

**PONSATÍ-MURLÁ, Oriol: *Aristóteles. El hombre feliz y la sociedad justa son los que buscan el equilibrio entre los extremos*, Editorial RBA, Colección "Comprender la Filosofía", Madrid, 2019, 154p.**

Ana Isabel Hernández Rodríguez<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad de La Laguna, España

Recibido: 17/08/2022; Aceptado: 08/09/2022



Cada uno de los libros contenidos en la colección "Comprender la filosofía" de la Editorial RBA está dedicado a un filósofo de renombre en la historia del pensamiento occidental. En este caso, *Aristóteles. El hombre feliz y la sociedad justa son los que buscan el equilibrio entre los extremos* es el estudio que ofrece Oriol Ponsatí-Murlá.

Después de un estudio introductorio (pp. 7-16), son seis los capítulos: el primero, "Del diálogo platónico al tratado aristotélico" (pp. 17-46); el segundo, "Una nueva ética basada en la virtud como término medio" (pp. 47-72); el tercero, "La felicidad, premio de la vida virtuosa" (pp. 73-90); el cuarto, "De la ética a la política" (pp. 91-110); el quinto, "Más allá de la ética: la *Física* y la *Metafísica*" (pp. 111-130) ; y, el sexto, "Aristóteles, el primer lógico y teórico del lenguaje" (pp. 131-146). Además del grueso del texto, este volumen cuenta con una cronología comparada que relaciona acontecimientos sobresalientes de la vida de Aristóteles, de eventos históricos, artísticos y culturales (pp. 14-15), y con cuadros temáticos que ayudan y profundizan en la comprensión contextual. También, el autor facilita la lectura con un glosario de términos nodales (pp. 147-149) y, para quienes quieran seguir investigando sobre la filosofía de Aristóteles, una recomendación de lecturas (pp. 151-152).

Antes de señalar los núcleos que trata cada uno de los capítulos, me gustaría subrayar que Ponsatí-Murlá se aleja de la concepción tradicional y simplista que convierte a Aristóteles en el antagonista filosófico de Platón. Antes bien, el de Estagira se presenta como un pensador platónico que, si bien heterodoxo, tiene unos planteamientos novedosos que, no obstante, no contradicen la estela de pensamiento de la Academia donde permanece desde los veinte hasta los treinta y siete años (p. 29). Tan profunda es la admiración de Aristóteles por su maestro y por su institución educativa que, en la que tal vez sea el texto más importante de su época juvenil, el *Protréptico*, Aristóteles realiza una defensa de la vida filosófica (o la vida teórica, como la llamará más adelante en su *Ética*) tal y como se desarrollaba en la Academia (p. 35). Además, cuando Aristóteles llega a la Academia, esta está inmersa en un período de revisión del platonismo clásico que genera un momento de apertura. Y es que Platón ya ha comenzado la autocrítica de su propia doctrina acerca de las formas o ideas en su diálogo *Parménides* (p. 32).

"Del diálogo platónico al tratado aristotélico" es un capítulo que aconseja tener en cuenta que la obra de Aristóteles es una obra muy ligada todavía a la oralidad y nace, pues, con la impronta de lo que hoy podría denominarse "material de soporte para la docencia" (p. 25). A esta dificultad del género esotérico (y no exotérico) debe sumarse el hecho de que el corpus aristotélico no fue establecido hasta el siglo I a.C., cuando el peripatético Andrónico de Rodas compiló los tratados del maestro, los ordenó e, incluso, los tituló según su propio criterio. Quizás esto sea un elemento que alimenta la imagen de un Aristóteles que vive siempre en un frágil equilibrio: entre el centro y la periferia, entre Atenas y Macedonia, entre Platón y su propio sistema de pensamiento (p. 26). Nunca debe olvidarse que la obra de Aristóteles se fragua en un siglo ciertamente tambaleante política y socialmente. No en vano, el Mediterráneo oriental fue testigo del paso del gobierno de las *polis* democráticas a la explosiva expansión del imperio de Alejandro Magno (p. 40). Cuando este muere en Babilonia, sobre Aristóteles pesa una acusación de impiedad por haber compuesto un himno en recuerdo de su suegro, el filomacedonio Hermias. Por ello, decidió huir de Atenas (p. 44).

El segundo capítulo analiza de manera pormenorizada el nuevo paradigma ético que nace con Aristóteles y que se basa en una concepción de la virtud como término medio que nada tiene que ver con la noción de punto medio aritmético. La virtud no se calcula, pero hace referencia a la equidistancia (moral y no espacial) entre un exceso y un defecto (p. 47). Alejándose del concepto homérico de virtud como excelencia guerrera, Aristóteles hace de la *polis* el escenario fundamental donde se desarrolla, y que hace posible, la realización humana.

Y, si todas las cosas tienden a un bien y ese bien se identifica con su naturaleza, la vida humana tiende a la felicidad como bien supremo. Pero la felicidad de la que habla Aristóteles es posible al final de la vida o en su momento culminante, por lo que la felicidad no se agota en un estado anímico (p. 50). La diferencia con los tiempos presentes es, pues, notable.

Ponsatí-Murlá explica las virtudes aristotélicas y, en tanto términos medios no matemáticos entre un exceso y un defecto, señala los vicios en que cae la vida humana que no realiza acciones virtuosas. De una manera análoga al bien que persigue la vida humana, esto es, la felicidad, la virtud es un movimiento a largo plazo, una constante que permanece y conforma un carácter (p. 65). De ahí que las virtudes aristotélicas sean hábitos, no pasiones ni potencias. En aras de simplificar la explicación de las virtudes aristotélicas, y dejando aparte la virtud perfecta que es la justicia, propongo la siguiente tabla:

EXCESO	VIRTUD	DEFECTO
temeridad	<i>valentía</i>	cobardía
intemperancia	<i>moderación</i>	insensibilidad
prodigalidad	<i>liberalidad</i>	avaricia
ostentación	<i>magnificencia</i>	mezquindad
vanidad	<i>magnanimidad</i>	pusilanimidad
iracundia	<i>mansedumbre</i>	indolencia
adulación	<i>amabilidad</i>	pendenciaría
jactancia	<i>veracidad</i>	ironía
bufonada	<i>jovialidad</i>	asperidad

Al considerar las virtudes como términos medios, Aristóteles tiene una concepción, por un lado, relativa y no absoluta, y, por otro lado, no dual sino triangular. Los seres humanos que practican las virtudes son capaces de reaccionar de una manera calculada, racional y libre (p. 66), y no espontánea ni determinadamente. Eso es cosa de la vida animal, no humana. Asimismo, en este asunto es importante señalar la distinción entre virtudes éticas que implican el dominio de la parte irracional del alma, y las virtudes dianoéticas que aluden a la parte racional del alma.

Pero este esquema no es aplicable a la justicia como virtud perfecta, única virtud que no tiene exceso ni defecto (p. 62). Además, Aristóteles distingue dos dimensiones de la justicia, la distributiva (que parte de un criterio meritocrático) y la conmutativa, por lo que la legalidad no cubre todo el abanico de posibles situaciones justas y, en definitiva, cabe la posibilidad de que una acción sea justa aunque no esté recogida en ningún código legal.

“La felicidad, premio de la vida virtuosa” es el tercer capítulo que focaliza el concepto de felicidad y las condiciones necesarias para lograrla. Puesto que la felicidad suprema necesita de la práctica de las virtudes (dianoéticas) de la sabiduría y la prudencia (p. 89), hace referencia a una vida dedicada a la contemplación que se entiende como estudio y comprensión de los principios más elevados. Mas Aristóteles insiste en las condiciones necesarias para la emergencia de la felicidad: para que un ser humano logre, al final de su trayectoria vital, mirar hacia atrás y ser feliz, necesita haber vivido con moderación, haber dispuesto de tiempo libre y haber contado con amistades sólidas (p. 73). El asunto de la amistad en Aristóteles es nuclear. Tiene un sentido que emerge del de la *philia* griega y se asocia al ideal de una autarquía que no equivale a la reclusión, sino más bien a la sociabilidad

que se funda en la autonomía. Se distinguen tres tipos de amistad: la primera, llamada útil, se basa en la obtención de algo beneficioso por parte del amigo; la segunda persigue el placer mutuo y, la tercera, la amistad verdaderamente virtuosa, reúne a aquellos iguales y buenos. La igualdad en la excelencia hace del amigo un espejo que permite tomar distancia respecto a las decisiones propias (p. 81).

Que el ser humano y la comunidad cívica sean las dos caras de una misma moneda se explica en el capítulo cuarto titulado "De la ética a la política". Es interesante la aclaración que hace Ponsatí-Murlá respecto a la expresión *zoon politikón*: la naturaleza social del ser humano no depende de su actividad política sino de su pertenencia a la ciudad, a la sociedad. En efecto, resulta más adecuada la traducción "animal social" (p. 93). Pero la ética no se agota en la política. La combinación, antes señalada, de sociabilidad y autonomía que se da en la autarquía por la que apuesta Aristóteles hace que los proyectos individuales se enraízan en el proyecto colectivo de la *polis*. Este planteamiento ético tiene un paralelismo en el planteamiento político. De hecho, también las ciudades, al igual que los ciudadanos individuales, han de perseguir la autarquía y establecer alianzas de amistad con las ciudades vecinas. De lo que se trata es de compatibilizar las labores individuales y las colectivas en un afán cívico. Cómo no podría ser así si el lenguaje mismo, que otorga al ser humano la capacidad de raciocinio, encuentra en la *polis* su marco natural de desarrollo (p. 94). De hecho, es el marco de referencia general del pensamiento político de Aristóteles. Ahora bien, el término *polis* que utiliza Aristóteles y que pertenece a la Grecia clásica dista sobremanera de la noción de país o de nación. Hace alusión a comunidad humana. En cuanto a las formas de gobernar la ciudad, o regímenes políticos, y mientras Platón propuso el mejor de los posibles, el sentido práctico de Aristóteles le lleva a describir el régimen que, entre los ya existentes, resulta ser el menos perjudicial (p. 97). De hecho, podría considerárselo como fundador, o por lo menos antecedente, del realismo político (p. 100). Tal vez por ello, Aristóteles asume que no hay un solo modelo perfecto que convenga a cualquier tipo de ciudad. Lo que sí establece es que el gobierno de una ciudad debe atender a criterios de justicia distributiva y, a fin de cuentas, se muestra partidario de la democracia restringida (p. 103).

Después de analizar los puntos más sobresalientes de la ética y la política aristotélicas, el penúltimo capítulo trata del estudio de la naturaleza y de las causas primeras. Nótese que el estudio de la naturaleza (*physis*), es decir, la física, le permite a Aristóteles forjar la arquitectura teórica en la que asentar su metafísica (p. 111). Son dos los requisitos que debe cumplir algo para ser considerado natural: el primero, que cambie, y, el segundo, que este cambio no proceda del exterior sino de su propia naturaleza (p. 114). El cambio es un término que en Aristóteles es, prácticamente, sinónimo del de movimiento. La física de Aristóteles intenta resolver el dilema de Parménides y, por tanto, se propone preservar la idea de cambio sin caer en la incongruencia de afirmar que lo que es proviene de lo que no es. Así, la maniobra del de Estagira consiste en explicar que el cambio se da siempre en un determinado sujeto que conserva lo que podríamos llamar su identidad de fondo, al margen de los cambios que experimente. Y, además, la distinción entre potencia y acto permite que el cambio se entienda como una sucesión de actualizaciones que ya estaban "programadas" en el sujeto (p. 117). Podemos ver, pues, cómo el planteamiento teleológico está presente no solo en las cuestiones éticas sino también físicas.

Respecto a la metafísica, Aristóteles nunca la llamó así, sino filosofía primera. Como es bien sabido, tal designación se debe al compilador que ya nombramos más arriba, Andrónico de Rodas. Aunque hay planteamientos metafísicos en Platón y, también, en los presocráticos Heráclito y Parménides, lo cierto es que la metafísica aristotélica, dividida en ontología y teología, es el primer gran desarrollo sistemático de la pregunta sobre el ser (p. 119). Así, si la

física se ocupa de las cosas de la naturaleza, la metafísica trata de la cuestión de que *haya* cosas.

Con “Aristóteles, el primer lógico y teórico del lenguaje” se cierra el volumen reseñado. El estudio aristotélico sobre las formas de razonamiento válido estuvo centrado en el silogismo y constituyó la base de donde emergió la práctica científica europea hasta la Edad Moderna (p. 131). El término “lógica”, al igual que el de “metafísica”, se trata del fruto de una compilación posterior y ajena al propio filósofo. Sin embargo, el análisis de la formación de argumentos formalmente correctos (que no tienen por qué tener valor de verdad) continúa siendo vigente (p. 143).

Y, para terminar, merece la pena apuntar los términos que, con su equivalente griego, el autor de esta obra considera oportunos explicar (a modo de glosario): acción improductiva; acción productiva, acto, alma, amistad, bien, categoría, causa o principio, ciencia, ciudad, felicidad, forma, hilemorfismo, materia, movimiento, potencia, prudencia, razón, sabiduría, silogismo, sustancia, teleología y virtud.