

ARISTÓTELES Y LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Jacinto Choza
Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

Resumen: 1.- Versión aristotélica del proceso de humanización. 2.- El individuo como conjunción de fuerzas heterogéneas. 3.- La topología urbana del humanismo aristotélico. 4.- La primera sistematización de la Antropología. 5.- La dinámica del ser humano. Interpretación intelectualista de Aristóteles. 6.- La interpretación conflictiva-existencial de Aristóteles. 7.- Claves metafísicas de la Antropología.

Palabras-clave: Aristóteles; antropología filosófica; antropología metafísica.

Abstract: 1.- Aristotelian version of humanization process. 2.- Individual as of heterogeneous strength. 3.- Urban topology of aristotelian humanism. 4.- First systematization of Anthropology. 5.- Dynamics of human being. Aristoteles intellectualist interpretation. 6.- Existential interpretation of Aristotle. 7.- Metaphysical keys of the Anthropology.

Key-words: Aristotle; philosophical anthropology; metaphysical anthropology.

1. Versión aristotélica del proceso de humanización.

La historia de Europa es la historia del proceso mediante el cual los diversos pueblos del continente alcanzan a tener una interioridad como la descrita por Aristóteles, y vamos a describirla siguiendo también los análisis suyos y utilizando sus propios términos¹.

[1] En este epígrafe, se recogen textualmente tesis de *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

Según Estrabón, los celtíberos, muy parecidos al hombre natural de Rousseau², son gente que no goza de los frutos de la vid, el olivo, la higuera, y otras plantas, no porque lo impida el clima, como ocurre en la tierra de los cántabros, sino “por negligencia de los hombres, que viven sin preocupaciones, porque dejan transcurrir su vida sin más apetencia que lo imprescindible y la satisfacción de sus instintos brutales”.

Así, “los vetones, cuando entraron por vez primera en un campamento romano, al ver a algunos de los oficiales yendo y viniendo por las calles paseándose, creyeron que era locura y los condujeron a las tiendas, como si tuvieran que o permanecer tranquilamente sentados o combatir”³.

Para esos celtíberos los romanos están locos porque lo natural, lo de sentido común, es o estar combatiendo o estar sentados descansando tranquilamente, de manera que montar la guardia, o, en general, trabajar a largo plazo, no es lo propio de un hombre cuerdo. Para un celtíbero estar en su sano juicio (ser racional) y estar loco, no coincidía con lo que un griego o un romano podía clasificar bajo esas categorías.

Antes de poder doblegar el mundo a los deseos, son los deseos los que se doblegan ante el mundo. Los campamentos, los turnos de guardia y la disposición de las tiendas, son el invento que lleva a ensanchar la satisfacción del deseo de seguridad, y con él la confianza para conquistar y luchar con otros pueblos.

A medida que se despliega el juego de necesidades y satisfacciones se abren nuevos mundos, o lo que es igual, se generan nuevos universos lingüísticos. Según cómo se pongan y se utilicen las marcas, los poderes y los nombres se configura el mundo, el cuerpo y la interioridad de una manera o de otra. Según cómo se configure el mundo, se experimentan unas vivencias u otras. Según cómo se viva, las cosas y los eventos son reales o irreales, verdaderos o falsos, posibles o imposibles, creíbles o increíbles. Y según cómo se crea, lo que se dice es objetivo o subjetivo, científico o anticientífico, normal o anormal.

Para Aristóteles, los humanos se van humanizando más y van sabiendo más de sí, a medida que se van integrando en comunidades más amplias. Primero la familia, luego la aldea y luego la ciudad. Y a medida que se van integrando en esas comunidades se va desarrollando más el lenguaje, el diálogo entre los hombres y el conocimiento del mundo. Humanización quiere decir desarrollo del logos, del lenguaje, y Aristóteles se toma el trabajo de describir el proceso.

[2] Los celtíberos son indolentes y no conocen ninguna disciplina laboral ni tienen sentido de la organización del tiempo y la previsión del futuro, tal como se describe al hombre natural en J.J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, y *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1985.

[3] Estrabón, *Geografía*, libro III, 4,16. Gredos, Madrid, 1991, pp.108-109. En este relato se percibe el etnocentrismo ilustrado del autor.

El animal que tiene “logos” (que usa palabras), clasifica en función del eje corporal y de los valores que corresponden a las propiedades trascendentales del ser, a saber, real e irreal, verdadero y falso, lo que él puede y lo que no puede⁴.

El modo de clasificar es, precisamente, poner nombres a las experiencias, crear palabras, hablar, y eso lo cuenta Aristóteles de una manera que es relevante para la concepción occidental de la interioridad humana y para el concepto occidental de persona.

“Las palabras habladas son símbolos de la experiencia del alma”⁵, y los nombres significan algo por convención, según las preferencias, “porque las palabras no existen en la naturaleza, y sólo lo son cuando [los sonidos] se convierten en símbolos; pues los sonidos inarticulados que producen las bestias significan algo, pero no son nombres”⁶.

Aristóteles piensa que los nombres son convencionales, y que las experiencias del alma son muy variadas y diferentes, pero parece creer que el modo de agruparlas, y el sistema de clasificación y ordenación de todas ellas, las “categorías”, coincide en todos los hombres porque las toman de la misma realidad.

Y ciertamente piensa que las experiencias y las categorías se ordenan según unos principios primordiales, los primeros principios del ser, que se corresponden con los primeros principios del pensar, según la axiomática del paradigma onto-teo-lógico.

Tales principios “no están en nosotros completamente determinados”, ni proceden “de otros conocimientos más notorios que ellos”, sino que “vienen únicamente de la sensación”, y emergen a medida que se van ordenando las experiencias.

La determinación de los primeros principios a partir de esas experiencias no es la misma para todos los hombres, de manera que su comprensión y expresión podría variar de una cultura a otra. Sin embargo este es un punto que ni Aristóteles ni la filosofía occidental anterior al siglo XX se ocupó de desarrollar.

“En la guerra, en medio de una derrota, cuando uno de los que huye se detiene, otro se detiene también, y después otro, y otro, hasta que se rehace el estado primitivo del ejército; pues el alma está constituida de una manera que puede experimentar una cosa semejante”⁷.

[4] Se puede fantasear sin referencia a lo real, pero en el momento de referirse a lo real, no se puede operar sin referencia a lo verdadero y lo falso, el ser y el no ser, lo posible y lo imposible. “Podemos imaginar a voluntad -es posible, en efecto, crear ficciones y ordenarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes- mientras que opinar no depende de nosotros porque es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error”. Aristóteles, *Acerca del alma*, 427 b 19-22, III, 3. Ttr. de T. Calvo, Gredos, Madrid, 1978, pag. 225.

[5] Aristóteles, *Peri hermeneias*, 2,3.; 16 a 3-4.

[6] Aristóteles, *Peri hermeneias*, 2,3. 16 a 27.

[7] Aristóteles, *Segundos analíticos*, 100 a 10-14. II, 19.

Pues bien, no solamente el alma griega está constituida de forma que puede experimentar algo así. También los celtíberos, los cántabros y los lusitanos pueden integrarse en unidades más amplias y complejas, “que pueden experimentar una cosa semejante”.

Una vez integrados en concentraciones urbanas más densas, todos ellos pueden nombrar un amplio repertorio de acontecimientos, pueden recordarlos y pueden ampliar su mundo interior hasta alcanzar a tener una intimidad amplia y compleja, capaz de concordias y disensiones consigo mismo como las que describe Aristóteles. Es decir, cuando constituyen una *polis* tan compleja como Atenas, Corinto o Roma, su intimidad puede ser como la de Orestes, la de Antígona o la de Narciso.

Mientras tanto, tenían un grado elemental de reunión consigo mismos: el eje supremo del etnocentrismo, que es el correlato sociocultural del eje corporal, el binomio bueno/malo como función del binomio nosotros/ellos. Nosotros somos los que tenemos el poder de generar, de cazar, de poseer, de nombrar, el poder de crear un mundo y de habitarlo, y eso, la vida, nuestra vida, es el bien supremo, nuestro bien supremo y así nos lo confirman nuestros dioses.

Ellos, los otros, los extranjeros, pueden romper el mundo porque vienen de fuera de él, y por eso son malos. Ellos, los romanos, están locos porque hacen cosas absurdas y evidentemente malas, y, por eso, nosotros los rescatamos y los llevamos a las tiendas para curarlos. El principio de que nosotros somos los buenos y ellos son los malos no puede fallar, porque el mundo (nuestro) y la vida (nuestra) descansa sobre él. El principio del etnocentrismo no puede fallar. Nosotros somos los buenos.

Pero el eje supremo del etnocentrismo no sólo funciona en los celtíberos. También en los griegos y en los romanos. Por eso Platón alababa al perro como al animal más filosófico por naturaleza, es decir, más amante del conocimiento y defensor de lo que conoce, y enemigo de lo ajeno y lo que no conoce⁸.

Las provincias de la Hispania no son una nación. Para serlo tienen que construir muchas ciudades como Atenas, Corinto y Roma, organizarlas de modo similar y comunicarlas de modo análogo (incluyendo el uso de una misma lengua). Pero para eso tienen que ser colonizadas, perder su identidad étnica, y abandonar su cultura a la deriva en la corriente de los tiempos y de las guerras púnicas.

Para un conjunto de tribus tan heterogéneas, ser una nación es un narcisismo inaudito, inconcebible sin un espejo mucho más poderoso que las tran-

[8] Los perros “se enfurecen al ver a un desconocido, aunque no hayan sufrido previamente mal alguno de su mano, y en cambio, hacen fiestas a quienes conocen, aunque jamás les hayan hecho ningún bien [...] Pues bien ahí se nos muestra un fino rasgo de su natural verdaderamente filosófico”. Platón, *La República*, 376 a-b;I, 16. Tr. de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969, pag. 89.

quilas aguas en las que Narciso se miraba. Se necesita mucho más narcisismo, y, por eso, mucho más espejo, el más poderoso y resistente de todos los espejos, a saber, las letras. Unos espejos de la imagen, como el agua en que Narciso se miraba, y unos espejos de la voz más fiables que Eco.

Todo eso se logra construyendo los grandes escenarios del poder con sus grandes espejos, o sea, las ciudades. Ahí, donde había ya una armonía lograda por una integración muy compleja, podía haber también una interioridad muy compleja, con unos conflictos como los de la *polis*, y con una unidad no menos problemática que la de la ciudad misma.

Las letras no solamente pueden contener todas las órdenes actuales de Faraón. También pueden contener las del pasado, e incluso las que se darán en el futuro, en caso de inundación, en caso de sequía, y en caso de invasión romana. Las letras son un magnífico espejo. Reflejan lo que ha habido, y lo que hay. Pero los mejores espejos se quedan mudos y vacíos si no hay luz o si no hay ningún pasado retenido que pueda reflejarse.

Los celtíberos podían reflejarse en espejos griegos y en espejos romanos, sobre todo si los griegos y los romanos ponían la luna y la luz para la especulación, es decir, si ponían la lengua, recogían en ella el pasado de los bárbaros, y se lo contaban después de haberles enseñado latín o griego.

Todo eso ocurrió a partir del momento en que empezaron las primeras traducciones, o sea, a partir del momento en que se podía establecer cuánto oro y cuánta plata correspondía a seis dracmas o a dos sestericios⁹.

Eso es ya reunión, diálogo, retención del pasado, interioridad; una población de conciencias soberanas que saben de su soberanía. Eso es ya conciencia de una agrupación que se puede permitir el lujo de cierto narcisismo, y que, sobre todo, lo necesita ya.

Colonizar es llevar el humanismo a los bárbaros, implicarlos e incluirlos en la gestación del plano de la representación abstracta, ampliar espacialmente el ámbito de vigencia de dicho plano. Eso es también humanizar, ampliar la interioridad para que cada individuo entre en ella y pueda reunirse consigo mismo y reposar en sí mismo.

2.- El individuo como conjunción de fuerzas heterogéneas.

Una autoconciencia que empieza a saber de sí no tiene por qué ser, desde el primer momento, conciencia de un sí mismo unitario y simple. No es así la autoconciencia del hombre homérico y ni siquiera la del aristotélico¹⁰.

[9] “Después del decreto prohibitivo de Cesar, las cecas locales siguieron emitiendo acuñaciones bilingües. A partir de Claudio la lengua latina fue ya requisito para recibir el derecho de ciudadanía” Estrabón, *Geografía*, libro III, ed. Cit., p. 74, nota 126.

[10] En este epígrafe, de nuevo se recogen textualmente tesis de *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002

Los héroes homéricos no muestran una conciencia de un sí mismo muy unitario, y ni siquiera de su cuerpo. Ello significa, como Bruno Snell apuntara en 1946, que no son ‘sujetos’ en el sentido moderno del término, aunque desde luego, en la “descripción homérica están presentes los elementos fundamentales de toda concepción de la ‘responsabilidad’, por ejemplo, las nociones de causa, intención, situación o contexto integral, acción, consecuencias de la acción, etc.”¹¹.

El punto de vista de Snell respecto de los héroes homéricos se asemeja al de Leenhardt sobre los melanesios¹², en el sentido de que las intenciones y acciones propias son atribuidas a poderes y fuerzas sobrenaturales, impersonales o personales, que operan donde se encuentra el agente o en otros lugares.

En realidad, dado que la noción de cuerpo está vinculada a la de sujeto y a la de acción, cabe pensar también, como ha hecho Foucault, que el concepto moderno de cuerpo es tributario del de sujeto, y que ambos forman una unidad en el entramado cultural de las representaciones del sí mismo. Esas representaciones difieren en la cultura griega y en la nuestra, y una investigación sobre la *Iliada* dirigida en este preciso sentido podría poner de relieve que tampoco el concepto de ‘cuerpo’ homérico concuerda con el moderno.

Hasta la época clásica, el ser humano está poblado de fuerzas naturales y sobrenaturales, si es que pueden distinguirse esos dos tipos de fuerza. Todas son impersonales inicialmente, y corresponden después a diferentes atributos de los dioses, según los procesos que describiera Durkheim¹³.

Dichas fuerzas son movidas unas veces por la voluntad del héroe, otras por el *fatum*, por los dioses, por el jefe, por el orgullo o por la valentía, pero no hay muchas indicaciones explícitas de que el héroe sea más sí mismo en unos casos que en otros.

También la noción romana de persona presenta características similares. Deriva de la noción jurídica de personalidad, la cual a su vez consiste en un sistema variable de *capacidades* o de funciones sociales, que pueden ser desempeñadas por diferentes individuos. En cierto modo, las capacidades se corresponden con las facultades que otorga el tótem y el fetiche a los primitivos australianos.

En Roma, la persona física está integrada en el grupo, que es persona colectiva con su personalidad propia, al que se le imputan las acciones de los

[11] Joan B. Llinares, ¿Son verdaderos ‘sujetos’ los seres humanos de la Grecia arcaica?, en Vicente Sanfélix ed., *Las identidades del sujeto*, Pre-textos, Valencia, 1997, p. 56.

[12] B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la Antigua Grecia*, Razón y Fe, Madrid, 1965, orig. 1946.
Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Paidós, Barcelona, 1997.

[13] Cfr. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, libro II, cap 6, Alianza, Madrid, 1993.

individuos, los cuales, indistintamente, pueden asumir la función de expiar la culpa o representar al conjunto, y eso permanece así, o en formas derivadas del derecho arcaico, hasta el derecho clásico¹⁴.

Todavía en el derecho actual de las culturas occidentales es permanentemente operante el desglose entre persona, personalidad y capacidades jurídicas, definiéndose en realidad la persona por algunas capacidades jurídicas¹⁵.

Probablemente es el modelo autónomo y absoluto del sujeto moderno, que ha ejercido la hegemonía en nuestra cultura, el que, asumido por Jaeger y Mondolfo, les lleva a ambos a polemizar con Snell, que opera desde otra perspectiva.

La noción homérica de sujeto no concuerda plenamente con la moderna, si se entiende que el sujeto moderno se identifica con el sujeto cartesiano o kantiano, lo cual no resulta en modo alguno impropio puesto que ambas concepciones se toman justamente como exponentes típicos de la modernidad.

Pero hay también elaboraciones del sujeto en términos de pluralidad, de intersubjetividad y de sociabilidad, presentes a lo largo de la historia de nuestra cultura, desde la Grecia clásica hasta la misma modernidad, que ponen de manifiesto que la hegemonía de lo que Heidegger llama paradigma onto-teo-lógico no ha sido pacífica ni absoluta.

De hecho, las concepciones de la psique en términos de pluralidad de fuerzas personales e impersonales están presentes también en el momento en que la interioridad humana tiene una complejidad en correspondencia con la de la *polis*. Por eso tal pluralidad de fuerzas aparece en la fenomenología de la intimidad que Aristóteles lleva a cabo, aunque no como conjunto de factores sobrenaturales.

3. La topología urbana del humanismo aristotélico.

El proceso de humanización, de generación y desarrollo de la cultura, no desaparece al surgir la *polis*, sino que queda reflejado en ella en forma de clases sociales. Las clases sociales son, precisamente, la representación y el exponente de las formas adoptadas por lo humano hasta alcanzar la plenitud que le es propia..

En la época heroica, feudal, el ideal humano no se cifra en el dominio del lenguaje, sino en la fuerza física y en el valor. Ese es el héroe que ensalza Homero y el que canta Píndaro, y ese héroe puede medirse con cualquier

[14] Cfr. José Luis Murga, *Derecho Romano Clásico. II. El Proceso*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1989, pp. 70-99.

[15] Cfr. Ignacio Aymerich, *Identidad individual y personalidad jurídica*, en Jorge V. Arregui, *Identidad personal*, en "Anuario filosófico", XXVI/2, 1993, pp.395-413.

forastero sin que se ponga en duda la igualdad de ambos. Ulises compite con los feacios en las mismas condiciones que con los pretendientes en lo que se refiere a igualdad de “especie”, porque en la época homérica los hombres todavía no son “animales racionales”, sino que son los que “suplican a los dioses y comen pan de trigo”¹⁶. Correlativamente, todavía no hay “bárbaros”, todavía no hay “subespecies” inferiores a los hombres en cuanto que no saben hablar. De hecho, en Homero no se encuentra la palabra “bárbaro”.

Pero cuando el hombre se define por el lenguaje, entonces empieza a haber semi-hombres o casi hombres, definidos así desde el punto de vista político y ético, y cuyo estatuto metafísico resulta problemático porque entonces las fronteras metafísicas están empezando a ser más netas que las geográficas y sociales, y más “fiabes”.

Aristóteles establece una gradación de lo humano que va desde los bárbaros y esclavos (los esclavos son los bárbaros hechos prisioneros en guerra o en incursiones piratas) en la posición más lejana, pasando por los niños, que son hombres en potencia, las mujeres, que son “varones frustrados”, los campesinos y artesanos, y, finalmente los hombres libres, que son los que “hablan”, es decir, los que toman los acuerdos sobre el gobierno de la ciudad, la *polis*.

Esta es la gradación geográfica, sociológica y política de lo humano, que los estudiosos de Aristóteles se esfuerzan por compaginar con su metafísica porque en épocas posteriores las definiciones metafísicas eran las más relevantes. Pero para el propio Aristóteles la definición metafísica de hombre no tenía tanta relevancia como la tuvo después¹⁷, y desde luego no tenía tantas implicaciones jurídico-políticas.

Una vez establecida la topología urbana de la *humanitas*, es decir, los niveles de lo humano que vienen dados por el estatuto político y cultural de los diversos grupos de habitantes de la *polis* según sus funciones en el conjunto de la sociedad, Aristóteles hace su propuesta de humanismo, como gradación de la *humanitas* dentro del grupo de los varones. Dicho de otra manera, Aristóteles establece los grados de un proceso de humanización ético y educativo en el seno de la *polis*. Con ello no hace sino recoger reflexivamente lo que vive la sociedad ateniense y, en general, griega, y elaborarlo de un modo sistemático, y con ello sistematiza los valores éticos que tienen vigencia en la Grecia clásica. Hay una cierta correspondencia entre la tónica sociológica y política de la *humanitas*, tal como aparece en la *Política*, y tal como aparece en la *Ética* a Nicómaco, pero no es el momento de abundar en el tema¹⁸.

[16] Cfr. J. Choza y P. Choza, *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Ariel, Barcelona, 1996. Cfr. Rodríguez Adrados, *Introducción a Homero*, Labor, Barcelona, 2 vols. 1984.

[17] Cfr. Higinio Marin, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007, cap. 1.

[18] Dicha correspondencia puede interpretarse como una herencia de la sociología organicista de

El término humanismo no se conoce en la Grecia clásica¹⁹. En su lugar se utiliza otro que es el que los romanos traducen por ‘humanismo’ y que es ‘paideia’. ‘Paideia’ se puede traducir también por ‘pedagogía’ o por ‘educación’, y designa la práctica mediante la cual los niños son llevados desde su condición inicial a la de adultos capaces de una vida responsable, virtuosa y feliz²⁰.

La ‘paideia’ alude a una gradación en las formas de ser humano, que se puede sistematizar, y que proporciona una tipología o una tónica de la *humanitas* que Aristóteles formula de la siguiente manera²¹.

A) En el nivel *sobrehumano* sitúa un tipo:

1) El *héroe*, hombre ejemplar, casi divino, hombre divinizable o divinizado²².

B) en el nivel *humano* sitúa tres tipos:

2) El hombre *prudente*. Es el que posee ciertas cualidades positivas, ciertas virtudes, mediante las cuales controla sus impulsos y es dueño de sí mismo²³. Es lo que actualmente llamaríamos el ciudadano ejemplar, el individuo *responsable*, el ‘padre de familia’ como tipo ideal, etc.

3) El hombre *lábil*. Es el que no se controla y lo sabe²⁴. A este tipo corresponden los hombres que se comportan mal esporádicamente, los delincuentes ocasionales. Son los hombres a los que se reconoce la dignidad humana mediante las garantías legales del delincuente. Pueden dar razón de sí y de sus actos y por eso se les pide que la den. Pueden ser juzgados y responder en los juicios. Actualmente lo llamaríamos *el hombre débil o frágil* pero no haríamos una diferenciación tajante entre este y el hombre responsable. Tendemos a pensar que en cualquier persona responsable y normal puede manifestarse la fragilidad y la debilidad humana.

4) El hombre *depravado o degenerado*. Es el que no se controla y no es consciente de su descontrol²⁵. En este tipo entran los hombres que no pueden responder por sí en un juicio, y que necesitan que lo hagan en su nombre, además de un abogado, un psiquiatra. En esta clase entrarían determinado tipo de psicópatas, drogadictos, etc. Actualmente los llamaríamos *incapacitados* de un cierto nivel.

Platón, lo que tiene su relevancia para un estudio del humanismo.

[19] Se recogen en este epígrafe textualmente tesis de *Historia cultural del humanismo*, Thémata-Plaza y Valdés, Sevilla-Madrid, 2009. Cap. 2.

[20] La obra clave, clásica, y no superada en muchos aspectos sobre este tema es la de Werner Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura*. F.C.E., Madrid, 1990.

[21] Sigo a Higinio Marín, *La antropología aristotélica como Filosofía de la Cultura*, Eunsa, Pamplona, 1993, cap. 1.

[22] *Ethic. Nic.* 1114 b 5-10, 1144 a 6-9, 1144 a 30.

[23] *Ethic. Nic.* 1151 b-34 - 1152 a 6, 1146 a 2-10.

[24] *Ethic. Nic.* 1150 a 29-30, 1151 a 20-23.

[25] *Ethic. Nic.* 1151 a 11-14

C) En el nivel *infrahumano* coloca un tipo:

5) El hombre *brutal* o *monstruoso*. No es el degenerado, sino más bien el que no ha llegado a generarse del todo como humano. Corresponde a lo que actualmente llamaríamos incapacitados congénitos, a los que se les reconoce como personas a tenor del artículo 30 del *Código Civil*, y también a lo que llamamos seres monstruosos y que a tenor del citado artículo 30 no serían reconocidos como humanos²⁶.

La ‘paideia’ es el conjunto de prácticas y enseñanzas mediante las cuales se procura llevar a los niños hacia los niveles más altos de lo humano y ‘salvarlos’ de los más bajos. ‘Paideia’, pues, como ‘humanismo’ quiere decir educación, ideal educativo, pues en ningún caso el humanismo se presenta como un saber ‘meramente teórico’.

La racionalidad alcanza su nivel adecuado en la *polis* griega, y se mantiene como tal en virtud del control de las pasiones mediante la razón porque el exceso de las pasiones daña o incluso destruye el principio de la racionalidad. Ser hombre quiere decir ser racional, ser racional quiere decir controlar los excesos, o incluso buscar el medio entre los extremos (este es más bien el rasgo distintivo y específico de la ética aristotélica), de manera que no se puede ser hombre en un sentido pleno, no se puede ser racional, si no se adquiere un cierto grado de virtud y un cierto grado de saber, lo cual se alcanza por el cultivo de lo que después se llamarían “las letras”.

Este saber es el que hace al hombre ser humano porque lo hace racional y lo hace libre, como dice Aristóteles en la *Metafísica*²⁷, y esta es la esencia de la *humanitas*, desde su primera propuesta por parte de Aristóteles, hasta la última por parte de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* de 1947, a pesar de las críticas de Heidegger a los humanismos metafísicos. El lenguaje y la libertad determinan el ideal de la *humanitas*.

4.- La primera sistematización de la Antropología.

Aristóteles no sistematiza lo que ahora llamamos Antropología como sistematiza lo que ahora llamamos Física, Lógica o Ética. Sistematiza la estructura y la funcionalidad de los seres vivos en los tratados de *Historia Natural*, en los *Pequeños Tratados de Historia Natural*, y en el *Tratado sobre el alma*, a tenor de una biología y psicología de las facultades, según el principio

[26] “El nacimiento determina la personalidad [...]” (*Código civil*, Art. 29). “Para los efectos civiles, sólo se reputará nacido el feto que tuviera figura humana y viviere veinticuatro horas enteramente desprendido del seno materno” (Art. 30). El código evita entrar en el debate filosófico sobre la noción de persona, y quiere mantenerse al margen de las polémicas en torno al aborto y en torno a la cuestión de si el feto es o no ‘persona’.

[27] Aristóteles propone una fórmula nunca superada: “se dice de alguien que es libre cuando es causa de sí mismo”, *Metafísica*. I, 1, 982 b 25.

de que las facultades se especifican por sus actos y sus actos por sus objetos.

La sistematización de la Antropología bio-psicológica de Aristóteles es completada y perfilada por los comentaristas árabes y los cristianos, hasta formar el cuadro I, en el que las tradiciones escolásticas han afinado hasta detalles muy apreciables la estructura y funcionalidad de la subjetividad según Aristóteles²⁸.

I	A . O r d e n constitutivo	B. Orden Operativo. Facultades efectoras	C. Orden Operativo. Facultades receptoras
0 0	ἐγώ , <i>Ego</i> αὐτός , <i>Ipse</i> σώμα , ατος, <i>Corpus-oris</i>		
1		λόγος , <i>Ratio</i> νόος , νόου, <i>Intellectus</i>	συνείδησις , <i>Conscientia</i>
2		βούλ-ησις , <i>Voluntas</i>	
3		θυ_μός, <i>Appetitus irascibilis</i>	μνήμη , <i>Memoria</i> Memoria-Experiencia <i>Vis Cogitativa</i> Valoración-Comprensión del significado
4		ἐπιθυ_μ_ία <i>Appetitus concupiscibilis</i>	φαντα^σί-α <i>Imaginatio</i> Configuración Perceptiva κοινή αἴσθησις <i>Sensus communis</i> Síntesis sensorial
5		κι_ν-ητικός, Sistema motor, Efectores θρεπ-τικός Sistema nutritivo y metabólico γενν-ητικός Sistema reproductor Propioceptores	αἴσθησις , εως, <i>Sensatio, Perceptio</i> Exteroceptores (sentidos externos)

[28] Se recogen en este epígrafe tesis expuestas en *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freu)*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. 1990, caps 1 y 3.

Junto a la *memoria*, Avicena diferenció la *Vis aestimativa* en los animales y la *vis cogitativa* en los humanos, que Tomás de Aquino recoge y reelabora en la *Suma Theologica*. Atendiendo a esta última elaboración, podría parecer que Aristóteles diseña un cuadro perfectamente sistemático y acabado, y además en términos de una concepción metafísica según la cual la estructura de la subjetividad viene determinada por la diferencia entre la categoría de “Acto primero” u orden entitativo, y la de “Actos segundos” u orden operativo.

Aunque esa diferencia es netamente aristotélica y se corresponde a la categorías de substancia y accidentes, el estagirita no perfiló la antropología con tanta nitidez. Pero por muy estricta que sea la correspondencia entre los términos griegos, los latinos y los modernos que aparecen en el cuadro, los términos griegos son mucho más polivalentes es imprecisos.

Para mostrarlo lo más claro es transcribir el significado que el *Greek-English Lexicon* de Liddle and Scott²⁹ adscribe a los vocablos griegos.

Sustancialidad humana

Ego: A. I at least, for my part, indeed, for myself

Autós: I. self, myself, thyself, etc., acc. to the person of the Verb: freq. joined with ἐγώ, 1. one's true self, the soul, not the body, Od.11.602; reversely, body, not soul, Il.1.4;

Soma: A. body of man or beast, but in Hom., as Aristarch. remarks (v. Apollon.Lex.), always dead body, corpse (whereas the living body is δέμας)

Accidentes. Facultades operativas efectoras

Logos: computation, reckoning, account of money handled, public accounts, i. e. branch of treasury,

Nous: mind, as employed in perceiving and thinking, sense, wit

Boulesis: purpose; wish, desire; entertains a hope and purpose,

Thymós: soul, spirit, as the principle of life, feeling and thought, esp. of strong feeling and passion

Ephithymia: desire, yearning, appetite, esp. sexual desire, lust, 2. . c. gen., longing after a thing, desire of or for it

Kinetikós: A. of or for putting in motion, 2. metaph., urging on, exciting, 3. turbulent, seditious.

Threptikós: A. able to feed or rear; nourishing, II. of or promoting growth, the principle of growth, III. causing to heal up.

Gennetikós: A. generative, productive, 2. of men or animals, able to procreate,

Accidentes. Facultades operativas receptoras:

Syneidesis: knowledge shared with another, 2. communication,

[29] Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*. Versión <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.04.0057>

information, 3. knowledge, 4. consciousness, awareness, 5. consciousness of right or wrong doing, conscience,

Mneme: remembrance, memory of a person or thing, 2. memory as a power of the mind, 3. memorial, record,

Phantasía: A. appearing, appearance, Arist.EN 1114a32; usu. with less verbal force, appearance, presentation to consciousness, whether immediate or in memory, whether true or illusory

Aisthesis: A. sense-perception, sensation, II. in object. sense, impressions of sense, stage-effects,

Koiné aisthesis: A. common (opp.ἴδιος), shared in common.

Aristóteles, desde luego, no dedicó a sistematizar, categorizar y sintonizar unos con otros los términos que utilizaba tanto como sus comentaristas. Aunque el esquema del *De Anima* ha sido asumido por la posterioridad, el punto de máxima atención y ampliación ha sido quizá ese que Avicena diferenció como *cogitativa*. Ahí es donde Kant sitúa el juicio de gusto y también el arranque del juicio reflexionante y el esquematismo trascendental, y donde Cassirer basa la filosofía de la cultura³⁰.

Aristóteles dedicó más atención que a la sistematización metafísica a la dinámica de la existencia humana, como aparece en los *Tratados de ética*, en la *Política*, en la *Retórica*, en la *Poética* y un poco en la *Lógica*. En ellos la estructura de la subjetividad recoge, además de las facultades, los hábitos y las pasiones, en su dimensión subjetiva y en su dimensión de costumbres sociales, según el cuadro II³¹.

[30] E. Cassirer, *Antropología filosófica*, F.C.E., México,

[31] Este cuadro II está tomado de *La realización del hombre en la cultura*, Rialp. Madrid, 1990, cap. 1, "Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey".

II	A. Orden constitutivo	B. Orden operativo. Facultades efectoras	C. Orden Operativo. Facultades receptoras	D. Hábitos subjetivos	E. Hábitos objetivados (Espíritu objetivado)
0	ἐγώ , <i>Ego</i> αὐτός , <i>Ipse</i> σώμα <i>Corpus-oris</i>			Virtudes / (vicios) Capacidades	Costumbres Instituciones
11		νόος , νόου, <i>Intellectus</i> Teórico	συνείδησις <i>Conscientia</i>	νόος , νόου, <i>Intellectus</i> ἐπιστήμη <i>Scientia</i> σοφία <i>Sapientia</i>	Lenguaje Ciencias Filosofía y religión
12		νόος , νόου, <i>Intellectus</i> Práctico		τέχνη <i>Ars</i> φρόνησις <i>Prudentia</i>	Sistemas de producción Instituciones políticas
2		βούλησις <i>Voluntas</i>		δικαιοσύνη <i>Iustitia</i>	Administración pública Administración de Justicia
3		θυμός <i>Appetitus</i> <i>irascibilis</i>		ἀνδρεία <i>Fortitudo</i>	Instituciones patrióticas
4		ἐπιθυμία <i>Appetitus</i> <i>concupiscibilis</i>		σωφροσύνη <i>Temperantia</i>	Instituciones de ocio, descanso y diversión
5		τό θρεπτικός Sistema nutritivo y metabólico τό γεννητικός Sistema reproductor τό κινητικός Sistema motor Propioceptores y Efectores		Hábitos corporales. Salud, Belleza, Destrezas.	Medicina, Gimnasia, Deportes, Artes marciales, Danza, Cosmética, Lencería Música, Perfumería, Gastronomía.

También para percibir la diferencia entre los términos griegos, los latinos y los modernos, es oportuno volver a transcribir los significados de los términos griegos según el *Lexicon* citado

Epistéme: A. acquaintance with a matter, understanding, skill, as in archery; 2. . professional skill: hence, profession, II. . generally, knowledge, 2. . scientific knowledge, science, opp. δόξα

Sophía: . cleverness or skill in handicraft and art, as in carpentry; 2. skill in matters of common life. sound judgement, intelligence, practical wisdom, etc., such as was attributed to the seven sages, like φρόνησις; 3. learning, wisdom,

Techne: A. art, skill, cunning of hand, esp. in metalworking; 2. craft, cunning, in bad sense, 3. way, manner, or means whereby a thing is gained, without any definite sense of art or craft,

Phronesis: A. purpose, intention, 2. thought 3. sense, 4. judgment, 5. arrogance, pride, II. practical wisdom, prudence in government and affairs,

Dikaiosyne: A. righteousness, justice, 2. fulfilment of the Law, II. justice, the business of a judge,

Andreia: manliness, manly spirit, opp. δειλία II. in bad sense, hardihood, insolence, IV. membrum virile,

Sophrosyne: A. soundness of mind, prudence, discretion, 2. moderation in sensual desires, selfcontrol, temperance, 3. in a political sense, a moderate form of government.

Estos cuadros de la estructura y funcionalidad de los recursos humanos, estas dos sistemáticas de la Antropología filosófica de Aristóteles, están elaboradas desde una cierta jerarquía del rango ontológico de cada factor o de cada elemento. Desde el punto de vista de una metafísica esencialista, el acto primero, la substancia, el ser, tiene primacía sobre los accidentes. Pero desde el punto de vista de una metafísica existencialista, la tiene el tiempo y la actividad humana. En el primer planteamiento la unidad del hombre viene garantizada por su mera realidad, mientras que en el segundo depende de su acción.

Los estudios y tesis de Aristóteles suministran bases tanto para una antropología esencialista como para una existencial, y eso es lo que se ha puesto de manifiesto a lo largo de la historia de la filosofía y de la Antropología filosófica.

5. La dinámica del ser humano. Interpretación intelectualista de Aristóteles.

La primera dinámica humana que Aristóteles establece es la de índole político-cultural. Se logra ser más o menos humano, humano de un modo pleno o de un modo precario, en función de la comunidad en la que se nace (si se es griego o bárbaro, si se es esclavo o libre).

La segunda dinámica considerada por el estagirita es la ética. Se alcanza o no la plenitud humana en función de la educación y del propio esfuerzo moral (si se es virtuoso o vicioso), si uno tiene suficiente capacidad y responsabilidad y la ejerce.

Lo primero que se establece en esa concepción de la dinámica ética es la tesis según la cual entre la realidad fáctica del individuo humano y la plenitud de esa misma realidad concreta, existe una diferencia que ha de salvarse mediante la propia operatividad, y que el éxito en la tarea de cubrir esa diferencia no está garantizado a priori de ninguna manera³².

Si la plenitud radical del hombre no se alcanza con operaciones de esa índole que emanan de una instancia biológica, ¿con qué operaciones se logra y de qué instancia no orgánica emanan? Ante todo, se pone de manifiesto que en el hombre existe una pluralidad de instancias operativas³³, ninguna de las cuales se identifica con el hombre mismo³⁴. Dicho de otra manera, el hombre no se reduce a ninguna de sus instancias operativas, no consiste en ninguna de ellas, ni tampoco en el conjunto de todas. No obstante, de entre todas las instancias operativas, hay algunas que son más propia y específicamente humanas, porque sólo se dan en el hombre y porque precisamente en virtud de ellas el hombre es hombre. En concreto, la más específicamente humana, y la más fundamental, es el intelecto. Podría decirse incluso “que cada uno es ese elemento suyo precisamente (el intelecto) si cada uno es lo principal y mejor que hay en él”³⁵. Es por el intelecto por lo que el hombre se distingue de los animales, por lo que es propiamente hombre, y por lo que vive una vida que es propiamente suya.

Lo que significa plenitud del sujeto, tiene que consistir, por tanto, en un vivir que fundamentalmente corra por cuenta del intelecto, lo que cada hombre tiene de más propio, “porque sería absurdo no elegir la vida de uno mismo sino la de otro”³⁶. “Lo que es propio de cada uno por naturaleza, es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme al intelecto, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será también, por consiguiente, la más feliz”³⁷.

Plenitud humana, es decir, lo más excelente y lo más agradable al hombre por naturaleza, es un vivir que se fundamenta en el intelecto, y que constituye la vida más feliz. La distancia que media entre existencia y plenitud del

[32] Retomo ahora tesis de *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. 1990, pp. 22 ss.

[33] *Peri Psychés* II,2; 413b 9 y II,3; 414a 30.

[34] *Peri Psychés* II, 1; 412a 27.

[35] *Ethic. Nic.* X,7; 1178 a 3.

[36] *Ethic. Nic.* X,7; 1178 a 4.

[37] *Ethic. Nic.* X,7; 1178a 5-8.

hombre, es, pues, la distancia entre la naturaleza humana y la culminación operativa adecuada a ella.

Este modo de existencia feliz según la actividad más pura del intelecto, corresponde, en rigor, a la bienaventuranza divina, y “podría con justicia ser considerada impropia del hombre”³⁸, “pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino que en la medida de lo posible hemos de inmortalizarnos y hacer todo lo que esté a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros”³⁹, pues “sería indigno de un varón no buscar la ciencia (la felicidad) a él proporcionada”⁴⁰.

Con esto tenemos someramente caracterizada la significación de la plenitud del hombre (felicidad) y la instancia operativa mediante la cual el hombre la alcanza (el intelecto). El intelecto, que es lo supremo de cuanto hay en el hombre, es aquello mediante lo cual puede alcanzarse la propia plenitud, que es un tipo de vida muy similar a la vida divina, porque el intelecto es propiamente algo divino, es ya una participación de la divinidad⁴¹.

6. La interpretación conflictiva-existencial de Aristóteles.

La descripción de los conflictos entre fuerzas “interiores” que hace Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco se refiere a un sí mismo (*autós*) amplio, complejo. Es difícil imaginar un mundo interior así de rico y de conflictivo en un esclavo egipcio del año 1.000 a.C., o en un celtíbero del año 100 a.C., tal como es retratado por Estrabón en sus descripciones de la Hispania romana.

La tradición filosófica cristiana ha elaborado la noción de persona con las herramientas conceptuales de Aristóteles y ha transmitido un concepto aristotélico de hombre interpretado desde esa misma noción de persona como un ser sustancial y unitario.

Por otra parte, la modernidad ha interpretado a su vez el *ánthropos* aristotélico y la persona medieval desde su propia concepción del sujeto. Con todo, es posible revisar la concepción aristotélica del individuo humano desde la perspectiva de sus predecesores y contemporáneos más bien que desde las de sus transmisores e intérpretes. Entonces el carácter sustancial, unitario y simple del individuo humano aparece como problemático.

La amistad con uno mismo, “puede pensarse que la hay en la medida en que en uno hay dos o más (*hé estì dúo è pleío*)”, sostiene Aristóteles⁴², y la

[38] *Metaphys* 1,2; 982 b 27.

[39] *Ethic. Nic.* X,7; 1177 b 32-35.

[40] *Metaphys*, I,2; 982 b -31.

[41] *Ethic. Nic.* X,7; 1177 b 30.

[42] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1166 a 34-35, IX,4, tr. de M. Araujo y J. Marías, Instituto de

enemistad con uno mismo, también en la medida en que en uno hay muchos. En efecto, los hombres de poco carácter, “están en disensión consigo mismos, y apetecen unas cosas y eligen otras”. “Otros, por cobardía e indolencia, se abstienen de hacer lo que creen mejor para ellos”, “y los que han cometido muchas acciones horribles [...] incluso rehúyen la vida y se destruyen a sí mismos”.

En este pasaje de la *Ética a Nicómaco*, la descripción de Aristóteles de las tensiones que integran o desintegran a un individuo, se toman metafóricamente de las tensiones que constituyen y desgarran a una sociedad.

“Buscan otros con quienes pasar sus días y se huyen a sí mismos, porque se acuerdan de muchas cosas desagradables y esperan otras parecidas estando solos, y estando con otros no piensan en ellas. Como no tienen nada amable, no abrigan ningún sentimiento amistoso hacia sí mismos, y, en consecuencia, las personas de esta índole ni se complacen ni se conducen consigo mismas; su alma, en efecto, está dividida por la discordia, y una parte de ella, por causa de su maldad, sufre si se la aparta de ciertas cosas, mientras que otra parte se goza, y una parte la arrastra en una dirección, y otra en otra, como desgarrándola. Y si no es posible sentir a la vez dolor y placer, transcurrido un poco de tiempo, siente dolor por haber sentido placer, y querría que aquello no le hubiera sido agradable, porque los malos están llenos de arrepentimiento”⁴³.

La armonía, ya se trate de la de un individuo o de la de una sociedad, es difícil si hay que lograrla mediante la conexión de numerosos elementos, si se trata de una armonía compleja. Al confeccionar ese ordenamiento, según el modo en que se integren los elementos, y según la selección de los que se van a integrar en el sistema y de los que se dejan al margen, el resultado puede ser algo que se denomine “individuo”, “ciudad”, “alma”, o con otras palabras. Pero “individuo”, “ciudad” y “alma”, aunque sean integraciones que muchos grupos hablantes han realizado, no integran en todos ellos los mismos elementos ni de la misma manera.

“Las relaciones amistosas con nuestro prójimo y las notas por las que se definen las distintas clases de amistad parecen derivadas de los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos”. En efecto, el hombre bueno “está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma; y quiere ciertamente el bien para sí, y lo que se le muestra como tal, y lo pone en práctica, (pues es propio del bueno ejercitar el bien), y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por causa de su mente, que es aquello en que parece estribar el ser de cada uno); y quiere vivir y preservarse él mismo, y sobre todo aquella parte suya por la cual piensa”⁴⁴. Efectivamente, el intelecto es aquello

Estudios Políticos, Madrid, 1970, p. 145.

[43] Aristóteles, *Et.Nic.*, 1166 b 11-24, IX, 4, pag.145. Aquí los malos son, obviamente los que se saben malos según la determinación cultural vigente de los binomios bueno y malo, real e irreal, etc.

[44] Aristóteles, *Et.Nic.*, 1166 a 1-26, IX, 3, pag.143.

por lo que el hombre se da cuenta de que está vivo, de que está a gusto y feliz (cuando es el caso), y de que es él.

Estar vivo, estar a gusto y ser uno mismo, es la triple y suprema aspiración humana. “Porque la existencia es un bien para el hombre cabal, y nadie querría tenerlo todo a condición de volverse otro (pues Dios es el que siempre tiene ya todos los bienes), sino siendo lo que es, y parece que el ser de cada uno consiste en el pensar, o principalmente. Un hombre así quiere pasar el tiempo consigo mismo, porque esto le proporciona placer: el recuerdo de sus acciones pasadas le es agradable, y las esperanzas que tiene del futuro, buenas, y, por tanto, gratas. Su mente le proporciona en abundancia objetos de contemplación. Se duele y se goza en el más alto grado consigo mismo, pues siempre le son penosas o gratas las mismas cosas, no unas veces unas y otras otras, ya que, por así decirlo, no puede arrepentirse de nada”⁴⁵.

Esta descripción del sí mismo (*autós*) bueno se refiere a Dios y al hombre. Pero también a la ciudad (*polis*), e incluso, aunque Aristóteles no pensara estrictamente en eso, al Estado. De todas formas, esa unidad y esa armonía es ideal, y pertenece al orden ético y político del deber ser, más que al orden ontológico de lo que realmente es.

Aristóteles dice que la mente (el *nous* del tratado *Sobre el alma*) es “aquello en que parece estribar el ser de cada uno”, y sin embargo también dice que uno no se hace bueno porque su mente tenga muchas cualidades (virtudes dianoéticas), sino porque las tenga él mismo (el *autós* de los tratados de ética y donde radican las virtudes morales)⁴⁶. Además cree que es muy difícil “ser bueno y ser feliz a la vez”.

Por otra parte, Aristóteles sostiene que hay muchos tipos de hombre (el *ánthropos* de la *Política*), porque la mente y las virtudes se dan en muchos grados y formas según la edad, el sexo, la actividad laboral, etc. Escribe que además de muchos tipos de *polis* hay también agrupaciones humanas que no son *polis* y donde los individuos dudosamente son humanos en el pleno sentido del término.

Dicho de otra manera, en el universo mental de Aristóteles la coincidencia y la unidad entre el *nous*, el *autós* y el *ánthropos* se da en los casos en que la conexión entre poder, ser propietario, poner nombre, saber y actuar moralmente, se produce de una determinada manera, no demasiadas veces, y que dicha unidad es contingente y tiene estatuto de conquista ética.

El hombre de Aristóteles es un ser particular, que podría encontrarse en la alternativa inaceptable de alienarse completamente (vender su alma) para tenerlo todo, de renunciar a ser sí mismo para ser feliz. El Dios de Aris-

[45] Aristóteles, *Et.Nic.*, 1166 a 1-26, IX,3, pag.143.

[46] “Por elegir lo bueno o lo malo nos hacemos cierto carácter, pero no por opinar”, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 2; 112a 1-3.

tóteles ya lo tiene todo desde siempre, y no es un sujeto particular que pueda alienarse o venderse a nadie; su sí mismo y su felicidad constituyen una unidad sustancial y simplicísima, necesaria e invulnerable. La *Polis* y el Estado tienen muchas características del hombre, pero, como el hombre, aspiran a parecerse a Dios en cuanto a armonía, autosuficiencia y estabilidad.

La armonía del individuo, de la aldea, de la ciudad, del estado y de Dios, existe si realmente coinciden el eje de lo propio y lo ajeno con el de lo verdadero y lo falso y con el de lo bueno y lo malo. El hombre singular parece poder reposar sobre sí mismo solamente cuando considera que lo propio es lo plenamente real, es lo bueno y es lo verdadero. Y lo mismo los grupos sociales, los estados y Dios.

Cuando esos ejes dejan de tener un único y mismo centro se agrietan los individuos, las sociedades y los estados, porque la identidad personal, tanto individual como colectiva, suele establecerse respecto del bien. En efecto, nadie puede aceptarse a sí mismo más que como aceptable. Pero surgen nuevos problemas cuando se experimenta que el criterio de aceptabilidad, o sea, el bien, tampoco es uno, sino plural, y que esa pluralidad tampoco resulta fácilmente unificable.

Quizá es imposible que el reconocimiento inicial, el que estrena al individuo con los primeros tatuajes y las primeras marcas, con los primeros nombres y las primeras palabras, lo acoja en términos de “malo” y falso pero real, y quizá es imposible que el individuo se acepte a sí mismo como siendo reconocido de esa manera. Si acaso, eso se puede asumir después. La experiencia de las propias deficiencias y limitaciones, de las propias negatividades ontológicas y éticas, pertenece a un momento posterior, al de lo que Hegel y Gadamer llaman experiencia de la conciencia, y que consiste precisamente en la comprensión de que el primer sistema de marcas, valoraciones y significantes es un sistema particular.

La unidad del individuo aristotélico es una síntesis de tres elementos irreductibles: *nous*, *autós* y *ánthropos*. Pero esa síntesis es, cuando se logra, inestable, y lograrla es la máxima aspiración ética y política.

La armonía del individuo consigo mismo, su unidad, se define unas veces según el modelo de la unidad de la *polis* consigo misma, de la armonía política, y otras veces es el modelo de la armonía política la que se utiliza para describir la del individuo y su unidad. Según dicho modelo se construye también la unidad de Dios.

En los tres casos, el del hombre, del de la ciudad, y el de Dios, el sí mismo queda siempre como un más allá enigmático, que hace valer su irreducibilidad al pensar y al obrar, a las actuaciones y a las funciones sociales. El sí mismo es del orden del ser, mientras que los nombres, las marcas, las actuaciones y las funciones son del orden del saber y del hacer.

En el intento de unificar el sí mismo con las actuaciones y las funciones es como surge la noción de persona en el seno de la cultura greco-romana, o sea, en el seno de la cultura occidental, y posteriormente, y en articulación con ella, la noción de sujeto y la de existente.

7. Claves metafísicas de la Antropología.

Una geometría es un modelo teórico de espacio, una física un modelo teórico de universo, una lógica un modelo teórico de razón y una metafísica un modelo teórico de realidad⁴⁷. Desde comienzos del siglo XX se acepta que no hay ninguna geometría que coincida perfectamente con el espacio real, ni tampoco ninguna física que corresponda exactamente al universo real, y lo mismo puede decirse de los modelos teóricos de desarrollo económico, de procesos patológicos, etc.

El estatuto de la filosofía, el saber que se busca, aunque puede diferenciarse de los demás saberes por las características de sus principios y por el modo de referirse a ellos, y aunque pueda diferenciarse de toda *episteme* en cuanto que es un cierto saber 'absoluto' en los términos en que señaló Aristóteles⁴⁸, no escapa a la condición de concepción humana, de elaboración del intelecto humano.

Gran parte de la filosofía occidental está elaborada según el modelo teórico de la primacía de la sustancia, es decir según el modelo onto-teo-lógico al que nos hemos referido al principio de este estudio, según la denominación que le dio Heidegger en 1957⁴⁹, y según la sistematización aristotélica de los sentidos del ser.

No hay en la historia de la filosofía occidental muchos modelos teóricos alternativos, o bien si los hay apenas están desarrollados, porque el modelo teórico de la sustancia ofrecía siempre recursos y virtualidades suficientes para pensar los problemas de cada momento⁵⁰.

A partir de la gran sistematización aristotélica, la constitución onto-teo-lógica de la metafísica consiste en la ontologización y personificación de Dios determinado como el ser supremo, como ente supremo, al que se concibe como sustancia tripersonal. Las claves para la comprensión de Dios son, consiguientemente, por una parte, las categorías de sustancia y causa aplicadas al

[47] También en este epígrafe se recogen textualmente tesis de Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo, cit. Cap. 9.

[48] Aristóteles, *Metafísica* I, 2, 982 a 3 ss.

[49] M. Heidegger, *La constitución onto-teológica de la metafísica*, en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988.

[50] Sobre la relación del modelo sustancia-accidente con el modelo sujeto-objeto y su rendimiento en la filosofía occidental, cfr. E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E., México, 1993.

ser supremo y a su relación con los seres creados, y, por otra, las propiedades trascendentales del ser⁵¹, y esas son también las claves para la comprensión del sí mismo humano.

Tras el descubrimiento griego del logos, la pluralidad de los fenómenos y fuerzas del cosmos, que estaban referidas a las “fuerzas supremas” como divinidades no definidas, según relaciones que tampoco estaban definidas, se unifican en torno a una noción una y única, que primero es el ‘agua’ de Tales de Mileto y lo ‘indeterminado’ (*apeiron*) de Anaximandro, y después el ‘ser’ de Parménides. En todos los casos la noción de lo primordial es conceptualizada con caracteres divinos y descrita en himnos y poemas de estilo evocativo e invocativo.

La noción de ‘ser’ de Parménides tenía notables ventajas sobre las demás porque permitía expresar, en términos predicativos, la pluralidad de lo real y de lo posible reducida a la unidad del plano representativo de la generalidad abstracta, que se consolidaba con la emergencia del derecho abstracto, la homogeneización monetaria y la autonomización de la estética⁵².

Aristóteles llevó a cabo una unificación de esas formulaciones estableciendo como primer sentido del ‘ser’ la categoría de sustancia (*ousia*), definiendo la correspondencia o conmensuración entre los modos de ser y los modos de decir, y sistematizando los usos del logos. De ese modo quedó establecido que ‘ser’ quiere decir existir en sí mismo como algo determinado, como una ‘forma’ o ‘esencia’, que cuenta con su propia fuerza para mantenerse existiendo y actuando, con su ‘naturaleza’, y que la realidad es un conjunto de seres, de sustancias, diferenciadas e irreductibles entre sí.

La unificación de todas las diferentes ‘sustancias’ se logra en el pensamiento neoplatónico y cristiano mediante la categoría de ‘relación’, de entre cuyas variedades la de ‘principio’ y ‘causa’, definidos como aquello de lo que algo procede de alguna manera, permite jerarquizar las realidades según su procedencia y dependencia.

La primacía de la sustancia se corresponde con la primacía del acto, que para Aristóteles tiene tres sentidos: *kínēsis* (movimiento), *entelécheia* (esencia, forma y fin) y *praxis* (acción, operación)⁵³. En la medida en que el intelecto (*nous*), “la facultad de captar formas”⁵⁴, gracias a su *praxis* propia, puede articular esas formas mediante proposiciones en congruencia con las conexiones fenoménicas, el intelecto al pensar expresa en palabras el logos que rige la rea-

[51] Cfr. R. Panikkar, *El silencio del Buddha. Introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996, pp. 199-206

[52] Cfr. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva. Madrid, 2002, cap. 2.

[53] Cfr. R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, cit. cap. 5, 6 y 7.

[54] Aristóteles, *De Anima*, 429a 15

lidad. El logos es así el logos del ser y, a la vez, el logos del pensar, y las reglas de articulación adecuada del logos son las reglas de constitución de la ciencia (*episteme*) y por tanto de obtención de la verdad.

La correspondencia entre acto, sustancia y ser veritativo da lugar a la ciencia y a la verdad en aquellos ámbitos en que se trata de las realidades “que son siempre de la misma manera y no dependen del actuar humano”, y que son el objeto de “la parte científica del alma”, mientras que “la parte deliberativa” se ocupa de “las cosas que pueden ser de otra manera” y que son objeto de la producción (*poiésis*) y de la acción (*praxis*)⁵⁵.

La acción y la producción no corresponden pues al ser en el sentido de la sustancia y de lo verdadero, sino en el sentido del accidente y de la potencia (*dynamis*), puesto que se trata de actos no en el sentido de entelequia, sino en el sentido de movimiento (*kínesis*) y de acción (*praxis*). Por eso tampoco les corresponde un logos estrictamente verdadero en el sentido de la *episteme*, sino un logos ‘deficiente’, que es el que Aristóteles señala para el arte en general (*techne*), y para la poética y la retórica en particular.

De entre todos los intelectos hay uno que es el supremo, que comprende todas las formas y también la suya propia, que es la vida en grado sumo. “Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto”⁵⁶.

A Aristóteles no se le ocurrió decir que si Dios podía conocer todas las formas podía igualmente generarlas o crearlas de la nada, aunque sí que la meta (el fin, *telos*) de todas las sustancias era asemejarse a la divina. Por eso el modelo ontológico griego ofrecía virtualidades para conceptualizar el contenido del mensaje cristiano, de manera que la dinámica de la historia de la salvación podía quedar acogida en la dinámica ontológica.

Por otra parte, a Aristóteles tampoco se le ocurrió que el vivir de Dios pudiera parecerse al vivir humano, y que consistiera en querer, sentir, actuar libremente en el mundo, y, aún antes, actuar libremente para crearlo. Pero a los pensadores cristianos, desde Justino y Clemente a Tomás de Aquino, sí, y siguiendo el modelo aristotélico pensaron que la perfección divina es aquello de lo que todos los seres participan y lo que todos los seres apetecen ser.

Desde ese punto de vista, todos los seres, en cuanto que son delimitaciones o circunscripciones del ser, son entidades que tienen unidad, aliquididad (esencialidad), verdad, bondad, y belleza, a todo lo cual, por no ser propio exclusivamente de uno o varios modos de ser o categorías, sino de todos, se les lla-

[55] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 3-4.

[56] Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 26-30, ed. De V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1987, pp. 624-5.

mó propiedades trascendentales del ser. En la medida en que cada una implica a todas las demás porque no se funda en la delimitación propia de cada ente sino en la infinitud del ser, se estableció que los trascendentales se convertían entre sí, que lo que era algo, y por el solo hecho de ser y ser algo, era también cognoscible, o sea, verdadero, y algo unitario, y bueno⁵⁷.

El modelo ontológico griego ofrecía unas posibilidades de integración y unificación que el pensamiento cristiano medieval explotó ampliamente. La sustancia está entendida desde Aristóteles como reflexión completa, como *noesis noeseos*, aunque Aristóteles siempre subrayó la irreductibilidad de una pluralidad de sustancias, y legó a la posteridad el problema de su unificación.

Cuando la filosofía posterior desarrolla la noción de sujeto, lo hace sobre el primer sentido del ser como sustancia, y lo entiende como reflexión. En efecto, Asegún dice Aristóteles en *Metafísica* IV, 8 (1017b 23), [...] sustancia se dice en primer lugar de la esencia de la cosa que se expresa en la definición [...] En segundo lugar se denomina sustancia el sujeto o *suppositum* que subsiste en el género de la sustancia [...] Sustancia se dice también de los tres nombres con que se significa la cosa, que son ‘cosa real’ (*res naturae*), subsistencia (*subsistentia*) y sustancia (*hypostasis*). En cuanto que existe en sí y no en otro se denomina subsistencia [...] En cuanto que corresponde a alguna naturaleza común se dice ‘*res naturae*’, como ‘este hombre’ significa ‘realidad de naturaleza humana’ (*res naturae humanae*), y en cuanto que subyace a los accidentes se denomina hypostasis o sustancia”⁵⁸.

Desde la prioridad del ser entendido como lo que es en sí, un mismo modelo teórico, la categoría de sustancia, permite conceptualizar a Dios (*Ipsum esse subsistens*)⁵⁹, al hombre (*suppositum* de naturaleza racional), y las realidades del cosmos (*res naturae*).

El ser entendido en el sentido de la sustancia ha sido el principal instrumento teórico utilizado para pensar el mundo, el hombre y Dios también en la modernidad, sólo que radicalizando y perfeccionando la concepción del ser veritativo para construir una *episteme* que superase las imprecisas formas de la *similitudo* medieval y premodernas (analogía, *convenientia*, simpatía, etc.) y permitiese una sabiduría como ciencia estricta.

La correspondencia entre ser real y ser veritativo se ajustó estableciendo la coincidencia entre pensar y ser entendido como fundamento, coincidencia que podía formularse como garantizada por Dios (en el caso de Descartes), como postulado de identificación entre las condiciones de posibilidad y las condiciones de pensabilidad (en el caso de Kant), o como identificación entre razón y fundamento en la culminación histórica del proceso de la razón (en el caso de

[57] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 5,3;11,3;16,5.

[58] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 29, 2 c.

[59] *S. Th.*, 3,4.

Hegel). La razón científica asumía así también las tareas que el pensamiento antiguo y medieval había dejado asignadas a la razón práctica, de manera que la moral y la política podían ser contempladas en el horizonte de progreso que la ciencia había abierto.

La mayor parte de nuestra tradición filosófica ha pensado el mundo, el alma y Dios desde este modelo onto-teo-lógico. En realidad, no se trata de un modelo elaborado específicamente por Parménides, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, Descartes, Kant o Hegel, pues, de un modo u otro, todos ellos se han encontrado con las limitaciones que tenía y han intentado superarlas según los problemas que intentaban resolver. Se trata de un conjunto de tesis tomadas axiomáticamente, como la primacía del sentido del ser según la sustancia y el acto, la conmensuración de esos sentidos del ser con el logos proposicional y la primacía del pensar teórico.

Según la vigencia de ese paradigma, la primacía del orden del ser quedaba comprometida en el orden del pensar, y se instauraba una hegemonía del logos referido al ser como sustancia o esencia, o sea referido al ente, y olvidado del ser. Sobre estos supuestos se elaboraron los conceptos clave que definen lo real y lo irreal, lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, etc., de manera que lo que no se avenía con el paradigma se consideraba irracional, ilógico, inhumano, inmoral, ateo, etc., en los términos señalados por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*.

El modelo greco-ilustrado de realidad y de razón vio a lo largo del siglo XX la emergencia de otros modelos alternativos, ciertamente menos completos y referidos a aspectos más particulares, pero a finales del siglo el volumen de todos ellos ha llegado a constituir una cierta alternativa que, en conjunto, desafiaba la secular hegemonía del modelo precedente.

Por lo que se refiere al mundo, la ciencia contemporánea se ha abierto caminos para pensar tiempos y espacios pluridimensionales con lenguajes matemáticos antes inexistentes, y se ha adentrado en los temas más rebeldes al paradigma clásico y moderno como son el caos, la materia, el tiempo, la fuerza y otros.

Con ello se sigue buscando ciertamente la conmensuración entre realidad y logos, pero no en términos axiomáticos como si se tratara de algo que viene dado de suyo por la naturaleza del ser y la del logos, sino más bien en términos problemáticos en cuanto que el logos científico no aspira a obtener la verdad del universo sino a que sus modelos teóricos sean 'falsables' según la expresión de Popper.

No se trata solamente de un cuestionamiento de la antigua correspondencia entre ser y pensar, sino también de un cuestionamiento de la primacía del sentido del ser según la sustancia y la *entelequia* ante la primacía del ser en el sentido del poder, la producción y la acción. Es decir, se trata de una rectificación de la geografía de "lo que es siempre de la misma manera y no depende

del actuar humano”, y de la geografía de “lo que puede ser de varias maneras y depende de lo que el hombre haga”.

Por lo que se refiere a Dios, las formulaciones cristianas más usuales en el seno del modelo onto-teo-lógico lo representaban como uno y como espíritu, es decir, como sujeto cognoscente, al cual se le contraponía la materia como lo otro. Por eso resultaba difícil pensarlo también como pluralidad, como sustancia viva y como poder, a pesar de que el poder se predicara de él como su primer atributo, pues quedaba más bien ligado a la materia y a la pluralidad informalizables.

De hecho el poder se ha pensado más frecuentemente en relación con la energía del cosmos, con lo monstruoso y lo satánico, o sea, con lo difícilmente reducible a orden unitario. La vida sustancial se ha concebido más en relación con lo cósmico impersonal y con lo no subjetivo, y la pluralidad personal se ha interpretado más bien como politeísmo.

Por eso a los sujetos puramente espirituales (especialmente angélicos), no se les asignaba la capacidad de engendrar y de concebir que, según el paradigma del ser como logos uno, se atribuye a la materia⁶⁰. Es decir, la deriva del paradigma lleva a considerar el espíritu (el pensamiento y la conciencia) como impotente, y eso no sólo en la angelología medieval, sino en una secuencia intelectual que va desde Sócrates hasta el romanticismo alemán.

Desde luego, el teísmo ilustrado y la dogmática cristiana (exceptuando ciertamente la teología negativa y algunas formas de la mística), operan con el modelo teórico de Dios construido desde el paradigma de la unidad. Quizá dentro de nuestra tradición cultural era impropio elaborar otro modelo teórico, cosa que ha resultado más viable en algunos desarrollos del judaísmo, del islam, del hinduismo, y que es perceptible en casi todas las formas del animismo (en cuyo seno apenas hay desarrollos teóricos).

Pero también en el siglo XX se hacen nuevas propuestas para pensar a Dios, en la línea de las teologías negativas cristianas, en las del pensamiento teológico anterior a los concilios de Nicea y Éfeso, y en las líneas del pensamiento hebreo e hindú, al margen del modelo del ser como sustancia, e incluso al margen de la noción de ser, como es el caso de Barth y Bultmann, de la *Nouvelle Theologie*, de Balthasar y Panikkar, y de tantos otros⁶¹.

[60] Cfr. *Summa Theologiae*, I, qq. 50 y 51.

[61] En realidad puede pensarse que las propuestas de Heidegger, Barth y Bultmann no son independientes entre sí, dadas las relaciones entre los tres durante los años 20 en Magburgo y Friburgo. Cfr. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, caps.7 y 8. Sobre las alternativas teológicas al modelo onto-teo-lógico cfr. H.U. von Balthasar, *Teodramática.1 Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990, pp. 27-51; R. Panikkar, *El silencio del Buddha. Introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1997, pp. 210-249; Torres Queiruga, A., *Presencia y ausencia de Dios en el pensamiento contemporáneo*, y Gabás, R., *La verdad filosófica y la verdad cristiana*, en Murillo, Ildefonso, ed., *Filosofía contemporánea y cristianismo. Dios, hombre, praxis*. Diálogo filosófico, Madrid, 1998.

Por lo que se refiere al hombre, finalmente, a tenor del modelo onto-teo-lógico el sujeto se ha pensado más a menudo con los rasgos de Dios (o más bien a Dios con los rasgos del sujeto humano) que con los del mundo. Se ha concebido más frecuentemente como espíritu que como fuerza, más como uno que como pluralidad, más como conciencia reflexionante que como juego de impulsos actuantes y constituyentes, frecuentemente como lo otro que el mundo y capaz de coincidir con su fundamento, y casi siempre también como sustancia. Pero también en el siglo XX, a partir de Dilthey, la fenomenología y el existencialismo, se proponen otros modelos teóricos.

A partir de la publicación de *El ser y el tiempo* de Heidegger en 1927, el tema del hombre queda planteado al margen del modelo onto-teo-lógico, que pasa a ser considerado como el paradigma propio de la metafísica, y ésta queda caracterizada como el estudio del hombre, el mundo y Dios en tanto que entes y realidades sustanciales, mientras que el hombre, la antropología como netamente diferenciada de la metafísica, pasa a elaborarse teniendo como tema no el ser, sino la libertad.

El hombre, el mundo y Dios, dejan de ser concebidos desde la unidad del ser y dejan de resolverse en ella. El hombre pasa a ser concebido desde la perspectiva de la libertad, al margen del ser y la sustancia, y Dios pasa a ser considerado como interlocutor de la libertad humana, más allá de ella y más allá del ser. En realidad, la primera versión de este esquema había sido formulada por Kant, pero queda radicalizado por Heidegger y la filosofía del siglo XX.⁶²

[62] Cfr. Torres Queiruga, A, op. cit. Ese es el esquema con que operan, según peculiaridades propias, Walter Schulz, Jaspers, Levinas, J.L. Marion, Amor Ruibal, Zubiri y L. Polo. Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, Eunsa, Pamplona, 1999.