

Emotividad en Aristóteles. Un cariz protréptico en su argumentación filosófica

Emotionality in Aristotle.
A protreptic look in his philosophical argument

Rómulo Ramírez Daza y García
dr.romulo.cph@gmail.com
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
CAMPUS GUADALAJARA
Guadalajara, México

Fecha de recepción: 15-10-15
Fecha de aceptación: 06-01-16

Resumen: La emoción en Aristóteles es un tema del que poco se habla. Su inclusión en su obra es de índole exhortativa hacia la vida virtuosa, sobre todo hacia las virtudes intelectuales. La emotividad teórica es producto de la razón, que mueve las altas pasiones del ser humano por el deseo de saber, y lo hace ser un amante de la verdad. El trasfondo que aparece detrás de todo ello es de naturaleza metafísica y ética, porque acaba posibilitando la vida del sabio en cuanto poseedor de la felicidad.

Palabras clave: Aristóteles, emoción, saber, filosofía, modo de vida.

Abstract: Emotion in Aristotle is a subject that is rarely discussed. It is included in his work in order to exhort to live a virtuous life, especially in terms of intellectual virtues. Theoretical emotionality is due to reason, which inspires deep passions in mankind towards the desire of knowing, and makes people lovers of truth. The framework in which all of this appears is of a metaphysical and ethical kind, for it enables to live wisely once happiness is acquired.

Keywords: Aristotle, emotion, knowledge, philosophy, way of life.

Los argumentos verdaderos son de gran utilidad no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, como están en armonía con los hechos, se les da crédito, y así mueven a quienes los comprenden a vivir de acuerdo con ellos.

ARISTÓTELES, EN, X 1, 1172b 4-7

La emotividad en Aristóteles se halla en toda su obra, unas veces más oculta que otras y en más de un sentido según su contexto y finalidad, pero sin duda se ve manifiesta y definitivamente en uno de sus modos, que Aristóteles privilegia, por considerar de la mayor elevación posible. Nos referimos a la presencia en términos de la emoción que a éste le produce el conocer y el investigar, tanto como acto, como modo de vida o hábito. Dado que “las tendencias internas de las ideas propias de un filósofo son en sí mismas producto de la filosofía existente y del impacto sobre ella de su propia personalidad y disposición mental” (Guthrie, 1993: 102), la frecuencia de dicha emoción en él es considerable y hemos de acercarnos para verla operar y constatarla en su justo valor.

Si por emotividad entendemos todo tipo de sentimiento, considerando únicamente la potencia de la afectividad como facultad anímica, podríamos decir muy poco respecto de su persona, debido a la carencia de datos que tenemos salvo en su *Testamento*, en el que están patentes sus nobles sentimientos para con sus familiares y amigos (Diógenes Laercio, 2008: V)¹. Esto nos hace plantearnos a la persona de Aristóteles no sólo como un teorizador a secas —tal como venía viéndolo la tradición hasta principios del siglo XX, salvo algunas excepciones—² sino como

un individuo completo, motivado, sensible y con esfuerzo tenaz en vista a sus ideales particulares, sin la violencia autoejercida tal como los modernos racionalistas lo hicieron consigo mismos.

Por ahora no tengo todos los elementos para formar una visión completa en este esquema, pero al menos apunto hacia ella por la relevancia que tiene como motor para la vida teórica del filósofo. Nos centraremos por vía de espiral en la emotividad teórica propia del filósofo, pero primero veamos rápidamente, a modo de deslinde, por qué Aristóteles huye de otro tipo de emociones que más bien son producto exclusivo de las pasiones y nos pueden llevar a una vida incontinente. Entiéndase aquí “emoción” como sinónimo de “pasión” (πάθη). Quedarán despejadas

1 Del testamento ya nadie duda de su autenticidad. En una reciente biografía de Aristóteles, se ha dicho que es casi imposible saber con certeza apodíctica casi nada de su vida. Véase Natali (2013). *Aristotle. His life and school*. USA: Princeton University Press.

2 Ésta es justamente la observación que Jaeger hace frente a la crítica para validar su método genético-evolutivo (Jaeger, 1997). Y es que por siglos se le tuvo por un escolástico, por un mero dialéctico, nada tan alejado de la realidad que nos transmiten sus obras. El mismo Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* acusa ese maltrato: “Quien haya estudiado a fondo la obra de Aristóteles no puede menos de considerar que a ningún filósofo se le ha hecho tanto daño, con tradiciones faltas de todo asomo de pensamiento aglutinadas en torno a su filosofía y que aún hoy siguen en pleno auge, a pesar de que durante tantos siglos fue el maestro de todos los filósofos (...) si la filosofía se tomara verdaderamente en serio, no habría nada más digno que dar un curso sobre Aristóteles, el filósofo que más merece estudiarse entre todos” (1955). Guthrie dice: “lo encasillaron en una concepción escolástica que no le cuadraba en absoluto” (1993: 103).

Esquema 1

Estructuras no racionales del actuar humano		
7. Pasiones (emociones)	8. Apetitos (deseos)	9. Placer / dolor
πάθη	ὀρέξεις	ἡδονή / πόνος
Involuntarias (pero controlables)	Involuntarios (naturales-animales)	Involuntarios (naturales-corporales)
	Voluntarios (estéticos)	Voluntarios (provocados)

muchas dudas terminológicas si nos apeamos al Esquema 1, en donde se verán las francas diferencias respecto de estas ideas, que no son sino la conceptualización de estructuras antropológicas subyacentes.

En este primer esquema tenemos las estructuras no racionales del actuar humano. Son de tres tipos: pasiones, apetitos y el mecanismo placer-dolor, aunado a las necesidades básicas animales. Los tres (πάθη, ὄρεξις y ἡδονή-πόνος) son involuntarios, y sólo los segundos pueden ser a su vez voluntarios: nos referimos a los apetitos estéticos y a los placeres y dolores provocados. Empero, estas estructuras entitativas son no-racionales. Sin embargo, estas mismas tienen su contraparte en las estructuras racionales que nos complementan espiritualmente más allá de la animalidad. Tenemos entonces el siguiente esquema:

Esquema 2

Estructuras racionales del actuar humano		
10. Actos ἔργα	11. Hábitos ἔξις / ἔθος	12. Bien ἀγαθόν
Voluntarios (son de tipo moral)	Voluntarios	Involuntario (dado por la naturaleza)
Y a la vez pueden ser...		
Involuntarios (son reflejos, y en este caso no son racionales)	Buenos: llevan a la virtud (ἀρετή) Malos: llevan al vicio (κακία)	Voluntario (querido por sí, dada la recta razón)

Podemos observar en este segundo esquema que la razón incide determinadamente en estas estructuras; no obstante, cuando puede hablarse de algunos actos reflejos propios de la fisiología humana —o como Aristóteles diría, propios de la física del individuo— mayoritariamente son de orden voluntario por su naturaleza.

Ahora bien, tanto en unas como en otras, racionales y no-racionales, la ética es la pieza clave del ordenamiento de estas estructuras, porque si bien pueden manejarse al azar y circunstancialmente, no conviene

de manera alguna que así sea. Eso no resultará necesariamente en una vida buena. Es por eso que se requiere asentar estas estructuras en sus potencias correspondientes, para acabar fundamentando el modelo ético en una visión teleológica de lo real. Así tenemos en un tercer esquema, las potencias y causas que hacen posible —en la composición que constituye al hombre— el encuadre de las estructuras precedentes:

Esquema 3

Estructuras antropológicas determinantes del actuar según Aristóteles		
1. Inclínación natural al bien		Teleología causal (αἰτία).
2. Libertad	ἐλευθερία	Arbitrio humano como estructura moral y ontológica.
3. Inteligencia	νοῦς	Entendimiento como facultad superior del alma (ψυχή).
4. Voluntad	θυμός	Voluntad como facultad superior del alma.
5. Sensibilidad	αἰσθητήριον	Facultad de contacto con el exterior por aferencia.
6. Carácter	ἦθος	Carácter, manera de ser, índole, temperamento, moralidad.

Este tercer esquema muestra las potencias y estructuras que soportan los actos, los hábitos, las pasiones y los apetitos. Pues sin sensibilidad, sin libertad, sin voluntad y sin entendimiento no sería posible asentar metafísicamente dichas operaciones correlativas a sus potencias. A su vez, dicha correlación es de índole reticular porque permite dar unidad y lógica de continuidad a la esencia humana en su esquema teleológico-causal, como ya antes decíamos.

Con todo esto tenemos la base de la actividad ética, aunque tendríamos que considerar que el esquema

Esquema 4

Principios de la razón práctica	
13. Criterio prudencial (φρόνησις)	Ejercicio de lo más conveniente según el caso (previamente reflexionado).
14. Autoridad	Aprobación interior de cara a una acción.
15. Consentimiento	Aprobación interior de cara a una acción.
16. Deliberación / Elección βουλή / προαίρεσις	1) Consideración de las circunstancias y opciones previas a la determinación de la acción. 2) Corte de la rotación mental de posibilidades.
17. Justo medio μέσον	Se refiere a la aplicación virtuosa de la acción, que se basa en una media bien delimitada para la consecución del bien.

es un poco más complicado que esto, pues faltaría añadir lo que se podría llamar “principios de la razón práctica”, siempre cabildados por la φρόνησις. Tendríamos el siguiente y último esquema aquí presentado, ya para tener completado el esquema ético-anropológico que nos brinda el estagirita en sus obras:

Ahora bien, ¿por qué hablar aquí de ética si el objeto de la exposición es la emotividad? Porque en Aristóteles las pasiones deben ser refrenadas para no caer en el pernicioso vicio de la incontinencia. Esto quiere decir que la emotividad tiene que ser educada a favor de la realización propia del individuo (εὐδαιμονία). Y la mejor manera de canalizar las pasiones es justamente dirigiéndolas a objetos elevados, los propios de la más alta forma de vida a la que puede aspirar el humano, a saber: el θεωρεῖν.

Es, técnicamente hablando, el modo de vida teórico que Aristóteles refiere en varios lugares de sus obras y la consciencia que tiene de ello mismo; es el θεωρεῖν como tal, el primero de los tres tipos de actos posibles de operar por el humano: θεωρεῖν,

πράξις y ποιήσις³. Y es una actividad plena que tiene su fin en ella misma, no sujeta a otro fin y que lleva a la realización de la esencia humana en términos formales, a los ejemplares que representan ese tipo de vida dentro de la πόλις. Los textos en que esto se echa de ver principalmente son los escritos de juventud, en particular: *De la Filosofía*, *Protréptico* y luego en la *Metafísica* y en la *Ética Nicomaquea*. Veamos la razón de esto más de cerca.

Si enfocamos el asunto de la emotividad del θεωρεῖν desde su génesis natural, tenemos que este quehacer se vierte en los actos reflexivos, contemplativos y de alguna manera en la índole del pensador. Ahora bien, ésta, en el caso de Aristóteles, es conocida a través de su escritura. Su escritura es un arte, y el arte es principalmente para Aristóteles μίμησις (véase *Poética*, IV, 1448b 30) y lo es más en la medida en que refleja mayormente la fidelidad de la naturaleza.

Y es que en general la escritura como tal, incluida la escritura filosófica, refleja de alguna manera la naturaleza espiritual del escritor, unas veces mejor que otras y según los propósitos de los textos. Esto mismo pasa con Aristóteles, con quien el rigor, la consabida metodicidad y la claridad cada vez más esforzada —si no es que más cercana a sus fines— es uno de los propósitos del autor. Se deja ver a su vez, empero, la emoción con que postula ciertas tesis, tanto por la expresión como en el modo vehemente en que argumenta. La fuerza de sus afirmaciones

3 Para Aristóteles hay tres niveles de conocimiento, que debemos atender en todo momento: *πάσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ*; “(...) de suerte que, (...) toda operación del entendimiento es práctica o factiva o especulativa” (*Met.* VI, I 1025b 25). Tres niveles que se van armonizando, cada uno a la vez, respecto de los tipos de método a utilizar. Cada uno depende directamente de sus objetos: el práctico, que tiene su fin en sí mismo y cuyo fin queda realizado en la acción propia del hombre (por ejemplo, el amistar, el amar, el ser virtuoso); el productivo, que tiene su fin en otro y no en sí mismo (por ejemplo, el fabricar, el comerciar); y finalmente, el teórico, que tiene su fin en el saber por el hecho de saber y de contemplar (por ejemplo, el teorizar). Por eso dice nuestro filósofo que “puesto que el saber es práctico, factivo y teórico [πρακτικὴ, ποιητικὴ, θεωρητικὴ], la filosofía es teórica, la moral es práctica y la retórica, factiva” (Ramírez Trejo, 2002: LXXXII, y nota 8). (Véase 1026b 5; *Tóp.* VI 6, 145a 15-18; VIII 1, 157a 10-11)

llega a ser lapidaria y solemne, y eso expresa una emoción contenida, pero finalmente emergente, en la objetividad de sus contenidos.

Esto ciertamente puede verse más en unos pasajes que en otros y en ciertas obras más que en otras. De acuerdo con el método genético-evolutivo de Jaeger, tendría que verse ese sello en el Aristóteles de “juventud” y cuantimás en el de “madurez”, tanto la presencia (o la ausencia, en caso contrario) como el cambio de estos elementos en su curso natural.

De los textos de juventud en que se hace altamente patente este tema, tenemos sobre todo al *Protréptico*, que a mi juicio es la obra más representativa para nuestro asunto. Me enfocaré en la naturaleza de sus argumentos, sin dejar de poner algún ejemplo de otros lugares. Por ejemplo, un argumento de los efectos del amor es descrito en un fragmento sobreviviente de su diálogo perdido: el *Erótico*. En él, Aristóteles nos hace conscientes de que las pasiones mal encauzadas nos arrastran a la pérdida moral, haciendo con ello una primera separación entre lo pasional y lo racional. Así, refiriéndose al amor, nos dice:

[Argumento en que se dice que la consecuencia última del amor es la destrucción de la mente].

El amor es un impulso que se genera en el corazón, una vez generado, avanza y crece y, posteriormente, madura. Cuando ha madurado, se añaden a él las pasiones de la sensualidad a la vez que el amante ve cómo aumentan en la profundidad de su corazón la excitación y los deseos. Esto lo lleva a la concupiscencia y lo impulsa a hacer requerimientos, hasta que lo conduce a un pesar angustioso, a un continuo insomnio, a una pasión desconsolada y a la tristeza y la destrucción de su mente⁴.

En este argumento parece haber un rechazo de Aristóteles a los elementos pasionales en tanto efectos amorosos por parte del sabio, porque es propio del sabio ordenar y tener la parsimonia suficiente para pensar en razón de lo universal y de lo

variable, en su justo peso y medida, sin ser movido de las pasiones hasta el terreno de la incontinencia (*ἀκρασία*). Esto sería contrario a la tesis que aquí defendemos, pero es posible salir de la paradoja mediante una vía de purificación. Sin embargo, vemos que en algún sentido las pasiones y su irremediable aparición pueden ser dirigidas positivamente a la investigación del filósofo⁵. Por ejemplo, cuando Aristóteles habla en *Metafísica* (I, 2) de la naturaleza de la sabiduría —o ciencia que se busca a sí misma, por ser la más elevada entre todas— podemos ver que en la exposición su tono pasional se va elevando gradualmente *in crescendo* al maravillarse de sus altos objetos. Un fragmento de esta argumentación dice como sigue, comenzando en un tono lineal⁶:

Y, puesto que buscamos esta Ciencia, lo que deberíamos indagar es de qué causas y principios es ciencia la Sabiduría (...) [Más adelante va mostrando la superioridad prioritaria que esta investigación tiene sobre todas las demás]. Tales son, por su calidad y su número, las ideas que tenemos acerca de la Sabiduría y de los sabios. Y de éstas, el saberlo todo pertenece necesariamente al que posee necesariamente la Ciencia universal (pues éste —el sabio— conoce de algún modo todo) (...). [Luego remonta el tono emotivo] Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda [Y llega a un punto altamente patético, cuando dice:] (...) consideramos a ésta como la única ciencia libre. Pues ésta sola es para sí misma. Por eso también su posesión podría ser considerada impropia del hombre (...) ‘Sólo un dios podría tener tal privilegio’, aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada... (*Metafísica* 982a 5, 19-23- 982b 4, 26 y ss.).

4 *Erótico*, frag. 4, Al-Dailami, Cod. Tubinga Weisweiler 81. (Aristóteles, 2005).

5 Para un estudio de las pasiones y caracteres que considera el propio Aristóteles, véase *Ret.* II 1-14 (1999).

6 En este argumento ponemos entre corchetes las observaciones de los pasajes que tienen que ver con la emotividad de Aristóteles, mismos que van señalando el sentido que tienen dentro del corazón mismo del argumento.

Estos modos de argumentar con la presencia de las pasiones (πάθη), presentan, al parecer, según creo, una especie de κάθαρσις en el sentido de “una liberación característica de personas avanzadas, descargo [virtuoso] de excitaciones emotivas (...) despertar liberador (...) que no se convierte en fomento de pasiones sino en un medio de liberación” (Farré, 1949: 1449-50). Y es que, como hombre, ni el mismo Aristóteles puede liberarse de sus emociones, por muy canalizadas que se hallen en su persona, con dirección hacia el terreno racional. Pero justo es el terreno racional lo que le emociona e incentiva como tal, por sí mismo, tanto a canalizar sus pasiones como a generar deseos a favor de la investigación y el conocimiento.

Ahora bien, hay que reparar en que estos elementos emocionales guardan una fuerza persuasiva dentro del conjunto de su argumentación y seguramente no fueron plasmados intencionalmente para lograr ese fin, pero, de hecho, coadyuvan a una retoricidad subrepticia dentro del conjunto de lo que representa su argumentación y *de facto* forman parte de ella. Es como una emoción continua al servicio de la verdad, o para decirlo en pocas palabras, es una retórica de la objetividad que se rinde ante la verdad.

La complacencia del conocimiento intelectual para el sabio depende del razonamiento heurístico y de las verdades que va obteniendo como resultado, y para Aristóteles lo es más en la medida en que sus objetos son más altos. Por eso “ciencia”, en el sentido de un conocimiento racional por causas, es un quehacer emocionante para el sabio por la posibilidad que tiene de soportarse en los principios últimos explicativos de la realidad del esquema teleológico-causal, incardinado en el ente, y el primer motor como garante óptimo del orden real. Ésta es la ciencia que no tiene otro fin que sí misma, y la mejor. Es nada menos que la *ciencia primera* o metafísica.

Además, también la emoción del sabio está mezclada con la estructura de la realidad cuando, una vez que la conoce, trata de ordenarse a ella de un modo coherente y prudencial. Es precisamente la prudencia (φρόνησις), la coherencia y correlación entre el pensamiento, la palabra proferida y la vida lo que engalana la vida del sabio,

del φρόνιμος, porque éste manifiesta integridad. En ese sentido, la argumentación es entendida por Aristóteles como una herramienta al servicio de la verdad. Y así dice en la *Ética a Nicómaco* (X 1, 1172b 4-7), y esta cita es importantísima:

Los argumentos verdaderos son de gran utilidad no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, como están en armonía con los hechos, se les da crédito, y así mueven a quienes los comprenden a vivir de acuerdo con ellos⁷.

No está por demás decir que ésta es una tesis largamente defendida por Pierre Hadot, en el entendido de que eso es exactamente la filosofía antigua como tal. Es por eso que la argumentación filosófica debe estar sólo al servicio de la verdad: ἀλήθεια θεωρητική y ἀλήθεια πρακτική. Ya Platón decía en el *Gorgias* que sólo cuando se tiene cogida la verdad viene luego el discurso y no al revés, porque de lo contrario la dialéctica devendrá erística. Aristóteles en varios pasajes de la *Retórica* afirma que la verdad tiene mayor peso persuasivo que una argumentación carente de ella, porque sólo las mentes inteligentes se rinden ante la verdad (los necios o los incomprensivos no ceden ante el peso de las razones), y ésta tiene mayor peso persuasivo que su contrario. La emoción hállase aquí presente en la fuerza que impele al espíritu a buscar la verdad. Es lo que etimológicamente se entiende por *filosofía*.

Éste es uno de los elementos de la retórica de Aristóteles que la distingue de cualquier otro uso que se le pueda dar, por ser ésta un arte de múltiples alcances y maneras de configuración y aplicación. A su vez, ésta es la tesis exegética de Arturo Ramírez Trejo sobre la *Retórica* de Aristóteles (Ramírez Trejo, 2002). No es que la *Retórica* de Aristóteles sea una teoría de la verdad; esto nadie lo podría afirmar, porque los estudios que el filósofo hace son neutros por cuanto de una herramienta se trata, pero sí recomienda un uso prudencial y dirigido hacia el servicio de la verdad, pues se trata de la retórica filosófica —tal como Aristóteles la

⁷ Texto usado de epígrafe en este mismo trabajo.

entiende— a diferencia de otras retóricas, por ejemplo, la de Isócrates.

Aparentemente, Aristóteles no le da ninguna importancia al tema de las emociones por cuanto puedan ellas condicionar los principios éticos; así, nos dice en la *Ética a Nicómaco* (X 3, 1174a 4-8): “Hay muchas cosas por las que nos afanaríamos aun cuando no nos trajeran placer alguno (...): recordar, saber, poseer virtudes. El que necesariamente sigan placeres a estas cosas, nada importa, pues las elegiríamos aunque de ellas no se originara placer”. Y esto refrenda tanto su alta conciencia moral como su templanza, pero eso no quita el que, de suyo, *estas cosas* acompañen su pensamiento y la materialización del mismo en su argumentación. Es por eso que acusamos la presencia de la emotividad en sus argumentos.

Ya en la *Física* refrenda el hecho de que todo debe apuntar hacia un fin: “Si entonces, se afirma que las cosas son o bien el resultado de la coincidencia o tienen un fin y éstas no pueden ser el resultado de la coincidencia o de la espontaneidad, se sigue que deben tener un fin”, y es por eso que las pasiones tienen una vía catártica positiva (κάθαρσις) hacia la emoción de la que goza el sabio en sus pesquisas. Éste es el camino que Aristóteles nos marca para una emotividad bien encauzada.

Ahora bien, esto es porque si el fin del hombre es ser sabio, de acuerdo con su modelo ético, esto implica poner bajo el manto de la razón todas las potencias humanas, tanto las compartidas como las propias. Esto supone la subsunción de las emociones por mor de la racionalidad ya que, prudencialmente hablando, por principio lo inferior está ordenado a lo superior y no viceversa. Así es, pues, como todo está en función del entendimiento por ser lo mejor, tal como dice en el *Protréptico*, y la emotividad del sabio está ordenada hacia ello.

Ahora bien, de esto se sigue —pienso— que la emotividad más fuerte en Aristóteles, al menos como filósofo, es la simpatía que le produce el conocer y el conocimiento, ya que la sabiduría es para él el don más grande y elevado de la vida humana (tal como lo vimos en el pasaje de la *Metafísica* antes citado), por lo que no sería justo despreciarlo,

dice. Así, el placer que proporciona la comprensión (συλλογισμός) va de la mano con la simpatía por el mismo (συμπάθεια). Y cuando teoriza esto halla ocasión para decir esto más allá de los contenidos propios de la metafísica.

En la ética en concreto pone a la σοφία por encima de todas las virtudes, incluso por encima de la ἐπιστήμη, del νοῦς, y de la φρόνησις⁸. Si consideramos que ambos ámbitos de reflexión versan sobre lo eterno —el primero, o sobre *lo que no puede ser de otra manera*, y sobre *lo variable* o ἐνδεχόμενα el segundo— tenemos pues el mismo fin en ambos dominios de explicación filosófica, lo que corrobora el sentido teleológico y la coherencia vital que esto lleva consigo.

Otro elemento que, además de reflejar, remata esa emotividad en su más alto grado es su concepción de la εὐδαιμονία, que consolida y corrobora

⁸ Véase el argumento de por qué el hombre no es lo máximo en el cosmos universo y, por lo tanto, cómo la sabiduría es más alta que la prudencia en *EN* (VI 7, 1141a-1141b); es como sigue: “La sabiduría es el más perfecto de los modos del saber [Tópico de la mayoría] (...) el sabio no sólo debe conocer la procedencia de los principios, sino también toda su verdad. Por eso la sabiduría es entendimiento y conocimiento racional (...) conocimiento estricto de lo más elevado y estimable [Naturaleza de la σοφία]. De ahí, entonces, que sería absurdo considerar a la política o a la prudencia como lo máximo [jerarquización del saber]; el hombre no es lo más excelente en todo el cosmos [Tesis]. Lo sano y lo bueno resulta distinto para hombres y peces [argumento de Heráclito, fr. 61: El mar es el agua más pura y más contaminada: para los peces es potable y saludable; para los hombres, impotable y mortífera]. En cambio, lo blanco y lo apropiado son siempre lo mismo (...) Lo sabio sería lo mismo, mientras que lo prudente sería irregular [Distinción de saberes]. Sin embargo, consideramos prudente al que sabe observar en cada caso lo que se refiere a sí mismo, siendo esto lo que lo torna fiable; y por eso, incluso se dice que algunas bestias son prudentes, porque demuestran una peculiar aptitud propia para prever a lo que pueden enfrentarse (...) [Analogía]; es evidente que por encima del hombre hay mucho que se observa en la naturaleza y, en ella, en los cuerpos que forman el conjunto del cosmos (...). [Alcance del saber] Por eso de Anaxágoras y de Tales, y otros como ellos se dice que son sabios y no prudentes, porque se advierte que ignoran su propia conveniencia y, al mismo tiempo, se dice que saben todo lo relativo a lo más admirable, a lo más arduo y lo más divino, que, sin embargo, les resulta inútil porque no buscan ninguna ventaja humana estimable [Diferencia entre θεωρεῖν y πύησις]”.

esta concepción intelectualista del sabio. En efecto, “el intelectualismo aristotélico —dice Luis Farré— no puede admitir un concepto dulzarrón, sentimental y vacío. Es algo superior. Es virtud pedagógica, formativa del hombre, a quien enlaza con los más íntimos y sublimes aspectos del ser mismo” (1949: 1451), pero que no por eso niega la parte emotiva del hombre, de Aristóteles mismo, sino justamente asume y canaliza todas las pasiones del sabio en ese ideal que es su propia causa final, su propio hado asumido libérrimamente.

Ciertamente, Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* no sólo teoriza sobre la *eudaimonía* en términos generales, por eso dice (*EN*, V, 1129b 6-8): “Los hombres deben pedir que los bienes absolutos sean también bienes para ellos, y escoger los que son bienes para ellos”, porque no toda persona tiene potenciadas por igual las mismas facultades (y entre los imbéciles y los más sabios considerados como extremos, hay una gama bastante variopinta de talentos).

Es precisamente en esa medida como se infiere que la emotividad, de individuo a individuo, podrá tener canalizaciones diversas y variadas. Aristóteles lo sabe y él se aboca a la más alta. Así, la suya

en particular es la del sabio, y por eso presenta en su *Ética* una exigencia de máximos (se esmera por ser entre los sabios uno de los más reputados y de los más sabios, tal como indica en su taxonomía de *Tópicos*, I). Esto además tiene que ver con el tema de la voluntad, pues “son mayores aquellas cosas que *se quiere ser más bien que parecer* —dice Aristóteles—, pues se acercan más a la verdad; y por eso se dice que (...) es un bien” (*Ret.* I 7, 1356b 5-7). Aquí también vemos el asunto del querer de la voluntad, vinculado a la emotividad.

Así pues, a modo de conclusión hemos de señalar que la emotividad en Aristóteles tiene al parecer cuatro dimensiones: 1) una teórica (esto comprende los estudios sobre ello; por ejemplo, el libro segundo de su *Retórica* dedicado a las pasiones); 2) una vivencial o teorética —desprendida de una teórico-práctica—, como lo muestra en la *Ética a Eudemo*, en la *Ética a Nicómaco* y en la *Política*; 3) una argumental, que es la que hallamos presente en algunos razonamientos que impulsan ciertas ideas de orden vivencial, según vimos; y finalmente 4), una dimensión catártica, por cuanto pone su orientación o canalización emocional al servicio de la razón.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. (1998). *Metafísica*. (Traducción de V. García Yebra, edición trilingüe). Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (1999). *Poética*. (Traducción de V. García Yebra, edición trilingüe) Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (1999). *Retórica*. (Traducción de A. Tovar). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ARISTÓTELES. (2002). *Ética a Nicómaco*. (Traducción de M. Araujo y J. Marías). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ARISTÓTELES. (2002). *Retórica*. (Traducción de A. Ramírez Trejo). México: UNAM.
- ARISTÓTELES. (2005). *Fragmentos*. (Traducción de A. Vallejo Campos). Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (2005). *Protréptico*. (Versión de I. Düring, traducción de B. Navarro). México: UNAM.
- ARISTÓTELES. (2006). *Protréptico (Una exhortación a la filosofía)*. (Traducción de C. Megino Rodríguez). Madrid: ABADA.
- DÜRING, I. (2005). "El Protréptico. Un panegírico a la vida del espíritu". En ARISTÓTELES (2005). *Protréptico*. México: UNAM.
- FARRÉ, L. (1949). "Los valores estéticos en la filosofía de Aristóteles". En L. FARRÉ. *Actas del primer congreso de filosofía* (Mendoza, Argentina) (pp. 1445-1451). Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo.
- GUTHRIE, W. K. C. (1993). "Introducción a Aristóteles". En *Historia de la Filosofía Griega. Vol. VI* (Traducción de A. Medina González). Madrid: Gredos.
- JAEGER, W. (1997). "El protréptico". En W. JAEGER. *Aristóteles (bases para la historia de su desarrollo intelectual)*. (Traducción de J. Gaos). México: Fondo de Cultura Económica.
- LAERCIO, DIÓGENES (2008). *Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más ilustres*. (Traducción de J. Ortiz y Sanz) Valladolid: Maxtor. (Facsimil de la edición de 1914, Librería de Perlado, Páez y C^a. Madrid: Sucesores de Hernando).
- MEGINO, C. (2006). "Estudio Introductorio al Protréptico". En ARISTÓTELES. *Protréptico*. (Traducción de C. Megino Rodríguez). Madrid: ABADA.
- RAMÍREZ TREJO, A. (2002). "Introducción a la Retórica de Aristóteles". En ARISTÓTELES. *Retórica* (pp. VII-CXIII). México: UNAM.