

Areté: Convergencia y divergencia en Platón y Aristóteles en Filebo, República y Ética  
Nicomáquea

Sergio Alberto Tarazona Cristancho

Trabajo de Grado para Optar por el título de Filósofo

Director

Oscar Giovanni Flantrmsky Cárdenas

Máster en Filosofía y Estudios Clásicos

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2021

## **Agradecimientos**

Agradezco a mi familia, a mis padres y hermanos por haberme apoyado siempre y haber sido los cimientos fundamentales y el soporte necesario en mi vida, y al Profesor Oscar Flantrmsky por haber sido la guía y la luz en mi proceso educativo desde el inicio hasta el final del pregrado.

## Contenido

	<b>Página</b>
Introducción.....	<b>6</b>
<b>1. Platón y la <i>areté</i></b> .....	<b>9</b>
<b>2. Aristóteles y la <i>areté</i></b> .....	<b>22</b>
<b>3. Platón y Aristóteles:</b>	
<b>Algunas convergencias y divergencias</b> .....	<b>30</b>
<b>4. Conclusiones</b> .....	<b>36</b>
Referencias bibliográficas.....	<b>38</b>

## Resumen

**Título:** Areté: Convergencia y divergencia en Platón y Aristóteles en Filebo, República y Ética Nicomaquea\*

**Autor:** Sergio Alberto Tarazona Cristancho\*\*

**Palabras Clave:** Areté, Ética, Epistemología, Platón, Aristóteles, Excelencia, Virtud

### Descripción:

El documento presente está centrado en exponer el tema de la *areté*, desde Platón y Aristóteles, para dar a conocer las concepciones de la excelencia o la virtud desde ellos, explicando lo que para cada uno es, y las condiciones que se necesitan, según los mismos, para alcanzar este objetivo. Se pretende, partiendo de este entendido, estudiar el concepto de la *areté* en Platón y Aristóteles en los textos mencionados, para identificar los puntos clave, de convergencia y divergencia, teniendo en cuenta los conceptos de belleza, valentía, prudencia y justicia, como factores determinantes para la consecución de la misma.

Así, en un primer momento, se identificarán por separado los conceptos fundamentales que cada uno de los autores expone desde su pensamiento, para ilustrar en detalle cuáles son las condiciones propias y las implicaciones que se derivan de cada uno de ellos. En esa misma instancia se expone la base filosófica de los mismos en torno a la ética, en la que se mostrará, implícitamente, a lo largo del estudio, que es del todo loable tomar en cuenta la *areté* como valor importante. De esta manera, siguiendo ese orden de ideas, se busca, finalmente, establecer un paralelo que nos dé luz respecto a las similitudes y diferencias entre ambos filósofos en torno a este asunto. Es de suma importancia tener en cuenta conceptos como *praxis* y *episteme*, en relación con la comprensión del tema, en el sentido de la distinción de las formas de adquirir el conocimiento de la virtud.

---

\* Trabajo de Grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Oscar Giovanni Flantrmsky Cárdenas. Máster en Filosofía y Estudios Clásicos.

## Abstract

**Title: Arete:** Convergence and divergence in Plato and Aristotle in Filebo, Republic and Nicomachean Ethics \*

**Author:** Sergio Alberto Tarazona Cristancho \*\*

**Key Words:** Arete, Ethics, Epistemology, Plato, Aristotle, Excellence, Virtue

### Description:

This study is focused in explaining the *areté subject* in Plato and Aristotle to show their concepts about *excellence* or *virtue* and the conditions that are needed according to the authors to achieve the flawless in actions. Therefore, is intended to study this concept in Plato and Aristotle in the mentioned texts to identify the key thoughts, the convergence and divergence in both having the look in concepts as beauty, courage, prudence and justice as determining factors which lead the way to excellence.

Consequently, the fundamental concepts of both authors will be identified by separated explaining in each one of them the inner conditions and implications that lead from there. In the same approach, expose implying the philosophical core in Plato and in Aristotle as a viable path of ethics. In this way, keeping the traced gold, finally establish a parallel to understand which are the similarities and the differences between both philosophers. It is very important to keep track of concepts such as *praxis* and *episteme* in relation to the way to acquire knowledge.

---

\* Degree Work

\*\* Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Oscar Giovanni Flantrmsky Cárdenas. Magister in Philosophy and Classic Studies.

## Introducción

El concepto de *areté* es una noción que se remonta (y a la que nos remontamos) a la Grecia clásica, para clasificar a las distintas acciones como más buenas que otras, no en sentido moral o en términos de moralidad como estudio, sino en sentido estricto de *habilidad* y reflexión, y que posteriormente podría y podrá ser empleada –y que naturalmente lo es– para las cuestiones éticas y morales, indistintamente de si la práctica de la excelencia estuviera perfilada para ese fin –es decir, para ese estudio concreto–. Por ahora concentraremos nuestra atención en estudiar la «areté» en sentido de la excelencia que se le imprime a una actividad, para no solo mejorarla en términos técnicos, sino también para generar un producto –sea cual fuere– de la mejor y máxima calidad.

A este estudio le han aportado autores importantes en la historia de la filosofía, entre ellos Platón y Aristóteles, y que han dado unas luces muy principales, en el sentido de que, observar detenidamente y poner la atención en este ámbito, resulta, primero, clarificador, como conocimiento que sirve de base para, posteriormente, afinar dicha atención, y dar las claves y la enseñanza concreta y lumínica al respecto; y segundo, resulta útil para develar que en su estudio –en el estudio mismo de la excelencia– es decir, en su observancia, reside la sucesiva generación de las prácticas virtuosas. En este sentido, es similar a un círculo que se retroalimenta; en otros términos, a medida que se tiene la atención centrada en dicho análisis, se mejoran capacidades cognitivas y de discriminación y discernimiento en torno a lo que son las prácticas virtuosas, esto es, que estas reflexiones influyen directamente en la praxis de nuestro *quehacer* como sujetos insertados en el mundo y sus valores en ejercicio pleno de la filosofía y el pensamiento científico.

Proponen los autores, de esa manera, una *ética* en tanto que la *praxis* es fundamental para ella, y también esta *praxis* es la base para el pulimento de las cuestiones técnicas que están inscritas en tal o cual actividad, ya sea la artesanía, la música, la política, la guerra, el hogar, la filosofía, la poesía, la gimnasia, el comercio, el aprendizaje, entre otras muchas y variadas actividades de la esfera de lo humano.

Para comprender mejor estos aspectos, nos avocaremos en núcleo tanto a Platón como a Aristóteles, estudiando, en *Filebo*, *República* y *Ética Nicomaquea* respectivamente, el concepto de la *areté* expuesto por ellos, y las condiciones propias para su adquisición en cada caso.

En torno a juicio personal, en cuanto a la distinción sobre los demás hombres, en cuanto al caso de ser distinguido mediante lo que Bretoneche (2020) menciona sobre el título o títulos, o nobleza [*lat. nobilis* (antes *notabilis*)] como atributo, y con lo que se compara con elegancia y garbo, de otra forma, ser notado en mayor valor, el autor expone que:

“La *areté* es el atributo propio de la nobleza (Jaeger 2010, p. 21) (...) en alusión a los títulos nobiliarios –en relación a la “habilidad” concretamente– en los personajes de La *Iliada* de Homero (2006) cuando se menciona el nombre de los protagonistas principales de la misma: el Pelida Aquiles; Aquiles, caro a Zeus, el de los pies ligeros; aqueos, de hermosas grebas; Zeus, el que goza en lanzar rayos, el que lleva la égida; Hera, la de níveos brazos, la de áureo trono; Leto, la de hermosa cabellera; Criseida, la de hermosas mejillas, la hija de Crises; Briseida, la de hermosas mejillas; Héctor, el matador de hombres; teucros, los domadores de caballos; el ingenioso Odiseo; Odiseo, el astuto, igual a Zeus en *prudencia*; Tetis, la de argéneos pies; Agamenón, el rey de reyes, el rey de hombres;

Menelao, valiente en la pelea, caro a Ares; Paris, el de la más hermosa figura, el mujeriego, el seductor; Helena, divina entre las mujeres; etc. (p. 84)

En esto, Santos (2017) también está de acuerdo, en la *areté* como distinción y cualidad de la nobleza en la Grecia homérica (p. 346), que resalta y subraya las cualidades del hombre distinguido.

De esta manera, es notado, en un momento temprano, que la «areté» tiene que ver con cierta nobleza que distingue, caso del ejemplo anterior mediante un título o títulos, a los poseedores de la misma; esta nobleza puede entenderse como un don o una habilidad especial que distancia en cualidad y posterior cantidad de valor del resto de los participantes del mundo, asunto que será retomado en la tercera parte de este estudio, y que alude, de manera cardinal, la *praxis* como generador de excelencia.

La *areté* resulta ser, entonces, una propuesta conceptual en el presente papel, como distinción entre los actos nobles y de valor ético del todo plausible para su estudio, disposición y práctica. Una propuesta asimismo solidaria para todo involucrado en las cuestiones académicas y no propias de la academia, con el fin de compartir un tema que, para quien suscribe, es algo necesario en el mundo de hoy. Así, para explicar tales actos y de si resultan nobles o justos, verdaderos o desmesurados, según los autores, se explora, en el primer y segundo capítulos de este documento, examinar lo que define cada autor por virtud y las condiciones propias para su adquisición en cada caso. El último apartado estará destinado a comparar las visiones de los filósofos de manera contrastada y concluir si hay alguna semejanza entre los mismos o no.

## 1 – Platón y la *areté*

La concepción de Platón sobre la *areté*, o virtud, está relacionada con la *práctica prudente* o *sofrosine* del placer, en la que el «vivir bien» o «la vida mixta» es la vía plausible, en contraposición a la pugna de que el goce y la ciencia son opuestas, o que son incompatibles, o que son irreconciliables. Una vía en la que destaca la ciencia, no sobre el placer, sino que las hermana, de modo tal que las integra para generar una resolución complementaria, en la que subraya una posición antihedonista pero, al mismo tiempo, no priva de placer al hombre y los goces del mismo. En este sentido, dirá que es del todo loable disfrutar con prudencia –a la que Benson (2006) identificará con *sabiduría*–, es decir, disfrutar con ciencia. No en vano, Platón (trad., 1992) hace la distinción de que no todos los placeres son los mismos [y que Schmidt (2016) también indaga], ni provienen de los mismos orígenes, sumado a que pensarlo sería una insensatez (12bcd) tomando como ejemplo al hombre disoluto y al que disfruta en su medida (12bcd.), pues ambos, aunque disfruten, uno lo hace de un modo, ya sea respetable o no, y el otro de modo distinto, acogiendo en ambos la idea de que es necesario disfrutar, sí y sólo sí, si se posee la ciencia, pues sin ella, al no saber qué se disfruta, al carecer de sentido, de memoria y razón, la vida podría compararse a un molusco marino sin cerebro (21bcd), y al disfrute al olvido.

En *República*, concretamente en el libro IV, Platón (trad., 1988) compara al Estado con el hombre, y dirá que un Estado es justo, si cumple con los criterios de la excelencia, que son, en ese sentido, la sabiduría, la prudencia y la valentía. Así, el Estado es excelente si están en armonía estas

tres partes, como la armonía en las partes del alma del hombre justo, es decir, la parte racional en armonía con la parte irascible y apetitiva. Debido a que, para Platón, la excelencia del alma es necesaria para la justicia (352d), y a que la excelencia no se alcanza sino mediante la armonía de sus partes, es preciso, entonces, que la armonía sea del todo manifiesta en el alma, para la justicia tanto en el Estado, como para el hombre. Excelencia y justicia, entonces, se corresponden.

En el tercero y octavo libros –de donde se toma(n) insumo(s) para este apartado–, se expone la cuestión de la valentía y la armonía, en torno al tema de la moderación y la medida. En el primer caso, lo hará proponiendo los ejemplos del hombre valiente, tanto en la acción violenta como en la pacífica. Con relación a la primera, se refiere a la virtud como armonía, al medir sus pasiones al enfrentar el infortunio con firmeza y valor –diferenciándolo de las armonías quejumbrosas–; mientras que, con relación a la segunda, se refiere al enseñar y persuadir atento de la voluntad del otro, con moderación y medida, sin comportarse con soberbia. En los dos casos menciona la *medida* como valor en el que la modulación de la volición de los actos es fundamental. (399a)

En cuanto al octavo diálogo, Platón hace una exposición del hombre “*democrático*”, a partir de la *desmedida* de sus placeres, y critica de modo enfático: (1) esta diversificación de los placeres y (2) el sentido de “*justicia*” en los mismos, al tomarlos todos como honrosos, semejantes e iguales (561c). Esta idea yace también en lo mencionado con anterioridad en el diálogo *Filebo* (trad., 1992), como se ha dicho. Más adelante, en *República* (trad., 1988), dirá que esto es lo que produce los regímenes tiránicos: hombres que día tras día satisfacen el apetito que les sobreviene (561c).

Platón (trad., 1992) relaciona la opinión correcta y los razonamientos verdaderos (que resultan mejores); en esta disertación de Sócrates rápidamente se encuentra un llamado a la *sofrosine*<sup>1</sup> iniciando el diálogo, respondiéndole a Filebo, a saber:

Pues bien, Filebo afirma que es bueno para todos los seres vivos el disfrutar, y también el placer y el gozo y todo lo que es conforme con ese género. La refutación por parte nuestra es que no son esas cosas, sino que la prudencia, el intelecto y el recuerdo y las cosas emparentadas con ellas —opinión correcta y razonamientos verdaderos— resultan mejores y más eficaces que el placer para todos cuantos son capaces de participar de ellos, y que son lo más ventajoso de todo para cuantos son y hayan de ser capaces de participar de ellos.

(11bc)

En este sentido, Platón propone que, con la prudencia (la templanza) y las cosas en las que la volición es modulada por la inteligencia, *se producen o generan resultados mejores* que el avocamiento irreflexivo hacia el placer. En el diálogo, Platón nos lleva a la distinción del origen de los tipos de placeres, y, aunque pone en boca de Filebo que el placer es bueno por sí mismo, lo que pretende es diferenciar que, aunque se produjeran dos formas de placer —en mención al disoluto y al moderado, respectivamente—, no se podrían confundir una forma con la otra, pues lo que le genera placer a uno, aunque sea placentero, es de naturaleza diferente para el otro. Citando textualmente, para dar claridad a este respecto, Platón explica que:

1.- Flantrmsky, O. 15/02/2021. Trabajo de Grado II. [Material de Aula] [Universidad Industrial de Santander]. Se trata de una suerte de sabiduría enmarcada al actuar prudente, es decir, una sabiduría con repercusión práctica (el verbo phronéo [Φρόνηώ] en griego significa pensar, con relación al actuar, o ligado al actuar).

Mi temor ante los nombres de los dioses, Protarco, ha sido siempre, más que humano, algo más allá del límite del mayor terror. También ahora a Afrodita la llamo del modo que le sea grato; mas sé del placer que es variado y, según decía, empezando por él debemos considerar y examinar qué naturaleza tiene. Pues al oírlo así simplemente (parecería) una sola cosa y sin embargo, ha adoptado formas de todas clases y en cierto modo distintas unas de otras. Considera, en efecto, esto: decimos que experimenta placer el disoluto y que también lo experimenta el moderado en su propia templanza; y, por su parte, también experimenta placer el insensato y el que está lleno de insensatas opiniones y esperanzas, y lo experimenta por su lado el prudente en su misma prudencia. ¿Cómo podría uno pretender en justicia no pasar por insensato al afirmar que unos y otros de esos placeres son semejantes entre sí? (11bcd)

Aquí el ateniense hace la distinción, que es aclarar que él no excluye el placer de la virtud – como podría sospecharse–, sino que propone una relación estrecha entre lo que es la *ciencia* y el *placer*, la *inteligencia* y el *goce*; es decir, (y esto lo aclara detalladamente en el diálogo), que la ciencia es necesaria para estar consciente del placer, cualquiera que sea su origen, ya en la insensatez, ya en la moderación, ya en lo disoluto o en la prudencia. En otras palabras, la inteligencia es la que provee el estar en situación de goce, y que sin memoria ni prudencia para poder captar y detectar el escenario de disfrute, seríamos (o bueno, sería Protarco, según Sócrates) como un molusco, como uno de esos animales marinos que viven en conchas. Así lo sostiene Platón (trad., 1992):

Mira pues, ¿no necesitarías en alguna medida de la prudencia, el intelecto, el razonamiento y cuantas cosas son sus hermanas? Sin tener intelecto ni recuerdo, ciencia ni opinión verdadera, en primer lugar, ¿no es ciertamente forzoso que ignores eso mismo (el si estás gozando o no) puesto que estás vacío de toda prudencia? E igualmente, al no tener memoria es ciertamente forzoso que tampoco recuerdes que gozaste en otro tiempo, y que no quede tampoco recuerdo alguno del placer que te embarga en el momento actual; asimismo, al no tener opinión verdadera no puedes estimar que gozas cuando estás gozando, y privado de razonamiento tampoco eres capaz de estimar que gozarás en el futuro: vives no una vida humana, sino la de un pulmón marino o la de alguno de cuantos animales marinos viven en conchas. (21b)

Así pues, Platón expondrá en seguida que la vida buena es la «la vida mixta» de goce y prudencia, una tercera vía que concilia esa aparente pugna entre placer y ciencia, tras comprobar que ni placer ni prudencia pueden ser el bien, pues no son autosuficientes<sup>2</sup>. (20b)

Para explicar filosóficamente este aspecto de la vida mixta, Platón utiliza dos formas de demostrarlo: una, con el argumento que deriva de la comparación conceptual sobre la voz, en concreto sobre las vocales y las consonantes –y que, de estas últimas, hay algunas con naturalezas diferentes que, aunque insonoras, participan de algún ruido (28bcd)– y que serían necesarias para la articulación; respecto del placer y la prudencia, observa que son codependientes la una de la otra, para poder ser una unidad. Así, Platón, en razón de la voz, le denomina gramática; respecto de la vida mixta, le denomina «vivir bien»:

2.- Con «no son autosuficientes» quiere decir Platón que no se bastan a sí mismas para obtener el fin, que es la ciencia del placer, o en otras palabras, el conocimiento de que se está gozando.

Después de que un dios o un hombre divino observó que la voz es ilimitada —según una tradición egipcia fue un tal Theutbt el que observó primero que las vocales en lo ilimitado no son una sola unidad sino más, y además, que otras articulaciones, que no tienen voz, participan, sin embargo, de algún ruido, y que también de ellas hay un número, y separó como tercera especie de letras las que ahora llamamos mudas. Después de eso dividió una por una las que no tienen ni ruido ni voz y las que tienen voz, y las del segundo grupo del mismo modo, hasta que captó su número en cada una y en todas y las llamó elementos. Mas viendo que ninguno de nosotros podría aprender cada una por sí sin el conjunto, **calculó también que ese vínculo era uno** y que todo eso constituía en algún modo una unidad, y las sometió a una sola ciencia llamándola arte gramatical. (18bc) (El resaltado es mío)

Esta comparación que expone explica que la vida mixta es tal como el arte gramatical, que vocales son al placer lo que consonantes son a la inteligencia, y voz y articulación al vivir bien.

La segunda forma en que defiende dicho planteamiento, menciona en el diálogo una explicación que Sócrates da a Protarco (24b), en donde alude a los cuatro tipos de géneros<sup>3</sup>, y de ese ejercicio pedagógico que el filósofo aplica, se deriva que «el vivir bien» es comparable al ejemplo anterior (al de la gramática), a saber: que la mezcla de lo ilimitado y lo limitado engendran al tercer género [en el cual está este vivir bien, atendiendo a la naturaleza reagrupada de las cosas (25a)], el que a su vez ha sido agenciado por el intelecto (cuarto género), del cual es Protagonista la Diosa, quien, al ver la desmesura y la total perversión de todo y de todos los que no tienen en sí límite alguno ni de los placeres ni del hartazgo, impuso la ley y el orden que tienen límite (26b).

3.- (1) lo ilimitado, (2) lo limitado, (3) la mezcla de ellos y (4) la causa (23d).

De esa manera, Platón refiere a un *orden* (medura) comparable, y, asimismo, a una *ética* del *vivir bien*, que tiene que ver con una combinación de ciencia y placer y un orden determinado, una medición tal como la reagrupación de las cosas agenciadas por la Diosa; una ciencia que se percate del placer, y un placer que incida en la ciencia, una hermanación –como se dijo más arriba: una *epistemología* y una *praxis* del conocimiento y del placer transpuesta del hedonismo al *eudemonismo*. Como lo indicarían Duran y Lisi (trad., 1992) en su comentario de pie de página:

El objeto de la discusión no es «el bien en sí», sino el bien empírico. La posición de Sócrates nos obligará a restringirlo al bien del hombre. Con ello se apunta, de nuevo, la necesidad de transponer el hedonismo en eudemonismo. (11ab)

Para Platón (trad., 1992) la *virtud* (areté; gr. ἀρετή) consistirá en el *buen vivir*, en la «vida mixta», una ética práctica, cuyas condiciones propias son –en orden competitivo– primero, la idea del Bien –como lo apoya Fraile (1956)– o de Lo Bueno como canon de lo deseado y máxima clasificación de las formas y de lo Justo; segundo, la *inteligencia* (nous; gr. νοῦς), que es la que permite el conocimiento (ciencia; gr. ἐπιστήμη) y el discernimiento de la opinión correcta y de los razonamientos verdaderos (11b). Tercero, la *sofrosine*, es decir la *praxis* (gr. πράξις) de la sabiduría (*sofía*; gr. σοφία) aplicada con la prudencia: la templanza en *saber reconocer* el origen del placer – el cual sería el cuarto elemento (φρόνησις)–, que es distinguible, mediante ella, del placer disoluto y hedonista, por lo que, en cambio, propone que el disfrute es un estado en el que opera la moderación entre las cosas ilimitadas y las limitadas, un orden *entre lo más y lo menos*, una tercera vía que integra la prudencia y el placer, y que nos aleja del pensamiento de tener que elegir –

incómodamente— entre una u otra. Más adelante algo parecido expondrá Aristóteles en relación al modo de nombrarlo, no obstante con notables diferencias epistemológicas y teóricas en su esencia.

El núcleo principal en Platón, con relación a *Filebo*, y respecto de la virtud, es que ella es en todo y por todo *la distinción pertinente* entre *el placer sin ciencia* y *el placer con ciencia*, en el que el primero es gobernado y lleno de insensatas opiniones, en tanto que, en el segundo, la prudencia, el intelecto y el recuerdo —opinión correcta y razonamientos verdaderos— resultan mejores y más eficaces (11b). Es decir, la *sofrosine* es un orden y una moderación en las acciones.

En *República* (trad., 1988), Platón sostiene varias ideas sobre la excelencia. Una de ellas consiste en identificar la Justicia con Estado. Para ello, propone que un Estado es justo, si cumple con los criterios de la excelencia, que son, a su vez, la sabiduría, la prudencia y la valentía. Para desarrollar esta idea, presenta el concepto de armonía. Esto es, que, así como las tres partes del alma deben armonizarse para alcanzar el bien —máxima propuesta de la teoría de las formas de Platón— y así ser Justo, lo mismo debe suceder en el Estado respecto de las condiciones para su excelencia:

correspondiéndole a la parte racional del alma el ordenar, como a la sabiduría del Estado hacerlo; a la parte irascible, obedecer, como a la valentía, mediante la prudencia; y prudente y moderado será por obra de la amistad y concordia de estas mismas partes, cuando lo que manda y lo que es mandado están de acuerdo en que es el raciocinio lo que debe mandar y no se querellan contra él. (442d)

Remitiéndonos al Diálogo, Sócrates dice así (Platón, trad., 1988):

Por Zeus, lo que dices es muy cierto –contesté–. Incluso en las fieras se ve cuán correctamente es lo que has afirmado. Y además contamos con el testimonio de Homero que hemos citado más arriba:

*golpeándose el pecho, increpó a su corazón con estas palabras.*

Allí Homero ha presentado claramente una especie del alma, censurando a otra; lo que reflexiona acerca de lo mejor y de lo peor, censurando a lo que se enardece irracionalmente. Por consiguiente, y aunque con dificultades, hemos cruzado a nado estas aguas, y hemos convenido adecuadamente que en el alma de cada individuo hay las mismas clases –e idénticas en cantidad– que en el Estado. Por lo tanto, es necesario que, por la misma causa que el Estado es sabio, sea sabio el ciudadano particular y de la misma manera. Y que por la misma causa que el ciudadano particular es valiente y de la misma manera, también el Estado sea valiente. Y así con todo lo demás que concierne a la excelencia: debe valer del mismo modo para ambos. Y en lo tocante al hombre justo, Glaucón, creo que también diremos que lo es del mismo modo por el cual consideramos que un Estado era justo. Pero en ningún sentido olvidaremos que el Estado es justo por el hecho de que las tres clases *que existen en él hacen cada una lo suyo*. Debemos recordar entonces que cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo. Al raciocinio corresponde mandar, por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera, y a la fogosidad le corresponde ser servidor y aliado de aquél. (441bdc)

La armonía reside, pues, en que cada una de las tres partes haga lo suyo, tanto en el alma del hombre como en el Estado, una amistad en donde la sabiduría dirija con prudencia el arrojo de la valentía. Aquí se resalta de nuevo el valor de la *moderación* como piedra angular, la modulación en las voliciones, lo que para Platón será la excelencia en el Estado, esto es la Justicia, el alcanzar el objetivo del bien a través de la reflexión meditada.

En el libro III de *República*, Platón presenta otra de las concepciones que tiene respecto a la medida en torno a la armonía, esto es, armonía entre valentía, sabiduría y prudencia. La moderación en las pasiones, en este argumento, es descrita mediante dos casos claros; el primero, por el que un hombre valiente y firme se sobrepone al infortunio (399a), rodeado por el contexto de «la acción violenta»; y el segundo caso se trata de un hombre prudente y discreto, medido, esta vez rodeado por el contexto de «la acción pacífica». En ambos casos son partícipes –estos hombres– de la medida y la armonía con relación a la prudencia para desenvolverse en cada situación. Es la misma moderación y medida a la que exhorta para purificar al Estado (399e) de elementos innecesarios, como lo son el alimentar a flautistas y artífices (399d) en tantas armonías superfluas, habiendo descartado de antemano cuántas son innecesarias, como las quejumbrosas y para bebedores (398e), que de nada sirven al Estado ni al propósito de la educación de los guardianes. La explicación de fondo es que se es armónico, cuando coexiste la armonía precisa y no otra, ya sea en los momentos infortunados mediados por contextos violentos, o cuando se es armónico en contextos pacíficos, y se afronten ambas situaciones de forma firme y valiente.

Explica así, Platón, mediante el parlamento socrático, solicitándole las armonías musicales necesarias a Glaucón para la educación de los guardianes, a saber:

De armonías yo no sé nada; pero déjanos una con la cual se pueda imitar adecuadamente los tonos y modulaciones de la voz de un varón valiente que, participando de un suceso bélico o de un acto cualquiera de violencia, no tiene fortuna, sea porque sufre heridas o cae muerto o experimente alguna otra clase de desgracia, pero que, en cualquiera de esos casos, afronte el infortunio de forma firme y valiente. También piensa en otra armonía con la cual se pueda imitar a quien, por medio de una acción pacífica y no violenta sino atenta de la voluntad del otro, lo intenta persuadir y le suplica con una plegaria a un dios, con una enseñanza o una exhortación a un hombre; o a la inversa, que se somete por sí mismo al intento de otro de suplicarle, enseñarle y persuadirle, sin comportarse con soberbia tras haber obtenido lo que deseaba sino que en todos esos casos actúa con moderación y mesura, y se satisface con los resultados. Las armonías que debes dejarnos, pues, son las que mejor imitarán las voces de los infortunados y de los afortunados, de los moderados y de los valientes. En tal caso no nos hará falta para nuestras canciones y melodías contar con muchas cuerdas ni abarcar todas las armonías. No tendremos que alimentar, por consiguiente, a artífices de triángulos, pectides y de todos aquellos instrumentos que cuentan con muchas cuerdas y abarcan muchas armonías. (397d)

Sumado a esto, Platón también concibe una exposición del tema de la prudencia de manera ejemplificada, es decir, el tema de la mesura con una imagen clara, al presentar su crítica en torno al sentido de “*justicia*” que posee el hombre “*democrático*”, cuando este hombre declara que “*todos los placeres son semejantes, tanto los que provienen de deseos nobles y buenos, como los que provienen de los deseos perversos*” (561c). Este sentido distorsionado de justicia surge, cuando este hombre “*democrático*” proclama que todos los placeres son similares y hay que honrarlos por igual; exponiendo, Platón reflexiona que:

de este modo vive, día tras día, satisfaciendo cada apetito que le sobreviene, algunas veces embriagándose y abandonándose al encanto de la flauta, otras bebiendo agua y adelgazando, tanto practicando gimnasia como holgazaneando y descuidando todas las cosas, o bien como si se dedicara a la filosofía. Con frecuencia actúa en política, lanzándose a decir y a hacer lo que le viene a la cabeza. Alguna vez admira a los guerreros y se inclina hacia ese lado, o bien a negociantes, y se inclina hacia allí: no hay orden ni obligación alguna en su vida, sino que, teniendo este modo de vida por libre y dichoso, lo lleva a fondo. (561c)

Esta diversificación de los placeres, menciona Platón, es producto de que la parte democrática cede ante la parte oligárquica del joven (560a) y corren al asalto discursos y opiniones falsas y petulantes que ocupan su lugar (560c). En su crítica dice:

Dichos discursos son los que prevalecen en el combate; denominan 'idiotéz' al pudor y lo arrojan afuera, convirtiéndolo en fugitivo deshonorables: al control de sí mismo lo llaman 'falta de virilidad', lo injurian y lo destierran, y lo convencen de que la moderación y la medida en los gastos son 'rusticidad' y 'servilismo', y en alianza con muchos apetitos nocivos las echan por la borda. Vacían y purifican de estas cosas el alma del joven poseído por ellos, a la que inician así en los grandes misterios, después de lo cual reintroducen la desmesura, la anarquía, la prodigalidad y la impudicia, resplandecientes, coronadas y acompañadas por un gran coro; las elogian, y llaman eufemísticamente 'cultura' a la desmesura, 'liberalidad' a la anarquía, 'grandeza de espíritu' a la prodigalidad y 'virilidad' a la impudicia. ¿No es de este modo como en el joven se produce el tránsito desde que fuera

educado en la satisfacción de los apetitos necesarios hasta que libera y relaja los deseos innecesarios y los placeres perjudiciales? (560d)

Complementa afirmando que:

En cuanto al discurso verdadero, no lo acoge ni le permite el acceso a su ciudadela. Si alguien le dice que hay placeres provenientes de deseos nobles y buenos y otros de deseos perversos y que debe cultivar y honrar unos pero reprimir y someter a los otros, en todos estos casos sacude la cabeza y declara que todos son semejantes y que hay que honrarlos por igual. (561bc)

Añade Tomar (1998):

En el hombre oligárquico el ansia de honor se ve substituido por el de riquezas y la dirección de su vida queda en manos de la parte concupiscible (p. 261)

Este pensamiento sobre la desmesura es concreto y directo al señalar que, incurrir en ella, es del todo perjudicial en cuanto al discurso verdadero (561b), lo cual es nocivo y dañino para la consecución del Estado justo, es decir, del Estado en donde lo excelente es una condición, y, por lo tanto, la desmesura es un obstáculo para su/la excelencia.

## 2 – Aristóteles y la *areté*

En Aristóteles (trad., 1998) se descubre que la *virtud* es un *modo de ser* de la recta acción que tiene dos orígenes, y que se diferencia por la forma de adquisición en los mismos: uno, que se origina y crece por el aprendizaje y la educación (*paideía*; gr. *παιδεία*) y que requiere tiempo y experiencia; y otro que procede de la costumbre –la repetición. Las llamará *virtud dianoética* y *virtud ética* respectivamente (1103a).

Garcés (2015), hace suya la interpretación de Salmerón, y propone una definición de la virtud desde el lente de la prudencia aristotélica, que, según él, es la más importante de las virtudes que manifiesta el estagirita. Así, según el autor:

De acuerdo con Salmerón (14), la virtud es, para Aristóteles, un hábito elegido desde una disposición intelectual que él llama prudencia. La prudencia no puede ser ejercida sino sobre la base de otras disposiciones intelectuales —o virtudes del logos— que elaboran formas de juicio necesarias e incontinentes con aspiraciones verdaderas. La investigación aristotélica inicia con una comprensión precisa de la naturaleza humana y de su destino, de donde el filósofo parte para desprender los juicios de valor y prescriptivos que traduce, sin más, en virtudes. Es sin duda alguna, la prudencia (*phrónesis*) la que une el conocimiento y la acción, la más importante de las virtudes; ya que es esta la que sustenta el entramado de las demás virtudes. (p. 130)

La determinación de la recta acción es indicada por lo que Aristóteles (trad., 1998) denomina *el punto medio*: “se debe elegir el término medio, y no el exceso ni el defecto, y que el término medio es tal cual la recta razón dice” (1138b20). La virtud de la prudencia es, entonces, la que determina en dónde se encuentra el punto medio (sumado a las otras actuantes virtudes como la sabiduría y el intelecto); en otras palabras, es la virtud de la prudencia la que *elige* lo más conveniente para la acción, es decir, para la *praxis*. Esa elección es considerada por el intelecto y la sabiduría, y *moderada o medida* por la *prudencia*, que puede elegir la mejor alternativa a su decanto, e instaurar como la elección establecida, después de su deliberación meditada:

“La prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre y es a causa de esto por lo que añadimos el término «moderación» al de «prudencia» como indicando algo que salvaguarda la prudencia. (1140b)

En el punto nueve (9) del libro II de “*Ética a Nicómaco*”, *Reglas prácticas para alcanzar el término medio*, Aristóteles menciona, de una manera más amable, y con ejemplos, esta conclusión sobre la prudencia, alcanzada aquí. Así, uno de estos ejemplos, que menciona a Calipso, citando a Homero en la Odisea, dice a Ulises:

«mantén alejada la nave de este oleaje y de esta espuma», pues de los dos extremos, el uno es más erróneo, y el otro, menos. Y puesto que es difícil alcanzar exactamente el medio, debemos tomar el mal menor en la segunda navegación, como se dice, y esto será posible, sobre todo, de la manera que decimos. (1109a30)

Esta referencia a “la segunda navegación”, en el ejemplo anterior, sostiene que, como se señalaba más arriba, es necesaria la práctica, la repetición, de que se requiere experiencia.

Respecto a esto último, Aristóteles es propositivo cuando menciona que la virtud es una especie de *perfeccionamiento* de una o de las disposiciones naturales mediante la costumbre (1103a25), y que adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Es, entonces, en este caso, una *virtud ética*.

La esencia de lo excelente en Aristóteles (trad., 1998) reside también en lo que él llama lo *espléndido* y la *magnificencia*. En su texto menciona una de las condiciones propias de la *areté*, que es sobre el gasto invertido en la acción, y de la preocupación del *virtuoso* respecto de la belleza de la obra:

no es el cálculo minucioso –propio del mezquino–, sino que, en este sentido, el espléndido es liberal en cuanto a exceder el gasto requerido, y lo hará gustosamente a causa de su nobleza. Se preocupará de cómo la obra puede resultar lo más hermosa y adecuada posible, más que de cuánto le va a costar y a qué precio le será más económica. (1122b)

De ese modo, reitera que el magnífico será, necesariamente, liberal, ya que este gasta lo que es debido y como es debido (1122b10). “En esto radica lo grande del espléndido, es decir, su grandeza, siendo estas mismas cosas objeto de la liberalidad, pues con un gasto igual producirá una obra más espléndida” (1122b10). Continúa señalando que tampoco es lo mismo la virtud de la posesión, que la que lleva consigo la obra; en efecto, la posesión más digna es la que tiene más

valor, por ejemplo, el oro; pero si se trata de una obra, es la mayor y más hermosa (pues la contemplación de tal obra produce admiración, y lo magnífico es admirable). La excelencia de una obra, su magnificencia, reside en su grandeza (1122b15).

En el mismo apartado, Aristóteles argumentará que la magnificencia es propia de los gastos que llamamos honrosos, como relativo a los dioses (ofrendas, objetos de culto y sacrificios), e igualmente, de todos los concernientes a cosas sagradas y cuantas se refieren al interés público, por ejemplo, cuando (uno) se siente obligado a equiparar con esplendidez un coro o una trirreme (navío), o festejar a la ciudad.

Otra de las condiciones propias de la *areté*, para Aristóteles, es que lo propio del espléndido es hacerlo todo con esplendidez, diciendo así que tales acciones no pueden ser fácilmente superadas (1123a15), por lo que cada gasto es grande en su género de ocasión, diferenciándose, en todo y por todo, del exceso y el defecto, en los que incurre, por ostentación, en el primer caso, *el que se excede y es vulgar* (1123a15), pues gasta mucho en motivos pequeños, y hace una ostentación desorbitada; y todo esto lo hará, no por nobleza, sino para exhibir su riqueza, y por creer que se le admira mucho por esto, gastando poco donde se debe gastar mucho y viceversa (1123a25). En el segundo caso, el mezquino “se queda corto en todo y, después de gastar grandes cantidades, echará todo a perder por una bagatela, y considerará cómo gastar lo menos posible, y, aun así, lo lamentará, al creer que ha gastado más de lo debido” (1123a). Estos modos de ser son, pues, vicios; sin embargo, no acarrear reproche, porque ni perjudican al prójimo, ni son indecorosos (1123a30). Así, vemos que Aristóteles es tajante al mencionar –en este sentido– de qué forma se es virtuoso, y en cuál no.

Bajo el análisis de estas cuestiones de forma en el estagirita, podríamos inferir que –aunque Aristóteles no lo menciona explícitamente– hay una estética (eszetiké; gr. αἰσθητική) ajustada en la areté que le es propia y única, una percepción de lo que es considerado bello. De ese modo, podríamos identificar por antonomasia conceptos como (1) *belleza* (gr. το καλόν – lo bello; lat. bellus), (2) *valentía* (andreía; gr. ἀνδρεία – fortaleza: lat. fortis), (3) *prudencia* (frónesis; gr. σωφροσύνη: σοφία + φρονεσις – templanza: lat. temperantia; – moderación o equilibrio: lat. moderatio aut aequilibrium) y (4) *justicia* (dikaiosine; gr. δικαιοσινε – lat. iustitia), como ejes fundamentales para el desarrollo de la misma, toda vez que *belleza*, *valentía*, *prudencia* y *justicia* están enmarcadas dentro del νοῦς del hombre virtuoso, como una praxis de las mismas en las proporciones adecuadas, en *lo que es debido y como es debido*. Esta correspondencia guarda relación con lo que Aristóteles denomina el *término medio* o *moderación*.

Pero este término medio, esta moderación, es indistinta, ya si es aplicada para las virtudes como para los vicios. El filósofo define este término medio con referencia a las pasiones (1106b20), y es meticoloso al mencionar que:

Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud. En las acciones hay también exceso y defecto y término medio.

Ahora, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta, y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio. Además se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos, pertenece a lo indeterminado, mientras el bien a lo determinado), pero acertar solo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud: *los hombres son buenos de una manera, malos de muchas. Es por tanto la virtud un modo de ser selectivo siendo un término medio relativo a nosotros determinado por la razón y por aquello por lo que decidirá el hombre prudente.* (1106b20) (El resaltado es mío)

Se puede hacer referencia, por otra parte, a una vinculación entre estética y areté, esta vez – y como se introdujo inicialmente– relacionando, de manera inferencial, que la virtud se conecta con los conceptos de *belleza, valentía, prudencia y justicia*, y que estos cuatro conceptos hacen parte de la práctica virtuosa. Aristóteles (trad., 1998) señala respectivamente:

***Respecto a la belleza porque:***

parece, pues, que la magnanimidad es como un ornato de las virtudes; pues las realza y no puede existir sin ellas. Por esta razón es difícil ser verdaderamente magnánimo, porque no es posible sin ser distinguido. (1124a)

***Respecto a la valentía porque:***

El que se muestra imperturbable ante este (ante el temor) y se porta como es debido es más valiente que el que obra así (con temor) frente a las cosas que inspiran confianza. Se les llama, pues, valientes a los hombres por soportar lo que es penoso como hemos dicho. De allí que la valentía sea algo penoso y, con razón, se la alabe, pues es más difícil soportar los trabajos y apartarse de las cosas agradables. Con todo podría parecer que el fin de la valentía es agradable, aunque queda oscurecido por lo que le rodea. (1117a30)

Igualmente que:

De ninguna manera cuadraría al magnánimo huir alocadamente del peligro. (1123a30)

Sumado a que:

Además, el magnánimo ni se expone al peligro por fruslerías ni ama el peligro –porque estima pocas cosas–, pero afronta grandes peligros, y cuando se arriesga, no regatea su vida porque considera que no es digna de vivirse de cualquier manera. (1124b5)

***Respecto a la prudencia en tanto que:***

El magnánimo está en la relación debida con los honores y la privación de ellos. Y aparte de este argumento, está claro que los magnánimos tienen que ver con el honor; pues se creen dignos del honor a causa de su dignidad. Así pues, el magnánimo está en relación, principalmente con los honores y los deshombres, y será moderadamente complaciente con los grandes honores otorgados por los hombres virtuosos, como si hubiera recibido los

adecuados o acaso menores, ya que no puede haber honor digno de la virtud perfecta. Sin embargo los aceptará, porque no puede existir nada mayor para otorgarle(s). (1123b20)

***Y en relación a la justicia en que:***

también (el magnánimo) se comportará con moderación respecto de la riqueza, el poder, y toda buena o mala fortuna, sea esta como fuere, y no se alegrará excesivamente en la prosperidad ni se apenará con exceso en el infortunio. Así, respecto del honor no se comporta como si se tratara de lo más importante; pues el poder y la riqueza se desean por causa del honor (al menos, los que los poseen quieren ser honrados por ellos), pero para quien el honor es algo pequeño también lo son las demás cosas. Por esto parecen ser altaneros.

La situación ventajosa también se cree que contribuye a la magnanimidad. Así, los de noble linaje se juzgan dignos de honor y también los poderosos o ricos, pues son superiores, y todo lo que sobresale por algún bien es más honrado. Por eso, estos bienes hacen a los hombres más magnánimos, pues algunos los honran por ello. Sin embargo, solo en verdad el bueno es digno de honor, si bien al que posee ambas cosas se le considera más digno. Los que sin tener virtud poseen tales bienes, ni se juzgan justamente a sí mismos dignos de grandes cosas ni son llamados con razón magnánimos, porque estas cosas no son posibles sin una virtud completa. También los que poseen tales bienes se vuelven altaneros e insolentes y se creen superiores a los demás, los desprecian y hacen lo que les place. Así, imitan al magnánimo sin ser semejantes a él, pero lo hacen en lo que pueden; y no actúan de acuerdo con la virtud, sino que desprecian a los demás. El magnánimo desprecia con justicia (pues su opinión es verdadera), pero el vulgo, al azar. (1124a15-1124b)

Para Aristóteles (trad., 1998), la *areté* se basa en una dignidad –la más alta de todas–, y en la distinción más honrosa que ostentan los hombres espléndidos y magnánimos que saben emplear con prudencia la moderación en las diferentes voliciones de sus naturalezas –a estas inclinaciones naturales para perfeccionarlas–, incluyendo aquellas virtudes que no se producen en nosotros de forma natural –las virtudes éticas o por costumbre– y que son, a su vez, también incluidas por nuestro natural, para perfeccionarlas, del mismo modo como las *dianoéticas* son perfeccionadas por el aprendizaje y la práctica del aprendizaje.

### **3 – Platón y Aristóteles: Algunas convergencias y divergencias**

En estos pensadores griegos se encuentran una serie de similitudes y diferencias en torno al grueso de sus visiones filosóficas alrededor de la *areté*. En ambos podemos encontrar una postura *eudemonista* [gr. *εὐδαιμονία*: "vigilado por un buen genio" (Ross, 1981)], cuando nos proponen que la virtud nos lleva a experimentar una vida buena, es decir, herramientas que nos ayudan a alcanzar la felicidad –como nosotros coloquialmente la entendemos–, un estado de bienestar en la actividad (p. 228), pero, por otra parte, se separan en opinión, al considerar el origen del conocimiento (el de las virtudes en este caso). Así, para Aristóteles (trad., 1998), ni las virtudes, ni el conocimiento de las virtudes viene dada o se produce en nosotros por naturaleza: “De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por la costumbre” (1103a15). Por su lado, para Platón, el conocimiento del que parte para relacionar la prudencia con el vivir bien, surge de un ejercicio de

indagación profunda, una dialéctica filosófica enmarcada en la consecución de las conclusiones que lleven a asegurar por qué la vida mixta es la preferible, mientras que, para Aristóteles, alcanzar la virtud viene dado por la repetición o perfeccionamiento de las acciones por la experiencia (1103a25). El sentido idealista de uno es contrastado por el sentido empirista del otro.

De esa manera, para Platón (trad., 1988), el tema de su epistemología (que sitúa en boca de Sócrates en el libro I de *República*) se basa en el intelectualismo moral: el alma inmortal como única vía para captar lo inteligible en torno al *deber*, en tanto que el conocimiento progresivo hacia la verdad nos hace más buenos, más sabios, es decir, nos acerca a lo Justo –y en esa misma vía, a lo excelente–, contrapuesto con el ignorante –al que equipara con el mal–, y es en esa misma medida, en la de *ser justo*, que se correlaciona con la excelencia. En este mismo orden, y por consiguiente, la imagen de Sócrates, como buen razonador y admirado por sus amigos, que se resalta cuando hace frente a la propuesta de Trasímaco sobre la justicia [a quien Platón describe en el diálogo como un violento e irresoluto, “abalanzándose como si fuera a despedazarles” (336b)], es efigie de la propia proposición platónica; en otras palabras: la de quien es avezado en algo, ya sea –como lo menciona Platón en el diálogo–, en la navegación y el timonel, en la medicina y la salud, en la zapatería y el calzado, en la agricultura y en lo concerniente a la provisión de frutos (332d), asimismo es Sócrates en cuanto a la impartición del conocimiento mediante el ejercicio mayéutico. Esta interpretación dialéctica aquí alcanzada sobre el idealismo platónico, y el protagonismo y la notoria preferencia del autor sobre su maestro al proponerlo de manera tácita y enfática como uno de los guardianes del Estado que puede discurrir sobre las necesidades de este, es la base para sentar la correspondencia entre justicia y excelencia –que se indicaba anteriormente, para los Estados justos y excelentes.

Sócrates al ser el mejor en la mayéutica (es decir, en la praxis de la *areté* sobre este asunto en particular: sobre la Justicia) es propuesto por Platón como guardián que abandera el idealismo, con su correspondiente excelencia en la dialéctica, y ya que, para Platón, la excelencia del alma es necesaria para la justicia (352d), y para el Estado justo se necesitan hombres excelentes para ello (para el discurrir sobre la justicia), la excelencia en la dialéctica es necesaria para el estado justo.

En resolución, para Platón el conocimiento del que parte para relacionar el *vivir bien* surge de un ejercicio de indagación profunda, *una dialéctica filosófica* enmarcada en el ejercicio riguroso del pensamiento – y como expresaría Wilhelm (2011) ella aclara «las cosas, y un mundo de cosas».

En cambio, por otro lado muy diferente y con una visión casi opuesta –pudiéramos decir–, para Aristóteles (trad., 1998), alcanzar la virtud viene dado por la repetición o perfeccionamiento de las acciones por la costumbre (1103a25). El sentido idealista de uno es contrastado por el sentido empirista del otro (como se subrayaba anteriormente). La conclusión a la que aquí se llega es que, para Aristóteles, no es necesaria esta indagación rigurosa, sino el cálculo del punto medio que la costumbre, a través de la repetición, enseña, y que la moderación guía. No es, en ningún caso, la diatriba discursiva, o como dijera Trasímaco en *República* (trad., 1988):

¿Qué clase de idiotez hace presa de vosotros desde hace rato, Sócrates? ¿Y qué juego de tontos hacéis unos con otros con eso de devolveros cumplidos entre vosotros mismos? Si realmente quieres saber lo que es justo, no preguntes solamente ni te envanezcas refutando cuando se te responde, sabedor de que es más fácil preguntar que responder, sino responde

tú mismo y di qué es para ti lo justo. Pero no me vayas a decir que lo justo es lo necesario, lo provechoso, lo útil, lo ventajoso y lo conveniente; sino dime con claridad y exactitud qué es lo que significa, pues yo no he de tolerar que divagues de semejante modo. (336c)

Pudiéramos hacer una inferencia apresurada, de que Aristóteles habrá leído este apartado de este diálogo platónico, y lo habría elegido como punto de separación de su maestro, pero esto es solo eso, una inferencia apresurada, aunque no con poca razón temática.

Estas consideraciones anteriores son importantes para subrayar la naturaleza de cada filósofo con relación a su pensamiento *sobre el origen del conocimiento* y la *praxis* de los actos que se consideran virtuosos: aunque el «vivir bien» de Platón sea *praxis* en el sentido estricto, brota desde el afán riguroso de conocimiento, enmarcado en la investigación filosófica en torno a las distinciones de los placeres, sus orígenes y sus naturalezas –como se mencionaba más arriba y de lo que el diálogo *Filebo* es reiterante–, y en lo que la *prudencia* platónica estriba, a saber, en la distinción teórica sobre el placer, y de que no todos los placeres producen las mismas sensaciones, recordando que, el que es moderado, siente placer en su moderación. Pero, como se ha dicho repetitivamente, es a causa de la distinción y la discusión de que no todos los placeres son los mismos, ni provienen de los mismos orígenes, que se llega a la resolución de la vida mixta o virtud.

Para Aristóteles, la consecución de la excelencia es estrictamente empírica, dada por la prudencia en sentido de medición experimental de las acciones, y cuya verificación (la de la excelencia) será la admiración [la que Borisonik (2011) reafirma que es medida cultural o

socialmente], la magnificencia de la obra, la grandeza, entre otras, a la que añade también algo muy importante: *que esta actividad es finalidad en sí misma*, que la excelencia no solo está en una obra terminada, sino que también se encuentra en la acción por la cual la obra está siendo hecha, y en el sujeto que la realiza. En la *Introducción* de “*Ética Nicomaquea*” (trad., 1998), presentada por Emilio Lledó, se menciona que la «apariencia», el fenómeno, está muy ligado al *telos*, a la finalidad, lo cual nos sirve para el esclarecimiento de este asunto. En sus palabras:

En la perspectiva de esos distintos bienes, los fines no son entidades objetivas, situadas ante el individuo, para que éste, *vistas las cualidades que esos fines le presentan*, determine su decisión. El fin es, por así decirlo, un «constructo». No es una realidad, sino una realización. Dos verbos configuran sobre el mismo campo semántico el sentido de *télos*. *Téllo* significa algo así como «cumplir, hacer nacer» o «salir, levantarse un astro»; *teléo* significa «terminarse, cumplirse, ejecutar, ejercer». Esta diversidad de fines, parece provenir de que unos son «energías» (*enérgeiai*) y otros son los resultados de esas energías, las «obras» (*érgeia*) (1094a4-5). El que, en este contexto, surjan los términos *enérgeia* y *érgeia* se relaciona con el sentido de *télos*, al que se ha hecho alusión. Efectivamente, los «fines» son actividades, «energías»; pero las energías tienen su origen en el sujeto mismo en el que tales energías se producen. (p. 84)

Otro asunto destacable entre los filósofos es el tema de la estética implícita, que se puede interpretar en Aristóteles como una suerte de reacción agradable al observar y contemplar tal o cual obra *virtuosa o excelente* hecha o siendo hecha. Estas reacciones pertenecen a todo aquello que nos despierta maravilla y que está adornado por la virtud que esto mismo intrínsecamente posee. Al

contrario de Platón, cuya resolución sobre la virtud es completamente funcional y admirable por la referencia al ordenamiento que la Diosa impone, como agente, para ordenar el caos que, aunque pueda ser interpretado como algo estético de alguna forma, es diferente a la belleza que formula Aristóteles en los actos, cuando propone que la magnanimidad, característica de la excelencia, es como un ornato de las virtudes, pues las realza y no puede existir sin ellas. (1124a)

De igual forma es en todo necesario exponer una semejanza, una coincidencia entre los dos escritores, muy significativa y trascendental para este análisis –su única concatenación–, y es que el estudio de la virtud en ambos filósofos converge en lo que es práctico, que en Platón se denomina *vivir bien*, y en Aristóteles, *la recta acción*. Ahora bien, aunque los modos de adquisición del conocimiento de la virtud en ambos sean diametralmente opuestos, en tanto idealismo y empirismo, lo cierto es que para ellos es innegable la experiencia del cuerpo material y la prudencia para conducirlo.

Sobre esta oposición anterior entre los filósofos, sobre cuerpo y alma, se hace manifiesta su necesidad implícita tanto en uno como en otro. Platón (trad., 1983) sostiene que:

El cuerpo constituye un obstáculo para nosotros, pues debemos sostenerlo y aliviar sus enfermedades, nos llena de pasión, de deseo, de temores, de ilusiones y otras necesidades que dificultan nuestro camino hacia la sabiduría. (p. 141)

Mientras para Aristóteles, citado por Guthrie (1950):

Las criaturas vivientes, como los demás objetos naturales, constituyen una unidad cada una, y sus componentes, forma y materia, no son separables más que mentalmente. Como dice el mismo Aristóteles, «el problema de si el alma y el cuerpo son una sola cosa no es más legítimo que el de si la cera y la impresión en ella del sello son una sola cosa, o en general, si la materia de una cosa es uno y lo mismo que la cosa de la que es materia». (pp. 414 - 415)

Que uno de los autores lo considere menos transcendental, o que el otro lo ponga en la misma relevancia del alma, (o en que se maticen sus visiones), no niega su existencia ni su ser fáctico –además que estas proposiciones no imponen una relación excluyente– ni que no sea necesario para la experiencia de la vida, la cual, esta última, para ambos, debe ser ética.

#### **4 – Conclusiones**

En consecuencia, como se ha exteriorizado a lo largo de este documento, Platón y Aristóteles son claros en exponer sus ideas sobre la *areté* y plasmarlas adecuadamente en sus textos para la lectura atenta y el examen acerca de qué idea tiene cada uno sobre la materia. Así pues, mientras Platón presenta su teoría filosófica en torno a este aspecto, de manera dialéctica –mediante

la mayéutica—, Aristóteles, por su parte, lo hace mediante un estudio ordenado y sistemático. En ambos se vislumbra que sus conceptos sobre la virtud van dirigidos hacia la práctica, así como también que la *eudaimonía* es el pilar de sus nociones acerca de este concepto. Esto es, que la práctica de lo que ambos consideran virtuoso, los dirige hacia el objetivo de la ética. Por un lado, insiste Platón en una tercera vía, una conciliación entre el placer y la ciencia, que él denomina *vivir bien*, mientras que Aristóteles, por su parte, exhorta a la magnificencia. Ambos son propicios para el estudio de la excelencia.

Punto significativo de las consideraciones de ambos pensadores sobre este estudio, y que puede considerarse como principal en las interpretaciones, es la elucidación que nace cuando se advierte que ambos autores se empeñan en alejarse del camino fácil; es decir, su oposición al hedonismo, y su empeño en diferenciarse de las cuestiones mundanas, por lo que son verticales en rechazar la voluptuosidad, y tajantes en mencionar que la inteligencia juega un papel fundamental para la consecución de la virtud ética. Estos pensamientos, estas conclusiones, son, en el sentido más amplio de la palabra, una estela de la cercanía en la relación de ambos filósofos, como maestro y alumno, y son un incentivo de mucho valor y no poca satisfacción, pensamientos que abonan el terreno fértil, y, como diría Ferrari (2007) refiriéndose a la pintura [Earth and Green], son tal vez muy abstractos y muy hermosos (p.235). Por ello, ambos filósofos, no por ser contrastados en varios asuntos de la ética, dejaron de mirar un norte común sobre la admiración y la necesidad del pensamiento estricto y riguroso en el campo de lo humano y de la filosofía.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles, (1998). *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid, España. Ed. Gredos.
- Benson, H, (2006). *A Companion to Plato*. Oxford, UK. © Blackwell Publishing Ltd.
- Borisonik, H. G, (2011). Ergón y areté en la filosofía política de Aristóteles. *Problemata – Revista Internacional de Filosofía*. Vol. 02. No. 01. pp. 99-114.
- Bretoneche, L. A, (2020). Discurso sobre la areté. *PURIQ – Revista de Investigación Científica*. Vol. 02. No. 02. pp. 83-88.
- Ferrari. G. R. F, (2007) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. United States of America. Cambridge Collections Online © Cambridge University Press.
- Fraile, G. (1956). Ser, Saber y Virtud en Platón. *Revista Salmantecis*, 137 – 163.
- Garcés G, L. F, (2015). La virtud aristotélica como camino de excelencia humana y las acciones para alcanzarla. *Revista Discusiones Filosóficas*. Vol. 27. No pp. 127-146.
- Guthrie, William (1950). *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*. [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2765149/mod\\_resource/content/1/William%20K.%20C.%20Guthrie%20-%20Los%20filosofos%20griegos.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2765149/mod_resource/content/1/William%20K.%20C.%20Guthrie%20-%20Los%20filosofos%20griegos.pdf)

- Platón (1983). *Diálogos. Apología de Sócrates, Critón, Laques, Fedón*. Trad. Maria Juana Ribas. Madrid, España. Ed. Sarpe.
- Platón (1988). *Diálogos IV. República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid, España. Ed. Gredos.
- Platón, (1992). *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Trad. María Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid, España. Ed. Gredos.
- Ross, W. D, (1981) *Aristotle. Trad. Diego F. Pró*. Editorial Charcas, Buenos Aires.
- Santos, M. (2017). El modelo aristocrático de la paideía antigua. La persistencia del areté heroica. *REIDOCREA. Vol. 06*. p. 343-355.
- Schmidt, U (2016). Placeres verdaderos y falsos en el Filebo de Platón. *NOVA TELLVS*. 34/2. pp. 135-142.
- Tomar. F, (1998). Ética y política en Platón: la función de la virtud (I). *ESPIRITU XLVII*. pp. 243-267.
- Wilhelm, J, (2011). Filebo – El núcleo de sabiduría platónica. Sobre el problema de la finitud en la filosofía de Schelling. *Contrastes – Revista Internacional de Filosofía. Vol. XVI*. pp. 397-416.