capaz de modificar la materia, es decir, de modificar la potencia en acto, determinándola bajo el parámetro del término medio, lo cual, es la medida de lo bello. Y lo bello se crea, no se encuentra, y si se encontrara, sería por causa del azar, cierto que azarosamente se encuentra también lo bello, pero la intención del artista genera este accidente, Aristóteles se refiere a esto en la *Metafísica* diciéndonos que: "El azar es la causa accidental de lo que se hace con intención y con

³⁹ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992, Libro VII, capítulo 9, p. 159

cierto fin".⁴⁰ La intención es la creación, mientras que el fin es lo bello, y si esto último se logra por azar, la intención es lo que posibilita lo bello, pues crear es la premisa del quehacer artístico.

Aristóteles en *El arte poética* nos describe la condición artística de una obra, diciéndonos que ésta condición es la belleza, esto se logra infundiendo en la obra ya la proporción, la armonía o la simetría, para que así la forma se objective en la materia sin exceso y sin defecto, la obra de arte es un sensible radiante de belleza, pues, según Aristóteles, "la hermosura consiste en proporción y grandeza".⁴¹

De manera general debemos de entender que para Aristóteles el arte imita a la vida, por lo que el concepto de mimesis se define no sólo como una reproducción de lo sensible, sino también de los modos de ser del hombre, así como de todo aquello que participa de la vida. El arte imita la belleza de la vida, y la obra del artista será perfecta en tanto que "al modo de un viviente sin mengua ni sobra, deleite con su natural belleza".⁴²

Para cerrar este capítulo, a manera de conclusión, podemos afirmar que para el maestro estagirita lo verdadero,

⁴⁰ Obra citada, Libro XI, capítulo 8, p. 245

⁴¹ Aristóteles, *El arte poética*, Espasa-Calpe Mexicana, México, 1981, Capítulo III, 6, p. 43

⁴² Obra Citada, Capítulo IV, 1, p. 73

el bien y lo bello son tres conceptos que se configuran a partir de la sensibilidad. La ciencia, la ética y el arte son el acto de lo que es en potencia cognoscible, elegible o bello, por lo que lo inteligible, la virtud, y la mimesis tienen como plataforma a la sensibilidad, en tanto que la verdad es demostrable, el bien practicable, y lo bello verosímil. Por último, la verdad, el bien y lo bello son conexiones que elevan al hombre a un plano de mayor trascendencia, y este plano se llama sabiduría, pues ésta, según el maestro estagirita, nos permite alcanzar la excelencia como humanos, sabiduría científica, sabiduría práctica y sabiduría poiética son las modalidades que permiten el acto de la razón, de la prudencia y de la imaginación creadora, las cuales hacen que el alma configure su perfección. Para Aristóteles el fin del hombre es alcanzar la plenitud de sus facultades, y para esto tiene que desarrollar el intelecto teórico, el intelecto práctico y el intelecto creador, las cuales son para Aristóteles las potencias racionales del alma, pues según Aristóteles: "nadie es sabio por naturaleza, uno tiene por naturaleza juicio, entendimiento e intuición".⁴³ El sabio tiene un poder para conocer la verdad (*episteme*), un poder para hacer el bien (*phrónesis*), y un poder para producir el ser (*poíesis*), tal

⁴³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, GREDOS, Madrid, 1993, Libro VI, capítulo 11, p. 283

conclusión nos permite comprender la función de la filosofía, pues esta marca los caminos que nos sacan de los laberintos de la opinión, sin embargo, si no nos adentráramos a estos laberintos, no tendríamos ni opinión, y mucho menos filosofía. La opinión da pauta para el conocimiento, pues a partir de ella reflexionamos, disuadimos, replicamos, discrepamos, en fin, conceptualizamos la realidad. Las dinámicas filosóficas se generan contraponiendo a las ciencias teóricas, prácticas y productoras contra la opinión, por eso, la verdad, el bien y lo bello, son síntesis de la actividad filosófica.

III. LA FUNCIÓN DE LA MÚSICA EN LA ANTIGUA GRECIA

3.1 Orígenes de la filosofía de la música

La polémica suscitada por la música entre Sócrates y Aristóteles tuvo un trasfondo educativo, la *paideia* musical para estos filósofos tenía como fin formar el buen carácter (*êthos*) del hombre, sin duda que ambos filósofos coincidían en que la música era el mejor medio para sensibilizar al alma, pero escindían sus convicciones respecto a las formas musicales que deberían de ser utilizadas en la educación.

Pero, ¿por qué la música era considerada como la actividad más excelsa para la educación? ¿Cuál era el valor pedagógico de la música? ¿Cómo podía la música generar la conformación del buen carácter?

Es importante señalar que Sócrates, Platón y Aristóteles no fueron los primeros en reflexionar sobre la música, sin embargo, ellos desarrollaron aún más las indagaciones de sus predecesores, a tal grado de que robustecieron la filosofía de la música. Bien sabemos que el estudio de la música tuvo su preludio con Pitágoras, quien desde una enunciación matemática postuló los principios de la música. Para Pitágoras la teoría de la música tenía como fundamento al número, pues a través de éste se describían las proporciones interválicas de la escala musical, así, tonos y semitonos conformaban una relación numérica, lo cual daba como

resultado una armonía. Aristóteles corrobora esto en la *Metafísica*, diciéndonos sobre los pitagóricos que: "veían en los números las combinaciones de la música y sus acordes".¹

El concepto de armonía pitagórico tiene como base la concordancia entre los intervalos musicales, esto le permitió comprender lo inarmónico y lo armónico, es decir el orden o proporción tonal de la escala musical. Respecto al concepto de *armonía* la musicóloga Carmen Chuaqui nos dice que: "en español la palabra armonía significa, en lenguaje musical *arte de formar y enlazar acordes*, pero la música modal griega, que desconoce la existencia de acordes, significa *ajuste, concordancia* y por extensión, *escala de octava*".² Con esto podemos entender el concepto de *cosmos* que utilizaban los pitagóricos para hacer referencia a la armonía del universo, pues según Pitágoras, todo está bajo una justa proporción, es decir, todo está en orden, incluso, la idea de la *música de las esferas* proviene de su concepto de armonía, en donde los cuerpos celestes, es decir, los planetas, guardan una proporción interválica entre ellos, por lo que sus distancias armónicas permiten la música de las esferas, lo cual significa que cada planeta es como una nota musical levitando en el pentagrama cósmico. Para los pitagóricos la teoría musical fue un pilar en su sistema de estudio, siendo

¹ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992, Libro I, capítulo 5, p. 24

² Chuaqui, Carmen, *Musicología Griega*, UNAM, México, 2000, p. 22

incluida dentro de su *quadrivium*, el cual estaba conformado por la astronomía, la geometría, la aritmética y la música. A Pitágoras se le conoce como el fundador de la teoría musical, pues sus investigaciones influyeron en los fundamentos del sistema tonal moderno, contemporáneamente denominamos los tonos de esta escala con *do, re, mi, fa, sol, la y si*, antiguamente la notación musical se representaba a través del alfabeto griego, pero en cuestión acústica sonaban igual, es decir, se escucha el mismo tono.

Los pitagóricos no sólo abrieron los campos de la teoría musical, sino que también influyeron con sus disertaciones musicales en la vida moral, afirmando que el alma era capaz de armonizarse a través de la música. Para los pitagóricos la música fungía un papel predominante en la purificación del alma, a tal grado que era considerada como la medicina del alma.

Platón y Aristóteles como buenos matemáticos conocían muy bien la ciencia armónica, la cual tenía como objeto de estudio, según Aristóxeno, "los principios básicos, es decir, cuanto concierne al conocimiento de las escalas (*systemata*) y de los tonos (*tónoi*)".³ Pero Platón y Aristóteles se interesaron más en desarrollar las cuestiones sobre moral y pedagogía de la música, pues matemáticamente Pitágoras ya se

³ Obra citada, p. 183

había encargado de estipular los fundamentos, por lo que se dispusieron a analizar los efectos morales producidos por los modos musicales con el fin de clasificar los tipos de melodías convenientes para la educación del hombre.

3.2 La teoría musical de Sócrates y Platón

La música, esa sonoridad que silencia al ruido para armonizar las voces y provocar a través del ritmo y la tonalidad a los afectos, es causa del movimiento en tanto que es capaz de mover al alma, siendo la música como un espíritu que posee el cuerpo, haciéndolo fluctuar en atmosferas vibrátiles. La música es tan antigua y tan actual, pues lo que contiene en su expresión es tiempo, un tiempo sonorizado y dividido rítmicamente, por esto se dice que la música es el arte de aprehender el tiempo. Al movimiento del sonido se le llama ritmo, y el ritmo genera la dinámica de la música, mientras que la tonalidad es como el color, en conjunto generan en el hombre emociones, sentimientos, sensaciones, afectos. Respecto a esto último Platón se preguntaba en su *República* si cualquier armonía o ritmo era conveniente para los hombres, y si no fuera el caso, ¿cuál era el tipo de música ideal para ser escuchada en la polis?

Antes de adentrarnos en la diferenciación que hace Platón sobre los modos musicales debemos de indagar primero

el por qué consideraba a la música como "la educación soberana".⁴

Las reflexiones platónicas sobre la conformación de una nueva polis, lo llevaron a buscar los medios para, en palabras aristotélicas, despotencializar a la entidad compuesta, es decir, el cuerpo y el alma. Dicha entidad debería de ser sometida a actividades que le permitieran su buen desarrollo. La pregunta a contestar fue: ¿cuáles eran esas actividades que permitirían su perfección? La idea era encontrar el bien tanto para el cuerpo y para el alma, por lo que se discernió que la salud sería el bien para el cuerpo, pero, ¿cuál sería el bien para el alma? Platón en su *República* avala a la gimnasia como la mejor actividad para proporcionarle al cuerpo la salud, pues el ejercicio gimnástico lo fortalecía, por otra parte, respecto al bien del alma, visualizó a la música como principio de su armonía, para Platón la música era análoga a la gimnasia en tanto que dotaba al alma de un bien. La gimnasia proporcionaba al cuerpo una armonía física, y la música permitía la salud del alma, esta última, según Platón, se manifestaba a través de la cordura. Así, salud de la sustancia material, y armonía de la sustancia formal eran los ideales platónicos para erigir al hombre en su República. Pero, ¿por qué la música era capaz

⁴ Platón, *La república*, UNAM, México, 2000, Cap. III, p. 97

de armonizar al alma? Platón en su tratado de la *República* le confiere a la música una capacidad para transmitir al alma una concordancia, un ajuste, por lo que el alma puede tornarse bella como la música con el simple hecho de que el alma la aprecie, esta disposición auditiva abriría un canal de transmisión por donde el poder de la música afectaría a la sustancia formal, Platón nos dice que, a través de esta experiencia, la música "les comunicaba, por la armonía, no un saber, sino cierta proporción armónica".⁵ El sentimiento de lo bello, y la conciencia de lo bueno serían proporciones armónicas, las cuales forjarían el carácter tan añorado en la polis de Platón. Es por eso que en el libro III de la *República*, Platón, se empeña en exponer las razones por las cuales debe fundarse la educación en la música. La proporción armónica del alma era fundamental para lograr la conversión humana, y ésta era la principal premisa por la que se consideraba a la música como la educación soberana, Platón lo argumenta de la siguiente manera:

"Y lo es en razón de que el ritmo y la armonía se insinúan, más que otra cosa alguna, hasta el fondo del alma, de la cual se apoderan con máximo vigor y la tornan bella, por la belleza que llevan consigo, siempre que esta educación haya sido dada como conviene, porque si no, produce el efecto contrario. Quien haya sido educado en esto como conviene, percibirá con gran agudeza la negligencia y fealdad así en las obras del arte como en las de la naturaleza. Con justicia sentirá en este caso repugnancia, y por el contrario, alabará cuanto es bello, y con su regocijo le dará cabida en su alma, haciendo de ello su alimento, a fin

⁵ Obra citada, Cap. VII, p. 251

de llegar a ser él mismo bello y bueno. Lo feo, a su vez lo censurará con rectitud natural".⁶

De la cita anterior podemos visualizar que no cualquier música era idónea para la transmisión de la proporción armónica, pues había música que podía generar efectos contrarios, es decir, defectos, Aristóteles los llamaría modos de ser contrarios a la virtud, los cuales son modos que no contemplan lo bello y lo bueno. Por eso, Sócrates cuestionaba a Glaucón respecto a la educación conveniente, discerniendo sobre las armonías y los ritmos que deberían de ser utilizados. Respecto a las armonías Sócrates avala dos modos musicales: el frigio y el dórico, sobre los cuales nos dice que "Estas dos armonías, la violenta y la libre, y que son las que mejor imitan los acentos de la desdicha, de la felicidad, de la sabiduría, de la valentía, éstas déjanoslas".⁷ Respecto a la primera armonía, su inclusión era importante para la exaltación del espíritu guerrero, pues la guerra era parte de la vida del griego; mientras que el modo dórico era considerado como una armonía que incitaba a la moderación, permitiendo en el hombre la sabiduría. Por otra parte, respecto a los modos que eran rechazados por generar la desproporción eran el lidio y el jónico, dichos modos eran considerados como armonías "quejumbrosas" y

⁶ Ob. Cit, Cap. III, p. 98

⁷ Ob. Cit. Cap. III, p. 94

"muelles", produciendo la embriaguez, la molicie o la insolencia, de manera general eran denominadas como armonías relajadas, las cuales eran contrarias al espíritu de la guerra, e impropias para generar la personalidad del sabio. Y esta era la razón por la cual Sócrates se pronunciaba a favor de desterrar a todos aquellos artistas que no respetaran el canon de la virtud, ya fueran músicos, pintores, poetas, etc., todos deberían de representar *la imagen del buen carácter*, de lo contrario, serían expulsados de la polis, la siguiente cita expone lo dicho: "¿O no deberemos también vigilar a los demás artistas, e impedirles que reproduzcan el vicio, la intemperancia, la mezquindad y la indecencia, ya sea en las imágenes de seres vivientes, ya en la arquitectura o en toda otra artesanía, y si no son capaces de conducirse así, no permitirles trabajar entre nosotros?".⁸ Esta cita nos permite comprender la razón por la cual Platón anunciaba el destierro del artista de la ciudad, pero sólo de aquellos que no cumplieran una función pedagógica, por eso los modos musicales dorio y frigio sí eran aceptados, en tanto que permitían educar el carácter del alma bajo los rasgos del valor y la cordura.

¿Cuál era la música de la que gustaba Platón? En un texto antiguo titulado *Sobre la música*, atribuido en un primer

⁸ Ob. Cit. Cap. III, p. 97

momento a Plutarco, y que en la actualidad se desconoce a éste como su autor, al menos así lo afirma Carmen Chuaqui, quien tradujo al español este texto, encontramos una referencia sobre el gusto musical de Platón. *Sobre la música* es un texto escrito en forma de diálogo, al estilo platónico, en donde uno de los interlocutores llamado Sotérico hace mención de la música que gustaba escuchar Platón, diciéndonos que: "A Platón le bastaban los cantos en honor de Ares y Atenea y los de las libaciones, pues éstos eran apropiados para estimular el espíritu del hombre sensato".⁹ Las figuras de Ares y Atenea representan, por una parte a la guerra, y por otro a la ciencia y al arte. La figura de Ares era imitada con el modo frigio, la cual influía fortaleza en el estado de ánimo, esta fuerza guerrera era el acento del guardián de la polis platónica; mientras que a Atenea se le entonaban himnos en armonía dórica, pues dicha armonía caracterizaba un estado de recogimiento, idóneo para el culto. Respecto a este modo musical Sócrates exponía las razones de la importancia de dejar a esta armonía, aparte de la armonía frigia, dentro de la selecta música para el ciudadano griego, la siguiente cita hace referencia a esto: "Y déjanos otra también, para imitar al hombre que se encuentre empeñado en una acción pacífica y no violenta, sino

⁹ Chuaqui, Carmen, *Musicología Griega*, UNAM, México, 2000, p. 150

libre, o que se trate de persuadir a los hombres por su enseñanza o su consejo, o a los dioses por la plegaria, o que, al contrario, se muestra accesible a las súplicas de otro, a su enseñanza, o a su persuasión, y que, al acertar por estos medios según su designio no se ensoberbece, sino que se conduce invariablemente con sabiduría y moderación".¹⁰

Los modos musicales para Sócrates disponen al alma de cierto ánimo, en tanto que cada armonía imita un carácter moral, por lo que era indispensable corregir los gustos musicales del ciudadano griego, con el fin de moderar el deseo y la pasión, para así educar el sentimiento de lo bello y lo bueno.

3.3 Nueva apreciación musical: Aristóteles y los beneficios de la música

Aristóteles, conocedor de las disertaciones platónicas sobre música, y de la tradición musical, prosiguió con el escrutinio de este tema, y estas reflexiones las plasmó en su tratado titulado *Polítiká*, específicamente en el capítulo VIII, en donde plantea respuestas sobre la naturaleza y la razón del cultivo de la música. En este capítulo Aristóteles empieza a cuestionar el uso de la música, respondiendo explícitamente el por qué se ha cultivado ésta, tres son las razones que expone: la primera de ellas es el juego; la segunda la educación; y la tercera es la diversión. Para

¹⁰ Platón, *La república*, UNAM, México, 2000, Cap. III, p. 94

Aristóteles el juego tiene como fin el descanso, por lo que la música sirve para el recreo; mientras que la música como educación sirve para infundir cualidades al carácter, y es educativa en tanto que incita a la virtud; por último, respecto a la música como diversión se cataloga como tal en tanto que contiene belleza y placer, lo cual deleita, alegra y divierte, además sirve, según Aristóteles, para el cultivo de la inteligencia. Este bosquejo le sirve a Aristóteles para emprender su investigación sobre si la música debe o no incluirse en la educación, además, para tratar de indagar el sentido de la música, tratando de responder si es educación, juego o diversión. Antes de responder estas cuestiones, Aristóteles compara a la música con otras tres disciplinas: la lectura y la escritura, la gimnasia, y el dibujo, considerando a éstas como útiles y necesarias para la vida, pues se puede servir de ellas como recurso para solucionar problemas domésticos, laborales, políticos, etc.; o en el caso del dibujo, según Aristóteles, "para juzgar mejor las obras de los artesanos",¹¹ o porque "da capacidad de contemplar la belleza de los cuerpos";¹² y respecto a la utilidad de la actividad gimnástica Aristóteles expresa que ésta es necesaria para generar el valor y la salud. Para Aristóteles esta utilidad escinde a la música de las

¹¹ Aristóteles, *La Política*, Gredos, España, 1988, Libro VIII, p. 459

¹² Obra citada, Libro VIII, p. 461

disciplinas mencionadas, enmarcándola dentro de las actividades nobles. Aristóteles no le confiere ninguna utilidad a la música, sin embargo le otorga mucha importancia, pues según él: "hay cierta educación que debe darse a los hijos, no porque sea útil ni necesaria, sino porque es liberal y noble".¹³ Para el maestro estagirita la música, ya sea empleada para el juego, la diversión, o para la educación, no deja de ser una actividad idónea para liberar al individuo de la rutina laboral, permitiéndole encontrar momentos de recreación y diversión, lo cual es importante para disipar toda idea de servilismo o embrutecimiento. Para Aristóteles la música como juego proporciona el descanso, el cual, en palabras del estagirita, sirve como cura para la fatiga y el esfuerzo laboral, por lo que es importantísimo prescribirse dosis melódicas como medicina para el cansancio. Por otra parte, considerando a la música como diversión encontramos presente la sensación de lo agradable, lo cual nos permite el relajamiento y la alegría, disipando el tedio y la tensión que aprisionan a la mente. En fin, ya sea por juego o por diversión es innegable que el placer natural inherente a la música fue lo que sedujo a los hombres a tenerla presente en sus momentos de ocio. Para Aristóteles es incuestionable que la música haya sido

¹³ Ob. Cit. Libro VIII, p. 460

cultivada por juego y diversión, lo que sí niega es que se haya cultivado para satisfacer alguna necesidad, esto lo marca de la siguiente manera: "los primeros que introdujeron la música en la educación no lo hicieron como algo necesario (pues nada tiene de tal), ni como útil, como lo son la lectura y la escritura".¹⁴ El placer de la música fue lo que arraigó a ésta en las actividades de los hombres, tomándola al principio como juego y diversión, para después valorarla como fuente educativa. La música como juego, diversión y educación son las tres razones por las que la música ha prevalecido, sin embargo, cuando Aristóteles la enfoca en el campo de la educación ésta no puede tomarse como juego, por lo que, si el aprendizaje duele, y el juego divierte, entonces, según el maestro estagirita, el fin de la educación no es el juego. Con esto no se está diciendo que se debe de apreciar a la música más allá de la simple diversión, sino que hay que utilizar cierto tipo de música que pueda disponer al carácter bajo un modo moral acorde a la virtud. Esta demarcación permite comprender la función pedagógica de la música, la cual tiene como objetivo enseñar a *gozar, amar y odiar* de manera correcta, pues para Aristóteles "nada debe aprenderse tanto y a nada debe habituarse tanto como a

¹⁴ Ob. Cit. Libro VIII, p. 459

juzgar, con rectitud y gozarse en las buenas disposiciones morales y en las acciones honrosas".¹⁵

Aristóteles consintió la clasificación de las melodías que hicieron sus predecesores, respetando la división de éstas en éticas, prácticas y entusiásticas, pero criticó que a la música se le diera un solo beneficio, pues según él, la música debe de practicarse por otros más, y entre estos beneficios menciona a la educación y a la purificación, además, de que es benéfica para la distracción, el relajamiento y el descanso. Estos tres aspectos mencionados nos hacen visualizar a un Aristóteles más tolerante con los artistas, a diferencia de Platón, quien quería someterlos a un solo parámetro, para así adjudicarle un solo beneficio a la música. Aristóteles se atreve a contradecir a su maestro valorando la pluralidad de las expresiones melódicas conforme a los beneficios de éstas. Y esta multiplicidad de beneficios es lo que hace distanciarse de Platón, quien intentó adjudicarle un absoluto valor moral al arte. Para Aristóteles valorar los tipos de melodías era comprender los diferentes usos que se le podían dar a la música, Aristóteles en lugar de restringir los tipos de música que no competían a la educación, les confirió cierta importancia por permitir

¹⁵ Ob. Cit. Libro VIII, p. 467

"diversión en el ocio".¹⁶ Por supuesto que dentro de esta clasificación de la música había jerarquías, siendo las melodías éticas las de mayor importancia, pues alcanzar un carácter acorde a la virtud era cumplir el fin de la excelencia. Mientras que a las melodías prácticas y entusiásticas les tocaba el eslabón inferior, en el que se asentaban espectadores para el disfrute de la audición, esta jerarquización no desvalorizaba a las melodías prácticas y entusiásticas, sino que simplemente demarcaba el uso de cada tipo. Para Aristóteles los usos y costumbres musicales estaban muy arraigados en la diversión, y veía ciertas razones como para querer desarraigados, por lo que optó por respetar el beneficio de cada tipo, y servirse según el fin de cada uno. Aristóteles lo aclara de la siguiente manera: "Es evidente que debemos de servirnos de todas las melodías, pero no debemos de emplearlas todas de la misma manera, sino utilizar las más éticas para la educación, y para la audición, ejecutadas por otros, las prácticas y las entusiásticas".¹⁷ Algo importante a señalar y que sale a relucir en esta cita es la convicción de Aristóteles de participar directamente en la ejecución musical, siendo esto fundamental para cumplir con las expectativas educativas. Dentro del campo de la educación no bastaba con ser meros

¹⁶ Ob. Cit. Libro VIII, p. 460

¹⁷ Ob. Cit. Libro VIII, P. 474

espectadores, y la consigna era cantar y tocar un instrumento por cuenta propia, pues, para Aristóteles, la simple audición no era suficiente para compenetrarse en la música, la siguiente cita afirma lo anterior: "no cabe duda de que hay gran diferencia para adquirir ciertas cualidades, si uno mismo participa personalmente en la ejecución".¹⁸ Además, la práctica instrumental sería la mejor manera de dotarse de un juicio para poder juzgar bien sobre los asuntos musicales. Aristóteles también enfatizaba sobre esta idea con el fin de disipar la creencia de que aprender música era cosa de *obreros manuales* y cosa vulgar. Sin duda que sí se podía etiquetar a un músico con esta denominación, pero se exentaba a todo aquel que lo hacía en pro de su propia excelencia, por eso Aristóteles rechazaba la instrucción técnica, porque ésta estaba orientada específicamente para la competencia en certámenes, sin tener como primera expectativa la de la formación del carácter. Por lo tanto, el estudio de la música como propia de hombres libres se diferenciaba de la de músicos *asalariados*, siendo éstos últimos catalogados como *vulgares artesanos*. Además, otra cosa que se exigía para la educación era la de seleccionar los instrumentos que fueran benéficos para la virtud, por lo que Aristóteles empieza a desconsiderar el uso de instrumentos de carácter orgiástico,

¹⁸ Ob. Cit. Libro VIII, P. 469

descartando servirse de flautas, cítaras y otros de este tipo que no cumplieran con el fin pedagógico. Dentro de estas restricciones, Aristóteles también consideraba pertinente que la ejecución musical tuviera ciertos periodos de práctica, pues la intención no era convertirse en unos profesionales, sino que sirviera sólo para templar el carácter. De manera general Aristóteles exhortaba a que se cuidaran los siguientes tres aspectos en la enseñanza musical: "hasta qué punto deben participar en la ejecución los que se educan con vistas a la virtud política, y qué melodías y qué ritmos deben practicar, y además en qué instrumentos deben de hacer el aprendizaje".¹⁹ Con lo anterior Aristóteles refutaba a los que pregonaban que el estudio de la música era vulgar, evidenciando los beneficios obtenidos de la música cuando se aplica ésta de manera correcta para la educación.

3.4 Sobre los modos musicales y la función pedagógica de la música en Aristóteles

Para Aristóteles, al igual que para sus predecesores, la música imita estados de ánimo, por lo que cierta música puede despertarnos sentimientos, pasiones o afecciones como la ira, la mansedumbre, la fortaleza, la templanza, la tristeza, el entusiasmo, etc. Estos estados de ánimo se podían generar a través de los siete modos musicales: hipodórico, hipofrigio,

¹⁹ Ob. Cit. Libro VIII, P. 470

hipolidio, dórico, frigio, lidio y el mixolidio. Dichos modos eran melodiosos, los cuales tenían cierto tono y diferente distribución de sus intervalos, es decir, la estructura de sus grados (tonos y semitonos) formaban diferentes escalas, por ejemplo el modo dorio está integrado por una octava de *mi*, su estructura descendente lo conforman: *mi-re-do-si-la-sol-fa-mi*, existiendo una distancia entre cada intervalo de: tono-tono-semitono-tono-tono-tono-semitono. Mientras que el modo frigio conformaba una octava de *re*, y su estructura estaba armada por: tono-semitono-tono-tono-tono-semitono-tono, muy diferente al modo dorio. Esta distribución de los grados tonales (escalas) producían diferentes sensaciones emotivas en el espectador, por lo que los tipos de estados de ánimo estaban marcados según el modo musical utilizado, Aristóteles ejemplifica las afecciones generadas por éstos en la siguiente cita: "algunos se sienten más tristes y más graves, como ante el llamado mixolidio; ante otros, sienten más lánguida su mente, como ante los relajados, y en otros casos, con un estado de ánimo intermedio y recogido, como parece hacerlo el modo dorio únicamente, y el modo frigio inspira el entusiasmo".²⁰

Para Aristóteles en la música también se da la imitación, y ésta se basa en la reproducción anímica del

²⁰ Aristóteles, *La Política*, Gredos, España, 1988, Libro VIII, pp. 468-469

carácter moral, por lo que cada modo musical era utilizado para imitar ciertos sentimientos o emociones, y que al ser escuchados se generaba, a través de la sensación melódica del modo, un cierto estado de ánimo. El espectador no imita los modos musicales, sino que padece una sensación afectiva, por lo que el modo es una causa de movimiento, y la afección generada es un efecto, en resumidas cuentas podemos decir que para toda causa hay un afecto, es decir, todo *modo* tiene un efecto. Para Aristóteles los afectos que deben de practicarse son aquellos que favorecen el *êthos*, por lo que su preocupación pedagógica era la de iniciar a los jóvenes dentro de las melodías éticas, pues a ésta temprana edad era más fácil educar el carácter, ya que aún no se han corrompido con los hábitos del vicio.

Aristóteles menciona cuatro modos musicales en la *Politiká*: dorio, frigio, lidio y mixolidio, pero, para Aristóteles los espectadores se reducían a dos clases: el libre y educado, y el espectador vulgar, cada clase de espectador tenía cierta afinidad por un cierto género, por ejemplo, el espectador libre y educado empleaba las melodías del dorio, mientras que el resto de los modos (frigio, lidio y mixolidio) eran escuchados por el espectador vulgar, el cual estaba conformado por "obreros manuales, jornaleros y

otros de ese tipo",²¹ por eso Aristóteles decía que "para tal tipo de espectador, tal género de música".²² El consejo de Aristóteles era que se indujera a los jóvenes a una educación musical, pues cultivar la música ética era de suma importancia para educar el carácter. Aristóteles, al igual que su maestro, veía en la música un medio para modelar el alma, mientras que para Platón la música le proporcionaba armonía, para Aristóteles la música marcaba a la sustancia formal una cualidad, y dicha cualidad debe de entenderse como una virtud o como un bien, en tanto que son una acepción de cualidad, pues así se especifica en el libro V de la *Metafísica*.²³ Aristóteles no estaba de acuerdo en que el alma fuera una armonía como lo expresaba Platón, cierto que hay una afinidad del hombre con la armonía, pero esto no significaba que el alma fuera tal. ¿Qué es la armonía para Aristóteles? En el tratado *Acerca del alma* Aristóteles nos da dos acepciones de armonía, especificando que bajo tal definición no es posible denominar al alma como armonía:

"al utilizar la palabra armonía se suele aludir a dos cosas distintas -de una parte y en sentido primario se aplica a la combinación de aquellas magnitudes que se dan en seres dotados de movimiento y posición, cuando encajan entre sí de tal modo que no dejan lugar a ningún elemento del mismo género; de otra parte y derivadamente, se alude a la proporción de los elementos en mezcla- ni en un sentido ni en otro es correcto aplicarla al alma".²⁴

²¹ Obra citada, Libro VIII, P. 475

²² Ob. Cit. Libro VIII, P. 475

²³ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992, Libro V, capítulo 14, pp. 119-120

²⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, España, 1988, Libro I, capítulo 4, p. 153

La función pedagógica de la música para Aristóteles no era darle al alma una armonía, sino inspirar un estado de ánimo acorde a la virtud, por eso Aristóteles hablaba en términos cualitativos y no armónicos, pues reconocía el poder de la armonía de la música no para armonizar al alma, sino para "imprimir una cierta cualidad en el carácter del alma".²⁵ Con esto no sólo criticó a Platón, sino también a los pitagóricos, quienes fueron los primeros en infundir la opinión de la armonía del alma, sobre esto podemos encontrar la referencia en la *Política*, donde nos dice lo siguiente: "muchos sabios afirman, unos, que el alma es armonía, y otros, que tiene armonía".²⁶ Para Aristóteles el alma al ser una sustancia no puede tener partes que se mezclen, por lo tanto no cabe en la teoría Aristotélica la idea de que el alma sea armonía.

Para Aristóteles el modo musical idóneo a utilizar en la educación era el dorio, dicho modo musical estaba considerado por el maestro estagirita como el más perfecto, pues bajo esta modalidad no se padece ni el exceso ni el defecto emocional, sino un estado de ánimo *intermedio y recogido*. Aristóteles define este modo de la siguiente manera: "Respecto al modo dorio, todos reconocen que es el modo más grave y es el que mejor expresa un carácter viril. Además,

²⁵ Aristóteles, *La Política*, Gredos, España, 1988, Libro VIII, P. 469

²⁶ Obra citada, Libro VIII, p. 469

puesto que alabamos el medio entre los extremos y declaramos que es preciso seguirlo y el modo dorio ocupa esta posición natural en relación a los otros modos, es manifiesto que las melodías dorias convienen preferentemente a la educación de los jóvenes".²⁷ Aristóteles al catalogar al modo dorio como el más adecuado para la educación difiere de Sócrates, quien se empeñaba en la *República* en educar con el modo frigio y el modo dorio, esto suscitó una nueva controversia filosófica, pues para Aristóteles el modo frigio rebasaba el recogimiento del alma, ya que su carácter orgiástico generaba cierta agitación, lo cual no era adecuado en el campo de la enseñanza. De tal discrepancia se le reasignó el valor pedagógico sólo a las melodías dóricas, y esto permitió reclasificar los usos y beneficios de los modos musicales utilizados en la antigua Grecia. Así, Aristóteles delimitó los modos musicales que deberían utilizarse en la educación, y criticó a Sócrates por asignarle al modo frigio una función pedagógica, pues este no podía considerarse ético en tanto que no evocaba la cordura, sino la embriaguez. La siguiente cita ilustra lo anterior: "Sócrates, en la *República*, no tiene razón al dejar subsistir sólo el modo frigio con el dorio, y eso que había rechazado la flauta entre los instrumentos, porque el modo frigio ejerce entre los modos

²⁷ Ob. Cit. Libro VIII, P. 476

exactamente la misma influencia que la flauta entre los instrumentos: uno y otro son orgiásticos y pasionales".²⁸ Tal es la razón por la que Aristóteles quita al modo frigio de las melodías éticas, pues la naturaleza del modo frigio, no era compatible con las aspiraciones del carácter ético.

Por otra parte, respecto a los ritmos, Aristóteles concordaba con sus predecesores en que deberían de ser utilizados para la educación los que tuvieran un carácter más reposado, pues aquellos que tuvieran mayor agitación incitarían a los movimientos más vulgares, por lo que, a los primeros Aristóteles los consideraría como los más dignos. Las armonías y los ritmos a practicarse dentro de la educación deberían de tener un carácter moderado, y éstos estarían clasificados dentro de las melodías éticas, el resto de las melodías serían practicadas por otros beneficios, más no por el de la educación, tal distinción fue importante para comprender el uso y la función de la música. Sin embargo, al final del capítulo VIII de la *Politiká*, específicamente en el último párrafo, Aristóteles hace una reconsideración sobre la posibilidad y la conveniencia de usar otros modos musicales para la educación, por lo que empieza a hacer una valoración de la edad para saber las condiciones físicas y psicológicas del individuo, pues a partir de esto se podrían admitir otros

²⁸ Ob. Cit. Libro VIII, P. 476

modos dentro de la educación. Esta consideración que hace Aristóteles aplicaría sólo para la edad de la vejez y para la de la niñez, y esto en tanto que beneficie al individuo, es decir, según la posibilidad o la conveniencia educativa de su uso. Como ejemplo nos dice que para los viejos, al haber perdido la fuerza, recomienda usar modos en tonalidad grave, pues los agudos les dificultarían alcanzar tal registro vocal. Por lo que *lo posible y lo conveniente* para esta edad serían los modos relajados. Y referente a la edad de los niños Aristóteles nos dice que *lo posible y lo conveniente* sería utilizar el modo lidio, pues este tiene un efecto tranquilizador, inspirando el orden y la educación. Para Aristóteles tres aspectos deben de considerarse de acuerdo a la edad: el término medio, lo posible y lo conveniente. El primero se usará para educar a la juventud, y será a través del modo dórico, por ser el más perfecto, en tanto que equilibra los afectos. Sobre el segundo y el tercero, se usaran modos alternos para los niños y los ancianos, pero sólo en tanto que sean posibles y convenientes para el logro educativo. Tal es la recomendación final de Aristóteles, con la cual concluyen sus disertaciones sobre pedagogía de la música en el libro VIII de la *Politiká*:²⁹ “Está claro, pues,

²⁹ Al final de este capítulo viene una nota del traductor en la página 477 del Libro VIII, indicando lo siguiente: “Este libro nos ha sido transmitido incompleto”. Por lo que nuestro comentario va en referencia a lo que se nos presenta editado en este libro.

que debemos fijar en la educación estos tres límites: el término medio, lo posible y lo conveniente".³⁰

Por último, y a manera de conclusión, podemos deducir de todo lo que se planteó en este capítulo, que Aristóteles formuló un concepto estético más abierto que el platónico, pudiéndose apreciar elementos más libres de censura o encauzamiento moral, para esto tuvo que valorar a la imitación como una expresión connatural, la cual tiene un desenvolvimiento libre, lo que ha permitido la pluralidad de las expresiones artísticas. El filósofo estagirita habla de esto en su tratado *El arte poética*, en donde hace referencia sobre las diferentes especies de ésta. Para el maestro estagirita todas las expresiones artísticas vienen a definirse como *mímesis*, pues toda obra artística es imitación, sin embargo, para Aristóteles hay diferencias entre las imitaciones, por ejemplo, respecto a las diferentes especies de la poética, para el maestro estagirita, la épica, la tragedia, la comedia, la ditirámica y la música de instrumentos tienen en común la *mímesis*, pero se diferencian por tres aspectos: "en cuanto imitan o por medios diversos, o diversas cosas, o diversamente, y no de la misma manera".³¹ Lo anterior se resume en tres preguntas: ¿Con qué medios realiza la *mimesis*?, ¿qué cosas imita? y ¿cómo lo imita? Por parte de

³⁰ Aristóteles, *La Política*, Gredos, España, 1988, Libro VIII, P. 477

³¹ Aristóteles, *El arte poética*, Espasa-Calpe Mexicana, México, 1981, Capítulo I, 1, p. 25

Aristóteles existe un claro respeto por la tendencia mimética del artista, pues la valora como una expresión connatural, y más si el talento o el ingenio la corona, pues la perfección de la mimesis es la excelencia del artista, sin embargo, cuando se trata de educar el alma, Aristóteles es muy selectivo en las obras a contemplar, pues da preferencia a aquellas que puedan infundir un valor moral, así lo expresa en la siguiente cita: "los jóvenes deben de contemplar no las obras de Pausón, sino las de Polignoto y las de cualquier otro pintor o escultor que represente un sentido moral".³² Para Aristóteles las obras artísticas que contengan un sentido moral deben de ser elegidas para habituar al alma en la contemplación de lo bello, esto permite imprimirle cualidades que generan sentimientos buenos y bellos en el hombre, por eso, para Aristóteles ésta sería una forma pedagógica de contribuir en la formación de la *kalokagathía* (belleza y bondad) del alma.

Por otra parte, queremos señalar la importancia que le confiere Aristóteles al sentido auditivo en la apreciación de la música, pues sin éste ¿cómo podríamos imprimirle una cualidad al alma? El sentido auditivo toma relevancia en el campo de la música, adquiriendo una función predominante en la educación del carácter. ¿Quién escucha? ¿El oído o el

³² Aristóteles, *La Política*, Gredos, España, 1988, Libro VIII, P. 468

alma? Sin duda que para Aristóteles ambos son afectados por la música, sin embargo, son afectados de manera distinta, mientras que el oído padece una afección sensible, el alma padece una afección anímica, así, la afección auditiva permite generar afecciones en el alma.

Concluamos pues hasta aquí, dejando expuestas las razones por las cuales Aristóteles consideraba a la música como causa de la conversión del *êthos*.

CONCLUSIONES

La racionalidad es primogénita de la sensibilidad, en tanto que la percepción sensible es la facultad que por su actividad permite estimular, activar y fortalecer al intelecto. La sensibilidad lega a la inteligencia información sobre la realidad, alertándolo, conduciéndolo, mostrándole, enseñándole, *conocer para entender* sería la máxima de la experiencia cognoscitiva. Todos los datos recabados por la sensibilidad son premisas para el entendimiento, sin esto, la argumentación de la inteligencia sería una falacia, en cambio, el enunciado no es vacuo en tanto que la percepción sensible le da un contenido, el pensamiento en una primera etapa no se piensa a sí mismo, piensa la realidad, su referente es lo audible, lo visible, lo olfativo, lo gustable, o lo táctil, la sensibilidad muestra mundo.

Para Aristóteles el hombre en su proceso cognoscitivo atraviesa diferentes etapas, en primer lugar pasa por las impresiones sensibles, en segundo lugar pasa por la experiencia, y en tercero por el arte y la ciencia, siendo éste último la etapa de mayor racionalidad, por lo que este tipo de conocimiento se le puede considerar como el más verdadero. Padecer, hacer, y saber son los términos que podemos utilizar para comprender el proceso que parte de la

percepción sensible a la percepción intelectual. Este proceso también lo podemos comparar con las tres etapas del desarrollo humano: la infancia, la juventud y la vejez, en tanto que en la primera etapa el niño se mueve por las impresiones sensibles, mientras que en la juventud la experiencia permite conducirnos con mayor operatividad, y por último, la vejez se puede comparar con el arte y la ciencia en tanto que en ambos se tiene un conocimiento menos superficial sobre la realidad.

La percepción sensible cuando no es pasiva, sino activa, vislumbra el ser, desempeñando un papel muy importante en el desarrollo cognoscitivo del hombre. Es esta apreciación de lo sensible lo que despierta la admiración. Los signos de admiración y de interrogación son superfluos sin la sensibilidad, pues la exclamación o interrogación son expresiones sobre lo empírico, y es este referente lo que genera una exclamación, interrogación o enunciación por parte del hombre. Se puede comparar la atracción que ejerce lo sensible sobre la sensibilidad con la fuerza de gravedad, en tanto que la atracción entre uno y otra establecen una ley de correlación, cierto que no siempre está activa esta correlación, pues cuando dormimos la correlación es pasiva, sin embargo, la correlación existe en potencia. Mientras que en la vigilia la sensibilidad si es activa, ya percibiendo

sensibles propios, comunes o por accidente. Decimos que hay similitud entre la ley de gravedad con la ley de correlación en tanto que la sensibilidad está obligada a poner los sentidos sobre el mundo, pues, ¿con qué otros medios podemos mirarlo, escucharlo, tocarlo, olerlo o gustarlo?

Sin duda que en un primer momento las impresiones sensibles son el primer eslabón hacia la construcción del conocimiento, podríamos decir que son los cimientos, pues éstos son el origen de la arquitectura del intelecto. Rebasando las impresiones sensibles y subiendo a un segundo eslabón cognoscitivo llegamos a la experiencia, ésta nos permite tener memoria y conciencia de la realidad, siendo muy útil en la operatividad de nuestras actividades cotidianas. La vida práctica es aquella en la que operamos no sólo actividades domésticas, laborales, etc., sino también en las que manipulamos artefactos tecnológicos de todo tipo. La experiencia en resumidas cuentas es una habilidad práctica. Cabe hacer una aclaración entre la vida práctica y el intelecto práctico, pues a menudo confundimos el segundo término con el primero. Cuando escuchamos la palabra *práctico* siempre tenemos como referencia el hacer, pero en Aristóteles no se puede quedar simplemente en esto, sino que tiene que extenderse el hacer al campo moral, ya que para él lo práctico conlleva a elegir un modo de ser acorde a la virtud.

Por una parte el hacer y por otra el elegir son términos que le dan un sentido diferente a la palabra práctico, cierto que ambos pueden denotar un hábito, pero no serán del mismo tipo, porque el segundo conllevará a una acción buena o mala. Por lo tanto, remitiéndonos al concepto de experiencia debemos de tener siempre presente que ésta se fundamenta en el dominio de una actividad, el saber hacer se aprende, y esto es conforme a la práctica, es decir, el *cómo se hace* se aprende haciéndolo, así, la experiencia se adquiere conforme el hábito. Sin embargo, el *cómo* es inferior al *por qué*, ya que el hacer no significa tener el conocimiento de causa, por eso Aristóteles pone como el eslabón más digno y difícil de alcanzar al arte y a la ciencia. Tres tipos de percepción se pueden enumerar de lo anterior: percepción sensible, percepción fenoménica y percepción intelectual, las cuales se van logrando conforme el interés cognitivo va arraigándose en la explicación de los hechos.

El discurso de Aristóteles sobre la sensibilidad fue oportuno para comprender la función que tenía esta facultad en el despliegue de las fuerzas intelectuales. En contra de sus predecesores, quienes habían censurado a los sentidos por no ser fidedignos en la adquisición del saber, Aristóteles sin prejuicios ni descalificaciones se adentró al estudio de la sensibilidad, obteniendo un concepto libre de

exageraciones metafísicas o desdenes epistemológicos, mostrando el valor y la función de la sensibilidad en el discernimiento de lo verdadero, de lo bello y de lo bueno.

Aristóteles fue el primero en valorar la sensibilidad, pues sus convicciones filosóficas no proscribían al alma del cuerpo, sino todo lo contrario, los unificaba en una sola sustancia. El tratado *Acerca del alma* de Aristóteles no es un estudio específico sobre la sustancia formal, sino sobre la sustancia compuesta, pues Aristóteles es consciente de que el alma no existe sin un cuerpo, por eso al investigar sobre el alma tuvo que hablar sobre la sensibilidad, y quien trata sobre la sensibilidad también tiene que remitirse al alma, pues uno y otro se unifican para erigirse como una sustancia compuesta. La sensibilidad sin *ánima* no es capaz de nada, y el alma sin sensibilidad está anestesiada. Por eso Aristóteles decía que el cuerpo era un órgano del alma, pues a partir de él se organiza, siente, percibe, adquiere experiencia, y según el interés cognitivo de cada individuo puede llegar a adquirir el arte y la ciencia.

Los que pugnaban por la metafísica y la ciencia no se percataron que no se debía de catalogar de igual forma a todos los sentidos, pues cada sentido cumple una función diferente, por ejemplo, en el campo del arte musical, el sentido auditivo es primordial para la formación del

carácter. Las contradicciones de quienes desvaloraron a los sentidos y aprobaron a la música como la actividad más excelsa para la educación salieron a flote, evidenciando una estrecha concepción sobre la sensibilidad, la cual era tildada como embaucadora de apariencias. El maestro estagirita siendo más ecuánime no enfermaba sus sentidos para disentir sobre lo que juzgaban otros, para él el juicio de la sensibilidad proporcionaba no una desmedida de las cosas, sino todo lo contrario. La siguiente cita nos confirma lo dicho: "jamás la misma cosa parece dulce a unos, amarga a otros, a menos que en los unos el sentido, el órgano que juzga de los sabores en cuestión, esté viciado o alterado. Y si es así, es preciso admitir que unos son y otros no son la medida de las cosas."¹ Esta cita permite comprender el valor que tenía la sensibilidad para Aristóteles, pues según el maestro estagirita, ¿cómo se pueden desvalorar a los sentidos si éstos son los receptores del alma?

Aristóteles era consciente de que cuando el objeto del pensamiento es empírico el raciocinio tiene su génesis en lo percibido. Pero también reconocía otro tipo de seres a parte de los sensibles: los seres inteligibles, los cuales eran concebidos no por la sensación, sino por el intelecto. Tanto la sensación como la ciencia eran fidedignas en el

¹ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992, Libro XI, 6, p. 239

conocimiento, por eso, para el maestro estagirita lo que es falso: "no concuerda ni con la verdad del razonamiento ni con la evidencia de los hechos".² Nos interesa enfatizar que el hombre individual empieza su recorrido cognoscitivo a partir de su experiencia en el mundo, y a éste se afianza con sus sentidos, enganchándose a él como alpinista para no caer al abismo de la ignorancia. Ciertamente que Aristóteles culmina su filosofía en la contemplación, pues las potencias racionales tienen como fin alcanzar la excelencia, pero la sensibilidad será la facultad que propicie el despliegue de las potencias del alma.

La sensibilidad tiene una función vital para la sobrevivencia de la humanidad, sin esta el ser móvil podría aproximarse a su destrucción, los sentidos nos alertan de los peligros, por ejemplo, nos enseñan que el fuego es un elemento que quema, y que tener contacto con él puede provocar la ignición de nuestro cuerpo. El ejemplo nos permite comprender las palabras del maestro estagirita, quien al referirse a las cualidades sensibles nos dice que en exceso "producen ya dolor, ya destrucción",³ pero que en proporción nos producen placer. Un ejemplo de esto último es el apego que tiene el oído a los sonidos armoniosos, mientras que el ruido en exceso nos produce dolor, y en grado extremo

² Aristóteles, *Acerca del alma*, Libro II, capítulo 7, p. 192

³ Aristóteles, *Acerca del alma*, Libro III, capítulo 2, p. 220

puede provocarnos hasta la destrucción del sentido auditivo. La sensibilidad enseña a través del placer y el dolor, pero también el entendimiento debe de educar a la sensibilidad, pues los riesgos por los excesos pueden no sólo perjudicar al cuerpo, sino también al alma.

Sea pues útil esta investigación para aquellos que se preguntan sobre la sensibilidad, y ojalá les permita la comprensión y la valoración de su propia experiencia sensitiva.

BIBLIOGRAFÍA

BÁSICA

Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, España, 1988.

-----, *Del sentido y lo sensible, del recuerdo y la memoria*, Aguilar, Argentina, 1973.

-----, *El arte poética*, Espasa-Calpe, México, 1981.

-----, *Ética a Nicómaco*, GREDOS, Madrid, 1993.

-----, *Ética Eudemia*, GREDOS, Madrid, 1993.

-----, *Política*, GREDOS, España, 1999.

-----, *Retórica*, GREDOS, España, 1999.

-----, *Metafísica*, Espasa-Calpe, México, 1992.

Platón, *Diálogos*, GREDOS, Madrid, 1992.

Platón, *La República*, UNAM, México, 2000.

COMPLEMENTARIA

Aspe Armella, Virginia, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, F. C. E. México, 1999.

B. Pomeroy, Sarah, M. Burstein, Stanley, Donlan, Walter, Tolbert Roberts, Jennifer, *La antigua Grecia*, Crítica, 2001.

Chuaqui, Carmen, *Musicología Griega*, UNAM, México, 2000.

Detienne M. y Vernant, J. P., *Las artimañas de la inteligencia*, Taurus, Madrid, 1988.

García Bacca, Juan David, Los presocráticos, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Jaeger, Werner, Aristóteles, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Jaeger, Werner, Paideia, F. C. E., México, 2000.

Kant, Immanuel, Lo bello y lo sublime, Espasa-Calpe, México, 1985.

Kirk, G. S., Raven J. E. y Schofield M., Los filósofos presocráticos, GREDOS, España, 1987.

Lomba Fuentes, Joaquín, Principios de filosofía del arte griego, Anthropos, Barcelona, 1987.

Mijáilovich Bajtín, Mijaíl, Estética de la creación verbal, México, Siglo veintiuno, 1999.

Nietzsche, Friedrich, El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo, Alianza, 1984.

Reale, Giovanni, Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles, Herder, Barcelona, 1999.

San Martín, Javier, El sentido de la filosofía del hombre", Ántropos, Barcelona, 1988.

Schopenhauer, Arturo, Metafísica de lo bello, Tor, Buenos Aires, 1941.

Trías, Eugenio, Lo bello y lo siniestro, Seix Barral, 1984.

W. Adorno, Theodor, Sobre la música, España, 2000.