

STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 8

VOLUMEN 8

NÚMERO 16

julio-diciembre de 2017

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectora

Mtra. Leticia Rodríguez Audirac
Secretaria Académica

Mtro. Gerardo García Ricardo
Secretario de Administración y Finanzas

Dra. Carmen Blázquez Domínguez
Directora General de Investigaciones

Dr. José Rigoberto Gabriel Argüelles
Director General de la Unidad de Posgrado

Dra. Adriana Menassé Temple
Directora del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editores: Adolfo García de la Sienna · Julio Quesada · Jesús Turiso

Secretario de redacción: César González

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos · Francisco Arenas-Dolz
Marcelino Arias Sandí · Mauricio Beuchot · Jacob Buganza · Jaime
Fisher y Salazar · Adolfo García de la Sienna · José Antonio Hernanz
Darin McNabb · Adriana Menassé · Julio Quesada · Leandro Rodríguez
Medina · Jesús Turiso

Stoa aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la
filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

NÚMERO MONOGRÁFICO

DIÁLOGOS CONTEMPORÁNEOS CON ARISTÓTELES

Coordinado por

José Antonio Hernanz Moral

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

JOSÉ ANTONIO HERNANZ Presentación	7
<i>ARTICULOS</i>	
MAURICIO BEUCHOT Reflexiones en torno a Aristóteles	11
JACOB BUGANZA El concepto de substancia en Rosmini y su vínculo con Aristóteles	25
JOSÉ ANTONIO HERNANZ La filosofía primera zubiriana y su idea de ser como diálogo con la tradición aristotélica: paso de un horizonte metafísico de inteligencia conciiente a otro de inteligencia sentiente	43
FABIO MORANDÍN Racionalidad práctica: phronēsis y sindéresis para una teoría de la decisión moral	63
JULIO QUESADA ¿Quién es el Aristóteles de Heidegger? El revisionismo anti-democrático de la φρόνησις	79
DARIN McNABB La demagogia y el fascismo contemporáneos: lecciones desde Aristóteles	93

Stoa

Vol. 8, no. 16, 2017, pp. 7-8

ISSN 2007-1868

PRESENTACIÓN

Se acaba de cerrar el xxiv centenario del nacimiento de Aristóteles. Durante todo 2016 la comunidad filosófica ha estado realizando diversas y continuas actividades en torno al estagirita, seguramente el filósofo que más claramente ha marcado la senda del pensamiento occidental. A pesar del eco que ha tenido la frase de Whitehead “toda la filosofía occidental es una serie de notas a pie de página de la filosofía platónica”, quien realmente configura y articula el transitar del pensamiento occidental es su discípulo, Aristóteles. Al término de este año deseamos sumarnos a todo ese conjunto de reflexiones, mesas redondas, libros, congresos, etc., sobre su filosofía, su tiempo, su propuesta y su legado, a través de un diálogo, desde una mirada contemporánea, con su sistema y aportaciones.

No se trata de una mirada desde la nostalgia gremial, inspirada generalmente por el deseo de mantener la figura del pionero (¡el primer gran filósofo!), sino de una necesaria reapropiación del proyecto y del legado aristotélicos desde nuestros días y para hacer filosofía en nuestros días. Aristóteles representa la síntesis del pensamiento griego, que tras siglos de maduración generó la idea de una forma de sabiduría basada en la racionalidad, de modo que de manera magistral articula la constelación de ideas y conceptos que sus precursores fueron acuñando en la penosa tarea de construir un andamiaje teórico desde el cual pensar el mundo, pensar la *polis*, y lo que seguramente es más importante, orientar nuestra vida moral desde la racionalidad.

El mayor éxito de Aristóteles fue, seguramente, mostrarnos el sendero de una racionalidad flexible desde una fundamentación radical en el *logos*, para entendernos, comprender a los otros y dirimir nuestras diferencias. A pesar de que tenemos una enorme deuda con su lógica y con su filosofía primera, su legado crucial es su filosofía moral, a partir de una concepción de la *frónesis* que nunca ha perdido vigencia y que en las sociedades del siglo XXI exige volver al centro de

nuestras discusiones para promover un pensamiento eficaz y fecundo. En este contexto, en el actual número de *Stoa* contamos con seis textos que buscan profundizar en el diálogo con Aristóteles, un diálogo que no ha cesado en los últimos dos mil cuatrocientos años.

Para empezar, Mauricio Beuchot nos presenta un balance sobre algunos de los aspectos en los que la filosofía del estagirita sigue siendo un referente fundamental para nosotros; a continuación Jacob Buganza y José Antonio Hernanz presentan el modo en que dos autores, desde perspectivas muy distintas, retoman su esquema teórico: el primero, a partir de la obra de Rosmini, que realiza un excelente esfuerzo para pensar los retos de la modernidad a partir de Aristóteles, pero yendo más allá de él; el segundo, a partir de Zubiri, en una contraposición entre dos modos de concebir la filosofía (inteligencia concipiente-inteligencia sentiente) que siguen suponiendo un debate, no una ruptura, con la propuesta aristotélica.

A diferencia de estos dos artículos, centrados en la filosofía primera, el resto del número remite a la filosofía moral. Así, Fabio Morandín valora la pervivencia de la *sindéresis* aristotélica, mientras que Julio Quesada se pregunta, y nos lanza la pregunta, quién es el Aristóteles de Heidegger, no para hacer un análisis típico, sino para —con mucha solvencia— evidenciar cómo buena parte de las ideas del primero son incompatibles con la lectura metapolítica que hace el segundo. Para terminar, Darin McNabb nos invita a una relectura de la *Política* de Aristóteles a partir del auge del populismo, fenómeno tan de nuestros días como lo muestra el reciente inicio del mandato de Donald Trump como Presidente de los Estados Unidos.

En definitiva, al término del xxiv aniversario del nacimiento de Aristóteles, nos sumamos al esfuerzo global por reivindicar la vigencia tanto de su filosofía como de su actitud filosófica, en un momento sumamente necesario, por la crisis en la que parece estar inmersa nuestra capacidad de hacer filosofía para el presente, y el aletargamiento sociocultural en que da la sensación que estamos inmersos.

José Antonio Hernanz Moral

ARTÍCULOS

Stoa
Vol. 8, no. 16, 2017, pp. 11-23
ISSN 2007-1868

REFLEXIONES EN TORNO A ARISTÓTELES

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: Aristóteles de Estagira tiene una perenne actualidad. Sigue y seguirá estudiándose siempre. Hay muchos temas que vale la pena tratar acerca de su obra, pero en esta ocasión abordaremos sólo algunos. En primer lugar, algo relativo a su sistema, o si se prefiere, al conjunto de su obra; después nos enfocaremos a algunos aspectos de su lógica, que viene muy bien detrás de esa exposición general de su pensamiento; finalmente, un tema de su moral, como es lo relativo a su *Ética a Eudemo*. Todos ellos son aspectos relevantes de su filosofía.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles · lógica · ética · virtud

ABSTRACT: Aristotle from Estagira has a perennial presence in philosophy. He is studied nowadays and will always be. There are many topics worthy to be treated about his work, but this time we will write only about a few of them. In the first place, something relative to his system or, if preferred, the whole of his work. Then some aspects of his logic, which comes very well behind that general statement of your thinking. And, finally, a theme of his morality, as it is related to his *Ethics to Eudemus*. All of them are relevant aspects of his philosophy.

KEYWORDS: Aristotle · Logic · Ethics · Virtue

1. Sobre el sistema aristotélico

Siempre es bueno considerar el pensamiento aristotélico en su totalidad, pues nos da una visión panorámica de su proyecto y realizaciones, lo cual es un marco de referencia inapreciable. Jesús Mosterín (1984)

ha realizado un estudio global sobre la filosofía de Aristóteles, al que atenderemos aquí.

Después de un breve prólogo, la obra se inicia narrando la biografía de Aristóteles y en seguida se expone su doctrina siguiendo este orden: la poética, la retórica, la dialéctica, la filosofía del lenguaje, la lógica formal, la filosofía de la ciencia, el cambio (o la física), la cosmología, la zoología, la ética y la política. El volumen se cierra con una bibliografía orientadora.

El capítulo que nos presenta la vida de Aristóteles es ágil y aporta los rasgos suficientes para comprender la personalidad del filósofo de Estagira y nos da también una aproximación general a la situación histórico-social de la Hélade, que era el contexto cultural de Aristóteles. La poética y la retórica, además, son expuestas con claridad, resaltando la importancia que la segunda tenía para los griegos, amantes de la palabra, del diálogo y del debate.

En esta línea, que destaca la importancia que tenía en Grecia la discusión, se mueve el capítulo dedicado a la dialéctica. En ella se encuentran los tópicos o lugares argumentativos. Pero, según declara Mosterín, no hallamos ninguna definición de “tópico” que haya aportado Aristóteles. Hay entonces que interpretar. Y el autor entiende los tópicos como “esquemas argumentativos aplicables a cualquier tipo de discurso, discusión o tema, y bajo los que se comprenden (o a partir de los que se pueden construir) numerosos entimemas y deducciones dialécticas” (Mosterín 1984, p. 114). Sin embargo, esto no tiene toda la precisión que sería de desear, ya que no da cuenta exacta de todo lo que en la práctica (aristotélica) implica la noción de tópico. Hace falta aclarar —hay toda una polémica al respecto— la parte de principios y la parte de reglas de procedimiento (o estrategias argumentativas) que tienen los tópicos. Aunque Aristóteles no definió el tópico, la interpretación ha de basarse en los mismos ejemplos concretos que se dan de los tópicos en el *Órganon* aristotélico. Aquí Mosterín ha optado por verlos como esquemas de inferencia (al modo de Quine) y no como reglas de inferencia (que era lo más usual). Puede decirse que no son excluyentes ambas interpretaciones.

Por lo que hace a la filosofía del lenguaje, encontramos bien reflejada la teoría aristotélica de los contenidos de la mente o las afecciones del alma como intermediarios entre el lenguaje y la realidad, entre la

palabra y la cosa. Sin embargo, me parece que Mosterín comete una imprecisión, cuando dice: “Aristóteles [...] se coloca del lado de las cosas (recuérdese que las formas son cosas)[...]” (Mosterín 1984, p. 136). Esto que dice entre paréntesis debe corregirse o matizarse: más bien hay que decir que las formas —concretas, de las que allí se habla— son principios o elementos de las cosas (y no cosas sin más). Asimismo, el autor incurre en el tópico manido y simplista de decir que Aristóteles reduce todos los enunciados al esquema “*S es P*”, y por lo tanto, que no conoce los enunciados relacionales, lo cual no se puede decir después de las investigaciones de algunos, como Hoenen y Bochenski (1977; 1966).

Uno de los capítulos mejor logrados es el de la lógica formal, en el que Mosterín expone la teoría del enunciado y del silogismo. Pero, en cuanto al enunciado, al autor le faltó exponer la cuantificación del predicado, que ya se encuentra en Aristóteles, según lo muestra Mario Mignucci (1983) y, en cuanto al tema de los silogismos y la lógica deductiva, al autor le faltó añadir las inferencias no-silogísticas que ya se encuentran en el Estagirita, como una anticipación a los estoicos (Bochenski 1977, p. 109). Junto con este capítulo de la lógica formal, otro de los mejor logrados es el de la filosofía de la ciencia (no en balde Mosterín es especialista en esos temas).

Pero en el capítulo dedicado al cambio me hubiera gustado una exposición más clara y más amplia de los principios de éste, como son el acto y la potencia. Aristóteles es rico en teorías relativas a estos asuntos que no vemos reflejados aquí con el detenimiento que se desearía: la limitación del acto por la potencia, la determinación y perfeccionamiento de la potencia por parte del acto, los tipos de potencia y los tipos de acto, así como el orden y la estructuración jerárquica que se van constituyendo en su mutua relación. De esa manera la naturaleza del cambio y sus distintos tipos se verían con mayor claridad. En descargo de ello, al tratar de las causas, la causa final o teleología está bien explicada.

El capítulo dedicado a la cosmología logra bien su objetivo de ser una presentación sucinta pero suficiente, en la que no se cargan drásticamente los defectos de la ciencia natural aristotélica. Igualmente, en cuanto a la zoología, el autor no va a la caza de imprecisiones aristotélicas que haya que comparar anacrónicamente con los resultados de la

ciencia actual; antes bien, Mosterín sabe ponderar las cualidades metodológicas y el gran esfuerzo de investigación que desplegó Aristóteles en la biología.

Al exponer la ética, Mosterín presenta bien los elementos del análisis aristotélico de la acción humana y su moralidad. Solamente quisiera presentarle una puntualización. Al tratar de la virtud dianoética suprema, que es la sabiduría, dice: “La intuición intelectual nos suministra los axiomas; la ciencia demostrativa, los teoremas. Juntas constituyen la totalidad de la ciencia teórica, identificada así con la sabiduría” (Mosterín 1984, 285). Con todo, si bien es cierto que Aristóteles dice que la sabiduría abarca al intelecto y a la ciencia, sin embargo, pone mucho cuidado en añadir que la sabiduría no es simplemente la suma de ambas, sino que ella está preponderantemente inclinada hacia el lado del intelecto, y que la sabiduría tiene más características de intuición que de ciencia, aunque las incluye a ambas. Ese predominio del aspecto intelectual sobre el raciocinativo en la sabiduría será importantísimo para marcar el sesgo metodológico de la metafísica o filosofía primera, a la que el Estagirita considera justamente como la sabiduría.

Viene después un capítulo en el que se exponen aceptablemente los ingredientes más relevantes de la sociología, la economía y la política de Aristóteles. Y el conjunto se cierra con una breve pero selecta bibliografía.

Tiene muchos méritos la obra de Mosterín. Lo único que me parece un defecto grave es que en ella falta un capítulo dedicado a la ontología (o metafísica, o filosofía primera) de Aristóteles. Un tratado del *ser* en cuanto *ser*, de la substancia, los accidentes y los demás principios del ser en su aspecto metafísico (y no meramente físico). Pienso que precisamente ésta fue la temática a la que más valor dio el filósofo en toda su obra.

Con todo, es muy loable el esfuerzo de Jesús Mosterín por brindarnos una visión panorámica del pensamiento filosófico de Aristóteles. Ha cumplido su misión de servir de contexto para los aspectos particulares que se estudien después.

2. Sobre la lógica aristotélica

Uno de los aspectos más sobresalientes de la filosofía de Aristóteles es la lógica. Él la concibió como el órgano o instrumento del filosofar, es decir, como lo que provee el modo de la ciencia o el método para avanzar en la misma. Por eso la ponía como un requisito para ingresar, para iniciar o para dar el principio del saber filosófico.

Pues bien, la aplicación de métodos lógico-simbólicos a la lógica aristotélica ha ayudado a esclarecer puntos oscuros de la misma, a subsanar deficiencias y a detectar valores que posee. Pero Richard Bosley nos previene sobre aspectos de la lógica aristotélica para los que, según él, no resultan de mucha ayuda los esquemas lógicos actuales (Bosley 1985). Por eso propone implementar algunos simbolismos e instrumentos analíticos que le permitan destacar lo que le interesa: (a) el aspecto pragmático-semiótico de la lógica aristotélica; (b) la indebida distinción, en lógica modal, entre modalidad *de dicto* y modalidad *de re*, y (c) la fundamentación de la lógica asertórica en la lógica modal, tomando a la primera como un subconjunto de la segunda.

Lo primero que se percibe al iniciar la lectura de esta obra es lo arduo y ambicioso del proyecto. En verdad, el aspecto pragmático del discurso lógico no sólo ha sido postergado en cuanto a la lógica aristotélica, sino en cuanto a la misma lógica en general, y tal parece que los resultados obtenidos por Bosley en este campo son tan sólo el punto de partida para una investigación más amplia. Asimismo, la distinción entre la modalidad *de dicto* y la modalidad *de re* es algo tan sancionado y a la vez tan debatido en la literatura lógica actual, que no se siente uno satisfecho con la discusión y los argumentos presentados por el autor. Por lo demás, la parte en la que podría esperarse mayor fecundidad de la empresa de Bosley es la fundamentación de la lógica asertórica en la modal, pero allí varios problemas impiden el buen éxito. No obstante, la impresión general que deja el libro no es la mera frustración, sino la más natural de una conciencia de la dificultad que caracteriza al asunto. Los resultados de Bosley son aún bastante precarios y exigen mayor profundización. Hay muchas cosas que se deben aclarar, otras mejorar y otras incluso corregir. Pero vayamos por partes.

Con el fin de precisar la dimensión pragmática de la lógica aristotélica, Bosley distingue cinco niveles pragmáticos. A cada uno le

asigna una letra indicadora; algunas de ellas responden a la inicial de la palabra que designa lo que le interesa al autor, otras son convencionales: *Nivel - P* (de “participar”), que comprende los diversos modos en que un hablante puede participar en un argumento o discurso; *Nivel - E* (de “epistémico”), que comprende los casos en los que el hablante conoce, opina o infiere algo; *Nivel - R* (de la palabra “*ranking*”), que comprende los casos en que se dice que algo es cierto, o que parece serlo, o que es posible que lo sea; *Nivel - L*, que comprende las inferencias que entran en conflicto, y el *Nivel - S*, que comprende los modos de ser. Después, estas notaciones se ramifican y entrecruzan, dando lugar a combinaciones hartamente complicadas. Pero la dificultad no se queda en la notación y sus ramificaciones y combinaciones, sino que a lo largo de la discusión no siempre se mantiene constante, y llega a ser desorientadora en ocasiones. Se deja entrever que el intento de Bosley es llamar la atención sobre lo muy relacionadas que están las cuestiones lógicas y las pragmáticas. Esto es cierto e incluso Aristóteles lo tomó en cuenta. Pero la pesada notación del autor hace difícil seguir y apreciar sus elucidaciones, dado que se encuentran situaciones semióticas en las que el potencial ilocucionario de las expresiones correspondientes a la lógica aristotélica entra sólo de manera muy forzada en el esquema delineado por el autor. Como ejemplo se pueden aducir los casos donde interviene la partícula negativa, si se toma en consideración que Bosley pelea tenazmente por introducir en ella dos sentidos, uno de negación (*negation*) y otro de negativa (*denial*). En todo caso, una notación más clara y sencilla habría ayudado a destacar los elementos pragmáticos del discurso lógico aristotélico con mayor adecuación. Pero nos hallamos ante un caso de notación simbólica muy abultada y poco esclarecedora, que sólo se deja seguir con mucha dificultad, surgida de ella misma y que en varios momentos se manifiesta demasiado *ad hoc* o forzada. Por sólo dar un ejemplo, podemos mencionar la diagramación de los argumentos que él llama incompletos.

Algunos temas que Bosley trata parecen insuficientemente ponderados. Tal es el caso de la distinción entre negación y negativa, que ya ha sido bastante tratada por Fred Sommers y George Englebretsen. Bosley no hace una elucidación comparable a la que han efectuado estos dos autores, ni un intento de aprovecharla. Igualmente, me parece poco precisa la distinción que introduce entre posibilidad y potencialidad,

y sobre la que insiste tanto. Resulta injusto de su parte aseverar que Aristóteles confunde la potencia o capacidad con la posibilidad lógica, siendo que fue quien orientó la distinción escolástica entre *potentia subiectiva* y *potentia obiectiva*, la cual dio lugar a la discusión y tratado de la posibilidad lógica como distinta de la ontológica. Tal vez esta recriminación de Bosley se deba a que él desconfía de la necesidad lógica y la desecha como falsa (*bogus*). Seguramente, esta postura lógica tiene un trasfondo ontológico en el que el autor no ha explorado lo suficiente. Esta consideración que hago no es de poca monta, ya que, así como la lógica aristotélica no puede separarse de una pragmática y una epistemología, tampoco puede ser desligada de la ontología que la sustenta. Con todo, esto lleva a Bosley a un examen muy interesante de la inferencia desde lo que “no es posible” a lo que “es necesario que no sea”.

La fundamentación de la lógica asertórica en la lógica modal —empresa de suyo relevante— solamente alcanza buen éxito si se tienen bien claras las nociones modales. Como he apuntado, Bosley no deja bien determinada la naturaleza de la necesidad y la posibilidad lógicas, por no apoyar suficientemente su tesis básica de que en el fondo late una confusión entre posibilidad y potencia. Igualmente, pretende corregir la distinción entre modalidad *de dicto* y modalidad *de re* aludiendo a la misma confusión entre potencia y posibilidad, lo cual no es el punto central y decisivo que daría fuerza a su discusión. No es la objeción pertinente, ya que, incluso cuando la posibilidad se expresa en términos de potencia o capacidad, puede legítimamente traducirse en términos de posibilidad lógica. No parece, pues, que Bosley pueda deshacerse tan fácilmente de la tradicional distinción entre ambas modalidades para organizar la lógica modal por caminos distintos.

Por otra parte, el autor tiene atinadas observaciones parciales acerca de razonamientos modales específicos, para los cuales propone correcciones muy aceptables. Se han de reconocer varias *piezas* de este tipo de inferencias modales sobre las que Bosley ejerce una reflexión profunda. Sin embargo, son casos parciales y, con ello, no tiene —ni siquiera de manera acumulativa— un soporte suficiente para la reconstrucción de la lógica asertórica sobre la base de la modal y como apartado suyo. Si tomamos en cuenta los problemas que surgen de su interpretación de la necesidad lógica, falta mucho por clarificar en el ámbito de la

propia lógica modal que emplea. Y no es algo meramente de detalle, puesto que dichos problemas que surgen debido a una clarificación deficiente tocan las mismas nociones fundamentales. Todo ello afecta la empresa de Bosley de unificar conceptos, por ejemplo, los de prueba directa y prueba *per impossibile*, que el autor sólo alcanza a armonizar de manera parcial.

Finalmente, Bosley ofrece una discusión interesante sobre el clásico problema del capítulo IX del *Peri hermeneias*, a saber, el de la batalla naval que es posible que se dé mañana, y sobre la que tanto reflexionó Aristóteles y sus comentaristas. El tratamiento de fondo que hace el autor es muy congruente con las posturas que ha adoptado al principio de la obra, pero se ve empañado por la obscuridad con que presenta la argumentación. Si la presentación fuera más sencilla, habría ganado mucho en precisión.

Todo lo dicho no resta méritos a la obra de Bosley. Lo único que he intentado expresar es que su laborioso intento manifiesta el cúmulo de dificultades encerradas en estos temas, y que aún queda mucho por hacer.

3. La Ética Eudemia. Felicidad y virtud como ejes de la moral aristotélica

Sabemos que el Estagirita dejó tres libros sobre ética: la *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo* y la *Gran moral*. Atenderemos a la segunda, que ha sido bastante relegada en aras de la primera. De este modo abarcaremos un poco más el sistema aristotélico.

En efecto, en su traducción de la *Ética Eudemia*, Antonio Gómez Robledo me hizo volver la vista hacia el tratamiento que hace Aristóteles de la felicidad en esa obra. Seguiré su consejo, como un homenaje y prueba de amistad hacia el maestro ya desaparecido. Es, en verdad, un tratado muy hermoso. La ética de Aristóteles ha sido caracterizada como eudaimonística, esto es, una ética centrada en, o polarizada por, la felicidad. La felicidad es lo que mueve al hombre, lo que lo hace actuar, aquello que constituye el fin último de la vida humana y, por tanto, de todas sus acciones. “La felicidad —dice Aristóteles— es lo más bello, lo mejor y lo más placentero de todas las cosas” (1994, p. 1). *Káliston, áriston, hedistón*: con esas palabras tan fuertes quiere expresar el Estagirita todo lo que es la felicidad.

Pero la felicidad como ideal de la moral se parece a esas expresiones formales que a veces se hallan en la ética kantiana, falta darles un contenido material, pues, así como están, pueden ser llenadas con cualquier cosa. Cada uno puede entender como felicidad una cosa distinta y con ello la felicidad no sirve de mucho para guiar en la moralidad. Por ello, Aristóteles pasa a preguntarse qué es en verdad la felicidad y lo primero que indaga es si ésta es algo que se tiene por naturaleza o se adquiere, por ejemplo, con el aprendizaje.

Aquí es donde se rompe la polémica y se estabiliza la tensión entre las éticas formales y las éticas materiales. No se puede postular una ética meramente formal, hay un valor que se impone, el cual es la vida: el fomento de la vida, con todo lo que ello implica. (Aquí estoy de acuerdo con Enrique Dussel, quien plantea como contenido material mínimo o inicial de la ética la vida como valor, esto es, la promoción de la vida). Pero, como nos damos cuenta, tampoco se puede dar la pura materialidad del contenido axiológico con el que deseamos iniciar nuestra ética, ya que hay que pasar a discutir sus notas constitutivas: tendremos que discutir qué se entiende por vida, y qué tipo de vida es el que tenemos por buena, como para fomentar y promover. Allí se echa mano al discurso, a la discusión, como la parte de procedimiento de discusión, el cual se tomaba como el elemento formal de la ética, por ejemplo en Apel y Adela Cortina. Eso también lo podemos admitir; pero vemos que nuestra ética ya no puede ser ni puramente formal ni puramente material. No puede quedarse en la pura formalidad del procedimiento o del supuesto de la discursividad o del diálogo simétrico, sino que tiene que aceptar algo más, como contenido suyo, y eso será la vida, pues el respeto a la vida del otro es el límite con el que choca la pretensión de una pureza formal o procedimental que no quiere “mancharse” o contaminarse con ningún contenido material; ese contenido se impone. Y es entonces cuando se ve que tampoco se puede proceder con la pura postulación o tematización del supuesto o contenido material o axiológico de nuestra ética, pues, al decir que es la vida, todavía queda por discutir qué se entiende por la vida, y qué tipo de vida queremos para fomentar y promover. Hemos encontrado la ética en la confluencia, intersección o mediación de lo formal y lo material, en lo de alguna manera hilemórfico.

Evidentemente —como lo vemos con pesar— los hombres no tienen la felicidad por naturaleza y han de afanarse en conseguirla. Ella es la que resulta del vivir bien. En efecto, el vivir bien tiene un fin, en el cual consiste la felicidad. Así, todo el que puede vivir según su voluntad, a saber, el que es libre, trata de vivir bien, y para ese vivir bien se propone un fin. Además de ser vida buena es vida bella; es una vida que satisface la esperanza de los hombres honestos. Pero algo nos deja todavía insatisfechos: la vida buena sigue siendo algo todavía formal: puede ser muchas cosas. El propio Estagirita habla de tres tipos principales de vida que se considera buena, según criterios muy diversos: la vida política, la vida filosófica y la vida de placer. Y añade Aristóteles, en traducción de Gómez Robledo: “De estas tres, la vida filosófica está cifrada en la sabiduría y en la contemplación de la verdad; la vida política en las bellas acciones, entendiéndose por tales las que provienen de la virtud, y la vida hedonística son los placeres del cuerpo” (Aristóteles 1994, p. 6). Gómez Robledo traduce aquí “*frónesis*” por “sabiduría”, lo cual no deja de llamar la atención; tal vez le da un uso demasiado amplio, o tal vez se ha querido referir a una parte de la sabiduría, que es el saber práctico, de la prudencia. Pues, al parecer, Aristóteles quiere resaltar los dos aspectos de esa sabiduría en general, el teórico: *theoría*, y el práctico: *frónesis*, ambos constitutivos de la vida filosófica. Aquí creemos que es un tanto discutible la traducción de Gómez Robledo, pero resulta aceptable si se entiende la *frónesis* como un saber más amplio que el puramente práctico.

Gómez Robledo alcanza traducciones muy logradas y bellas, como cuando Aristóteles dice que cada persona encontrará como vida buena una de esas tres, y así tendrá como ideal o como preferencia al sibarita Sardanápalo, o a un sabio político, o a un filósofo, como Anaxágoras, de quien se cuenta que, preguntado “por qué era preferible la existencia a la nada”, respondió: “Por contemplar el cielo y el orden del universo”. Pensaba, pues, que la preferencia de la vida era algo valioso por la adquisición de cierta ciencia (Aristóteles 1994, p. 8).

Es aquí donde el de Estagira aprovecha para anticipar y sugerir que la vida filosófica es la auténticamente buena, a saber, es la mejor, es la vida feliz. Pues todo hombre tiene cierta tendencia a la verdad. Esto se ve en que desea los argumentos más conducentes a ella, y éstos son los filosóficos. Y lo son los que van de lo verdadero a lo verdadero, y no los

que van de lo falso a lo verdadero, esto es, con implicación material, la cual se considera como posible en los *Analíticos Primeros*, II, 2, 53b7 ss., donde el ejemplo que pone Aristóteles es el siguiente silogismo (al parecer expositivo o cuantificado individualmente): “Un hombre es una piedra; una piedra es un animal; por consiguiente, un hombre es un animal” (Aristóteles 1994, p. 12).

Hay que buscar, por el contrario, la verdad con la verdad, porque sólo con premisas verdaderas y causales se podrá probar. Y, así, hay que buscar claramente qué es la felicidad, para poder probar con ella lo que conduce a la vida moral. De entre los bienes, unos son practicables por el hombre, esto es, puede proponérselos como fines de su acción y otros no son practicables, por pertenecer a cosas inmóviles. “Y así ponemos entre las cosas practicables tanto la salud y la riqueza como las cosas que hacemos en vista de aquéllas, como las actividades higiénicas y las lucrativas. Resulta claro, en suma, que la felicidad debe postularse como la cosa más excelente de entre las practicables por el hombre” (Aristóteles 1994, p. 13).

Todo esto podemos reconocérselo a Aristóteles. Pero seguimos sin saber cuál es la vida buena, que lleva a la felicidad. Y el Filósofo aborda entonces la noción de bien en sí mismo. Aquí se acuerda de lo que ya ha dicho en la *Metafísica*, en el libro v, que el bien se predica en muchos sentidos, tantos como el *ente*. Y lo que nos queda como definición del bien es que es aquello que todos tienen por tal y desean. Aquí recordamos que para Aristóteles, cuando no hay consenso total, se va al consenso de la mayoría, y cuando no lo hay, se va al de los sabios. Pero, ¿quiénes son los sabios? ¿Quiénes pueden en verdad llamarse tales?

Sólo podemos partir de la opinión de nuestros semejantes, del consenso sobre lo opinable y de ahí pasar a la afirmación del bien, lo más universal que se pueda. Es el tremendo problema de la universalización en moral.

Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea*, discernirá tres grandes clases de bienes: el bien útil, el bien deleitable y el bien honesto. El primero es el más deleznable, es el que menos tiene carácter de fin, y tiene más carácter de medio. En cambio, el último sí puede ser fin en sí mismo. Y esto se ve ya en la *Ética Eudemia*: el bien honesto es el mayor bien. Hemos dicho que el bien es practicable o no practicable por el hombre. El Estagirita concluye algo ya de este recorrido: “Es mani-

fiesto, en conclusión, que el bien en sí que buscamos no es ni la idea del bien, ni tampoco el bien común, ya que la primera es inmóvil y no practicable, y lo segundo es móvil pero no practicable. Mas aquello por lo cual obramos es en tanto que fin el bien supremo y causa de los demás bienes que le están subordinados y el primero de todos, por lo que puede decirse que es éste el bien en sí y el fin último de todos los actos humanos. Y este bien entra bajo la consideración de la ciencia soberana entre todas, que comprende la política, la económica y la sabiduría” (Aristóteles 1994, p. 17). En este punto, también es discutible la traducción de Gómez Robledo. Aristóteles dice, literalmente, que entre los múltiples sentidos de “bien” se halla el de “bello”, un *bien bello*, o como decía ya Platón, un *bien bello de ver*. Pero Gómez Robledo traduce, uniéndolos con un guión, “lo bello-honesto”. Ciertamente para el Estagirita el bien honesto es el bien más bello y el mejor candidato para ocupar ese lugar. Pero nos deja un poco la duda de si se está refiriendo aquí al bien honesto que será tan importante en la *Ética Nicomaquea* y ya también aquí en la *Ética Eudemia*. Ese bien es el que caracterizará como buena la amistad (según lo hizo ver en el libro VIII de la *Ética Nicomaquea*), es decir, la amistad, al igual que el bien, puede ser útil, deleitable y honesta. Pero la amistad por la utilidad es la más deleznable y no llega a amistad, es utilización de las personas. La amistad por el deleite es todavía imperfecta; ya no se trata de utilidad, pero la supera en poco. En cambio, la amistad honesta es en la que se busca el bien del amigo, más allá de la utilidad y el deleite o alegría que pueda uno obtener en el amigo; es una amistad por la virtud y, aunque no parezca beneficiarnos, nos da el mayor bien.

Tal vez con lo que nos ofrece aquí Aristóteles no ha llegado uno a tener una definición muy substancial de la felicidad, y algunos hasta no la acepten como guía de la moralidad; pero nos ha brindado algo inapreciable: la enseñanza de que lo que mejor conduce a la felicidad (cifrada en la contemplación) es la amistad buena, la honesta, que es dialogante, que hace a los amigos buscar entre todos la virtud. Y encuentro que ésa fue la amistad que yo tuve con Don Antonio Gómez Robledo.

El contenido material del andamiaje formal de nuestra ética, el que nos permite la misma estructuración formal que le hemos dado, es el amor a la vida. Aristóteles la llamaba la felicidad por la amistad en la

virtud. Es igualmente el amor a lo vivo, que da la virtud y la felicidad. Podemos reformularlo, podemos replantearlo, podemos revertirlo; pero siempre habrá en el fondo la misma intuición: la felicidad se alcanza con el amor a lo vivo, a la vida, para lo cual se requiere el cauce de la virtud.

4. Conclusión

Las anteriores son unas cuantas muestras de la vigencia del pensador del Estagira. No cesa de aleccionarnos con su doctrina. Siempre se le encuentran aspectos a desarrollar o a clarificar. Es que su genio es fuente inagotable de estímulo para el pensamiento y seguirá siéndolo. Todo el que se acerca a su pensamiento saca como de una fuente motivos y temas para profundizar en la reflexión filosófica.

Referencias

- Aristóteles, 1994, *Ética Eudemia*, trad. A. Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana UNAM, México.
- Bochenski, I. M., 1977, *Lógica formal antigua*, ECS, La Habana.
- , 1966, *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid.
- Bosley, R., 1985, *Aspects of Aristotle's Logic*, Van Gorcum, Assen.
- Mignucci, M., 1983, "La teoría della quantificazione del predicato nell'antichità classica", en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, núm. 1, vol. xvi.
- Mosterín, J., 1984, *Historia de la filosofía*, vol. 4: "Aristóteles", Alianza Editorial, Madrid.

Stoa

Vol. 8, no. 16, 2017, pp. 25-41

ISSN 2007-1868

EL CONCEPTO DE SUBSTANCIA EN ROSMINI Y SU VÍNCULO CON ARISTÓTELES

JACOB BUGANZA
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

RESUMEN: En este trabajo, el autor analiza dos momentos de la noción de substancia en Rosmini. Primero lo hace a través del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, luego, retomando fundamentalmente la *Psicologia*. A partir de ahí, retoma brevemente la noción de substancia de Aristóteles y argumenta a favor de la semejanza que guardan ambas nociones.

PALABRAS CLAVE: Substancia · energía · Aristóteles · Rosmini

ABSTRACT: In this work, the author analyzes the notion of substance in Rosmini at two different moments. First he does it through the *Nuovo saggio sull'origine delle idee*; secondly, fundamentally resuming the *Psicologia*. From there, he briefly revisits Aristotle's notion of substance and argues in favor of the similarity between the two notions.

KEYWORDS: Substance · Energy · Aristotle · Rosmini

1. Introducción

Como es bien sabido, el concepto de substancia es uno de los más trabajados en filosofía. En buena medida, la concepción más extendida de la substancia es la que proviene de la filosofía griega, sobre todo de Aristóteles. La filosofía moderna, inaugurada por Descartes, aunque sin abandonar al concepto de Aristóteles por completo, lleva la discusión a un lugar nuevo al proponer una nueva concepción de la substancia, que será decisiva en la historia del pensamiento posterior. Como bisagra entre el pensamiento moderno y contemporáneo, y

atento siempre a lo que ha dicho y reflexionado la tradición, Rosmini elabora desde su germinal *Nuovo saggio sull'origine delle idee* un concepto de substancia que vale la pena revisar, aunque sea ciertamente con limitantes. Las limitaciones son sobre todo de espacio, dado que el filósofo roveretano destina muchas páginas a aclarar su concepción de la substancia, ya sea en la obra mencionada o bien en otras, como en la gigantesca *Teosofia* y la *Psicologia*. Dejaremos para otro espacio el análisis más detallado que se encuentra en el *Aristotele esposto ed esaminato*, pues excedería en mucho las dimensiones de un solo artículo.

2. La noción de substancia en el *Nuovo saggio*

Rosmini considera que hay cinco sistemas filosóficos modernos que, percatándose del problema del origen de la idea de substancia, lo han intentado resolver. El primero es el de quienes, no sabiendo cómo solucionarlo bien a bien, han negado la existencia de la substancia. Según él, al no saber explicar el origen de la idea de substancia, la han negado. Un segundo sistema busca extraer de las sensaciones la idea de substancia. El argumento que esgrimen es básicamente el siguiente: puesto que de las sensaciones deben provenir todas las ideas, de ahí también debe provenir la idea de substancia. Un tercer grupo afirma que la idea de substancia es innata, pues es innegable y, a diferencia del segundo grupo, no puede provenir de la sensación. Un cuarto grupo, teniendo en cuenta a los dos anteriores, considera que puede darse una tercera vía, al estimar que hay un vínculo innegable entre las cualidades accidentales y la substancia, afirma que es una ley psicológica la exigencia de que, una vez percibidas o en ocasión de las accidentalidades, del espíritu humano emane la idea de substancia. Los términos de Rosmini, al explicar la gnoseología de Galluppi, al que ve como descendiente inmediato de Kant, son los siguientes: “La natura dello spirito è questa, ch’egli trae di sé tale idea, o comechessia la vede al vedere delle sensibili qualità: tal fatalità misteriosa è il termine dell’umane ricerche, secondo la critica filosofica” (Rosmini 2003, n. 599).¹ El quinto sistema postula que la idea de substancia se deriva de la “forma” de los conocimientos humanos, y esta forma no es otra que

¹ “La naturaleza del espíritu es ésta, que trae de sí tal idea, o comoquiera la ve al ver las cualidades sensibles. Tal fatalidad misteriosa es el término de las investigaciones humanas, según la crítica filosófica”, y enseguida afirma, con un lenguaje más exacto: “La nozione

el ser, pues todo lo que se conoce se conoce como entidad. Este sistema no niega, ni deduce de las sensaciones, ni admite innata, ni la considera subjetiva a la idea de substancia. Más bien la idea de substancia se deduce de la forma del conocimiento, que es la idea de ser. “Così, l’idea di sostanza si concepisce in quel momento appunto nel quale l’uomo ha l’occasione di dedurla dall’idea prima; e quest’occasione gli vien data sino dalle prime sensazione e percezioni” (Rosmini 2003, n. 601).² Ciertamente no se trata, de inicio, de la idea de substancia en universal, pero sí de la idea de substancia particular, o particularizada, si se quiere.

En el segundo volumen del *Nuovo saggio*, en el cual Rosmini establece con firmeza cuáles son los pilares de su gnoseología, define a la substancia (*sostanza*) de esta manera: “è quell’energia per la quale un ente e tutto ciò che ha seco attualmente esiste”, y de inmediato explicita escribiendo que es “quella energia, in che si fonda l’attuale esistenza dell’ente” (Rosmini 2003, n. 588).³ Puede decirse que se trata de la definición “nuclear” de substancia, pues ciertamente trata de definirse en sí misma, sin relación inmediata con el accidente. Como bien puede verse en ambos casos habla de “energía”. ¿Qué quiere decir esta energía? Básicamente se refiere al acto por el cual un ente existe con todo aquello que tiene él. Pero veamos más de cerca el concepto de substancia de la mano del filósofo tirolés. Pueden notarse dos elementos, a saber, (i) el acto de la existencia, que es la energía susodicha por la que existe un cierto ente, y (ii) el ente mismo que existe, esto es, la esencia. En relación al acto de la existencia o energía, no debe perderse de vista que la existencia actual (*l’esistenza attuale*) es la misma energía (*l’energia stessa*). Estos dos elementos están realmente unidos, pero la reflexión filosófica lo que hace es separarlos para analizarlos con detalle. En la realidad, esto es, en el mundo subsistente precisamente, la cosa es una; en la idealidad, es decir, en la mente, pueden separarse para captar con mayor pulcritud su núcleo. Esta aclaración

generale di sostanza non vien dai sensi, non è innata, non si può dire che sia nulla, dunque ella è un’apparenza (reale solo in quanto a noi) che emana dalla natura del nostro spirito”.

² “Así, la idea de substancia se concibe en aquel momento justo en el cual el hombre tiene la ocasión de deducirla de la primera idea, y esta ocasión le es dada desde las primeras sensaciones y percepciones”.

³ “Aquella energía por la cual un ente y todo aquello que tiene consigo actualmente existe”; “aquella energía, en la que se funda la actual existencia del ente”.

es importante, porque una cosa es la substancia real y concreta que efectivamente existe, y otra la idea de substancia, que es sobre aquello que reflexiona la mente.

Como hemos indicado, el núcleo de la idea de substancia está en la “energía” o acto por el cual existe el ente. Sin detenernos todavía en qué sea esta energía, sobre la cual volveremos más abajo, veamos qué dice Rosmini sobre los varios modos de la idea de substancia. La clasificación rosminiana es tripartita, y se trata de los siguientes modos: (a) se puede pensar en la energía por la que existen los entes en universal, o sea, sin individualarla en algún ente particular, sino en un ente posible, esto es, “supponendolo determinato a quel modo che è necessario accioché esista”(Rosmini 2003, n. 589);⁴ se trata de la idea de substancia en universal. En segundo lugar, (b) se puede pensar en esta energía en relación a un ente determinado genéricamente, a partir de lo cual tenemos la idea de substancia genérica. Y en tercer lugar, (c) se puede pensar la energía en relación a un ente determinado específicamente, es decir, “possiamo pensare l’esistenza attuale che può avere l’individuo di una specie determinata, pensando in tale idea l’individuo compito, fornito di ciò che gli è bisogno ad esistere, cioè delle sue note comuni, e ancora delle sue note proprie” (Rosmini 2003, n. 589);⁵ no se trata, en definitiva, del individuo existiendo realmente, sino de la idea de substancia específica, de la cual Rosmini dice que se reduce a una idea ejemplar. Ahora bien, la única diferencia entre estas tres ideas se halla en que se piensan sin determinación o con ellas, sean estas últimas genéricas o específicas.

Rosmini da un paso más al cuestionarse qué es lo que piensa cuando tiene en mente la idea de substancia en universal, a lo que responde que piensa en un ente cualquiera, “il quale abbia in sé quella energia che si chiama attuale esistenza: non cerco punto a qual classe, o genere, o specie egli appartenga; penso solo l’energia o esistenza attuale di lui, e implicitamente con ciò che pensó, che quest’ente sia determinato con tutto ciò ch’egli dee avere accioché esista, ma non determino io però col mio pensiero, né punto mi rappresento quali sieno queste determi-

⁴ “Suponiéndolo determinado por aquel modo que es necesario para que exista”.

⁵ “Podemos pensar la existencia actual que puede tener el individuo de una especie determinada, pensando en tal idea al individuo completo, dotado de aquello que necesita para existir, es decir, de sus notas comunes y, además, de sus notas propias”.

nazioi o proprietà sue, né mi occupo a sapere se siano piuttosto queste che quelle” (Rosmini 2003, n. 589).⁶ Así pues, de acuerdo con esto, en la idea de substancia en universal se haya el pensamiento de la existencia actual, el pensamiento del individuo que existe y el pensamiento en universal de las determinaciones que debe tener justamente para que exista, sin que se le determine con el pensamiento con precisión. Lo mismo sucede con la idea de substancia genérica, sólo que se atribuyen ciertas determinaciones, por lo que la diferencia entre ambos tipos de ideas radica en que mientras en la primera se piensa que debe tener ciertas determinaciones para existir, en la segunda se piensa en algunas determinaciones de ese ente o individuo, como sucedería al pensar en la idea de substancia espiritual o en la de substancia corporal. Mas en la idea de substancia específica se piensa en el ente tanto con sus notas generales como con sus notas específicas o propias.

Ahora bien, en los tres casos falta la subsistencia, que es real, y que Rosmini denomina “individuo”. En esto, pues, convergen: en que ninguna de las tres ideas de substancia subsiste, sino sólo se piensa en ellas, con mayor o menor especificidad. Es lo que sucede con el arquitecto, quien diseña una casa con todas sus especificaciones, como la distribución y los materiales, pero que no equivale a la casa efectivamente edificada. Hay una diferencia radical, cabe decir categorial, entre la idea de la casa y la casa subsistente. Pero lo que intenta recoger el roveretano es que se puede pensar en un individuo cualquiera, en un individuo determinado genéricamente y en un individuo especialmente determinado. De lo cual extrae que “S’io penso l’energia per la quale un individuo può sussistere, pensó la sostanza in universale; s’io pensó l’energia per la quale può sussistere un individuo d’un dato genere, penso la sostanza in genere; s’io penso l’energia per la quale può sussistere un individuo d’una data specie, penso alla sostanza speciale” (Rosmini 2003, n. 589).⁷ Así pues, la idea de substancia siempre incluye la de energía, que no es sino la existencia actual, y que per-

⁶ “El cual tenga en sí aquella energía que se llama actual existencia: no busco de ningún modo a qué clase, género o especie pertenezca; pienso sólo en su energía o existencia actual, e implícitamente con lo que pienso, que este ente esté determinado con todo aquello que debe tener para que exista, pero no determino con mi pensamiento, ni mucho menos me represento cuáles sean estas determinaciones o propiedades suyas, ni me ocupo en saber si son más bien éstas que aquéllas”.

⁷ “Si yo pienso la energía por la cual un individuo puede subsistir, pienso en la substancia en universal; si yo pienso en la energía por la cual puede subsistir un individuo de un cierto

tenece sólo a los individuos, por lo cual estos últimos son llamados subsistentes.

Por tanto, la energía de la que se habla no es sino el acto por el cual un individuo subsiste. Es precisamente el juicio de subsistencia el que afirma o niega que un cierto individuo realmente posee dicho acto o energía. En efecto, una cosa es la idea de una cosa y otra muy diferente el afirmar que dicha cosa, como individuo real, subsista. Esto nos hace ver que la subsistencia de una cosa y su correspondiente idea de substancia especial, son las que corresponden en el juicio. Así, el juicio de que existe esta cosa determinada corresponde con su concreción en el juicio de substancia especial. Las otras ideas de substancia, a saber, la genérica y la universal, no son sino abstracciones de la idea de substancia especial. Ahora bien, el origen de la idea de substancia especial no es otro que el juicio con el cual se afirma la subsistencia de una cosa. Por tanto, la pregunta por el origen de la idea de substancia especial corresponde a la pregunta por el origen del juicio de subsistencia de la substancia. La razón por la cual se afirma la subsistencia de una substancia especial no es otra que nuestra propia percepción; esta percepción es la que permite afirmar que un cierto individuo subsiste. Pero esta percepción debe incluir, forzosamente, a la idea misma de substancia, es decir, a la energía por la cual subsiste.

Ahora bien, luego de situar su propio sistema en el marco de las teorías gnoseológicas imperantes, Rosmini propone varias tesis encajenadas, a saber, en primer lugar que nuestro entendimiento, al concebir, necesariamente concibe algo; en segundo lugar, cualquier cosa puede ser objeto del entendimiento, y en tercer lugar, el entendimiento no puede percibir las cualidades sin percibir un sujeto en el que existan. Lo contrario a esto último sería decir que el entendimiento percibiera las cualidades sin más, pero con ello percibiría algo; si percibe algo, percibe una existencia, un existente, pero existente y substancia son lo mismo, pues la substancia es el acto por el cual existe el ente (Rosmini 2003, n. 607). Así pues, y siguiendo la concepción clásica de la substancia, Rosmini tiene en mente que es precisamente el entendimiento el que capta la entidad, no los sentidos. Los sentidos se dirigen o están direccionados a las cualidades sensibles, mientras que

género, pienso en la substancia en general; si pienso en la energía por la cual puede subsistir un individuo de una cierta especie, pienso en la substancia especial”.

el entendimiento a la entidad, por tanto, pertenece al entendimiento el captar, mediante la percepción (Rosmini 2003, n. 622),⁸ a la substancia, y no tanto a los sentidos, como de hecho propone el empirismo, como el de Hume.⁹

Según el roveretano, su teoría se acerca a la de Santo Tomás, pues es una extensa nota al pie de página escribe que

Egli stabilisce in prima, che l'oggetto proprio dell'intelletto è l'ente, o il vero comune (*objectum intellectus est ens, vel verum commune*). Quindi cava la sentenza, che ogni cosa è conoscibile in quanto è, in quanto ha un'esistenza sua propria: che è ciò che io pure o fermato: *Unumquodque autem in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile*. Di qui la natural conseguenza, che essendo la sostanza ciò per cui le cose sono enti, forz'è che s'intendano per la loro sostanza; di che l'altra sentenza del santo Dottore che la sostanza è l'oggetto dell'intelletto, appunto perché l'oggetto dell'intelletto è l'ente, *quidditas rei est proprium objectum intellectus*.

E da ciò medesimamente egli cava un'altra fina conseguenza, cioè che il vero, considerato nelle cose, è la stessa loro sostanza, lo stesso loro essere: *verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam*: perché essendo il vero delle cose la relazione ch'esse hanno colle idee dell'intelletto, e queste idee non potendo essere che della loro sostanza, perché è qui l'oggetto dell'intelletto; derivasi, che la verità, in quanto è nelle cose partecipata, sia appunto la loro sostanza.

S'avverta, che nel luogo sopraccitato ho tradotto la parola *quidditas*, per sostanza, perché tale è il senso che le dà in questo luogo s. Tommaso. Del resto, è sempre vero che la quiddità o essenza degli accidenti, non s'intende che nella quiddità o essenza sostanziale (Rosmini 2003, n. 621).¹⁰

⁸ El filósofo roveretano distingue entre la percepción sensitiva y la intelectual. Cuando el ser inteligente supe al ser en la percepción sensitiva, se forma la idea de substancia, es decir, se forma la idea de un ente que existe en sí y no en otro. Cuando el ser inteligente supe al ente en la percepción intelectual de una acción, se forma la idea de causa, o sea, de una substancia que efectúa una acción (*cf. Nuovo saggio*, n. 622.)

⁹ Rosmini discute muy fuertemente con la filosofía de Hume, como por ejemplo en los nn. 608-614 del *Nuovo saggio*.

¹⁰ "Establece en primer lugar que el objeto propio del intelecto es el ente o la verdad común (*objectum intellectus est ens, vel verum commune*). De ahí saca la sentencia de que toda cosa es cognoscible en cuanto es, en cuanto tiene una existencia propia, que es lo que yo también afirmo. Siendo manifiestamente absurdo que cuanto no es pueda ser entendido: *Unumquodque autem in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile*. De aquí la consecuencia natural de que siendo la substancia aquello por lo cual son los entes, es forzoso que se entiendan por su substancia; de ahí que la otra sentencia del santo Doctor de que la substancia es el objeto del intelecto, justamente porque el objeto del intelecto es el ente, *quidditas rei est proprium objectum intellectus*.

"Y de esto ciertamente extrae otra fina consecuencia, a saber, que la verdad, considerada en las cosas, es su misma substancia, su mismo ser: *verum autem quod est in rebus, convertitur cum*

En este sentido, es gracias a la idea de ser, que es condición de posibilidad para el conocimiento, la que completa al sentimiento y la percepción, y lo hace de tal suerte que ahí donde fija su mirada observa la substancia. La substancia, en este sentido, es la esencia de la cosa observada, la determinación de la idea abstracta de ser, o de la esencia abstractamente considerada. Pero dejando de lado esta discusión, que nos llevaría a establecer la distinción nítida entre esencia y substancia, pero ganándola para los fines expositivos de este trabajo, diciendo que la esencia es lo inmutable en un cierto ente determinado, pues de cambiar perdería su identidad, o sea, dejaría de ser tal individuo (individuo, aunque sea mental), puede decirse que: “Ora quando in un ente determinato noi pensiamo questo elemento immutabile, che costituisce la sua essenza specifica astratta, e lo consideriamo in relazione coll’altro elemento mutabile che nell’essenza specifica piena trovasi unito all’altro; allora l’essenza specifica astratta riceve il nome di sostanza, perché è riguardato come l’elemento necessario all’ente per esser desso, l’atto per cui sussiste come tale, e che sostiene l’altro elemento mutabile, come sua base” (Rosmini 2003, n. 657).¹¹ En otros términos, cuando se considera lo inmutable en una entidad, es decir, en una entidad específica plena, toma el nombre de esencia específica abstracta y ésta es la substancia, o sea, el elemento necesario que actúa como base o soporte de dicha entidad específica plena. Por ello es que puede definirse, según Rosmini, la substancia como “ciò per cui un ente determinato è quello che è”, esto es, “la sostanza è la essenza

ente secundum substantiam. Porque estando lo verdadero de las cosas en la relación que tienen con las ideas del intelecto, y estas ideas no pudiendo ser que de su substancia, porque ésta es el objeto del intelecto, se deriva que la verdad, en cuanto está en las cosas participada, es justamente su substancia.

⁷Adviértase que, en el lugar citado, he traducido la palabra *quidditas* por substancia, porque tal es el sentido que le da en este pasaje santo Tomás. Además, siempre es verdad que la quiddidad o esencia de los accidentes, no se entiende más que en la *quiddidad* o esencia substancial”.

¹¹“Ahora bien, cuando en un ente determinado pensamos este elemento inmutable, que constituye su esencia específica abstracta y lo consideramos en relación con el otro elemento mutable que en la esencia específica plena se encuentra unido al otro, entonces la esencia específica abstracta recibe el nombre de substancia, porque es considerado como el elemento necesario para el ente para ser él, el acto por el cual subsiste como tal, y que sostiene al otro elemento mutable, como su base”.

specifica astratta considerata nell'ente determinato" (Rosmini, 2003 n. 657).¹²

Simplemente, y para aclarar con mayores luces esta definición, digamos algo acerca de la esencia específica abstracta. Cuando el rovetano trata expresamente la noción de esencia, afirma que es lo que se comprende bajo una idea (Rosmini 2003, n. 646). La idea, por su parte, es la cosa pensada como meramente posible; la cosa posible, considerada en sí misma, es la esencia, por ello deduce que todo lo que se piensa en una idea es su esencia. Cuando la idea está dotada de cierta determinación, esta determinación es específica o genérica (ciertamente la idea de ser no posee determinación alguna y, por tanto, es la idea madre o universal). Con esto, lo que se piensa en una idea específica es la esencia específica; lo que se piensa con la idea genérica, la esencia genérica. El ente determinado, ciertamente, es objeto de la percepción, y este ente determinado posee un acto por el cual es lo que es, que es precisamente su acto primero (*atto primo*); cuando se tiene por término del pensamiento este ente determinado, se piensa en aquel acto por el cual es lo que es. Ciertamente el ente determinado tiene múltiples modalidades concretadas como, digamos, un cierto color, pero en su esencia se encierra necesariamente que esté coloreado, aunque sea contingente la coloración particular. Así pues, hay algo necesario al ente para que sea tal, y elementos no necesarios, pero que se derivan virtualmente de la esencia.

Rosmini, sin embargo, no peca de ingenuidad en torno al conocimiento de la idea. Más bien afirma que es muy raro que se pueda el hombre formar una idea plena y completa de las cosas. Afirma, en este sentido, que es casi un contorno o una semilla de todo lo que se encuentra incluido en la idea. "Quindi non avendo l'uomo alla mano l'idea specifica completa (il tipo, o anzi l'archetipo), egli fa fondamento della specie quella idea astratta, che non è propriamente che un modo dell'idea intera ed assoluta" (Rosmini 2003, n. 650).¹³ Así pues, a lo que suele llamársele esencia no es otra cosa que la idea específica abs-

¹²"Aquello por lo cual un ente determinado es lo que es"; "la substancia es la esencia específica abstracta considerada en el ente determinado".

¹³"Por tanto, no teniendo el hombre a la mano la idea específica completa (el tipo, o más bien el arquetipo), hace fundamento de la especie a aquella idea abstracta, que no es propiamente más que un modo de la idea completa y absoluta".

tracta (Rosmini 2003, n. 656).¹⁴ Ahora bien, y por otro lado, mediante el proceso de abstracción, se obtienen las esencias genéricas. En primer lugar, puede efectuarse la abstracción sobre la esencia específica abstracta de dos modos, a saber, abstrayendo algo de dicha esencia de manera que en la esencia abstracta que queda se piense todavía un ente que puede ser realizado, a lo cual se llama idea genérica real, o bien, se abstrae sólo algo de ese ente y que sólo puede ser concebido mentalmente, como sucede al abstraer el accidente (ya no cualificando al ente del que originalmente se abstraer dicha accidentalidad), a lo que se llama idea genérica mental. El tercer modo de abstracción consiste en justamente efectuar tal actividad mental abstrayendo tanto la entidad pensada como al accidente, y nos quedamos con la relación, como en el caso del signo, de donde se obtiene la esencia genérica nominal. Así pues, la substancia es la unión de la esencia específica abstracta con el ser considerado en su posibilidad, siendo la esencia un abstracto del ente y de la misma substancia o, como también se dice en la *Teosofía*, todo lo que se concibe como uno y que en su unidad puede subsistir y está sujeto a modificación sin perder su unidad, es una substancia (Rosmini 2011, n. 344).

3. La noción de substancia en la *Psicología*

Reteniendo estas distinciones, y recurriendo de nuevo a la idea de substancia, no hay que olvidar que consiste en el acto por el cual subsiste la esencia de la cosa, que es diversa a los accidentes, pues estos no son el acto por el que subsiste la esencia, sino términos y efectos de la esencia. Teniendo en consideración lo dicho en el *Nuovo saggio*, y de manera compendiada en la *Teosofía*, nos parece de capital importancia retomar la definición que de substancia brinda Rosmini en la *Psicología*. Ahí afirma que la substancia es el acto primero de un ente que lo constituye en tal ente, por el cual, y debido a esto, puede concebirse sin necesidad de colocarlo en otra entidad. Aquí, de manera

¹⁴El roveretano considera también temporalmente el orden de las ideas específicas. Sólo para tener presente su tesis, digamos que se trata de tres órdenes cronológicos, de acuerdo con el primero de los cuales adquirimos la “idea plena” de un cierto ente, pero con cierto error (*guasto*); luego adquirimos la idea específica abstracta, que es la esencia específica de un ente, aunque de manera delineada o bosquejada (*abbozzata*); finalmente, la idea específica completa, que sería el arquetipo perfecto, y al cual difícilmente, si es que alguna vez, se llega (Cfr. *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 650, nota 116).

más simplificada, pero con toda la gravedad de las tesis gnoseológicas y ontológicas del *Nuovo saggio*, sintetiza Rosmini que desde el lado real la substancia es el acto primero por el cual un ente es lo que es sin necesidad de estar en otro más, por lo cual psicológicamente corresponderá a la esencia específica abstracta, que es la manera en que la mente lo concibe.

En la misma *Psicologia*, Rosmini tiene en cuenta la definición clásica —aristotélica— de substancia, como aquello que existe en sí, lo cual debe entenderse en relación a la entidad misma que no requiere de algo más para ser concebida. Este acto, que es la substancia misma, es por el cual la esencia subsiste, “sia che quest’atto si consideri realizzato, o solo possibile a realizzarsi (nell’idea)” (Rosmini 1988, n. 52).

Por ello plantea Rosmini, en el mismo aparte, que hay dos tipos de substancias, así como hay dos tipos de esencias substanciales. En efecto, dice el roveretano, ciertas esencias substanciales suponen una sola entidad indivisible, mientras que otras suponen más entidades que, por decirlo de alguna manera, se conjuntan en una sola, que resulta ser la principal y constituye al sujeto. Si la entidad menos principal se separa de la principal, habrá perdido su identidad, por tanto, debe considerársele otra substancia y más propiamente otra forma substancial. El ejemplo esgrimido es el alma humana, que es una esencia que resulta del principio intelectual y supremo y del principio sensitivo-animal, donde el principio intelectual es la entidad principal que constituye al sujeto. Pero es claro, como enseña la biología filosófica, que este principio sensitivo es una entidad divisible y puede subsistir por sí sola, como sucede con las bestias. Pero el principio sensitivo en el hombre y en el bruto no es idéntico, porque si en las bestias se puede considerar como substancia, en el hombre recibe otra forma substancial de su unión con el principio intelectual, y por eso no sigue siendo la misma substancia de antes, sino parte de otra sustancia (Rosmini 1988, n. 52).

De igual manera, y a la usanza clásica, Rosmini contrapone a la noción de substancia la de accidente. En efecto, el accidente es una entidad que no puede concebirse sino en otra entidad a la cual pertenece. Aunque se pueda concebir al accidente por medio de la abstracción separadamente de la sustancia, empero la mente no puede hacer esto si antes no la concibió junto a su sustancia. Luego, cuando lo considera de manera abstracta, la mente misma necesita o conservar la noticia de

la substancia a la cual está unida, o supone una substancia en general a la cual se adhiera (Rosmini 2011, n. 344).¹⁵ Con estas puntualizaciones metafísicas, Rosmini, más adelante, asegura que la distinción proviene de la necesidad de diferenciar entre el principio de la acción y la acción misma. Porque, en efecto, la acción es diversa al principio de la acción, pues éste es diverso a las acciones consideradas en sí mismas, por una simple razón: el principio es siempre el mismo, mientras que las acciones *de facto* varían. A dicho principio de actividad el género humano le llama substancia, o bien, en el caso de los entes sentientes, sujeto substancial.

Siguiendo el mismo hilo discursivo, asegura que “La substancia es lo que la mente concibe en un ente sin la necesidad de valerse de otra cosa para formarse un primer concepto”. Es evidente que no se puede concebir el accidente por sí solo, sino que hace falta recurrir a la substancia, por la cual precisamente el accidente existe. Así pues, no se pueden concebir las acciones segundas por sí mismas, sino que la mente, para tener su concepto, tiene que recurrir a un principio que las produzca, en cuanto no pueden existir las acciones segundas sin su principio causal. Por ello, cuando se encuentra el primer principio de las acciones en un cierto orden de actividad, la mente se detiene y reposa, diríamos. De esta suerte, la mente concibe este primer principio sin la necesidad de recurrir a otro principio ulterior en el ente del cual se trata; la mente ahí se detiene y lo declara existente en sí mismo.

Dado que la substancia es el acto por el cual subsiste la esencia específica, y debido a que en cualquier sujeto el primer principio de las acciones es justamente ese primer acto en el cual consisten todas las acciones, y puesto que los principios del sentir y del entender, si estuviesen separados, entonces serían substancias. Así que, siendo el acto primero de un ente lo que constituye su substancia, y siendo los actos segundos accidentales, se suele agregar al concepto de substancia el de inmutabilidad y de permanencia con respecto a sus acciones, y a éstas se le atribuye la mutabilidad y transitoriedad. Así pues, y como se dice más adelante en la *Psicología*, la substancia es un ente “considerato

¹⁵“E per la stessa ragione vi ha qualche reale, cioè l'accidente, che non è suscettivo di ricevere l'essere se non in un altro reale, cioè in quel reale che ricevendo immediatamente l'essere è sostanza reale: anche questo dipende dunque della natura del reale, che è più o men limitato, e questa limitazione determina il modo e il quanto della partecipazione dell'essere”, *Teosofia*, n. 344.

in relazione con altre entità che in lui e per lui esistono” (Rosmini 2011, n. 1129).

4. Vínculo entre la noción rosminiana de substancia y Aristóteles

Como bien se sabe, en el libro *delta* o *v* de la *Metafísica*, Aristóteles establece cuatro significados para el término οὐσία (Aubenque 2007, pp. 26-7), participio de εἶμί, que se pueden sintetizar de la siguiente manera. El primero, entiende por οὐσία a los cuerpos simples (los elementos clásicos), así como los compuestos de los cuerpos, sean animales, sean daimónicos (los cuerpos celestes); lo que se predica, se predica de ellos y no ellos de alguien más. El segundo, lo que es causa inmanente del ser de aquello que no se predica de un sujeto, como el alma para el animal. El tercero, como las partes inmanentes de dichas cosas, cuya eliminación destruiría al todo. El cuarto, substancia es la esencia, cuyo enunciado es la definición. De estos cuatro significados, Aristóteles extrae dos sentidos primordiales, que son (i) el sujeto último que no se predica de otra cosa (con lo cual entraría la materia a ser substancia, según dice Alejandro de Afrodisia (2007, 376));¹⁶ y (ii) lo que, siendo algo determinado, es capaz de existencia separada (2007, 376),¹⁷ que es la forma específica de cada cosa (Reale 1994, xxxiii),¹⁸ con lo cual el Estagirita excluye que la materia sea en sentido último la substancia (Aristóteles 1898, 1017b, pp.10-25). Este segundo sentido es la substancia como esencia (Melchiorre 1994).¹⁹

¹⁶ τῷ τε ἐσχάτῳ ὑποκειμένῳ, ὃ ἐστὶν ὕλη.

¹⁷ καὶ τῷ ἐν ταύτῃ εἶδει.

¹⁸ Fórmula que Reale estima como muy clara de Aristóteles: “ponendosi dal punto di vista speculativo, Aristotele dice con tutta la chiarezza desiderabile, che la forma è la sostanza per eccellenza”.

¹⁹ El inconveniente tradicional consiste en afirmar que, por ejemplo, blanco es una esencia también, pero es accidental. ¿Cómo diferenciar entre la substancia como esencia y la substancia como sujeto? Tradicionalmente se argumenta a través de la substancia primera, que sería precisamente la substancia como acto, y la substancia segunda, que sería la concepción. Para ver con más detalle el problema de la prioridad de la substancia, y cómo se va del ser a la substancia (Cfr: Irwin, Terence, *I principi primi di Aristotele* (traducción de Alessandro Giordani), Vita e Pensiero, Milano, 1996, pp. 248ss; Cfr: Rapp, Christof, “Substanz als vorrangig Seindes (Z 1)”, en: el mismo (coord.), *Aristoteles: Metaphysik. Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*, Walter de Gruyter, Berlin, 1996, pp. 27-40). También se ha argüido la analogía entis (sobre todo la analogía de proporcionalidad), pues los múltiples significados del ser parecen ser inteligibles en relación a una unidad; pero como bien nota Melchiorre, cuando Aristóteles trata expresamente el tema habla de una unidad de cierta naturaleza (πρὸς [. . .] μίαν τινὰ φύσιν) o de principio (πρὸς μίαν ἀρχήν), que parece apuntar a la substancia prin-

En la definición que Rosmini brinda de substancia, se aprecia con claridad que la concibe como “energía”, y energía, de *ἐνέργεια*, no es otra cosa que acto. Es un sentido del ente, diverso a la *δύναμις*. Sin embargo, cuando Aristóteles habla de *ἐνέργεια*, y sobre todo de *ἐντελέχεια*, lo hace con una gran carga y gravedad ontológicas. Que algo sea energía, significa que está actuando, que está siendo, en definitiva. Ricardo Yepes, en su magnífico estudio *La doctrina del acto en Aristóteles*, explica muy bien los vínculos entre uno y otro término, y nosotros no haremos más que recoger como resultado que *ἐντελέχεια* es el término acuñado, en sentido existencial, para oponerse a potencia; es lo que lleva a su plenitud a la potencia. Coinciden *ἐνέργεια* y *ἐντελέχεια* en cuanto expresan, desde el punto de vista usiológico, la noción de *εἶδος, μορφή* y *τέλος* (Yepes, 1993, p. 300).

Yepes habla de la “prioridad ontológica” de la *ἐντελέχεια* (análogamente a como lo hacen Reale y Rapp, por ejemplo), concepto acuñado por el estagirita para designar lo que ha alcanzado o posee su fin, lo que está siendo una vez que se alcanza la finalidad (*ἐντελής* y *ἔκω*); en definitiva, “la *ἐνέργεια* como *τέλοσ-ούσία* se expresa diciendo *ἐντελέχεια*” (Yepes, 1994, p. 301). Pero como bien advierte Yepes, la *ούσία* “no es afirmada en ningún pasaje del *CA* [*Corpus Aristotelicum*] como *ἐντελέχεια* de forma explícita. Sin embargo, en el *De Anima* hay un pasaje que afirma algo equivalente: el uno y el ser se dicen en muchos sentidos, pero el principal es la entelecheia (*τὸ γὰρ ἔν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεονακῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἢ ἐντελέχεια ἐστίν*)” (Yepes 1993, p. 292). La *ἐντελέχεια* no es otra cosa que la plenitud del ser, plenitud que se encuentra, ciertamente, en la *ούσία*. No por otra razón Yepes llega a afirmar que “es en los textos de la *Metafísica* donde este significado de plenitud de ser adquiere mayor riqueza de matices. Así *ἐντελέχεια* llega a designar el estado completo y terminado de algo, por el cual es lo que es del todo, acabadamente” (Yepes 1993, p. 294).²⁰

cipio unificador y, por ende, las otras categorías del ser serían análogas a la substancia. Aun con todo, tal respuesta resulta insuficiente y el problema de la multiplicidad y unidad del ser permanece sin solución (Cfr. Melchiorre, Virgilio, “L’analogia in Aristotele”, en: AA. VV., *Aristotele. Perché la metafísica*, Vita e Pensiero, Milano, 1994, pp. 91-116.

²⁰ En la nota 13, de la misma página, Yepes recuerda cómo W. D. Ross traduce *ἐντελέχεια* por “complete reality”: “*ἐνέργεια* means activity or actualization, while *ἐντελέχεια* means the resulting actuality or perfection”.

En este sentido, cuando Aristóteles afirma que lo que es ente y subsiste lo es en razón de la *έντελέχεια*, se refiere, de acuerdo con Yepes, a que la *έντελέχεια* es el ámbito de las *ούζται* que existen o son. En otros términos, que las cosas sean o existan se debe a la *έντελέχεια*; lo que no existe o es, no es porque no está en *έντελέχεια*. Así pues, *ένέργεια-έντελέχεια* expresa la prioridad ontológica de acuerdo con Aristóteles, prioridad que se apoya en la *ούσία* (Yepes 1993, p. 297).²¹ En efecto, en la misma *Metafísica* Aristóteles afirma que “*ούσία καί τὸ εἶδος ένέργεια έστι*” (Aristóteles, 1989, 105b 2). La *ούσία*, en este sentido, es punto de partida; la *ούσία* es lo que es, es acto. Ahora bien, ¿qué relación tiene este acto con la esencia? Esto es, ¿qué relación tiene el acto substancial con lo que es la cosa? El acto substancial es el acto de una cosa determinada, de un *τὸδε τι*, *hoc quid*, de este qué, expresión sinónima precisamente de *ούσία* (Yepes 1993, p. 321). Ahora bien, la *ούσία* puede ser en potencia o en acto, pero son una sola cosa en una entidad; en otros términos, la *ούσία* se despliega como materia y forma, siendo la primera potencia y la segunda acto. La esencia (*τὸ τί ἦν εἶναι*) es la misma, pues es precisamente la unidad, y esta unidad no es sino acto. Por ello tiene razón Yepes al decir que:

La unidad de la *ούσία* es una, y las partes de la definición (materia y forma) pasan a serlo de la *ούσία* mediante el despliegue de estas dos nociones [...] Aparece la misma causalidad de la forma, que es la que hace que la esfera en potencia sea esfera en acto. Este ejercicio causal no puede realizarse más que siendo la esencia el propio acto. Al ser acto, ejerce su causalidad sobre la esfera en potencia moviendo (*κινῆσαν*) desde la potencia (*έκ δυνάμει*) hacia el acto (*εις ένέργεια*). Por tanto la causalidad se ejerce según la actualidad de la forma (Yepes 1993, p. 326).

En suma, la esencia es el acto mismo. Por tanto, la substancia no es sino la actualidad de la esencia. Lo mismo sucede con la teoría rosminiana, aunque con sus matices. Como dijimos, para el roveretano la substancia no es sino la energía o acto por el cual existe el ente. Así pues, esta energía o actualidad no es sino la existencia del ente. En otras palabras, la substancia es la existencia del ente. Esta existencia del ente particular, que se corrobora por la percepción de ella misma,

²¹ Todo indica que *ένέργεια* se mueve más en el ámbito de la *κύνησις*, mientras que *έντελέχεια* lo hace más en el sentido puro de actualización.

es la que da origen a la idea de substancia especial, en terminología rosminiana. Y de esta idea de substancia especial se alcanza la idea de substancia genérica, y de ésta la idea de substancia universal. Pero lo que subsiste es, al igual que para Aristóteles, esta esencia concreta. Es precisamente lo real, para diferenciarlo de lo ideal.

5. Conclusiones

Como hemos visto, la idea de substancia se deduce de la forma del conocimiento, a saber, de la propia idea de ser. Como vimos, la substancia es la energía o acto por el cual subsiste algo actualmente. En el mundo subsistente, la esencia y la existencia se dan al mismo tiempo; idealmente, esto es, mediante el análisis intelectual, pueden concebirse separadamente, aunque haciendo referencia uno al otro. Por ello Rosmini diferencia entre la idea de substancia en universal, la idea de substancia genérica y la idea de substancia específica. Empero, y con todo, falta a todas estas ideas la subsistencia o individualidad (por ello son ideas, justamente). Sólo el individuo ejerce actualmente la energía que se llama substancia, acto que se denomina sin más subsistencia. En cualquier ente subsistente se aprecia este acto, y este acto, en cuanto se identifica con el ente mismo, se llama esencia. Así pues, la substancia es la esencia específica considerada en el ente determinado.

Así pues, la substancia en Rosmini es principio, y por tanto fundamento de los términos o accidentes que virtualmente están en ella pero que no subsisten sin ella. Por consiguiente, la substancia es aquello en lo cual y por lo cual existen los accidentes. Estas nociones no se alejan en mucho de la postura aristotélica, a nuestro juicio. En ambos casos la substancia es vista como acto, pues la *έντελέχεια* se opone a la mera *δύναμις*, que aunque tenga entre sus connotaciones la “potencia”, se refiere siempre al poder ser, no al ser actual; de hecho, en la lectura rosminiana esta *δύναμις* se identifica con el ser ideal. La substancia, en cuanto tal, por ser acto precisamente, ha alcanzado su meta o finalidad; por tanto, de la substancia se predica el ser prioritariamente.

Referencias

- AA. VV., 1994, *Aristotele. Perché la metafisica*, Vita e Pensiero, Milán.
 Alejandro de Afrodisia, 2007, *Commentario alla metafisica di Aristotele* (al cuidado de Giancarlo Movia), Bompiani, Milán.

- Aristóteles, 1989, *Metafísica* (edición trilingüe de García Yebra), Gredos, Madrid.
- Aubenque, P., 2007, “¿Relatividad o aporeticidad de la ontología? De Quine a Aristóteles”, en Hurtado y Nudler (comp.) 2007, pp 19-32.
- Hurtado, G. y O. Nudler (comp.), 2007, *El mobiliario del mundo. Ensayos de ontología y metafísica*, UNAM, México.
- Irwin, T., 1996, *I principi primi di Aristotele* (traducción de Alessandro Giordani), Vita e Pensiero, Milán.
- Melchiorre, V., 1994, “L´ analogia in Aristotele”, en AA. VV. 1994, pp. 91-116.
- Rapp, C., 1996, “Substanz als vorrangig Seindes (Z 1)”, en Rapp (coord.) 1996, pp. 27-40.
- , 1996, *Aristoteles: Metaphysik. Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*, Walter de Gruyter, Berlín.
- Reale, G., 1994, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán.
- Rosmini, A., 2011, *Teosofia* (al cuidado de S. Tadini), Bompiani, Milán.
- , 2003, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (al cuidado de G. Messina), t. II, Città Nuova, Roma.
- , 1988, *Psicologia* (al cuidado de V. Sala), t. I, Città Nuova, Roma.
- Yepes, R., 1993, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona.

Stoa

Vol. 8, no. 16, 2017, pp. 43-62

ISSN 2007-1868

LA FILOSOFÍA PRIMERA ZUBIRIANA Y SU IDEA DE SER
COMO DIÁLOGO CON LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA:
PASO DE UN HORIZONTE METAFÍSICO DE INTELIGENCIA
CONCIPIENTE A OTRO DE INTELIGENCIA SENTIENTE

JOSÉ ANTONIO HERNANZ
Facultad de Filosofía
Universidad Veracruzana

RESUMEN: Zubiri, excelente conocedor de la tradición metafísica occidental, hace una propuesta con gran potencia teórica, basada en una filosofía primera de raíz fenomenológica y que discute de manera abierta y crítica con la metafísica aristotélica y su herencia conceptual. A pesar de que contrapone inteligencia concipiente e inteligencia sentiente, la metafísica zubiriana más que en oposición está en diálogo con la aristotélica. Este diálogo abre la vía para una filosofía primera de nuestro tiempo y una reflexión sobre el ser acorde con ella.

PALABRAS CLAVE: Metafísica · sustancia · sustantividad · inteligencia sentiente · ser

ABSTRACT: Zubiri, an excellent scholar on Western Metaphysical Tradition, makes a proposal with a great theoretical power, based on a phenomenological-root first philosophy, that discusses openly and critically with the Aristotelian Metaphysics and its conceptual legacy. Although Zubiri contrasts Concipient Intelligence and Sentient Intelligence, his metaphysics rather than an opposition is a dialogue with Aristotle. This dialogue opens the way to the first philosophy for our present time, and a reflection on being according to it.

KEYWORDS: Metaphysics · Substance · Substantivity · Sentient Intelligence · Being

Desde la propuesta zubiriana, la categoría de sustancia condensa todo un modo de comprender la realidad, en el que la estructura sustancial —independientemente de las críticas e interpretaciones que ha ido sufriendo— conserva en el ámbito filosófico un núcleo significativo duro que no es otro que la idea de sustrato, de sujeto. La sustitución de la categoría de sustancia por la de sustantividad, manteniendo el valor arquitectónico de esta nueva categoría, supone, en nuestra opinión, un cambio histórico radical. Y eso por implicar una nueva visión de la realidad, que supone una auténtica revolución metafísica y filosófica. La raíz de esa revolución no es otra que la coherencia que la “sustantividad” mantiene en todo momento con la fenomenología y con la ciencia actual. La fenomenología ha dirigido el pensamiento de Zubiri hasta la idea de inteligencia sentiente frente a la de inteligencia concipiente. La ciencia ha patentizado la obsolescencia de la categoría de sustancia (Hernanz 2007, p. 6).

De este modo, en su indagación sobre la realidad, Zubiri se encuentra con una categoría inveterada en filosofía, la de “sustancia”, que no sólo le resultará inicialmente insatisfactoria, sino que a la larga catalogará de inútil. De este modo, Zubiri pasará de hablar de “sustancia” a hacerlo de “sustantividad”. Ese cambio responde a una visión radicalmente distinta de lo real; frente a la visión subjetual que supone la noción de “sustancia”, Zubiri nos muestra una visión estructural plasmada en la idea de “sustantividad”.

Zubiri aprecia una deficiencia en la categoría de sustancia para obtener una representación adecuada de la realidad en una perspectiva metafísica. Hace un análisis crítico de la categoría sustancia en Aristóteles. Concentra la crítica en el carácter de sujeto que tiene dicha categoría: para Zubiri, “sustancia” en Aristóteles es eminentemente “sujeto”. Por nuestra lectura de la obra aristotélica, y especialmente de la *Metafísica* vemos que esta noción es compleja y no definida con precisión, pero efectivamente, el carácter subjetual le pertenece. Por otro lado, aunque no hayamos entrado en un seguimiento histórico de esta noción, no creemos arriesgado afirmar que tal carácter se ha consolidado en la historia de la filosofía.

Es cierto que la noción de sustancia en Aristóteles no es completamente reducible a dicho carácter, pero, indudablemente, éste determina dicha noción de modo esencial. La noción de sustancia tiene un

origen teórico, pues no es aprehensible directamente por los sentidos. Es fruto de una inteligencia concipiente (Hernanz 2007, p. 8).

En general, la sustancia es aquello que permanece invariable en el cambio. Existe un cambio sustancial, cuya explicación hace necesaria la introducción de la noción de materia prima, como sujeto último de determinaciones. El pensamiento de Aristóteles, según su expresión en la *Metafísica*, manifiesta una fluctuación a la hora de poner en relación las nociones de sustancia, materia y forma, de modo que atribuye la primera a la segunda y a la tercera por separado o conjuntamente. Esto crea un estado de confusión nocional, pero no parece afectar al carácter subjetual de la categoría de sustancia. En cambio, la noción de sustantividad posee una determinación precisa. Con ella el cambio se explica como una modificación sistemática que no requiere la apelación a un sujeto que escapa a toda comprensión por cuanto queda totalmente indeterminado.

Parece que la perspectiva metafísica en Aristóteles es correlativa a la perspectiva lógica: la sustancia es sujeto de inhesión y sujeto de predicación. Según Zubiri, esto sería congruente con una idea de inteligencia equivocada. Se trataría de, como dice el autor español, una logificación de la inteligencia. Según esta idea, lo propio de la inteligencia es concebir y juzgar. Esta logificación de la inteligencia, de una inteligencia que concibe y juzga —inteligencia concipiente la llama Zubiri— establece una cierta cesura entre lo aprehendido por los sentidos, que tiene el carácter de la inmediatez y lo que las cosas son realmente. Esto justifica la crítica empirista (Hume) a la noción de sustancia. Crítica que aludimos aquí como a un tópico, y crítica que si es aceptable en su aspecto negativo no ha ido acompañada de una noción que, sustituyendo la de sustancia, permitiera una estructuración metafísica de la realidad, lo que para el empirismo, desde luego, carece de sentido. La crítica de Zubiri a la noción aristotélica de sustancia se une a la crítica empirista, pero la completa y la prolonga en una línea constructiva al aportar la noción de sustantividad (Hernanz 2007, p. 5).

Desde nuestro punto de vista un fuerte atractivo de la propuesta zubiriana, que le confiere una significativa potencia teórica es que aporta al debate filosófico ahora una innovadora filosofía primera intramundana, que va a la realidad simpliciter. Se supera la centralidad del ser

como ámbito propio de la metafísica; la visión sustantiva de la realidad permite superar la entificación de la realidad denunciada por Zubiri, ligada a la inteligencia concipiente. Lo primario es la realidad, no el ser.

La sustitución de la inteligencia entendida como facultad de concebir y juzgar (inteligencia concipiente) por la inteligencia sentiente, conlleva la determinación de la realidad como formalidad de la aprehensión intelectual, como formalidad de la impresión de realidad, el “de suyo”. De este modo, la perspectiva zubiriana es solidaria de una noción de la inteligencia según la cual ésta es “sentiente” y no esencialmente “concipiente”. Inteligir y sentir no son dos facultades diferentes sino que son dos potencias que, en el hombre, constituyen una sola facultad. Esta conexión entre la noción de realidad y la de inteligencia se muestra a lo largo de toda la obra madura de Zubiri, apuntándose ya en *Sobre la Esencia*, aunque no alcanzará su total y adecuado desarrollo hasta la publicación de la trilogía sobre la inteligencia. De este modo, Inteligencia Sentiente es un hito que ha de tenerse en cuenta en toda nuestra indagación de la sustantividad en Zubiri. Es más, sólo a partir de Inteligencia Sentiente es factible comenzar un estudio coherente sobre la aportación filosófica madura de Zubiri.

Para llevar estas ideas a un diálogo fecundo entre la propuesta metafísica de Aristóteles y la de Zubiri, consideramos clave tener en cuenta la noción de actualidad, clave para entender toda la filosofía de Zubiri. Actualidad no es sino estar físicamente presente en algo otro. Así entendida, la intelección no es sino actualidad. La idea de actualidad determina la idea de intelección sentiente, que configura y modula toda la creación zubiriana. Paralelamente la realidad queda determinada por Zubiri como formalidad de lo aprehendido en impresión, es decir, como modo de estar físicamente presente lo aprehendido en impresión. Esta formalidad —opuesta a la formalidad de estimulidad—, este modo de estar físicamente presente, es denominada “de suyo”. De este modo se supera el inveterado dualismo entre lo real —objeto de la inteligencia— y lo aparente o percibido —objeto de la sensibilidad; la realidad es, pues, dada en impresión y de modo inmediato, si bien no de modo exhaustivo (Hernanz 2007, p. 10).

En una inteligencia concipiente, lo inteligido es *jectum*, *sub-jectum* u *ob-jectum*. Para una inteligencia sentiente, la realidad es *de suyo* y lo

real, es decir, lo que aprehendemos como algo diferenciado, es sustantividad. En esta nueva visión estructural las notas no pueden entenderse nunca como atributos o accidentes inherentes a una sustancia, a un sujeto, sino como momentos de un sistema unitario en el que son coherentes entre sí.

Sustantividad no es realidad, pero sí es su estructura radical. El carácter radical de las cosas reales es ser sistema de notas con suficiencia constitucional. De este modo, todo lo real tiene una estructura, que, a diferencia de la inveterada sujeto-accidentes, es meramente de sustantividad, en la que todas las notas son coherentes entre sí dentro de un sistema, cuya unidad es *prius* respecto de cada nota independientemente aprehendida. En ese sistema, cada nota es “nota-de” todas las demás.

La noción o categoría de sustancia, en la tradición occidental que se alimenta de Aristóteles, implica una cierta visión estructural de la realidad. Según esta visión, las cosas reales tienen una estructura de inhesión: sustancia-accidentes. En oposición a esa perspectiva, Zubiri considera que la determinación adecuada de lo real la recoge la noción de sustantividad. Esta implica una estructura metafísica que no es la de sustancia(sujeto)-accidentes (predicados), sino la de un sistema de notas cíclico y clausurado, en el cual cada nota lo es del sistema, es “nota-de” todas las demás, sin que haya un sujeto de inhesión. La relación de inherencia es superada, a nuestro entender, por una de coherencia (Hernanz 2007, p. 12).

En un rápido repaso de la historia de la filosofía, Zubiri se aleja de las concepciones que, históricamente, se han ido aceptando sobre el concepto de “metafísica”. Metafísica, nos dirá, no puede tener el sentido que adquiere en la filosofía griega que pasa de referirse a lo “post-físico” (Andrónico de Rodas), a hacer posteriormente referencia a lo “ultra-físico” —remitiéndonos, por tanto, al campo de lo trascendente—, idea que, a pesar de tener su máximo exponente en Platón se perpetúa en Aristóteles, quien aunque no habla de Ideas separadas, sí lo hace de una sustancia “separada”, el *Théos*. Este sentido varía un tanto en la filosofía medieval, en la que se concibe la metafísica como “trans-física”. Ahora bien “transfísico” significa siempre para los pensadores medievales algo allende lo físico. En la filosofía moderna, con Kant, lo metafísico es lo que está allende el fenómeno —y

por lo tanto es trascendente— (Zubiri 1989, pp. 127-8). Son aparentemente visiones diversas de la metafísica, pero todas ellas encierran un carácter común, el de la visión de ésta como algo trasfísico, en el sentido de lo trascendente, de lo allende lo físico. La idea de lo trascendental en Zubiri no es la de algo allende lo físico, sino de lo físico mismo, en una dimensión formal distinta; es pasar del “trans” de lo físico a lo “físico mismo como trans”. La vía zubiriana para conseguir ese cambio se da de la mano con la superación del dualismo entre entender y sentir, por el que el término del sentir son las cosas sensibles, mudables y múltiples, lo que remite a un ámbito en el que lo trascendental sea lo que “siempre es”, en el que “trans” es salto de una zona de realidad a otra (Hernanz 2007, p. 13).

En el marco de la inteligencia sentiente este paso no es preciso, ya que se da una concepción unitaria de lo real, que, lejos de ser unidad del objeto en cuanto objeto del conocimiento, es “unidad de lo real mismo unitariamente aprehendido. Es decir, no se trata de inteligencia sensible, sino de inteligencia sentiente: impresión de realidad. En ella, el momento de realidad y su trascendentalidad son estricta y formalmente físicos”.

En este sentido, el de “física del trans”, la trascendentalidad de la impresión de realidad adquiere su carácter metafísico, de suerte que nos podemos referir a lo metafísico como aprehensión sentiente de la física trascendentalidad de lo real en vez de como intelección de lo trascendente.

La inteligencia concipiente limita nuestra indagación de lo real al no permitirnos concebir lo trascendental de otro modo que como algo que, además de encontrarse allende lo real, es canon de todas las cosas reales. De este modo, lo trascendental es un *a priori* y además uno concluso. Grave error. La trascendentalidad no es algo acabado, no es un conjunto de caracteres de lo real fijados de una vez para todas, sino que es constitutivamente abierto (Zubiri 1962, p. 362). Ser real es algo intrínsecamente abierto, que está en virtud de lo que las cosas reales sean; no sabemos, ni podemos saberlo tampoco, si el conjunto de las cosas reales está fijado. La trascendentalidad no es algo *a priori*: es abierta y, del mismo modo, dinámica. El dinamismo de la apertura de la trascendentalidad no se limita a indicar que pueden aparecer nuevos tipos de realidad en cuanto realidad, sino que especifica que

esa aparición ha de ser dinámica: la realidad misma como realidad, desde la realidad de una cosa, se va abriendo a otros tipos de realidad en cuanto que realidad (Zubiri, EDR).

Nos encontramos ante una trascendentalidad dinámica, ante el dinamismo trascendental de lo real. No debemos pensar que este dinamismo trascendental de lo real se circunscribe únicamente al proceso de la evolución; si así ocurriera, la evolución sería un carácter de la realidad misma en cuanto realidad, cuando no deja de desempeñar una mera función talitativa. Lo que ocurre es que la talidad tiene una función trascendental: en el caso de la evolución la función trascendental es la trascendentalidad dinámica.

Este modo peculiar de estar por encima de cualquier talidad en el sentido de convenir a todo “sin ser una talidad más, es lo que la Escolástica llamó ‘transcender’. Es la trascendentalidad de lo real. El orden de la realidad en cuanto realidad es un orden trascendental, diferente al orden de la realidad en cuanto realidad ‘tal’ que es el orden de la talidad” (Zubiri 1962, p. 372).

En la filosofía moderna, esto es, en la filosofía a partir de Descartes, nos encontramos con un contenido que con ciertas oscilaciones se ha venido perpetuando: la meditación sobre la realidad apoyada en el yo, única realidad firme, resultando que la verdad es el resultado de la unidad entre la realidad y el yo. El orden de la realidad como orden trascendental sería el orden de la verdad, y la trascendentalidad es un carácter del yo, que se conceptualiza a partir de dos contraposiciones fundamentales:

- (a) “Yo” es la realidad de cada cual: es el “yo empírico”, pero “yo” es el yo que medita sobre todas las cosas: es un “yo puro”, intrínsecamente lo mismo en todos. En su virtud, todas las cosas tienen un carácter negativo, no ser yo; son el “no-yo”. El “yo” se enfrenta con esas cosas, por lo que éstas son *ob-jectum*, las cosas son objetos. Como el yo puro, además de enfrentarse a los objetos, sale de sí mismo en trascender, el “yo” es “yo trascendental”;
- (b) El trascender hacia los objetos no consiste en que el yo tenga un objeto ante él y salga de sí para obtener una representación suya, sino que es su propio ir lo que hace que aquello a lo que

se va sea objeto. El objeto no se aprehende, se “pone” y ésta es la única vía para que se dé una representación suya. El yo es trascendental, además de por trascender al “no-yo”, por poner el carácter trascendental a los objetos al trascender. Su posición es trascendental. La estructura del “yo” es condición *a priori* para la posibilidad de todo objeto en cuanto objeto: esto es algo que viene repitiéndose en la filosofía moderna, bien sea como sistema formal constituyente, o como intencionalidad constituyente, o como cualquier otra forma que se quiera; el caso es que el “yo” determina *a priori* la objetualidad en cuanto tal (Zubiri 1962, pp. 373-5).

Esa determinación del objeto por el yo determina la verdad como verdad trascendental, como capacidad para que se pueda conocer con verdad un objeto, de una forma muy determinada: como capacidad de que el entendimiento conforme a los objetos según su propia estructura trascendental. Por esa vía se encuentra la filosofía inmersa en el idealismo trascendental kantiano, en la “revolución copernicana” kantiana: un idealismo que afecta a la trascendentalidad, “a la índole objetual de todo lo que haya de poder ser conocido por el entendimiento con verdad” (Zubiri 1962, p. 375).

Según esta caracterización, podemos ver la segunda contraposición fundamental de lo trascendental: lo trascendental es la objetualidad. Tras esa caracterización, es preciso diferenciar entre el sentido objetual de la trascendentalidad y su uso como determinación objetiva de un objeto. El uso de la trascendentalidad, a este respecto, bien podría, en principio, acometerse de dos maneras:

- (a) La posición trascendental se apoya en algo dado, de suerte que lo dado no son los objetos, sino un caos de elementos que el yo trascendental objetualiza, da la forma de objetos: nos encontramos, pues, no sólo con objetualidad, sino también con objetos determinados, que en su conjunto configuran la “experiencia”;
- (b) Podemos determinar un objeto sin nada dado, basándonos tan sólo en las condiciones *a priori* de la objetualidad, rebasando los límites de la experiencia, con lo que se determina un ob-

jeto trascendente allende toda experiencia. Esta segunda vía no tiene sentido dentro del idealismo, ya que el yo no puede transformar la objetualidad por sí misma en objeto y lo único que permitiría esta vía es la representación de objetos no imposibles. En definitiva, para que se de un objeto real es preciso algo dado, por lo que “lo trascendental es ‘posición’, pero tan sólo como elevación de lo dado a objeto determinado: es el carácter objetual de los objetos de la experiencia. El yo trascendental es el yo objetualizador de la experiencia”. En el idealismo, según Zubiri, lo trascendental se perfila a partir de la contraposición “experiencia-trascendencia” (Zubiri 1962, p. 376).

Evidentemente, el momento de idealidad es de capital importancia en la filosofía moderna, hasta el punto de que da la impresión de que lo que se intenta es lograr la trascendentalidad dentro de la idealidad. Parece, del mismo modo —nos indica Zubiri— que nos encontramos ante la inversión del concepto de lo trascendental respecto a la filosofía medieval; sin embargo, esta interpretación no es del todo correcta. En el yo trascendental nos encontramos dos momentos:

- (a) El yo es trascendental porque es puro (Zubiri 1962, p. 377);
- (b) Lo es porque pone la trascendentalidad del no-yo. Esos dos momentos son efectivamente trascendentales, pero en el sentido clásico. Eso es algo que se patentiza en primer lugar en lo referente a la índole formal del yo: ser puro. El ser puro es un concepto al que se llega a partir del yo empírico; en el idealismo, aunque no son numéricamente distintos, no son idénticos, habiéndose dejado en el aire la aclaración de la interna articulación entre ambos, que a la postre es un problema de primera magnitud.

Tal como lo ve Zubiri, “empírico” es la talidad del yo: el hombre como realidad es un yo cuya talidad son todas las vicisitudes que le acontecen. A partir de ese concepto, y sin abandonarlo, el idealismo llega al concepto del yo puro, tomando del yo empírico el yo como

realidad, depurándolo de su determinada talidad y dando como resultado el yo como pura realidad, lo que ulteriormente se conceptualiza como “yo puro” (Zubiri 1962, p. 376). Este “yo puro” es el yo trascendental, del que pende todo objeto; todo objeto es no-yo, por lo que “aquello a lo que va el yo es, por lo pronto, un ‘no’ mientras el yo mismo no lo ‘ponga’”. En su virtud, el yo sería lo único que ‘es’ simpliciter en y por sí mismo; la yoidad es el no del no-yo, el no ‘no-yo’, es decir, el sí de la realidad en cuanto realidad. Y justo es eso lo que constituye la trascendencia en la filosofía tradicional” (Zubiri 1962, p. 378).

Para Zubiri, lo real es sustantivo, no sustancial; lo que llamamos cosas no son en modo alguno sustancias a las que les resulten inherentes un número mayor o menor de accidentes y propiedades, sino que son sistemas sustantivos de notas (no accidentes). Visto de esta manera, la cosa cambia de aspecto: entre las muy variadas notas que puede tener la realidad, nos encontramos con algunas adventicias —que son aquellas que le vienen por su conexión con otras— y con otras que le son propias, que son sus notas constituyentes, aquellas que posee la realidad en cierto modo de suyo. Como vemos esta taxonomía responde a una visión estructural, en que todas las notas se codeterminan dentro del sistema, y que se ajusta a la realidad mucho mejor que la inveterada visión sustancialista, en la que los “accidentes” se inhieren al sujeto, de una manera tal que resulta excesivamente problemático determinar qué es el sujeto de esa cosa y cuáles son los accidentes (Zubiri 1962, p. 30).

Cada cosa real es sustantividad, no sustancia, y esto ocurre con cada una de las realidades del Universo. Lo real es estructura, y estructura en respectividad intrínseca con las estructuras de las demás realidades sustantivas (Zubiri 1989, p. 322). Hablar de lo real en términos de subjetualidad es incorrecto y mucho más si adoptamos una visión estructural de lo real (Zubiri 1989, p. 202). En principio, podríamos pensar en intentar reconciliar la visión subjetual con la sustantiva, pero es algo a todas luces inadmisibles, ya que tendría como punto de partida la consideración del sujeto como característica formal de la sustantividad. Sin embargo, ser sujeto no es la característica formal de la sustantividad, sino que ser sustantividad implica hablar siempre de un sistema de notas suficientes en el orden de la constitución. “La realidad no es formalmente un sujeto, sino que es algo distinto: es precisamente una

sustantividad que está dotada de estructura, y de un sistema constructo de notas” (Zubiri 1989, p. 41). Puesto que la realidad es sustantiva, no subjetual, el devenir, momento de lo real, no acontece al sujeto, no hay sujeto de devenir, sino que, en la zubiriana visión estructural, ese devenir se inscribe en las estructuras esenciales de la sustantividad. El devenir es algo inscrito en las notas estructurales, en el sistema estructural y constructo de notas que constituyen la sustantividad de algo (Zubiri 1989, p. 39).

La visión estructural permite determinar adecuadamente la relación que se da entre la unidad de la cosa, de cada cosa real, y las notas de que consta. Si adoptamos una postura sustancialista de la realidad, diremos que el constitutivo formal de las notas no es otro que la inhesión, *in-haerere*; empero, desde una visión sustantiva, estructural, el carácter de inhesión no es el formalmente constitutivo de dichas notas, sino que es el de adhesión, de modo que “el constitutivo formal de estas notas no es un *in-haerere* sino un *ad-haerere*. Está en el ‘ad’ y no en el ‘in’. Se trata de un *ad-esse* y no de un *in-esse*. [...] No se trata aquí de tomar el ‘ad’ en el sentido del *esse-ad*, que es el carácter de un accidente determinado dentro del aristotelismo, que es la relación. Aquí trato del *ad-haerere* en el sentido puramente elemental, a saber: que están adheridas al sistema en una o en otra forma” (Zubiri 1962, p. 106).

En definitiva, no se puede afirmar, si pretendemos un acceso directo y veraz a la realidad, que lo real sea sujeto de notas, sino que más bien tendremos que decir que lo real es un sistema constructo de notas, tanto constituyentes como constitutivas. Lo real, así, no es sujeto sustancial sino una sustantividad. Hablar de lo real como sustantivo implica inmediatamente que no podemos catalogar a lo real como “ser”, aunque entre sustantividad y ser se establece una clara conexión (aunque muy distinta a lo que la tradición filosófica podría hacernos pensar). De lo sustantivo decimos que “es”, y por ello el ser, aunque no se identifica con la realidad, “la trasfunde completamente por así decirlo” (Zubiri 1982, p. 352).

Conviene destacar que la clave para comprender certeramente la distinción entre ser y sustantividad, en la propuesta zubiriana, se encuentra en la aprehensión de realidad. En el ámbito de la intelección, y más concretamente de la intelección como aprehensión primordial, nos podemos preguntar si la aprehensión y su verdad real recaen so-

bre la cosa en cuanto tiene ser, o lo que es lo mismo, y puesto que la cosa real es sustantiva, si la cosa como ser sustantivo es término de la aprehensión primordial y de la verdad real. Esa idea, la de que la afirmación enuncia lo que es real como ser sustantivo, es la que sostiene toda la filosofía desde Parménides, afirma Zubiri, pero es insostenible: la aprehensión primaria y radical no aprehende otra cosa que lo real en y por sí mismo como realidad. El ser sustantivo se encuentra en la intelección, pero tan sólo como un momento fundado en la formalidad de realidad. La entificación de la realidad —que Zubiri critica de forma igualmente severa—, paralelamente, es fruto directo de esta perspectiva que hace de la realidad modo de ser (Zubiri 1982, p. 348).

Sustantividad y sustancialidad no pueden confundirse en ningún momento, ni aún cuando se admita —como Zubiri hizo en los primeros momentos de acuñación del término “sustantividad”— que sean dos momentos de la realidad. Sustantividad no es la sustancialidad aristotélica. Aristóteles concibe la sustancia como sujeto de propiedades —especialmente de las esenciales. La sustantividad abre una descripción muy distinta de lo real, de modo que las cosas reales dejan de ser sujetos sustanciales para ser considerados sistemas sustantivos. Aristóteles habla de “accidentes”, Zubiri de “notas”. Este cambio no es terminológico, sino esencialmente estructural: el accidente se concibe como realidad insustancial, contrapuesta a la sustancia. Pero como Zubiri afirma, no es el único caso de realidad insustantiva.

En efecto —y esto es algo que evidentemente nunca pensó el estagirita— hay sustancias que pueden ser insustantivas. Si hablamos, por ejemplo, de la glucosa, “en el organismo no hay más que una sustantividad, propia del organismo como sistema. Y todas sus sustancias, por ejemplo la glucosa, ingeridas en mi organismo han conservado su sustancialidad pero han perdido su sustantividad para convertirse en mera ‘nota-de’ mi sistema orgánico. Es en él una sustancia insustantiva” (Zubiri 1984, p. 21).

Es precisamente para no incurrir en las trampas teóricas —en las que considera que cae Aristóteles— por lo que Zubiri denomina “notas” a las notas de las cosas reales y no “propiedades”: las “propiedades” parecen sugerir la existencia de un sujeto al que le son inherentes, mientras que las “notas” remiten siempre a la unidad de un sistema en el que ellas son coherentes y tienen un apoyo fenomenológico.

Para Zubiri, a la postre, no tiene relevancia filosófica hablar en términos de “sustancia” al hablar de la realidad. Es cierto, ya lo hemos reiterado en varias ocasiones, que en principio titubeó a la hora de abandonar por completo la idea de sustancia; así, en *Sobre la Esencia*, podemos leer: “no se ve, pues, por qué toda realidad en cuanto tal habría de ser forzosamente de carácter subjetual. Es verdad que todas las realidades que conocemos por experiencia son, en algún modo, sujetos; pero esto no significa que la subjetualidad sea su radical carácter estructural” (Zubiri 1962, p. 87). Admite que haya una forma de acceso subjetual a la realidad, ya que lo sustancial es un momento de la realidad. Sin embargo, poco a poco Zubiri supo desvincular de su pensamiento toda impronta sustancialista y ésta es una evolución necesaria, a nuestro entender, en su pensamiento.

Zubiri insiste en que todas las cosas reales además de ser reales en y por sí mismas, están verdaderamente vinculadas a todas las demás cosas reales. Estos dos momentos talitativos tienen una función trascendental, de suerte que por medio de este doble momento podemos descubrir dos aspectos de la estructura trascendental. El primero es la estructura trascendental de cada cosa real en y por sí misma; el segundo, la estructura trascendental determinada por la vinculación de cada cosa con las demás. Esa vinculación hace que las cosas reales formen una totalidad. No podemos admitir dicha totalidad como adición extrínseca de cosas reales, sino como unidad intrínseca; no podemos admitirla tampoco como conexión u orden, porque –aunque es cierto que se da una interdependencia de las operaciones de unas cosas reales con las de las otras– no es lo primario de esa totalidad, sino que lo primario es “que esa conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual cada cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas” (Zubiri 1962, p. 426); es un carácter que no es consiguiente a cada cosa real, sino que pertenece intrínsecamente a su realidad formal: estamos hablando de la respectividad (Zubiri 1962, p. 227).

Ahora bien, la respectividad es un carácter que concierne a las cosas en su talidad y, en cuanto que respectividad talitativa, configura el cosmos. A su vez, esta respectividad cósmica tiene una función muy precisa, que no es otra que determinar en las cosas reales un modo de

ser reales qua reales, de suerte que la respectividad en el orden de la realidad en cuanto tal —no en el orden de la talidad— es el mundo, la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales (Zubiri 1962, p. 425). Aunque es algo ya sabido, conviene que recordemos que “mundo” y “cosmos” no son la misma cosa, lo que queda más claro si cabe en este momento, al abordar la problemática del orden trascendental: “mundo y cosmos no se identifican ni formalmente ni materialmente. No se identifican formalmente, porque aunque el cosmos fuera de índole distinta a la que de hecho es, el mundo, sin embargo, sería el mismo que es ahora. Tampoco se identifican materialmente, porque cabrían en principio muchos cosmos que fueran cósmicamente independientes entre sí, pero todos ellos coincidirían en ser reales y, por tanto, constituirían [...] un solo mundo” (Zubiri 1962, p. 428).

Mundo no es para Zubiri, como entiende Heidegger, aquello en lo que el ser humano se entiende a sí mismo y se encuentra con las demás cosas; eso no es más que “mi” mundo, “nuestro” mundo, concepción que se halla fundada en el mundo como respectividad de lo real qua real. El “nuestro” y el “mi” expresan el mundo como horizonte del sistema de posibilidades humanas. Sin embargo, el hombre es mundanal por estar constituido en respectividad a las demás cosas reales. En el fondo, supone una visión limitada de lo que es el mundo y que no tiene en cuenta, nos diría Zubiri, que la respectividad concierne formalmente al carácter de realidad y que, si no fuera así, nos encontraríamos con una respectividad meramente biológica, el “medio” de los seres vivos, o con el mero “entorno” cósmico de acción, mas “mundo” no es, formalmente, medio ni entorno: es respectividad de lo real en su formalidad de realidad (Zubiri 1962, p. 428).

Esa es precisamente la función trascendental del cosmos en el orden de la realidad en cuanto tal: determinar un mundo. Del mismo modo, la mundanidad es momento de la realidad de cada cosa en tanto que real. No es algo añadido a la realidad de cada cosa, sino que se identifica con su realidad, al tiempo que es nota de lo real qua real: es su respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad. En definitiva, el mundo es el carácter trascendental de la realidad en cuanto tal, en virtud de la cual la función del cosmos es trascendental.

Zubiri denomina a algunos trascendentales “complejos”. Por “complejo” entiende Zubiri aquellos trascendentales “que competen a la cosa por el mero hecho de ser real, pero que expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de cosas reales” (Zubiri 1962, p. 429). Se contraponen a los “simples”, esto es, aquellos trascendentales que expresan sin más la realidad en y por sí misma. Entre estos trascendentales complejos el primero es el mundo, que funda todos los demás: *aliquid, verum, bonum*. En efecto, estos tres trascendentales son complejos, porque expresan el carácter de realidad referido a las demás cosas reales: sólo una *res* en cuanto respectiva a las demás es *aliud* respecto de ellas; sólo porque la cosa inteligente y volente está en el mundo es posible que haya intelección y volición, *verum* y *bonum* trascendentales (Zubiri 1962, p. 429).

Continuando con las precisiones sobre el mundo, Zubiri cree que se puede presentar una objeción, consistente en afirmar que no todas las cosas reales *qua* reales son respectivas, esto es, que puede haber cosas reales, incluso cosmos, absolutamente independientes entre sí; en el caso extremo, nos encontramos con la realidad de Dios, formalmente extramundanal. ¿Es, entonces, estrictamente trascendental el mundo? La respuesta ha de ser positiva, incluso en el caso de que Dios cree realidades que nada tengan que ver entre sí. A pesar de que cósmicamente son ajenas las unas a las otras cósmicamente, coinciden en ser reales, de modo que se encuentra en respectividad por lo concerniente a su carácter de realidad, por lo que tienen siempre unidad de mundo. En el caso de la referencia a Dios, es precisa una distinción, ya que Dios es necesariamente irrespectivo: mundo puede entenderse como:

- (a) El carácter de una forma de realidad; en este caso mundo no es trascendental, porque hay una realidad, la de Dios, fuera de él, y
- (b) El carácter por el que la realidad en cuanto tal, o es respectiva o irrespectiva, siendo esta forzosidad disyuntiva *qua* forzosidad lo que pertenece a realidad en cuanto tal (Zubiri 1962, pp. 430-1). Es en esta segunda concepción cómo podemos entender, aún en el caso de Dios, que el mundo sea un trascendental. En definitiva, “el orden trascendental es el orden de las cosas reales en cuanto reales, esto es, como algo ‘de suyo’. Estas cosas

son 'de suyo' en y por sí mismas: son los transcendentales simples (*res* y *unum*). Y son también 'de suyo' respectivas: son los transcendentales complejos, bien disyuntos (mundo), bien conjuntos (*aliquid*, *verum*, *bonum*), de los cuáles éstos se fundan en los disyuntos. Esta es la estructura transcendental de la realidad, una estructura determinada por la talidad en 'función' transcendental. Esta estructura transcendental reposa, pues, sobre dos transcendentales primeros: realidad y mundo; transcendental simple aquél, transcendental complejo éste" (Zubiri 1962, p. 432).

La cosa real en su propia realidad es lo primario, pero, fundada en la actualidad de la cosa real, se da la actualidad de la cosa real como momento del mundo, la actualidad mundanal de lo real: el ser. "La actualidad de lo real como momento del mundo no se identifica formalmente con la actualidad de lo real en sí mismo, pero presupone ésta y se apoya en ella. Pues bien: la actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el 'ser'" (Zubiri 1962, p. 433).

Al hablar en este momento de "ser", no se hace en el sentido de "existir" o del "quid" de lo existente, sino que recae sobre la "realidad", la cual es actual pero tiene una actualidad ulterior, el "ser" (Zubiri 1962, p. 433).

En otro orden de cosas, para Zubiri ser es actualidad, y por lo tanto un estar presente desde sí mismo y por ser real, no en cuanto presente sino en cuanto estar (Zubiri 1962, p. 456). Sólo se puede ser actual en el mundo, en la respectividad mundanal. Lo real está abierto al mundo y estar presente en el mundo es tener en él actualidad. En esto consiste la actualidad primaria y radical de lo real: la mera actualidad de lo real en el mundo es lo que Zubiri entiende como ser. "Ser es actualidad mundanal. Entonces lo real no es solamente real por así decirlo, no es sólo lo mundanal, sino que es lo real presente en el mundo pero en tanto que está presente en él. Esto es el ser" (Zubiri 1962, p. 434).

Este primer acercamiento al ser supone algo de especial interés: ser es algo independiente de toda intelección, porque no es otra cosa que esa actualización mundanal de lo real, no es algo entendido. Ahora bien, como es una actualidad y, como ocurre en toda actualidad, es

“posterior” a la actualidad. Por consiguiente “ser” es algo posterior a realidad; el ser como actualidad es ulterior a lo real, y en esto consiste la ulterioridad del ser. Es una ulterioridad con una estructura formal propia, la temporeidad. Temporeidad no es estructura fundada en la ulterioridad, ni la ulterioridad se funda en la temporeidad, sino que la temporeidad es la estructura propia de la ulterioridad: “el carácter esencial de la ulterioridad del ser es temporeidad” (Zubiri 1989, p. 221). Esta temporeidad consta de tres facies estructurales: la actualidad del ser es en primer lugar lo que la cosa “ya-es” en el mundo; en segundo, lo que “aún-es”; por último, ser es siempre “ya-es-aún”. La unidad de todas ellas se da en el “estar siendo”, por lo que nos encontramos con que ser es ser mientras (Zubiri 1989, p. 221).

Esta conceptualización nos permita escapar de la identificación de ulterioridad y posterioridad cronológica. La posterioridad de la ulterioridad es formal, pura temporeidad, no cronológica. Del mismo modo, la ulterioridad del ser no lo convierte en algo adventicio a la realidad: no olvidemos que “ser” es actualidad mundanal, por lo que a la fuerza ha de competir a lo real “de suyo”, la ulterioridad pertenece “de suyo” a lo real. La mundanidad, como dimensión trascendental de la impresión de realidad, imposibilita que la actualidad en el mundo sea adventicia a la realidad. Realidad, en efecto, no es ser, pero la realidad “realmente es”. Realidad no es *esse reale*, sino *realitas in essendo* (Zubiri 1989, p. 222).

A partir de la Escolástica se ha producido una convergencia entre ser y realidad. “Esse” cobra una articulación propia a partir de la determinación de *esse reale*, ligada a la determinación del *esse copulativo*, de modo que ser es algo que envuelve la existencia, la esencia y la cópula, según una clara dirección: “nunca ha admitido [la escolástica] que *esse* se subdivida en tres *esse* que lo fueran *ex aequo*, sino que, por el contrario, mantiene enérgicamente la prerrogativa del *esse reale* como existencia en el orden del ser, de suerte que los demás *esse* (el *esse* de la esencia y el *esse* de la cópula) serían *esse* como expansión analógica del *esse existentiae* en cuanto *esse*” (Zubiri 1962, p. 403).

Por consiguiente esta concepción escolástica parece establecer dos afirmaciones que implícitamente se siguen de ella: el *esse* de la cópula se basa en el *esse* de lo real en cuanto *esse*; el *esse reale* es el primario en cuanto *esse*, lo que hace de la realidad una determinación de “ser”, por

lo que ésta sería un tipo de ser, con lo que toda realidad se reduce a ser, mientras que no todo ser es realidad (Zubiri 1962, p. 404).

Esas dos afirmaciones son bastante problemáticas. Como puede verse, de la mano de la interpretación zubiriana, lo que resulta cierto de lo dicho sobre el ser copulativo es que éste no reposa sobre sí mismo, sino que se funda en algo que es real. Ahora bien, lo que resulta inaceptable es que aquello real en que se funda es el *esse reale*, el ser sustantivo.

Esse reale y realidad no son la misma cosa. Para verlo con más claridad basta con que nos fijemos con cierto detenimiento en la expresión “*esse reale*”. Al parecer, en ella el término “*esse*” no añade nada a “*reale*”, pero es necesaria la concurrencia de ambos para expresar lo real (de no ser así, lógicamente, no sería preciso conjuntarlos) (Zubiri 1962, p. 409). Siendo esto así podemos preguntarnos con Zubiri ¿dónde se encuentra el matiz propio del *esse*? Porque parece que nos encontramos ante una significativa contradicción en el *esse reale* en cuanto *esse*: por un lado *esse* no añade nada a *reale*, pero es imprescindible para conceptuarlo realmente.

En esta tesitura, todo parece inclinarnos a pensar que realidad es, en el fondo, el modo excelente de “ser”. Pero esto no es así. Ser algo real, por ejemplo ser hierro, significa tener una serie de notas determinadas, que en modo alguno son “ser hierro”, sino más bien son meramente “hierro”: en el análisis de la realidad no hay nada que nos induzca a pensar en el “ser”. Lo mismo ocurre si dijéramos “el hierro existe”, porque la existencia –igual que la esencia– es un momento de la realidad (Zubiri 1962, p. 409). Decimos “el hierro es”, pero con esa expresión no queremos decir que el *esse* cubra la realidad del hierro. “Ser” no es el momento formal de esa realidad férrea, sino una afirmación de la realidad férrea en su propia realidad férrea. “‘Ser’ es un momento de lo real; es una actualidad de lo real, es una actualidad ulterior de éste, es decir, es la ulterioridad de algo que es ‘anterior’ como realidad. La cosa es el ‘de suyo’ y sólo porque la cosa es ‘de suyo’ puede reactualizar ‘de suyo’ esa realidad. Y esa reactualización es el ‘ser’” (Zubiri 1962, p. 410).

La cosa “de suyo” además “es”, tanto en la realidad de la cosa real como en su intelección, de suerte que toda aprehensión de la cosa real como siendo, y para que de hecho pueda hacerlo así, se funda en una aprehensión de esa cosa por la inteligencia como real.

La realidad no es “ser” por excelencia, sino que la realidad es el fundamento del ser. Del mismo modo, y en la misma medida que el ser es acto ulterior de lo real, pertenece formalmente a lo real mismo. Es de este modo como podemos entender los matices que esa actualización ulterior puede ofrecer sobre el carácter de la realidad: es cierto que el ser no añade nada a lo real, pero “en el plano de un acto ulterior, no sólo hay ‘ser’, sino que este ‘ser’ tiene carácter unitario propio. [...] Ser no es lo mismo que realidad, pero ‘ser’ es algo unitario propio” (Zubiri 1962, p. 411).

En definitiva, el ser copulativo no es expresión del “ser” de la realidad, sino que es expresión de la realidad misma. De este modo no hay unidad del ser que abarque por analogía al ser de la esencia, de la existencia y del ser copulativo. Sólo hay una unidad, la de lo real, la unidad del “de suyo”. El ser es ser de la sustantividad, ya que lo real es sustantivo. Eso no significa que exista un “ser sustantivo”, precisamente porque no tiene sentido alguno hablar de la sustantividad del ser. Sólo lo real tiene sustantividad, por lo que no existe un “ser sustantivo”, sino que de lo que se puede hablar es de “ser de lo sustantivo” (Zubiri 1980, p. 222).

Los tres momentos estructurales del ser son, para Zubiri, actualidad, ulterioridad y oblicuidad. Esto se entiende desde la perspectiva de la inteligencia sentiente. Sin embargo, hasta ahora se ha venido entendiendo el ser, como ya se ha indicado, desde la perspectiva de la inteligencia concipiente: inteligir es entender, y entender es inteligir algo que “es”. Este cambio estructural de la inteligencia concipiente por la inteligencia sentiente acarrea serias transformaciones respecto al problema que nos ocupa. El primer cambio se da en el modo mismo de afrontar este problema: la inteligencia concipiente supone la logificación de la intelección, de modo que lo inteligido mismo es “ser”, y por lo tanto, la realidad es un modo —aunque sea el modo fundamental— de ser. Realidad es *esse reale*, y lo real es formalmente ente, de modo que realidad es entidad: nos encontramos con la entificación de la realidad, que corre pareja a la sustantivación del ser. En la consiguiente convergencia de entificación de la realidad y logificación de la intelección se plasma la idea de que el “es” de la intelección es un “es” afirmativo, al tiempo que el “es” inteligido es de carácter entitativo (Zubiri 1980, pp. 224-5). Zubiri, rechaza rotundamente esta

identificación, basándose en el carácter fundamental de la aprehensión sentiente de la realidad sobre el *logos*. Así, lo que debemos hacer no es “logificar” la intelección, sino “inteligizar” el *logos*; no podemos entificar la realidad, sino que debemos dar una ulterioridad entitativa a la realidad.

La idea misma de “ente”, en la inteligencia concipiente, resulta muy difícil de precisar, por lo que se pasa, en la filosofía medieval, a tratar la realidad como existencia, lo que, a los ojos de Zubiri, es erróneo. He aquí otra novedad de la forma zubiriana de entender el ser: apartarnos de la identificación entre realidad y existencia. La existencia sólo concierne al contenido de lo real, no es el carácter mismo de realidad. Igualmente se nos aparta de la identificación entre realidad y objetualidad, que recoge —aunque desde una nueva perspectiva— la idea de lo real como ente (aunque lo haga bajo la determinación de “objeto”) (Zubiri 1980, p. 226).

El ser de la inteligencia concipiente, además, no deja de entenderse como “ser entendido”. Pero el ser no es entendido, sino sentido, co-sentido. Siguiendo las pautas de la inteligencia concipiente, no nos quedaría más remedio que afirmar que lo inteligido en modo recto es el “ser”, por lo que lo oblicuo sería la aprehensión de lo real. Esto no sería otra cosa que la oblicuidad de lo real, lo que según Zubiri constituye “el vicio radical de la filosofía en este punto. [...] El ser entendido, tomado en y por sí mismo, es siempre y sólo la expresión humana del ser oblicuamente sentido en impresión de realidad” (Zubiri 1980, p. 228).

Referencias

- Hernanz, J., 2007, “Una propuesta iberoamericana para la superación de la filosofía moderna: Zubiri y la metafísica de la nuda realidad”, en *Estudios Latinoamericanos*, núm. 20, pp. 5-22.
- Zubiri, X., 1962, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.
- , 1980, *Inteligencia sentiente*. **Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1982, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1984, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1989, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid.

Stoa

Vol. 8, no. 16, 2017, pp. 63-77

ISSN 2007-1868

RACIONALIDAD PRÁCTICA: PHRONĒSIS Y SINDÉRESIS PARA UNA TEORÍA DE LA DECISIÓN MORAL

FABIO MORANDÍN
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

RESUMEN: En el presente artículo se contrastan los conceptos de prudencia y sindéresis, el primero desde la óptica aristotélica y el segundo desde la Escuela de París. Se define a la prudencia como el método para alcanzar los fines que se desean y a la sindéresis como la capacidad natural para juzgar de manera recta. Si bien se ha pensado que son dos conceptos inequívocos, en este trabajo sostengo que (Φρόνησις - phronēsis) prudencia y (Συντήρησις - syndêresis) sindéresis son dos momentos que forma parte de una teoría de la decisión, con la salvedad de que existen elementos racionales que se implican en la deliberación moral, pero, sobre todo, que es producto de una deliberación intuitiva de la persona, basada en los primeros principios.

PALABRAS CLAVE: Prudencia · sindéresis · teoría de la decisión · ética aristotélica

ABSTRACT: In this article the concepts of prudence and synderesis are contrasted, the first from the Aristotelian point of view and the second from the School of Paris. Prudence is defined as the method for achieving the desired ends and synderesis as the natural ability to judge rightly. Although it has been thought that they are two concepts unequivocal, in this work I argue that (Φρόνησις - phronēsis) prudence and (Συντήρησις - syndêresis) synderesis are two moments which are part of a theory of decision, with the condition that there are rational elements involved in moral deliberation, but, mostly, that is the product of an intuitive deliberation of person, based on first principles.

KEYWORDS: Prudence · Synderesis · Theory of Decision · Aristotelic Ethics

1. Introducción

Todos los días el hombre se enfrenta a diversas decisiones, desde qué ropa usará o si debe tomar el camino más corto a su trabajo o el que probablemente tenga menos tráfico, hasta decisiones que tienen mayores consecuencias, aunque sean inmediatas. Estas son decisiones hasta cierto punto, sencillas, y se está en permanente deliberación sobre una u otra cosa decenas de veces en un solo día. Sabemos que no todas las decisiones son de la clase 1 o 2, sino que pueden existir n posibilidades, algunas están abiertas a un número indeterminado de probables elecciones. A mayor número de variables, la tensión por escoger se eleva por la incertidumbre del resultado. Sin embargo, hay otro tipo de decisiones que tienen que ver con el mediano y largo plazo, decisiones como: ¿Qué profesión se quiere tener? ¿Casarse o no casarse? ¿Cuáles son las metas principales que se quieren fijar en la vida? En fin, una serie de interrogantes que se pueden o no plantear de manera explícita.

Si bien hay quienes niegan que la idea de la *sindéresis* estuviera presente en la Grecia antigua —“En la exposición de este tema central de la ética no podremos para nada recurrir a los griegos. El mundo indoeuropeo, encerrado en una Totalidad irrebasable, no podía escuchar una voz, un llamado (*vocatio*) que interrumpiera interpelante desde afuera” (Dussel, 1973)— en este breve artículo, sostendré que algunos conceptos *presinderéticos* ya se encuentran en la *frónesis* aristotélica y que Tomás de Aquino desarrolla en la *Suma de Teología*, como parte inherente a la deliberación moral a través de la razón práctica.

2. Elección racional versus impulso

Aristóteles analizó cuáles son las cosas sobre las que realmente se debe deliberar y cuándo es el caso en que realmente existe elección, esto es, una decisión para la acción como producto de la deliberación (voluntaria). Pero no podemos hablar de elección cuando son los impulsos los que llevan a la persona a optar por una opción por encima de otra. Esto es, el primer elemento para que exista elección es que debe existir una deliberación racional previa por encima del dictado de los impulsos (*Cfr.* EN, 1111b).

Para explicar un poco más lo anterior, Aristóteles hace la distinción entre lo que es voluntario e involuntario: Porque lo voluntario lo encontramos en los animales también, pero que sea voluntario no significa que sea producto de una elección ya que, para tomar una elección, se requiere de un proceso racional que en los seres irracionales (entendida como razonamiento práctico) es inexistente (*Cfr.* EN, 1111b).¹

¹ Se podría poner en consideración esta idea de moral en los animales, para eso recomiendo el texto de Rowlands, M. 2012, *¿Pueden tener moral los animales?*, Oxford University Press, Oxford.

Tanto los animales como las persona incontinentes² actúan según sus apetitos, y considera el estagirita que al carecer del proceso de racionalización de sus elecciones, actúan únicamente por impulso. La elección puede estar sobre el apetito, esto es, se puede tomar una elección dolosa, que, si bien vaya en contra de los apetitos, sea, por elección, a primera vista, desagradable, pero busque un fin ulterior mejor, que seguir los impulsos inmediatos. Vgr. Cuando alguien decide ponerse en régimen alimentario, podría sentir una fuerte inclinación a continuar con sus hábitos, mismos que podrían estarle perturbando su salud, pero por una elección racional y voluntaria, se anteponga ante el impulso a comer; así, de manera racional y con un carácter fortalecido, tomar la decisión de controlar ese impulso y renunciar a continuar con ese hábito. Es lo que se llama *fuerza de voluntad*.³

Dice Aristóteles que a los apetitos no pueden oponerse los apetitos, sólo la elección (EN, 1112a 13). En el impulso, entonces, no hay elección. Es una fuerza mayor que conduce a la persona a actuar bajo la égida de sus necesidades básicas. Por ejemplo, advertimos que comer es una necesidad de toda persona para poder mantener el equilibrio homeostático, pero no es necesario comer en exceso. Aunque algunas personas requieran de una gran cantidad de comida para mantener el equilibrio entre calorías demandantes y sensación de saciedad, ello no significa que su cuerpo necesite de esa gran cantidad de calorías para poder vivir, por el contrario, podría ser que para tener un verdadero equilibrio homeostático, y sobre todo, salud, requiera sólo de la cuarta parte de calorías que comúnmente consume. Si bien su cerebro, su lengua y su estómago se lo demandan no significa que lo necesite para mantenerse vivo.⁴

3. Posibilidad

Por otra parte, la elección, para que sea genuina, Aristóteles considera que debe ser posible porque no podemos elegir algo imposible y da el ejemplo

² Aristóteles llama así a quienes se dejan dominar por sus apetitos.

³ Según Aristóteles lo que se hace impulsivamente no puede considerarse una elección, aunque no estamos del todo de acuerdo con esa afirmación, porque, aún cuando se actúa de manera impulsiva, existe un momento previo para la elección. Vgr. Si bien se puede argumentar que el morfinómano no puede contener sus ansías por consumir la droga debido a la dependencia física y psíquica, la elección previa se dio cuando decidió, por vez primera, probar con una inyección y luego otra, y otra. Cuando su cerebro le exige una nueva dosis, es, en realidad, él mismo quien se ha puesto en esa posición por elección. Es muy improbable que alguien le haya apuntado con una pistola en la cabeza para consumir la droga, sin embargo, después, la dependencia física, es tan grande que pareciera como si tuviera una pistola imaginaria en la cabeza que lo obliga, por impulso, a consumir dicha sustancia.

⁴ Puede encontrarse una explicación a esto en Damasio, A. 2010, *Y el cerebro creó al hombre*, Destino, Madrid. Los mapas interoceptivos, explica, son los mecanismos a través de los cuales el cerebro busca la homeostásis y manda señales para la acción. Mapas que informan a la persona sobre el estado de sus órganos con la finalidad de gestionar y controlar de modo eficiente los procesos de la vida orgánica (Cf: Cap. 3).

de la inmortalidad (EN, 1112a, 20-25). Cualquiera podría escoger ser inmortal, pero ello no significa que sea posible. Entonces no puede existir de una verdadera elección, dice el autor griego.

Alguien puede querer, como se ve comúnmente en algunos políticos, gobernar por decreto y confundir una sentencia con hechos. Aun cuando se crea que tienen las sentencias o las frases que denotan un deseo algún tipo de estatuto ontológico, eso no significa que, efectivamente, exista un estado de cosas tales que correspondan a una realidad sentida o percibida en el mundo. Por eso, coincidimos en que las elecciones se hacen dentro de los parámetros de lo posible, técnica, lógica o empíricamente. Las elecciones que se hacen están dentro de los parámetros de lo posible, sin embargo, requiere de otro profundo análisis de la objetividad de la teoría de la elección del saber qué es lo que realmente es posible y lo que no es posible. Vgr. Si bien Leonardo DaVinci vislumbró la imagen de un helicóptero, imposible para su tiempo, ello no significó que esa idea no pudiera materializarse cuando las posibilidades técnicas lo permitieron siglos después.

Escoger entre lo posible significa, de manera inmediata, tomar una decisión u otra y que ambas, o más posibilidades, sean factibles de realizar. Vgr. Querer teletransportarse es una posibilidad de la literatura de ciencia ficción y mejor lograda en la cinematografía a través de efectos visuales, pero, en estricto sentido de lo que hay, no es posible hacerlo, aun cuando el deseo de la persona sea muy grande. Entonces, escoger genuinamente, significa escoger entre lo posible, dice el filósofo.

Si bien se puede desear lo imposible, la única elección auténtica se da sobre lo posible, Aristóteles da el ejemplo de desear ser inmortal (EN, 1112a 36), pero ello, no basta para poder ser posible. En este sentido, los deseos pueden no tener límites, dado que la imaginación tampoco los tiene. Algunos deseos pueden provenir de la imaginación y otros pueden provenir de ciertas necesidades fisiológicas. Los niveles de deseo varían en cantidad y cualidad. En cantidad porque puede ser un deseo moderado o un deseo intenso por obtener algo de que se carece, y calidad, en relación al tipo de deseo que se tenga. Puede ser, como ya hemos dicho básico, pero también puede ser de tipo psicológico como el prestigio, el amor, la realización del proyecto personal de vida.

4. Elección y medios

El deseo, dice Aristóteles, se refiere más bien al fin (EN, 1112a 11) y la elección a los medios para alcanzar dicho fin (EN 1111b 26-28). El deseo es alcanzar un estado de cosas, pero el camino que se tome para alcanzar ese estado de cosas,

es producto de una elección.⁵ Los deseos pueden estar en algunas ocasiones por encima de los propios medios y, como se dijo antes, buscar alcanzar un estado de cosas que no sea posible, por múltiples factores, pero coincidimos en que la elección se basa en escoger cuáles serán los medios para alcanzar ese estado de cosas deseado. Ahora, la fuerza de ese deseo puede ser definitorio de que la persona dé el paso a esa acción, porque puede tener el deseo de hacer o alcanzar algo, pero no tener la voluntad suficiente para tomar acción en esa dirección.

Consideramos, sin embargo, que tampoco el deseo sea algo irracional o dado, pues aún el deseo de algo está en dos planos: tanto en el plano de lo consciente, de estarlo deseando en ese preciso momento y tomar conciencia de ello; como en el plano inconsciente —o irracional lo llamará Aristóteles— de lo deseado. Sin embargo, nos parece que también el deseo forma parte de la elección pues, escogemos lo que queremos, no lo que no queremos y aún cuando en el fondo algo no se quiera, por sus resultados a largo plazo, de alguna manera, sí hay un proceso de toma de decisión de ese deseo.

Las ideas son eso, sólo ideas, pero que deben llevar a la acción para que se conviertan en algo tangible o realizable. Existe una decisión en el fondo del deseo, se desea desear o simplemente se decide no desear. Se puede también tomar la decisión de no desear algo porque se sabe que podría ese deseo tener consecuencias indeseables. Vgr. Pueden existir apetitos sexuales que sean inconfesables por no ser lícitos o, simplemente, socialmente inaceptables, pero ello no significa que no existan esos deseos, pero existe la elección, primero de tomar o no conciencia de esos deseos y, posteriormente, saber qué hacer o dejar de hacer con esos deseos. Puede quedar en el estatus de, digámoslo así, una ocurrencia y saber que se queda sólo en eso, y que no se tienen intenciones de continuar por esa senda, entonces existe realmente una elección.

Ahora, cuando se tiene el deseo suficiente y la voluntad de alcanzar un fin, se actúa o no se actúa. Entonces, y sólo entonces, se toma una decisión sobre los medios posibles para alcanzar dicho estado de cosas. “La elección parece referirse a lo que depende de nosotros” (1112a 32) dice Aristóteles, “pues lo que se hace impulsivamente en modo alguno parece hecho por elección” (1112a 35). Pero aún cuando existen deseos que no depende de la persona, el deseo podría depender de quererlo o no quererlo desear. No es entrar en un conflicto interno sobre el deseo.

Se habla de una cierta disposición para lo práctico que es diferente a la virtud moral, pero virtud al fin. La virtud moral es capaz de distinguir qué es lo más conveniente que debemos hacer, en cambio la prudencia, vista desde esta óptica, se refiere al discernimiento para la aplicación de la regla, esto es, el criterio que se equipara al uso de la regla.

⁵ Sostenemos que incluso en el heroínómano, hay elección previa y no porque deseé ser dependiente al fármaco, sino que, por una voluntad confundida de los fines, busca una felicidad efímera que, en sentido aristotélico, no la es.

Si la acción es adecuada, justa o recta, no se relaciona directamente con la prudencia, lo que sí le concierne es el criterio para saber qué es lo más adecuado moralmente con base en un criterio más general, esto es, la regla.

Especialmente la ciencia, e incluso la ley, tratan de encontrar respuestas en el ámbito de lo universal y, a partir de ello, resolver asuntos contingentes; en el caso de la moral, las respuestas no suelen ser únicas, pues, aunque exista la regla “de hacer el bien y evitar el mal”, el hombre sabio es aquel capaz de utilizar la regla para resolver, a partir de su experiencia, lo que les es contingente. “La prudencia se mueve en el ámbito de lo contingente, o sea, de aquello que puede ser de otra manera de la que es” (EN, 1140b 27).

La vida virtuosa es la realización perfecta de la naturaleza humana. El uso adecuado de la libertad para fines que potencian las habilidades del alma. La virtud moral es capaz de fijarnos objetivos, pero no es la prudencia la que decide qué objetivos perseguir sino, simplemente, cómo es que debemos seguir el camino para alcanzar esos objetivos.

5. Φρόνησις - phronēsis - prudencia

Aristóteles en su obra *De anima* se refirió al alma como una entidad, como forma del cuerpo y acto primero de la existencia que hace posible la vida; él se refirió entonces a un alma intelectual o intelectual que no estaba presente en los animales, y mucho menos en los vegetales, porque ellos carecían de un apetito superior hacia el entendimiento y tampoco tenían lo que llamaríamos voluntad; también ubicó un alma sensitiva o sensible en donde, tanto hombres como animales, comparten habilidades de percepción por los sentidos, apetitos inferiores que provienen del instinto, entre los que se distinguen no sólo los de la carne, como apetitos sexuales sino, como él mismo sugirió, la supervivencia, el hambre, la defensa; finalmente, definió al alma vegetativa que se encarga de las funciones básicas como alimentarse, reproducirse y crecer del mismo modo en el hombre, en los animales y en las plantas.

Un alma irracional (sensitiva y vegetativa) y un alma racional (intelectiva). A su vez, el alma intelectual la dividió en dos: una es capaz de contemplar las cosas que son necesarias, como es el caso de la ciencia y, la otra, capaz de distinguir aquello que es contingente, esto es, aquello que requiere de la deliberación.

El alma se divide en dos partes: una racional y otra irracional. En la parte que está dotada de razón se distinguen la prudencia, la sagacidad, la sabiduría, la instrucción, la memoria y otras facultades de este género. En la parte irracional es donde se encuentra lo que llamamos virtudes: la templanza, la justicia, el valor y todas las demás virtudes morales que son dignas de estimación y de alabanza (GM, I, 5).

A este último aspecto es que nos referiremos como prudencia, que podríamos definir sucintamente como el inteligir con rectitud. En cambio, en la *Ética a Nicómaco* define la virtud en otro sentido, como “aquella capacidad del ser humano para saber qué es lo que realmente le conviene como un bien o un mal intrínseco” (EN, 1140b 11). La prudencia es una virtud intelectual de la inteligencia práctica, capaz de deliberar y hacerlo de manera particular en aquello que es contingente.

Es difícil a veces distinguir entre lo que es la prudencia y la sabiduría, porque ésta última pareciera una guía para actuar de manera virtuosa y la prudencia es resultado o una muestra de la sabiduría y el ser prudente equivale a ser sabio. Sin embargo, se debe reiterar que en tanto las cosas son contingentes necesitan de la prudencia para poder ser resueltas, en tanto de las cosas que ameritan la aplicación de un juicio universal, requieren de la sabiduría.

Lo que Aristóteles trata de saber, primero, cuál es la naturaleza de aquellos hombres llamados prudentes, y quiere definir quiénes pueden tener ese calificativo, y responde que “son aquellos que, al parecer, son capaces de deliberar de manera conveniente, correcta, de qué es lo bueno y útil para ellos mismos, no en sentido particular como la salud o la fuerza, sino aquello que contribuye a su virtud y a su felicidad” (EN, 1140a 26), aunque las traducciones difieren, en conclusión, para *vivir bien* en general.

El bien supremo del hombre para Aristóteles no es un elemento trascendental, sino que está en el aquí y el ahora. La actualización de todas sus potencialidades. La razón práctica tiene como meta, precisamente, saber cómo coordinar esos elementos para un fin último y, si bien el hombre podría tener un fin trascendente, no escapa a su cotidianeidad. Toda agente obra por un fin, pero ese fin varía entre criatura y criatura (*Cfr.* EN, 1098a16-19). El ejercicio virtuoso, la eudemonía está aquí, es un bien racional que se aleja, como algunos suponen, únicamente del bien inmediato que pueden procurar los sentidos (aunque Aristóteles jamás los suprime) por eso, el hombre, en esa medida en que puede utilizar su razón práctica para distinguir aquello que lo lleva a la perfección y aquello que lo extravía, es más humano.

Es una disposición racional, verdadera y práctica que se esboza en la actuación hacia un fin. El fin de la producción es distinto de ella, aclara, en cambio las acciones tienen un resultado por sí mismas: “porque el objeto de la producción es siempre diferente de la cosa producida; por lo contrario, el objeto de la acción es siempre la acción misma, puesto que el fin que ella se propone puede ser únicamente el obrar bien” (EN, 1140b 21).

El principio de la acción moral, cualquiera que ella sea, es siempre la causa final en cuya vista nos determinamos a obrar. Pero este principio no aparece inmediatamente al juicio, cuando el placer y el dolor lo han alterado y corrompido; el espíritu no ve entonces que es un deber aplicar este principio, y arreglar según él su conducta entera y todos sus deseos; porque el

vicio destruye en nosotros el principio moral activo. Es necesario reconocer, que la prudencia es esta cualidad que, guiada por la verdad y por la razón, determina nuestra conducta con respecto a las cosas que pueden ser buenas para el hombre (EN, 1140b).

El problema que surge, antes de Aristóteles, en la deliberación de la naturaleza del bien en sí. Una respuesta inmediata que podemos ofrecer es aquello que contribuye a la permanencia más allá de la supervivencia o sobrevivencia, el vivir bien en general, es paralelo a la idea de felicidad, esto es, para Aristóteles: la amistad, la salud y la posesión de bienes materiales y un poco de buena suerte, regalo de la buena fortuna. Sin embargo, en estricto sentido, para Aristóteles, la felicidad es el cumplimiento perfecto de la naturaleza humana (EN, 1098a).

Veamos ahora la relación que pudiera tener con el concepto medieval de la *sindéresis*.

6. *Sindéresis* (Συντήρηση - *quæ scintilla conscientia*)

Una parte del texto de san Jerónimo *Comentarios al Libro del Profeta Ezequiel* introduce la división fundamental para la teoría sobre la *sindéresis* y la *scintilla conscientia*, y que la Escuela de París tradujo como *scintilla rationis*.

Jerónimo de Estridón en sus *Comentarios* (In Ez. 1-7) dividió el alma en cuatro partes: λογικόν, que se refiere a la *ratio*, lo racional, la parte lógica de nuestro cerebro, en este sentido alma es también mente y en la mente está el razonamiento. Después la Θυμικόν, que ha sido traducida como *ardor animositas*, la parte impetuosa del alma, la mente, del ánimo, el valor, el coraje, el denuedo. Y finalmente ἐπιθυμητικόν, lo que será llamada la parte concupiscible, en donde se alojan los apetitos, pero también la ambición, los sueños, la esperanza. Son las tres partes del alma que representa con un animal a cada una: la λογικόν es representada por el hombre por ser racional; la Θυμικόν con la ferocidad del león, con la ira y la violencia; la ἐπιθυμητικόν, que para san Jerónimo es la lascivia, la lujuria, que ubica, como Galeno, en el hígado (*jecore*), y lo representa por un vitulo, un toro joven. Pero más allá “hay algo que no se contamina, ni se extingue y que, como el águila de san Juan, vuela por encima de las pasiones y de la razón del hombre: la στήρησις”, que para los medievales será “el intelecto divino en el hombre”.

La *sindéresis* no pertenece al ámbito de lo concupiscible, de lo irascible o de lo racional. Dice san Jerónimo que “no se mezcla con las otras tres sino que corrige a esas tres” y, aunque a veces parezca que se engaña por la razón, no significa que se equivoque, sino que es la conciencia la que con argumentos racionales da lugar al extravío.

En la tradición, hay continuidad del vocablo latino compuesto de los términos *scintilla* y *conscientia*, que conceptualmente son equivalentes a “luz de la

razón” o “luz superior de la conciencia”, como lo utiliza Pedro Lombardo en *Los Cuatro Libros de Sentencias*.

La palabra *scintilla* estuvo unida a *conscientiae* iniciando una larga discusión por definir si la sindéresis es una chispa de la conciencia, si se trata de un hábito natural de la razón práctica, una potencia o aquel esplendor brillante, *splendore rutilantibus*, que permite transitar entre lo terrenal y la dimensión óptica de la totalidad del ser. Para el historiador Odon Lottin, el concepto de *scintilla conscientiae* entra en la terminología de la Escuela de París antes que la de sindéresis y asegura que el primero en referirse al término fue Anselmo de Laón, quien escribió un *Sententiarum* temprano. También refiere a Stephen Langton, Simón de Bisignano y a Felipe el Canciller, como los primeros tratadistas en retomar el problema de la sindéresis desde el siglo VI.

Sin embargo, es Alberto Magno quien adopta un nuevo enfoque intelectualista que habrá de proseguir santo Tomás de Aquino sobre la chispa de la conciencia. Para san Alberto la sindéresis es una fuerza especial del alma que tiene disposiciones universales respecto a las acciones y que el hombre no necesita aprender, sino que está escrita con antelación, por lo que el entendimiento práctico favorece al discernimiento profundo.

Este autor pone énfasis en que la sindéresis es una condición de la persona que medita y decide sobre sus actos, bajo la égida del “*judicatorium* o tribunal natural que no puede ser engañado porque pertenece a la ley natural y no a la Ley de los hombres”. En la *Summa de Creaturis* se halla la solución a la Cuestión 71 Sobre la Sindéresis en que se pregunta san Alberto: “¿por qué fue puesta entre las partes del alma?”

San Alberto estudió el texto de san Jerónimo y hace una correlación entre la justicia, que “es el conocer el bien de manera natural”, por lo que sostiene que no necesita una deducción. El razonamiento especulativo traza un puente hacia el entendimiento de las costumbres prácticas, aún por encima de los principios silogísticos y deductivos, y es una ciencia verdadera para todos. Para el autor bávaro, en el alma están sembradas semillas de justicia y de derecho, y siempre será recta si es justa. La justicia de los hombres es una creación, *inventum* que puede ser legal pero no siempre ética.

Para san Alberto la sindéresis es el sustrato antropológico de los primeros principios de la ley natural y ella proporciona las premisas mayores de la razón práctica. En cambio, la premisa menor se origina en las partes tanto superior como inferior del alma. En este sentido los juicios morales están expresados a través de un silogismo construido a partir de dos premisas: la mayor, se expresa por un principio universal que está facultado por la sindéresis, por ejemplo, “buscar el bien y evitar el mal”; la otra, la premisa menor relacionada con un acto específico, esto es, con la acción en sí, y la conclusión, que estará transmitida por el acto de la conciencia. La conciencia puede tomar una decisión,

no así la ley natural a la que pertenece la *sindéresis* y que, por tanto, se dice que no se equivoca.

Para el filósofo de Lauingen, en la *sindéresis* está la ley natural como una potencia que contempla las ideas universales en *iusnaturae*. Por eso la llama “ley de la conciencia”. No es gratuita la discusión para definir si la *sindéresis* es un hábito o una potencia, porque se coliga una serie de aspectos procesales en la decisión moral que hace cambiar de manera significativa el camino a través del cual se toman dichas determinaciones.

San Alberto acepta la definición de *sindéresis* que hiciera Felipe el Canciller como *potentia cum habitu*, pero explicó su infalibilidad mediante una idea aristotélica, *intellectus semper verus* aplicándolo al intelecto práctico o razón.

Por eso, siguiendo a Lottin podemos ver de qué modo es que las dos razones quedan insertas como partes de la causalidad eficiente y de la formal. La *sindéresis* es un hábito que proporciona los principios de la ley natural. La razón práctica puede discernir sobre el bien y el mal, del mismo modo que la inteligencia discierne entre lo verdadero y lo falso. Y refiere san Alberto a un regalo, un don que el hombre ha recibido en lo que en otros será la *gratia*. De acuerdo a esto, la *sindéresis* es un sustrato de los principios fundamentales de la ley natural.

Para Lottin, siguiendo a san Alberto del mismo modo en que en el orden especulativo hay principios fundamentales que ayudan a la inteligencia a discernir lo verdadero de lo falso, también en el orden práctico hay principios generales que permiten a la razón práctica discernir el bien del mal. En ambos órdenes, estas nociones fundamentales no son una adquisición de nuestra inteligencia, sino un don de la naturaleza o de la gracia. La *sindéresis* no es otra más que el *substratum* de esos principios fundamentales del derecho natural.

Así, relegada en las generalidades dice Lottin, la *sindéresis* se distingue de la conciencia de la cual es el destello. Es la *sindéresis*, en efecto, la que proporciona los principales argumentos a los razonamientos prácticos, de los cuales las conclusiones enuncian los juicios concretos que hacen objeto de la conciencia.

Ninguna otra criatura tiene esta dimensión; otras criaturas, debido a su naturaleza, actúan bajo instintos no-rationales y por lo tanto no equiparables a razonamientos éticos. El ser humano, en cambio, tiene varios aspectos que lo instauran como un ser que tiene albedrío y poder de decisión. En esto radica su constitución. Esta libre voluntad se manifiesta sólo en la introspección que está precedida por conocimiento. El hombre que ha adquirido elementos para realizar esa reflexión puede escoger en un haz de posibilidades cuáles son las acciones que va a realizar para alcanzar sus fines. Las ideas obtenidas se convierten en razones que pasan por un proceso deliberativo, que aun cuando parten de un conocimiento directo de las cosas, requieren de un principio de razón.

7. Conclusión

Consideramos que no hay distinción en lo que es para el fin y del fin en el acto de la voluntad tanto Aristóteles como en los autores medievales. Pues aquello a lo que tiende la voluntad es un bien en sí mismo y para sí mismo. Su fin es lo que se hace. La voluntad tiene para su fin lo mismo que sí misma. Entre su acción y constitución no hay diferencia. Por eso se puede afirmar que la voluntad es el momento (decisión) de donde surge la acción; de ahí que afirmemos que es parte constitutiva de la razón práctica tanto en Aristóteles como en el medievo.

Incluso la voluntad tampoco actúa de la misma manera ante el bien y ante el mal. Santo Tomás llama voluntad al apetito en acto de bien. Al acto bueno lo llama *voluntas* y al acto malo *noluntas*, que no está asociado a la voluntad en acto de bien sino al apetito en acto de mal.

El agente se mueve pero no siempre lo hace con una dirección precisa, esto es, no siempre actúa con un fin determinado. Ahora bien, cuando actúa de manera voluntaria tiene primero el conocimiento de un fin y por tanto decide actuar, de modo tal que esos fines no sólo se persigan sino se cumplan. Así en la génesis del actuar por un fin determinado actúa voluntariamente y llama voluntarios aquellos actos que tienen un fin intrínseco y que se hacen por pura voluntad del sujeto.

No forzosamente el sujeto debe actuar en una dirección u otra, precisamente en ello radica la naturaleza de lo voluntario, ya que también está la posibilidad de no actuar, esto es, lo voluntario sin acción alguna como símbolo inequívoco de que lo voluntario opera sin contradicción en el dejar de actuar. La voluntad puede querer o no querer, y aún queriendo puede actuar o no actuar. De este modo el ámbito de acción, de voluntad y, sobre todo, de decisión en el sujeto, es muy amplio y depende exclusivamente de esa característica de lo voluntario que piensa, no piensa, actúa o no actúa, conforme a su deseo. En los cuatro casos actúa de manera interior o exterior; pero también el no actuar es un acto y todos ellos se ejercen en el ámbito de lo voluntario.

Más aún se puede conocer el fin y tener la voluntad de actuar hacia tal fin pero, además, se tiene la decisión de decidir cuánta energía se va a invertir para caminar hacia tal fin. En calidad se conoce la meta pero en cantidad de acciones se dispone de manera voluntaria la acción del sujeto. Podemos decidir hacer algo u obtener algo; en la decisión agregamos una acción y sobre la acción decidimos la cantidad de actos concretos que dispondremos para alcanzar tal fin. En ello se cuantifica la fuerza de la decisión voluntaria o como se dice comúnmente, la fortaleza de la decisión.

Aunque se hace la comparación con el entendimiento de los primeros principios del orden especulativo se debe tomar en consideración que, en el caso de los primeros principios del orden práctico, no se habla de otro tipo de entendimiento o razón, se trata de la misma razón enfocada a diversos objetos.

No existe un salto de lo ontológico a lo moral, como quienes acusan la llamada falacia naturalista, sino que se trata de un hábito del intelecto, que, así como es capaz de captar las cosas particulares del entendimiento, del mismo modo es capaz de comprender y poner en práctica las cosas del orden práctico, entre las que se incluye la acción moral. Y si se considera que la intención está por encima de la voluntad o no forma parte de ella, podría ser que un acto que de suyo se considera como “malo” podría ser “bueno” en relación a su intención.

La elección puede ser la parte más importante del manejo de la voluntad y de la acción que ejerce la voluntad, previo razonamiento. Si bien la elección participa tanto de la voluntad como del entendimiento al parecer es más propensa a tomarse una decisión únicamente por el intelecto porque figura que toda decisión parte de una introspección racional, sin embargo, santo Tomás está consciente que en la realidad las elecciones se hacen, como suele decirse, tanto con la cabeza como con el corazón.

Si bien hay decisiones que son inmediatas y otras de mediano y largo plazo, tanto la prudencia como la sindéresis forman parte inherente a esos procesos de decisión, no en las decisiones inmediatas, sino en las decisiones de consecuencias a mediano y largo plazo.

Los medievales buscaron ir más allá de la frónesis. A diferencia de la *sophia*, la frónesis es la habilidad para pensar cómo y por qué se debe actuar para cambiar las cosas, especialmente para cambiar la vida propia. La acción es algo particular y en el caso del hombre, la sindéresis no basta para dirigirla, por ello se debe cultivar y practicar el hábito de la prudencia. La sindéresis determina los fines de las virtudes, les da el sentido último que las determina, pero el camino para aplicarlas depende de la virtud en general y de la aplicación particular. Determina qué virtud debe ser aplicada a cada caso particular, de acuerdo a las circunstancias que en ese momento se presenten a quien debe tomar dicha decisión ética.

Referencias

- Albertus, 1896, *Opera Omnia, Summa de Creaturis*, Bibliopolam Editorem, París.
- Aquino, st. T., 2003, *Opúsculos y cuestiones selectas, De Veritate*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- , 2008, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. II/2, Edición de Juan Cruz Cruz, Editorial Eunsa, Unav, Pamplona, España.
- , 2001, *Suma de Teología*, tomos I y IV, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, coord. Damián Byrne, O.P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Aristóteles, 2002, *Ética a Nicómaco*, Edición Bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

- , 1994, *Acerca del Alma*, Introducción, Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, España.
- Dussel, E., 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*. C. iv, Vol. 1, Siglo XXI Editores, Argentina.
- Lottin, O., 1926, “Les premiers linéaments du Traité de la Syndérèse au moyen âge”, en *Revue néo-scholastique de philosophie*, 28° année, Deuxième série, Núm.12, pp. 422-454, doi: 10,3406/phlou, 1926.

Stoa

Vol. 8, no. 16, 2017, pp. 79-92

ISSN 2007-1868

¿QUIÉN ES EL ARISTÓTELES DE HEIDEGGER? EL
REVISIONISMO ANTI-DEMOCRÁTICO DE LA
φρόνησις (I)*

JULIO QUESADA
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

RESUMEN: En el presente ensayo se abordan algunos rasgos emblemáticos de la lectura elaborada por Martin Heidegger (1922-1935) sobre el concepto aristotélico de “*φρόνησις*” tal y como éste aparece expuesto fundamentalmente, en el libro IV de la *Ética a Nicómaco*. Durante su lectura, en muchas ocasiones calificada de “audaz” por los estudiosos, vemos sin embargo un espíritu de traición al propósito ético en que Aristóteles mismo enmarcaba su reflexión; una primacía de lo político y lo nacional, que pretende desarraigar la “prudencia” de su campo público, social, deliberativo y abierto, para sumergirla en cambio en el cuadrilátero del nacionalismo, el “suelo” (*Boden*) y la cultura alemana (*Kultur*).

PALABRAS CLAVE: Situación hermenéutica · frónesis ética · cultura

ABSTRACT: In the present essay we discuss several emblematic features of the reading made by Martin Heidegger (1922-1935) on the Aristotelian concept of “*φρόνησις*” as it is exposed basically in book IV of *Nicomachean Ethics*. During his reading, often described as “audacious” by scholars, we find, nevertheless, a spirit of betrayal of the ethical purpose in which Aristotle himself framed his reflection; a primacy of the political and the national, which seeks to uproot the “prudence” of its public, social, deliberative and open field, to submerge it instead in the ring of german nationalism, Ground (*Boden*) and Culture (*Kultur*).

* Como el numeral del título indica, este ensayo constituye la primera sección de un trabajo de investigación más amplio sobre las consecuencias ético-políticas del pensamiento de Martin Heidegger en torno al concepto de *φρόνησις* aristotélico.

KEYWORDS: Hermeneutical Situation · Ethical Frónesis · Culture

Aquello que no logramos
interpretar y expresar de
un modo originario, no
sabemos custodiarlo en
su autenticidad.
Martin Heidegger

Al dr. Mario Magallón

1. Indicación de nuestra situación hermenéutica

Este trabajo intenta poner de manifiesto que la lectura que Heidegger hace de Aristóteles en 1922 es un síntoma más del espíritu de la época. Al mismo tiempo, resultado de su tarea filosófica en calidad de hermenéutica como rescate y cuidado de una determinada tradición. La tradición filosófica que hay que rescatar volviendo al origen de la filosofía griega es, obviamente, la propia tradición filosófica alemana. Por lo que Heidegger se ve obligado, en línea con la guerra *Kultur vs Zivilization*, y en el contexto histórico-político del advenimiento nacionalsocialista como *Ereignis* (“acontecimiento histórico-espiritual”), a destruir la idea del hombre como ζῶον πολιτικόν. En la disyunción exclusiva alemana, o espíritu o política, Heide vio que la φρόνησις aristotélica como máxima virtud política de la πόλις como ciudad de la amistad, era tal vez el mayor obstáculo a la hora de afirmar que el “criterio” de la existencia histórico-espiritual era la “violencia”.

La ontología de la violencia se entrelaza, a su vez, con el método ¿filosófico? que inspira a Heidegger en dos dominios: 1) La “tarea hermenéutica” de 1922 como “destrucción” —ojo: que no deconstrucción— de todas las interpretaciones “heterogéneas” respecto del originario canon occidental del “nacimiento” de la filosofía en Grecia, y cuyo único custodio es Alemania; 2) en el método “metafísico” u “on-tohistórico” de la autoafirmación del ser alemán: “¿Por qué hay en general ente y no más bien nada?”, pregunta esencial de Alemania en

calidad de único “pueblo metafísico” de Occidente; gracias, a su vez, por lo que la pregunta “¿Qué es el ser?” reaparece en 1935 como el des-velamiento (ἀλήθεια) de la verdad del ser: “¿Quiénes somos nosotros mismos?”.

Los libros principales son, *Informe Natorp* (1922) e *Introducción a la Metafísica* (1935). Y nuestra dinámica de trabajo consistirá en sacar a la luz, a través del análisis y diálogo de y entre estas dos obras, de lo que el propio Heidegger ha denominado en *Cuadernos negros* como su proyecto “metapolítico”.¹

2. Fenomenología sin ética

Prescindiendo “provisionalmente” de su especificidad ética, el joven Heidegger quiso en 1922 llevar a cabo un análisis “fenomenológico” del Libro VI de la *Ética a Nicómaco* con el objetivo principal de comprender que las “virtudes dianoéticas” eran “diferentes modalidades que permiten llevar a cabo una auténtica custodia del ser de la verdad” (IN 60-61. Cursivas en el original).

La custodia o cuidado (*Sorge*) no de la verdad del ser, tal y como había investigado la lógica de un λόγος de carácter universal; sino la lógica del *Dasein* de la verdad. Por lo que tanto la “teoría” como la “φρόνησις” podían ahora traducirse ya no desde el pensamiento desarraigado (*Bodenlosigkeit*) de un λόγος sin origen (o sin “suelo”: *Boden*), sino desde la auténtica existencia del ser en tanto “ser-ahí”. La “auténtica comprensión contemplativa” ya no tiene nada que ver con nuestra capacidad de asombro, ni con la idea (propia a la metafísica de Aristóteles) según la cual todos los hombres aspiran por naturaleza al conocimiento. Para Heidegger, la auténtica teoría no es un proceso de abstracción, ni el ser de la conciencia está en la intencionalidad husserliana; ambas productos, a la vez, de la filosofía moderna de la subjetividad y del desarraigo con respecto a una tradición y a una tierra. De igual modo, la φρόνησις ya no aparece como “prudencia” y todo lo que esto implica en Aristóteles como la “deliberación” y el hacer el “bien”, sino como “la circunspección solícita” (IN 62). Teoría y prudencia ya no son “ideas” que tengan que ver con la conciencia, el

¹ En lo que sigue, utilizaré las abreviaturas de las obras de Martin Heidegger: *Informe Natorp* (IN), *Introducción a la metafísica* (IM). Asimismo, para referirme a la *Ética a Nicómaco* utilizaré EN, y a la *Metafísica* de Aristóteles, el tradicional *Met*.

yo, el sujeto, el alma o la razón, al estilo Descartes-Kant-Husserl, sino que pasan a ser “modalidades específicas en las que se realiza el νοῦς: el inteligir puro en cuanto tal”.

Hay que tener muy en cuenta el contexto de interpretación que no es otra cosa sino la propia Indicación de la situación hermenéutica que colocó como Prólogo de lo que se conoce como *Informe Natorp*. Quisiera comentar el objetivo hermenéutico heideggeriano para señalar una aporía que, a la postre, y a mi juicio, acabará invalidando la supuesta objetividad de esta interpretación. Salta a la vista, como parte de nuestro asombro, que se quiera hacer una interpretación del Libro VI de la *Ética a Nicómaco* dejando provisionalmente de lado su especificidad ética. Es como querer hacer una interpretación de la *Fenomenología del Espíritu* al margen provisionalmente de la dialéctica. Ahora bien, esta aporía (la autenticidad aristotélica, su “custodia”, completamente al margen de su contenido ético y político) se torna aún más asombrosa cuando pensamos, por un lado, en lo que se deja al margen por completo y tanto aquí como en el resto de su obra, la dimensión ética, pero más específicamente, la prudencia en tanto cuidado de la vulnerabilidad del hombre, es decir, en cuanto moderación de fines y medios, y, por el otro, la tarea de la hermenéutica de la facticidad que consiste en la “destrucción” de aquellas interpretaciones heterogéneas que son un obstáculo para llegar al origen del ser.

3. Verdad como ἀλήθεια: desvelamiento del “aquí”

Lo que entiende Heidegger por “verdad” ya no está vinculado ni al sujeto ni a la razón. Ha desaparecido la conciencia y su intencionalidad y, en cambio, esta última es definida como “intencionalidad plena” o *Sorge* (IN 47-48). La verdad del ser como *Dasein* adquiere entonces una nueva luz existencial en tanto que la verdad de la facticidad histórica no puede ser otra cosa que su propio “cuidado”. En este sentido se comprende que la custodia de las auténticas palabras griegas, a las que Heidegger les supone un carácter ontológico de “comienzo” que se ha perdido en Occidente, necesite de “una lógica radical del origen” para remontarse desde el alemán al griego más arcaico. La hermenéutica de la facticidad, que no la hermenéutica politeísta y perspectivista de Nietzsche (*La gaya ciencia*, 1882), sería la verdadera filosofía o ciencia

del espíritu que cuida, al recuperar la mismidad alemana contra el nihilismo moderno. Pero más “aquí” aún: en la República de Weimar.

En este panorama, se puede decir que toda la interpretación-ontologización de que Heidegger realiza sobre el concepto aristotélico de “φρόνησις” consiste en dismantelar la tesis, defendida por diferentes autores, de que la aventura del pensamiento que Aristóteles pone en “acción” tiene un vector que señala el movimiento que da el hombre al ir de φύσις a πόλις. Quiso Heidegger hacer de Aristóteles su antecedente, y para ello le era absolutamente necesario destruir o hacer desaparecer del pensamiento de este filósofo macedonio que escribía en griego, todo indicio de subjetividad o interioridad de la conciencia que pudiera dar pie a lecturas aristotélicas cercanas a la tradición filosófica y política democrático-liberal tal y como se sostenía, al menos indirectamente, en el Kant de Cohen. Tenía que hacer desaparecer todo vestigio de “persona”. De otra forma le sería imposible acercar al estagirita a esta nueva-antigua órbita del ser en su facticidad histórica.

De este modo, el joven Heidegger va a intentar una interpretación “audaz”, suele decirse en los prólogos, gracias a cual, la “universalidad” se transforma en finitud histórica y la contingencia y suerte (τύχη) de los hombres, desaparece en un decisionismo: el “estar resuelto”. Pero esto no es posible si antes, no se pone a la verdad sobre su auténtico fundamento: el *Boden*, esto es, la tierra, el suelo. La verdad, afirma en 1922, ya no se explica a partir del “juicio”. ¿Por qué? Porque la ἀλήθεια se entiende como “el estar-aquí desocultado y el ser mentado en sí mismo”. Ya no podemos seguir traduciendo *Dasein* por “ser-ahí” porque la revolución existencial heideggeriana, su giro anti-kantiano, consiste, precisamente, en la custodia de las raíces históricas de un ser que no obedece a los conceptos o categorías universales del pensamiento (razón), sino que solo “es” en el único, finito y exclusivo *Da* (aquí).

Es esta finitud histórica, cerrada sobre sí misma la que nos invita a elegir el “aquí” vertical de un espacio (*Raum*) que no puede brotar en otra parte, ni de ninguna “teoría” tal y como ha venido entendiendo por este término el Occidente mundializado/globalizado. Mientras que el “ahí” contiene semánticamente la ambigua posibilidad de un adverbio de lugar que ha perdido su lugar, un “ahí” abierto, tan de infinitas posibilidades abierto que forma parte del nihilismo europeo, un ser ya sin raíces en el suelo como el “ser” de la Alemania de la República

de Weimar. Este estar-aquí desocultado no depende de ningún “Pienso, luego existo”, ni de ninguna “categoría” del pensamiento kantiano-husserliano, es más, de ninguna categoría ni de ningún pensamiento. El pensar, el νοῦς, ya es una realización o modo de ser al servicio metapolítico (la abstracción, el cálculo, el internacionalismo) de un modo de ser inauténtico. ἀλήθεια ya no significa ese proceso que nos lleva del asombro a la verdad, “sino tener en custodia al ente en cada caso mentado y, como tal, tenerlo en custodia en calidad de desvelado” (*IN* 31).

La pregunta hermenéutica, ¿cómo se custodia al ente?, ya fue hecha y contestada desde el comienzo griego por otra interrogante: “¿Por qué hay ente y no más bien nada?”. Ser y pensar es lo mismo, pero no en el sentido de la lógica simbólica sino en el de la lógica radical del origen como nacimiento a lo histórico-espiritual. La pregunta por el ente “contra” la nada forma parte de la ἀλήθεια en tanto custodia de la mismidad de la auténtica tradición germánica. Sí, es cierto que en el *Informe Natorp* Heidegger nunca cerró la frase que yo sí termino: la auténtica tradición. . . germana. Pero es que para el que haya meditado sobre la hermenéutica de la historicidad sabe, por obvio, que la facticidad del *Dasein* obliga, contra el cosmopolitismo ilustrado, a custodiar no “la” tradición horizontal-universal, y tampoco puede custodiar lo ajeno al “sí mismo”, sino la tradición en la que Heidegger —como parte del *Volk* alemán— ha abierto los ojos a la finitud y exclusividad del mundo histórico-espiritual circundante. En el caso de Heidegger desde su lengua materna y su βίος que ya no forman parte de la llamada “naturaleza humana” o “historia Universal”; sino de las “ciencias del espíritu” que, en oposición al positivismo y neokantismo (pretendidamente) alemanes, quiere remontar la corriente hasta el “origen” de la propiedad existencial alemana (*Kultur*). Por lo tanto, la pregunta por el ser no es una pregunta para uso escolar, es el cuidado del ser que se desvela, aparece, frente a la nada. No se trata de un teorema, tampoco de epistemología, sino de la “lucha” por el ser. La verdad del ser consiste en la custodia o cuidado de su propio des-velamiento: ya estoy aquí (o estar-aquí) que Heidegger bien pudo haber tomado del *Fausto* aunque dándole un sentido ontológico-cultural muy diferente al que tenía *Dasein* para el cosmopolita Goethe. No se trata de una parte de la verdad como si esta fuera infinita al modo de la conciencia moderna

trascendental. Se trata de toda la verdad y la única verdad del *Dasein* histórico en su finitud irrepetible: el cuidado, ser o no ser, de su suelo (*Boden*) como casa o morada de la tradición que se trata de recuperar desde sus orígenes puros.

La tarea de la verdad de la hermenéutica de la facticidad histórica, que no la hermenéutica basada en el perspectivismo y politeísmo del apátrida Nietzsche, consiste en la revelación de una nueva-arcaica verdad: solo hay existencia en la medida del ser histórico. Y la “vida humana” o βίος queda reducida, a su vez, a la “historicidad”; siendo este existenciario el nuevo ἀρχή que divide ontológica y biopolíticamente la existencia del hombre en “existencia auténtica” y “existencia inauténtica”. La existencia inauténtica es aquella que no supo, no quiso, guardar su tradición en toda su pureza. La “caída” en el no ser. Lo que sólo se puede advertir desde el propio presente: la Alemania de la República de Weimar y su filosofía como Civilización; el laboratorio que Heidegger tenía a la mano como “presente” a partir del cual volver sobre los pasos (o sendas) perdidos. *Alea jacta est*. O *Existenz* o filosofía y ciencia. Disyunción exclusiva: o *Kultur* o Nada. Por esta decisión existencial la “tarea” de la hermenéutica consiste en la “destrucción” de todas aquellas interpretaciones de la propia tradición que son, a los ojos de Heidegger, “heterogéneas”, “inauténticas” o “impropias”. Pero no por este o aquél detalle; sino porque de raíz “obstaculizan el preguntar”. “¿Por qué hay *Dasein* y no más bien nada?”. En el sentido, obvio para nosotros, de que ahí “nada” no significa una contradicción lógica sino el enemigo, el contrario, que desde los comienzos de Grecia ha estado empozoñando hasta lograr casi asfixiar la verdad del ser, su existencia propia. La amenaza nihilista que pesa sobre Europa y Occidente solo se podría atajar de raíz, sin paños calientes como los de Nietzsche. Es en este sentido por el que la hermenéutica heideggeriana se nos presenta como una enmienda a la totalidad de Occidente. Hay que comenzar de nuevo a deletrear los dos problemas del “comienzo”: 1) el problema del βίος (la vida humana) y 2) el problema de la metafísica. Luego, en clave heideggeriana, era lógico pensar que el problema biopolítico (arquetipos auténticos de vida), el problema cultural (¿para qué las ciencias del espíritu?) y el problema metafísico (la pregunta por el ser), en realidad solo eran modalidades del mismo problema: ¿quiénes somos nosotros mismos? Para la filosofía política

de la hermenéutica de la facticidad histórica de la auténtica tradición greco-alemana, esto significa, sostengo, una concepción de la identidad cultural y, por lo tanto, del pueblo y del Estado, basado en la diferencia con el otro como parte de la tarea hermenéutica en tanto depuración cultural basada en la autoctonía. Esta destrucción de vuelta al “origen” la inició Heidegger desde el lenguaje propiamente griego y propiamente alemán; siendo rehén hasta el final de su vida intelectual de la teoría pre-moderna del lenguaje que afirmaba que una lengua solo se podía entender al trasluz de esa misma lengua. Así que la lengua materna de Heidegger, tal y como él la vive, le sirve a su vez de bisturí para llevar a cabo toda una cirugía lingüística en el cuerpo de la Civilización hasta devolverle su originaria y originante salud, el estado de *Kultur*. Y Heidegger en el *Informe Natorp* daba testimonio de la lucha por el lenguaje como parte de la lucha por el ser auscultando las palabras a martillazos como Nietzsche. Y como era la propia filosofía el gran obstáculo para recordar, volver a oír, la pregunta de la metafísica, se fue directamente al problema que tenía el ser: la teoría. Los conceptos del comienzo griego (θεωρία y φρόνησις; λόγος y λέγειν) han ido perdiendo su fuerza de origen. Esos términos han sufrido tal impacto civilizatorio (desarraigo) latino-cristiano, y a manos de la filosofía moderna de la subjetividad, que esas interpretaciones inauténticas se han incrustados de forma tan profunda que resulta difícil combatirlos. En el *Informe Natorp* —cuyo horizonte de sentido parecía ser el de una lectura “fenomenológica” sobre Aristóteles— hay una profecía en negativo, como el cliché revelador de una foto del espíritu de la época, que ningún especialista ha señalado. Me refiero a la impotencia destructora de Heidegger ante el hecho cultural de un cruce de tradiciones (modos de ser) entre lo griego y otros pueblos; interpretaciones impuras que lamentablemente ya no se pueden “erradicar” del todo. En sus palabras: “Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad arranca necesariamente del corazón mismo de su situación fáctica de un determinado estado de interpretación de la vida fáctica, estado que le viene pre-dado, que sostiene inicialmente la misma hermenéutica fenomenológica de la facticidad y que ya no puede ser enteramente erradicada” (*IN* 49).

El ser de la verdad como ἀλήθεια no es una “teoría”; sino el custodiar o cuidar propio del estar-aquí-en-su-pura-autenticidad. En una

lectura descontextualizada, puramente “ontológica” (como si la ontología pudiera ser apolítica), alejada de la lucha germánica por la *Kultur* como única y exclusiva tradición de la existencia o vida humana, podría aparecer el *Informe Natorp* como un manifiesto académico que viniera a fundamentar hermenéuticamente la autonomía de los pueblos contra la homogeneización de Occidente. Pero es un espejismo. Poner al “abrigo” una tradición, una cultura, una lengua, una forma de ser, o de estar-aquí, que corren el peligro de la desaparición, nos parece una tarea afortunadamente prudente y fenomenológica porque se trata, a fin de cuentas, de salvar la pluralidad del mundo. Sin embargo, esta lectura “fenomenológica” de Aristóteles encierra una autoafirmación ontológica de la *Kultur* contra la filosofía de Husserl en calidad de ser otro representante más del desarraigo filosófico moderno de Europa y Occidente. Contra esta situación “la verdad del ser” y “el ser de la verdad” —ἀλήθεια y *Dasein*— forman un binomio de depuración desde el que se construye la autoidentidad; aunque, en un primer momento (1922), las interpretaciones heterogéneas o impropias, sinónimo cauterar de mestizaje, no pudieran ser enteramente “erradicadas”. La hermenéutica heideggeriana, falsamente adjetivada de “fenomenológica”, se lleva a cabo como una implacable depuración lingüística de vuelta al origen. Sin nada de prudencia, en la resolución de una total destrucción del interculturalismo, esta tarea hermenéutica nos parece un camino auspiciado por el victimismo, resentimiento y odio derivados del fracaso de la Primera Guerra Mundial, es decir, el fracaso del imperialismo de la *Kultur*. Ahora bien, se había perdido una batalla pero no la guerra por el ser.

El νοῦς “proporciona un ‘aquí’” (*IN* 66) y se realiza “concretamente” como “energía”, actividad, su propia actividad. El νοῦς abre un horizonte de mundo que depende siempre del modo del trato con el mundo: una operación, una ejecución, una manipulación, una determinación. Se podría decir que el νοῦς “esclarece” el trato con el mundo. Pero no en el sentido, decíamos, de una idea (conciencia, sujeto o razón), sino en el de clarear, esclarecer, en una palabra, “custodiar” (*Sorge*) el ser en la verdad. La “teoría” no es originariamente un contemplar, digámoslo así, neutral o, mejor dicho, desarraigado, sin suelo, sin un “aquí” fundamental y fundamentador de la existencia, de la vida humana, en tanto *Dasein* o ser histórico. El ser de la verdad es la pro-

pia actividad del cuidado, el auténtico inicio olvidado de la filosofía griega, es decir, un determinado trato con el mundo que se pregunta por qué hay *Dasein* y no más bien nada.

Contemplar es custodiar. No es analizar en el sentido de “descomponer” —piénsese, por ejemplo, en la “negatividad” del “concepto” según la *Fenomenología del Espíritu*—, como tarea del entendimiento. No, para Heidegger, νοῦς y λόγος no tenían, en el “comienzo”, los significados que tardíamente le dará la teoría del conocimiento o la epistemología y el formalismo lógico. Una interpretación que olvida el verdadero fundamento o *Grund* del por qué de la filosofía que ni es “materialista”, ni “idealista” sino “histórico”. Tampoco en el sentido de una posible “filosofía de la historia”, otra metafísica, otra fantasmagoría, sino en la perspectiva de la facticidad del *Dasein* cuya extrema y solipsista finitud estructura ontológicamente la “percepción” y “trato” con el mundo desde este horizonte de la “custodia” del ser. Por lo tanto, λόγος como νοῦς dejan de estar remitidos a referencias “categoriales” para ubicarse, tocar fondo, tocar “suelo” en la existencia: *Dasein-Volk*. Y, a su vez, por esta razón, tanto la hermenéutica de la facticidad histórica del “estar-aquí” como el posterior análisis ontológico de 1927 revelan su esencial impronta de “autoafirmación” en lo que antes era “contemplación”.

En una reciente entrevista, Peter Trawny, director del Instituto Martin Heidegger en Alemania (Wuppertal) y editor de los *Cuadernos negros*, ha afirmado en una entrevista para *Filosofía Hoy* que “La filosofía de Heidegger no puede desligarse de su contexto histórico” (8-10). A nuestro juicio, el contexto histórico, y sin entrar ahora en discusiones, es la de una Alemania resentida por la derrota y, sobre todo, por las imposiciones de carácter político, específicamente (y no sólo para Hitler, sino también para muchísimos intelectuales) la democracia. Metidos en el contexto histórico, la derrota militar del II Imperio alemán implicó, de la noche a la mañana, no solo la pérdida del suelo alemán, incluidas las colonias, sino, y sobre todo, la pérdida de la identidad de lo que se tenía como auténticamente alemán. La República de Weimar, su política, su educación, su ciencia, su filosofía, representaban para Heidegger una existencia inauténtica respecto del verdadero “origen” de lo alemán. Y, desde nuestra perspectiva, este contexto histórico es lo que anima todo el pensamiento y la obra de Heidegger: reformular

una ontología para que lo que está oculto, lo auténticamente alemán, salga a la luz desde sus propias raíces griegas un momento antes que el modo de pensar platónico-latino-cristiano se hiciera cargo de los pre-socráticos.

Esclarecer este pre-socrático saliéndose del canon occidental que todo lo vuelve pre-cristiano y pre-conceptual, era la clave para una reformulación de la identidad germánica pagana desde su teoría central de la diferencia de ser. Y es desde este ángulo —contexto histórico— desde el que propongo nuestra propia indicación de la situación hermenéutica en la que está Heidegger a la hora de interpretar el Libro vi de la *Ética a Nicómaco*. Lo que se tenía que cuidar o custodiar era la auténtica Alemania que, a la luz del Tratado de Versalles, hubiera podido correr el riesgo de desaparecer o quedar en “nada” en lo que a su tradición cultural (*Kultur*) se refiere. Este giro hermenéutico del *Dasein* como ἀλήθεια (verdad: “des-ocultamiento del ser” y, después de la II Guerra Mundial, “pastor del ser”) forma parte de lo que el propio joven Heidegger denominó en 1922 como “el contra movimiento”. Contra la “caída” en mudo moderno completamente des-ligado, des-arraigado, de toda tradición y del arraigo al suelo patrio de los antepasados. Contra una universalidad científica, filosófica y política que viene a arruinar la “diferencia ontológica”. Si al elemento filosófico de este “contra movimiento” le añadimos la realidad histórica de un tratado de horcas claudinas —la población alemana está pasando hambre—, tenemos ante nosotros un complejo crisol en el que se va fraguando una lectura de la ética aristotélica “capaz” de rehacer todo el pensamiento del autor con la finalidad de transformar la φρόνησις en la “custodia” o “salvaguarda” del *Dasein* en el despliegue de su “temporalidad”. Ahora bien, nadie quiera interpretar este remitirnos al contexto histórico como si fuera una aprobación de la destrucción hermenéutica que llevó a cabo Heidegger.

Prosigamos nuestro análisis. La intencionalidad de la filosofía heideggeriana se deja ver mejor al hacer, efectivamente, hermenéutica con su hermenéutica de Aristóteles. El “aquí” de Heidegger es su atalaya de interpretación. La custodia del ser como *Dasein-Volk*, que es lo que constituye a la existencia como histórica y no meramente como “naturaleza” (para todo tipo de existencia), es el nuevo papel del νοῦς cuyo logro es, claro está, “custodiar los ἀρχαί conforme a sus respecti-

vos ámbitos ontológicos” (*IN* 67). De este modo Heidegger consigue transformar la *φρόνησις* (así como la *ἀλήθεια* y la *σοφία*) en “los modos concretos de llevar a cabo esta custodia auténtica del ser en la verdad”. Nada más contrario al espíritu aristotélico tal y como lo ha presentado Jesús Araiza (2007).

Cuando se hace referencia a los *ἀρχαί* o “principios”, Heidegger ya no tiene en cuenta la idea clásica de “naturaleza” (*φύσις*) que va a dar lugar a la Filosofía de la naturaleza, un engendro occidental propiciado por un pensamiento sin suelo histórico-espiritual. Él está pensando, como vemos en su “Indicación” (de la situación hermenéutica), en “arquetipos de vida” que nada tienen que ver unos con otros porque son radicalmente diferentes y opuestos irreductibles. Tan opuestos que no cabe la posibilidad hermenéutica de un convivir, y de ahí que, si se anhela la vuelta o regreso (de Alemania) al “origen”, no quede otra alternativa, para Heidegger, que la “destrucción” de lo que no es “propio”.

Los elementos tales como el agua, el fuego o el aire, carecen por completo de significado filosófico si no entran en la órbita de la facticidad del ser como *Dasein*. No se custodia ni el agua, ni el aire, ni el fuego, sino lo que estos significan para el ser de la verdad. Por lo tanto, esta hermenéutica de Aristóteles va a transformar el natural nacimiento de la vida en un segundo nacimiento, auténtico nacimiento del *Dasein*, que sólo puede darse en lo histórico-espiritual. Sólo que tampoco se trata del engendro moderno de una “Filosofía de la Historia” como si realmente existiera algo así de abstracto y fantasmagórico como la “Historia Universal”. Historia para (casi) todos los seres humanos que se vienen desplegando a la luz occidental de la Dialéctica de la Cruz, sino que el nacimiento a lo histórico-espiritual únicamente es posible desde la “custodia” del “estar-aquí” que marca la diferencia ontológica con lo ecuménico. En otras palabras, solo se accede a lo histórico a través de la custodia del ente que “tiene la característica de ser siempre y necesariamente lo que es” (*IN* 67). Ahí brota necesariamente la pregunta fundamental de la metafísica griega: “¿Por qué hay ente y no más bien nada?”.

Ahora, esta pregunta, este pensar, recoloca al “ente” y a la “nada” en otro espacio filosófico regido por “la lógica radical del origen” del *Dasein*. La Nada no es un vacío o ausencia de ser, sino el cuerpo que al

interponerse produce una sombra sobre aquel “en sí mismo” o “mismidad” del ente. Esta sombra sobre la auténtica tradición del *Dasein* como *Volk* es lo que se necesita destruir para que el ser de la verdad pueda irradiar como un sol sin mácula alguna. La tarea hermenéutica como “destrucción” de todo lo ajeno a la tradición es, pues, un movimiento de ida y vuelta, de cierto aire de familia con el mito de la Caverna de Platón, en la que un pueblo ha de destruir el mundo de las apariencias no para volver al lugar de las Ideas en sí, sino para volver al espacio o suelo de su propia fundación existencial.

Si λόγος ya no es lo que era, la palabra en cuanto “meditada”, el pensamiento en “diálogo” permanente, lo que nos reúne para “discutir” en libertad, la palabra “reflexionada” entre unos y otros, el razonamiento de nuestro propio “sentido” puesto en tela de juicio por esa reactivación continua de la palabra, que siempre hará de la filosofía una actividad infinita (Emilio Lledó, 2015), sino “selección”, “recolección”, autoafirmación (*IM* 165-67). Si ούσία ha pasado a significar “bienes patrimoniales”, si νοῦς ahora es la “custodia del ser de la verdad” y si la ἀλήθεια ahora es el “desvelamiento” del estar-aquí, ¿qué pasa con la φρόνησις?

Referencias

- Araiza, J., 2007, “La relación entre la φρόνησις y la σοφία, entre βίος πολιτικός y βίος Θεωρητικός en *Magna Moralia* y en *Ethica Nicomachea* de Aristóteles”, en *Nova Tellus*, xxv/2, pp. 181-207.
- Aristóteles, 1985, *Ética a Nicómaco*, *Ética Eudemia*, trad. Julio Pali Bonet, Gredos, Madrid.
- , 1994, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid.
- Aubenque, P., 2010, *La prudencia en Aristóteles*, trad. Lucía Ana Bellono, Las Cuarenta, Buenos Aires.
- Fernández Blanco, D., 1982, *El juicio reflexionante y las magnitudes negativas en Maurice Merleau-Ponty*, trabajo de Grado, Universidad de Granada, España.
- Calvo, T., 2008, *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid.
- Goethe, W., 2014, *Fausto*, Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, M., 1955, *Introducción a la metafísica*, trad. Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires.
- , 2002, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Nartop)*, trad. Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid.
- , 1974, *Ser y Tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.

- , 2012, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid.
- , 2015, *Cuadernos Negros 1931-1936*, trad. Alberto Cirlo, Trotta, Madrid.
- Levinás, E. y M. Abensour, 2002, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. El mal elemental*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Lledó, E., 2015, *La memoria del logos*, Taurus, Madrid.
- Mann, T., 1978, *Consideraciones de un apolítico* Grijalbo, Barcelona.
- Merleau-Ponty, M., 2000, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.
- Nussbaum, M., 1995, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griegas* Visor, Madrid.
- Sófocles. 1981, *Tragedias. Áyax, Las Traquinias, Antígona, Edipo Rey, Electra, Filoctetes, Edipo en Colono*, trad. Alssela Alamillo, Gredos, Madrid.
- Trawny, Peter, 2016, “Entender a Heidegger”, en *Filosofía Hoy*, núm. 48, pp. 8-10.

Stoa

Vol. 8, no. 16, 2017, pp. 93-104

ISSN 2007-1868

LA DEMAGOGIA Y EL FASCISMO CONTEMPORÁNEOS:
LECCIONES DESDE ARISTÓTELES

DARIN McNABB
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

RESUMEN: El vasto genio de Aristóteles ha dejado una marca indeleble en la cultura occidental. Casi cualquier detalle de la vida moderna encuentra un antecedente en su pensamiento sobre la metafísica, la lógica, la ética y otros campos. Aun cuando su pensamiento político no sea tan conocido o influyente como la moderna teoría del contrato, recientes desarrollos fascistas en la política contemporánea también pueden encontrar explicaciones y soluciones casi proféticas en la *Política*, lo cual refuerza la relevancia casi universal de este gran pensador del pasado.

PALABRAS CLAVE: Democracia · fascismo · demagogo · clase media

ABSTRACT: The vast genius of Aristotle has left an indelible mark on Western culture. Almost any detail of modern life can find an antecedent in his thought on Metaphysics, Logic, Ethics and other fields. Although his political thought is not as well known or influential as modern Contract Theory, recent fascist developments in contemporary politics can also find surprisingly prescient explanations and solutions in the *Politics*, reinforcing the almost universal relevance of this great thinker from the past.

KEYWORDS: Democracy · Fascism · Demagogue · Middle Class

El hombre común y corriente ve la filosofía como una actividad ociosa sin mucha relación con el mundo en que vive; una tradición milenaria de puros eruditos discutiendo entre sí. En buena parte tiene razón. Si nunca hubieran existido Leibniz o Kierkegaard, Frege o Heidegger, su percepción y comprensión del mundo seguiría en mayor parte bastan-

te igual. Sin embargo, de lo que ese hombre no se da cuenta es que su percepción del mundo en que vive es profundamente filosófica. Cuando hace tortillas, impone forma sobre una materia, la masa; cuando delibera sobre una decisión que tiene que tomar, hace inferencias de forma silogística, al menos implícitamente; entiende la naturaleza de las cosas y cómo usarlas en términos de la función que desempeñan; concibe las cosas que le rodean en términos de clases o especies que pertenecen a géneros, y muchos hombres rastrean la cadena de causa y efecto a una causa última que en sí misma no tiene causa. Estas ideas que estructuran y hacen inteligible el mundo en que vive ese hombre provienen, por supuesto, de Aristóteles. El filósofo norteamericano, Charles Sanders Peirce, expresó todo esto muy bien al decir: “[Desde que Aristóteles planteó sus ideas], resulta que el aristotelismo se balbucea en todas las habitaciones infantiles, que el ‘Sentido Común inglés’, por ejemplo, es completamente peripatético, y que los hombres ordinarios viven tan completamente dentro de la casa del Estagirita que cualquier cosa que vean por las ventanas les parece incomprensible y metafísica” (Peirce 2012, p. 290).

El 8 de noviembre de 2016, los habitantes de la Tierra, cómodamente encerrados en la casa del Estagirita, vieron por la ventana un fenómeno que para la vasta mayoría era bastante incomprensible: la elección de Donald Trump a la presidencia de los Estados Unidos. Es casi como si vieran uno de esos extraños fenómenos casi metafísicos de la física cuántica, como el gato de Schrödinger, vivo y muerto a la vez. Aun cuando el pensamiento de Aristóteles ya no sea vigente para entender la física contemporánea, sí puede ayudarnos a hacer comprensible no sólo las recientes elecciones en los Estados Unidos, sino también otros fenómenos de orden político que se han dado en los últimos años en distintas partes del mundo: la consolidación del poder de Putin en Rusia y de Erdogan en Turquía, la llegada de Duterte a la presidencia de las Filipinas y el alza de partidos nacionalistas de derecha en Francia, Alemania y otros países europeos. Lo que estos fenómenos tienen en común son líderes autoritarios que promueven posturas nacionalistas y anti-inmigrante, y que rayan en el fascismo. Lo que hace que estos fenómenos sean incomprensibles para mucha gente es el hecho de que son el resultado de elecciones democráticas. ¿Cómo es posible que un pueblo quiera que mande una persona que

amenaza el propio tejido democrático que permite que elijan en primer lugar? ¿Acaso hemos olvidado tan rápidamente la lección de los fascismos del siglo xx?

En los análisis y reflexiones sobre estos fenómenos, sea en la prensa popular o en las revistas académicas, sería muy difícil encontrar alguna mención de Aristóteles, cosa que no ha de extrañar ya que, aunque vivía en una de las más célebres democracias en la historia, no la estimaba mucho —ni se diga la opinión de su maestro Platón. No obstante, y aún cuando la complejidad de este tema no puede explicarse totalmente dentro de la casa del Estagirita, sus reflexiones sobre la democracia arrojan mucha luz sobre el presente político en que vivimos. Veamos.

El texto que nos concierne es *La política*. Como *La república* de Platón, se compone de libros, ocho en total, sin embargo dista mucho de ser una cosmovisión unificada como la que presenta su maestro. La política parece haberse escrito más por un politólogo o sociólogo que por un filósofo ya que se centra en buena parte en un análisis de diferentes tipos de constituciones y regímenes, sus consecuencias, y sus ventajas y desventajas (muy parecido a los primeros catorce capítulos de *El príncipe* de Maquiavelo). No obstante, hay secciones de penetrante análisis filosófico. La respuesta al fenómeno Trump se halla en el libro iv, pero veamos primero los conceptos amplios con los que Aristóteles entiende la dimensión política. Las primeras líneas del primer libro rezan: “Toda *polis* es, en alguna manera, una comunidad. Y pues vemos que toda comunidad es instituida en vista de un bien (los hombres obran siempre por lo que les parece bueno), es claro que todas tienden a un bien; pero al principal de todos [tiende], con mayor razón, la más poderosa de todas, que abarca a las demás. Ésta es la llamada *polis* y comunidad política” (1252a1-6).

La frase “toda comunidad es instituida en vista de un bien” parece hacer eco con las ideas de los clásicos teóricos del contrato social —Hobbes, Locke y Rousseau— sobre las que las democracias modernas se inspiran. Pero no es así. Para los contractualistas, la esfera política es netamente artificial, como se ve claramente en su distinción entre “el estado de naturaleza” y “el estado civil”. En el estado de naturaleza los individuos contratan entre sí para crear el Estado, logrando así un

bien, sea la conservación de la vida o condiciones para la generación de riqueza.

Lo que plantea Aristóteles es algo muy distinto. El Estado no es artificial, sino natural, ya que no es más que un desarrollo a mayor escala de relaciones que se dan naturalmente como las de una pareja, de una familia y de pequeñas comunidades. De hecho, argumenta que el pleno desarrollo de la potencialidad de un individuo presupone un Estado en el que este desarrollo puede darse. Por estas razones, describe al hombre como un animal político. Con respecto al bien que semejante comunidad persigue, dice:

[La] polis no es una comunidad de lugar para evitar la injusticia o para el comercio. Esas son condiciones necesarias si existe una polis, pero no porque concurren todas ya existe una polis, sino la asociación de casas y familias con el fin de vivir bien, con una existencia perfecta y autárquica (1280b).

En ésta cita y en la anterior, vemos el carácter teleológico de la asociación política. Aún cuando los individuos en el esquema contractualista hagan su acuerdo en aras de algún bien o fin, el fin no es más que la suma de sus partes, es decir, una suma de voluntades individuales (al menos en Hobbes y Locke). En Aristóteles, la totalidad, el Estado, es más que la mera suma de votos. Es como si fuera un organismo que tiene su propio principio de organización o alma. Ese principio o fin es el *telos* del Estado que Aristóteles describe en la cita como el “vivir bien”. En Aristóteles, el *telos* es una causa que explica en parte el *por qué* de algo. Se conoce como la causa final. Si juntamos esta causa con los otros tres tipos de causa (la material, la eficiente y la formal), tendremos un esquema general de cómo Aristóteles concibe el Estado y su naturaleza.

Como sabemos, en Aristóteles las cosas son un compuesto de materia y forma. Ésta es su doctrina de hilomorfismo. La generación del lado material del Estado se explica con la causa material, que sería los ciudadanos que componen el Estado. Al decir que “la polis es una comunidad de ciudadanos” (1276b), Aristóteles expresa esta causa material, pero continua diciendo que es una comunidad “en una politeia” y así expresa el lado formal del Estado. “Politeia”, por cierto, es el título de la obra de Platón que traducimos como *La república*. No se refiere

al Estado *tout court*, sino sólo a su aspecto formal, aquello que da forma u organiza el material del Estado, los ciudadanos. En el contexto de Aristóteles, esto sería la constitución del Estado. Hasta ahora tenemos la materia del Estado (los ciudadanos) organizada de cierta forma (la constitución) para alcanzar cierto fin (vivir bien). Lo que falta es algo que ponga todo esto en marcha, una causa eficiente: el legislador o legisladores. Una buena parte de *La política* consiste en examinar estos elementos y sus variantes para ver cómo distintas combinaciones producen diferentes resultados, algunas alcanzando el fin mejor que otras.

Antes de pasar a ver estos resultados, y para entenderlos mejor, conviene detenernos un momento en la materia del Estado: los ciudadanos. ¿Qué entiende Aristóteles por “ciudadano”? Su concepción es muy distinta a la nuestra, la cual proviene del contractualismo de Hobbes y Locke. Robert Nozick, por ejemplo, define al Estado como aquella entidad que ejerce una fuerza exclusiva en un territorio dado y que ofrece protección a todos los que habitan ese territorio (Nozick 1988, p. 35). Aun cuando los Estados que existen hoy en día sean más amplios que el “Estado mínimo” de Nozick, su planteamiento forma la base de nuestra concepción del Estado y los ciudadanos: personas que se encuentran en un territorio dado y que se relacionan entre sí mediante acuerdos y reglas para la obtención de ciertos bienes (seguridad, comercio, etc.).

Aristóteles explícitamente rechaza esta concepción del Estado y la noción de ciudadano que implica:

Por ejemplo, que éste fuera carpintero, aquél agricultor, ése zapatero, es otro algo por el estilo, y que fueran diez mil en total, sin que mediara otra cosa que esto, vale decir, intercambio y alianza, todavía no habría una polis. [...] Es claro, pues, que polis no es una comunidad de lugar para evitar la injusticia o para el comercio. Esas son condiciones necesarias si existe una polis, pero no porque concurren todas ya existe una polis, sino la asociación de casas y familias con el fin de vivir bien, con una existencia perfecta y autárquica (1280b 20-35).

Sócrates decía que no se trataba de simplemente vivir, sino de vivir bien. Para los antiguos griegos, incluyendo a Aristóteles, esto implica no sólo una vida social, como la que se encuentra en el mundo animal,

sino una vida específicamente política. Al andar un lobo en una manada consigue protección y la obtención de bienes (alimento) y así puede seguir siendo lo que es. Pero el hombre requiere de más de protección y comercio. Estos permiten que siga reproduciéndose como animal, pero para que sea hombre requiere de un entorno político en el que sus actos sean reconocidos como buenos. “Así pues, la sociedad política tiene como fin las acciones nobles y no el [simple] convivir”.

Si el vivir bien consiste en acciones nobles, esto tiene una consecuencia interesante para la cuestión de los que pueden considerarse ciudadanos (de al menos el mejor Estado). No es por nada que Aristóteles hace mención de carpinteros y zapateros en la cita anterior. Ellos, y los artesanos y obreros en general, se dedican a una actividad comercial con la finalidad de supervivencia. Dice que en los viejos tiempos los obreros eran esclavos y que todavía en muchos casos lo son. En todo caso, los obreros no pueden considerarse ciudadanos porque no tienen tiempo para acciones nobles. “[L]a perfección del ciudadano, de la cual hablamos, no se predicaría del todo, ni del libre solamente, sino de cuantos estén exentos de las tareas indispensables”. A pesar de ser indispensable para el Estado lo que hace el obrero, carece del ocio para desarrollar plenamente sus capacidades humanas y realizar el fin por el que el Estado se establece. Aristóteles dice que el tamaño ideal de un Estado sería relativamente pequeño, uno en el que un heraldo podría alzar la voz y todos lo oirían. Dado eso y la discusión anterior, pareciera que el Estado que Aristóteles describe sería como un monasterio o una pequeña universidad donde una elite intelectual y artística pasa los días en charlas y exhibiciones atendida por una clase básicamente de esclavos. Al final de la *Ética nicómaca*, Aristóteles dice que la vida contemplativa es la mejor. A lo mejor sea cierto, por lo que un Estado que permite la obtención de ese *telos* con todo y la estructura clasista y esclavista sería necesario.

Desde luego, no estamos de acuerdo con lo que dice sobre los esclavos y los obreros. Si para nosotros todos deberían tener el derecho de participar en la esfera política y además si nuestras ciudades son mucho más grandes que la polis griega antigua, ¿qué nos puede decir Aristóteles sobre nuestra situación política actual? Empezamos preguntando por el fenómeno Trump y la subida actual en el mundo de diferentes tipos de fascismo. A pesar de los prejuicios de Aristóteles y

los límites socio-históricos de su tiempo, lo que veremos a continuación sí tiene mucha relevancia para nuestro presente.

En el Libro III, Aristóteles se pone a revisar los diferentes tipos de gobierno. Enumera seis en total de acuerdo con dos criterios tal como vemos en la siguiente cita:

Quando uno o pocos o la mayoría gobiernan mirando al bien común, correctas son esas politeias lógicamente: mas las que persiguen el interés personal de uno o de pocos o de la mayoría, son desviaciones. [...] De las mencionadas desviaciones [hay éstas]: [desviación] de monarquía, la tiranía; de aristocracia, la oligarquía; de politeia, la democracia (1279a-b).

	bien común	interés personal
uno	Monarquía	Tiranía
pocos	Aristocracia	Oligarquía
mayoría	Politeia	Democracia
	bueno	deficiente

La primera cosa que llama la atención en este gráfico es la posición de la democracia como una forma deficiente de gobierno. ¿Qué criterio utiliza para catalogarlo así? El criterio de Platón, quien desdeñaba la democracia, era el conocimiento. La mayoría que componen una democracia carecen del conocimiento del bien necesario para gobernar el Estado de forma efectiva. Como veremos, Aristóteles no va tan lejos como Platón en su crítica a la democracia. Al igual que su maestro, Aristóteles entiende el Estado en términos de un bien que realiza, lo cual requiere que los legisladores o los que mandan en el Estado tengan cierta capacidad o excelencia para hacerlo. Nunca dice precisamente en qué consiste esa excelencia o virtud, pero el punto es que en una democracia el criterio para participar en el gobierno no es el mérito, sino simplemente la libertad. Siendo hombre libre (no esclavo, y tampoco mujer por cierto) basta para gobernar. Es por eso que Aristóteles manifiesta una marcada tendencia a favorecer y a alabar las aristocracias porque ahí sí el criterio es el mérito. Sin embargo, dado aquello que hace que las tres formas deficientes de gobierno se desvíen de las buenas, la opción más factible es lo que llama *politeia*.

¿Qué es aquello que provoca el surgimiento de las formas deficientes? Aristóteles nos cuenta una historia abreviada del auge y la caída

de los gobiernos. Las primeras polis eran pequeñas, nos cuenta, y sus mandatarios eran reyes “porque era raro encontrar varones distinguidos en virtud”.

Mas cuando surgió un número de personas de mérito par, ya no [lo] soportaron sino que buscaron cierta comunidad y elaboraron una constitución. Pero tornáronse peores, se enriquecieron con los [fondos] públicos, y entonces, de allí casi, [con seguridad], se originaron las oligarquías: porque estimaron en mucho la riqueza. De ahí pasaron primero a las tiranías y de éstas a la democracia. Puesto que, debido al torpe afán de lucro, [los oligarcas] se fueron reduciendo siempre más, fortificaron las masas, las cuales acabaron por imponerse y dar origen a las democracias. Y como ha ocurrido que las polis han ido creciendo, es imposible tal vez otra forma de gobierno distinta de la democracia (1286b).

Lo que distingue a las formas deficientes de gobierno de las buenas es que en aquellas rige el interés personal del mandatario (sea uno, pocos o la mayoría), a saber, “el torpe afán de lucro”. Por el peso de la historia moderna, nosotros asociamos la democracia con la libertad; es lo que, en términos aristotélicos, llamaríamos su diferencia específica. Aristóteles reconoce la libertad de la multitud que compone una democracia, pero para fines analíticos la distingue casi siempre en términos económicos.

Tiranía es, como dijimos, una forma de monarquía despótica sobre la comunidad política; oligarquía, cuando los que tienen bienes son amos de la politeia; democracia, por el contrario, cuando [lo son], no los dueños de cuantiosa fortuna, sino los indigentes (1279b).

El deseo de los pobres de hacerse más rico y de los ricos de conservar su riqueza es el mecanismo que da cuenta de una buena parte de la historia de pueblos y sus gobiernos. De las tres formas deficientes, la democracia para Aristóteles “es la más tolerable” y cita una razón interesante para ello. Comparando la democracia con la aristocracia, dice que, aunque en una aristocracia los mejores gobiernan, los juicios que emite un gobierno democrático pueden ser mejores. No los juicios de individuos (que en tanto individuos no son virtuosos), sino del colectivo. Ilustra esta idea con un banquete al que muchos han contribuido en vez de uno solo o muy pocos. Esta idea hoy en día es muy popular y bien estudiado. Se conoce como “la sabiduría de los grupos” y es lo que explica el éxito de fenómenos como Wikipedia.

A pesar de esta ventaja, las democracias corren un peligro muy particular, el de ser lideradas por un demagogo. En el cuarto capítulo del Libro IV, Aristóteles discute cinco variedades de democracia. Las primeras cuatro se distinguen entre sí por varias diferencias tales como la igualdad entre los ciudadanos o el requisito de tener propiedad para participar en el gobierno. Lo que tienen en común es que la ley es soberano y es determinante para adjudicar todo asunto de la vida en común. En la quinta variedad, la ley ya no es soberano sino que el pueblo mismo se coloca por encima de la ley. Dice Aristóteles que esto “sucede por causa de los demagogos”.

El pueblo, como si fuera un monarca, trata de gobernar monárquicamente al no sujetarse a la ley, y se convierte en un déspota, al paso que los aduladores son honorificados. Una democracia de esta naturaleza es análoga a la tiranía entre las monarquías (1292a).

Las democracias se agitan debido más que todo a la desfachatez de los demagogos. Unas veces como particulares, haciendo de sicofantes de los que tienen dinero, los obligan a coligarse (porque el peligro une aun a los más grandes enemigos); otras, como voceros del pueblo lo incitan contra la coalición, como cualquiera puede verlo casi en todas partes (1304b).

El problema que Aristóteles tiene con la democracia (y las otras dos formas deficientes de gobierno) es que son parciales; no atienden al bien del todo, sino sólo de una parte. El problema es exacerbado en una democracia en la que un demagogo haya encendido las pasiones del pueblo de modo que actúen por encima de la ley. Un Estado llevado por los caprichos pasionales de un pueblo que un demagogo canaliza y distorsiona no se caracteriza por el orden del Estado de derecho, sino por el caos de la revolución. La incertidumbre de semejante estado impide que los ciudadanos vivan de acuerdo con el *telos* que la misma constitución del Estado plantea y posibilita. De hecho, cualquier *telos* desvanece ante las facciones, divisiones e inestabilidad que el demagogo provoca.

Desde que Donald Trump ganó las elecciones presidenciales en los EE.UU. (hace apenas dos meses), mucho se ha escrito sobre la demagogia de Trump, sobre la retórica cínica con la que manipuló el pueblo norteamericano y cómo las reglas de antes ya no se aplican, las reglas políticas y mediáticas más que nada. Los Estados Unidos, y

por consecuencia el resto del mundo, inicia un futuro de mucha incertidumbre, ansiedad y cuestionamiento. Suponiendo que sobrevivamos cuatro años de una presidencia de Trump, ¿cómo podemos evitar en el futuro que vuelva a triunfar semejante irracionalidad? Para responder esta pregunta hay que entender las condiciones que posibilitaron su subida. En este escrito no pretendo analizar un fenómeno tal complejo. Sin embargo, me atrevo a señalar dos factores sobresalientes que tienen que figurar en cualquier explicación de los fenómenos populistas de los últimos años. Uno de esos factores es económico, al cual el mismo Aristóteles tiene una respuesta.

“Ahora bien, en todas las polis hay tres clases de comunidad: los muy ricos, los muy pobres, y los terceros, un término medio entre éstos” (1295b). Los muy ricos (oligarquía) se tornan “violentos y grandes criminales” y los pobres (democracia) en “bellacos y pequeños delincuentes”. Por sus respectivos vicios, dividen la polis en vez de unirla. “El resultado es una polis de esclavos y amos, no de seres libres, de unos que envidian, de otros que desprecian: que es lo que más aleja de la amistad y de la comunidad política” (1295b). La solución, para Aristóteles, reside en “los terceros” arriba mencionados.

De ahí que la mayor fortuna de una polis sea el que los gobernados tengan un patrimonio moderado pero suficiente, pues allí donde unos poseen hartos, en demasía, y otros nada, se establece o una democracia extremada, o una oligarquía intemperante, o, por causa de los dos extremos, una tiranía. Porque tanto de una democracia radical como de una oligarquía puede engendrarse una tiranía, en cambio de las medias y próximas a ellas con mucho menos frecuencia (1295b).

¿La solución? Evitar la desigualdad económica al contar con una amplia clase media. Esta respuesta refleja el principio medular de toda su reflexión ética: el de un medio entre extremos. A los que se encuentran en los extremos les resulta difícil prestar atención a los dictados de la razón mientras que los que poseen una fortuna moderada no, ya que no codician los bienes de otros ni tampoco son sus bienes objeto de la codicia de otros. De estas forma pasan la vida en paz.

De ahí que la mayor fortuna de una polis sea el que los gobernados tengan un patrimonio moderado pero suficiente, pues allí donde unos poseen hartos, en demasía, y otros nada, se establece o una democracia

extremada, o una oligarquía intemperante o, por causa de los dos extremos, una tiranía (1296a).

Dado todo lo anterior, y a pesar de preferir las aristocracias, la mejor forma de gobierno para Aristóteles es la politeia, aquella que describe como una combinación de oligarquía y democracia, en la que la mayoría (constituida en mayor parte por ciudadanos de clase media) manda en beneficio del bien común.

El tema de la desigualdad y el peligro que representa para el Estado, reconocido por Aristóteles hace más de dos milenios, ha vuelto a dominar el discurso político en la actualidad. El movimiento de los Indignados en España y el de “Occupy Movement” en los Estados Unidos y otros países llamaron la atención social a la desigualdad y la publicación en 2013 de *El capital en el siglo XXI* (2015) de Thomas Piketty la analizó detalladamente con datos y modelos económicos. Piketty argumenta que hay una relación inversa entre la regulación y la desigualdad en el capitalismo: cuanto menos regulado esté el mercado, más desigualdad económica tiende a producir. Concluye que si estos niveles de desigualdad no se reducen significativamente (lo cual tendría el efecto de ampliar la clase media), el propio orden democrático corre peligro.

La Gran Recesión de 2008, el rescate de los grandes bancos e industrias, la pérdida de riqueza de la clase media y su concomitante reducción demográfica y la desaparición de trabajos e ingreso son los fenómenos económicos que influyeron en que el mensaje de Trump resonara con el pueblo norteamericano. Sin embargo, como comenté líneas arriba, es sólo un factor entre varios. El otro que quería mencionar, y al cual Aristóteles no tiene una respuesta tan clara, no es de orden económico, sino político-cultural. La creciente migración provocada por la economía globalizada y los conflictos bélicos ha cambiado paulatinamente la complexión demográfica y cultural de los Estados Unidos y Europa en las últimas décadas lo cual, ante el estrés económico, agrava la sensación de inseguridad de mucha gente. Ve su mundo y sus costumbres transformándose y se siente impotente para hacer algo al respecto. Es a esto que los fenómenos de Trump, Brexit y Marie le Pen responden. Pensar que más igualdad económica resolvería estos brotes de racismo que se han evidenciado me parece ingenuo. Sin duda, la inseguridad económica agrava estas emociones de odio y re-

chazo al otro, pero puede que la evolución de la raza humana a través de milenios de tribalismo no sea tan fácil de erradicar.

Las ideas de Aristóteles sobre la relación entre el orden político y la desigualdad económica resultan tener gran relevancia para nuestra situación contemporánea. Sin embargo, el hecho de que un pensador de la talla de Aristóteles pudiera aceptar la esclavitud sin mayor análisis nos hace pensar que el vínculo entre lo cultural y lo netamente político sea más profundo y difícil de corregir racionalmente de lo que quisiéramos.

Referencias

- Aristóteles, 1989, *Política*, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, en <https://drive.google.com/file/d/0B6MAgzpLwdIUQIVUukhvSmZucW8/view>, consultado el 1 de Febrero de 2017.
- Nozick, R., 1988, *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Peirce, C. S., 2012, *Obra Filosófica Reunida*, Fondo De Cultura Económica, México.
- Piketty, T., 2015, *La crisis del capital en el siglo XXI*, Anagrama, Barcelona.