

CAPÍTULO 1

Orígenes y problemas de la filosofía

Gustavo Salerno

“¿Qué significa, realmente, la aserción de que la conciencia de la muerte constituye el origen de la filosofía? Desde luego, el concepto “origen”, como señala Jaspers, no alude aquí al comienzo histórico o temporal de la filosofía, sino a aquello que en todo momento enciende o puede encender la inquietud y la actividad filosóficas. Si la filosofía se origina como conciencia de muerte, esto querrá decir, entonces, que dicha conciencia está presente, de una u otra manera –como alusión expresa o como sustrato fundante– en todos los momentos de cada reflexión filosófica. Tal reflexión será, pues, explícita o implícitamente, reflexión tanatológica. La muerte, según esto, interesará al filósofo, no sólo como uno de los tantos problemas filosóficos, sino que todo filosofar será, en el fondo, una meditatio mortis” (Maliandi, 1998: 113-114).

1. La pregunta y la multiplicidad (o: las preguntas y las multiplicidades)

La filosofía no es un misterio, ni palabrería, ni solemnidad. Conviene –al dar los primeros pasos en su campo– acercarse a ella por medio de lo que no es, a pesar de que así las posibles respuestas a la pregunta por su sentido se alejen. Con otras palabras: la filosofía no es “muchas cosas”, más allá de que sea fatigoso enumerar esa multiplicidad. Por lo pronto, no es un misterio: la filosofía no es un enigma ni su revelación, no queda en manos de iluminados ni se halla sólo en libros, por importantes que éstos sean. Lo enigmático es siempre, por principio, indescifrable, excepto para quienes creen tener en los dedos de una mano todas las sumas de esas cifras. Tampoco es palabrería: como cualquier ámbito disciplinar posee un lenguaje y un estilo argumentativo característicos, que son imposibles de reducir a retruécanos y abracadabras. La dificultad para expresar algo la utiliza cuando

lo exige su objeto, de ningún modo como fin en sí mismo. Y menos es solemnidad: ni distancia, ni ceremonia, ni protocolo. Nunca, en ningún lugar y tiempo, la filosofía ha sido hecha para alejar a quienes se interesan en ella.

Entre las tantas “cosas” que la filosofía no es me parece oportuno señalar todavía una más: la filosofía no es un saber de expertos, en el sentido de estar reservada a los filósofos “profesionales”. Poseer un título que acredita para las instituciones alguna jerarquía en el ámbito de la filosofía no es un requisito para filosofar, ni una garantía de habilidad para hacerlo. Asimismo, las posturas filosóficas no admiten fanáticos ni sacerdotes profanos, como tampoco exigen una iniciación especial. Por cierto, de esto no se obtiene la validez de la afirmación contraria, es decir, la de que *todos somos* filósofos: lo referido permite sostener, sin embargo, que nadie está exceptuado ni impedido de entrar en relación con la filosofía.

Pero cuando escribo todo esto, me objetarán Uds., hay algo que no digo: que *sé* lo que una cosa no-es, o sea, que este no-saber es la contracara de un saber. Ahora lo importante no consiste en una exposición completa de las definiciones negativas (de todo lo que la filosofía no sea), sino en reflexionar sobre lo que implica la objeción que me acaban de plantear. Es importante porque nos coloca en el terreno propio de la filosofía, eso por lo que aquí nos interesamos. La réplica dice: “saber lo que algo no-es sólo resulta posible para quien ya sabe lo que ese algo es, puesto que de otro modo confundiría lo que no-es con lo que es”. Si esta cuestión está bien encaminada, como parece, entonces se han permitido *leer de una cierta manera* lo escrito por mí. Esa manera es filosófica: ustedes no se han detenido en lo que yo he dicho, teniéndolo por indiscutible, sino que se han preguntado por aquello que mi discurso presupone (como verdadero, como válido, como lógicamente concebible, etc.). *Preguntar*, simplemente eso, interrogar por encima o por debajo de lo meramente enunciado, es una actitud eminentemente filosófica. También ocurre esto cuando no hay un texto, sino un objeto, una circunstancia o una situación puestos en cuestión. Proponer una pregunta es plantear un problema. Ahora bien, la filosofía plantea preguntas (y, con éstas, problemas) allí donde parecían innecesarias. ¿Qué nos hacía “parecer” eso?: un conjunto de hábitos y de significados disponibles, acostumbrados

y “efectivos”. Su efectividad se funda en su funcionalidad, y esta funcionalidad se funda, a su vez, en su incuestionabilidad. Las raras preguntas filosóficas hacen que las cosas “no anden”, no funcionen de acuerdo a su comprensión corriente. Debe subrayarse esto: en filosofía los problemas no son misterios, sino preguntas simples que enraecan lo admitido. Por cierto: hay un sinnúmero de experiencias cotidianas en que nos planteamos preguntas que no pertenecen al ámbito de la filosofía (¿qué comeremos?, ¿a qué hora llegaré?, ¿adónde compro un bolígrafo?, etc.); únicamente cuando *queremos* preguntar y nos detenemos y esforzamos para sostener la interrogación sin apresurarnos en las respuestas damos un paso fundamental hacia el campo filosófico.

Llegados a este punto puede resultarnos de valiosa ayuda una advertencia de Karl Jaspers, filósofo y psicólogo alemán del siglo pasado. En relación a la filosofía, Jaspers (1973) invitaba a no perder de vista la diferencia que existe entre su *comienzo* y su *origen*, diferencia a la que Ricardo Maliandi alude en la cita inicial de este texto. Para nuestra manera de hablar corriente, comienzo y origen son indistintos: empleamos ambos términos para referirnos al inicio de una cosa, al punto de partida, a lo que está o viene primero, o antes. Sin embargo, en filosofía se acredita una diferencia notable por medio de esas expresiones: su *comienzo* es uno e identificable espacio-temporalmente; su *origen* es múltiple e incesantemente renovable.

El comienzo de la filosofía tuvo lugar en Grecia hacia el siglo VI a. C. Desde entonces –desde tal temporalidad histórica– es posible ubicar y caracterizar un modo peculiar de plantear las preguntas ante la realidad del hombre (tanto la propia como la circundante), modo que *pasa* a predominar y que está dado por el desempeño de lo que se llama *logos*. Este término posee una riqueza semántica casi imposible de recuperar en nuestras traducciones. Algunos de sus sentidos son: razón, palabra, lenguaje, discurso, etc. Notemos por lo pronto que está presente en una multiplicidad de expresiones que nos resultan frecuentes, como psico-logía, antro-po-logía, socio-logía, bio-logía, etc. En esos casos se concibe al *logos* como saber, discurso o incluso teoría sobre la psiquis, sobre el hombre, sobre lo social, sobre la vida, etc. Lo que por ahora importa apuntar es que ese predominio del *logos* está del todo vinculado con el comienzo de la filosofía. Y como

ya puede advertirse por los significados referidos, con el *logos* se pretende una explicación racional acerca de la realidad, articulada en una argumentación. Lo fundamental consiste en que usar el *logos* es *dar* razón (y como, de este modo, se establece una comunicación, podríamos decir que el *logos* es siempre un *dia-logos*). Es también categorizar o conceptualizar el mundo (o una cierta porción de él), y, por esto mismo, hacerlo *lógico*.

Es necesario consignar de inmediato que ese comienzo de la filosofía no ocurre como nacimiento espontáneo, sino como larga maduración de un tránsito o un pasaje desde otro modo de explicación anteriormente frecuente, el mito. Subrayo: no hay una ruptura radical entre mito y *logos* (lo que equivaldría a una distinción perfecta entre ellos). Acaso sea posible plantear, incluso, que una separación definitiva no se ha producido aún, y que nunca se producirá, pues ambos conciernen en definitiva a la relación del hombre con el mundo. Pero esta posibilidad no puedo explorarla aquí. Sí estoy convencido de que son distinguibles, y de que la identidad de la filosofía se sostiene en ello. Pues bien, el pasaje o tránsito del mito al *logos* es paulatino, por etapas, gradual: no es extraño identificar elementos o motivos míticos en una exposición filosófica, especialmente entre aquellos primeros filósofos que experimentaban el pasaje. Pero lo que he llamado hace un momento “identidad” de la filosofía no mengua por eso: es suficiente con encontrar el esfuerzo de parte del pensamiento por dar motivos, fundamentos, razones de lo planteado (acerca del mundo del hombre) para sostener que allí hay uso del *logos* y, con esto, el germen de un pensar filosófico. Pueden seguir hallándose, como es frecuente en los mitos, exposiciones filosóficas en las que se recurre a metáforas, imágenes o símbolos. Pero, una vez más, la filosofía comienza cuando en su desempeño aquellos elementos se convierten deliberadamente en subsidiarios para privilegiar las categorizaciones y discriminaciones, los análisis y conceptos. Veremos más adelante, cuando me refiera a Aristóteles, un ejemplo concreto y paradigmático de uso del *logos* filosófico, que permitirá identificar mejor la diferencia que éste posee respecto del mito.

Por tratarse de una consideración histórica, el comienzo habilita la posibilidad de efectuar una o varias periodizaciones. Naturalmente no existe unanimidad en ese modo de fragmentar “la” historia de la

filosofía: los criterios y los parámetros utilizados cambian de historiador a historiador, y esto impone sospechar (la sospecha es un modo de la interrogación) que los periodos residen en los manuales antes que en el propio curso de la producción filosófica. Más aún: podría cuestionarse si, y en qué medida, quienes se limitan a hacer “historia de la filosofía” hacen, estrictamente, *filo*-sofía. Pero estas son preguntas que por el momento sólo puedo dejarlas planteadas. Volvamos a la idea inicial: por ser histórico el comienzo permite periodizar los sucesos filosóficos. Una de las esquematizaciones estándar en filosofía es la siguiente: filosofía antigua (ca. VI aC – I d. C.); filosofía medieval (ca. I – XV); filosofía moderna (ca. XVI – XVIII); filosofía contemporánea (ca. XIX – actual). De hecho, esas denominaciones se corresponden con la nomenclatura de asignaturas de la carrera de Filosofía en la mayoría de las universidades nacionales. Y, a su vez: cada período admite o permite diferentes subdivisiones (o sub-períodos). En el caso de la filosofía antigua –o como quiera denominarse la filosofía primeramente conocida, especial protagonista del referido “tránsito” del mito al *logos*– se establece, también de forma estandarizada, los siguientes momentos: una etapa físico-materialista (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, etc.); una etapa antropológica (especialmente: Sócrates y los maestros sofistas); y una etapa sistemática (Platón y Aristóteles). Por ahora sólo basta retener la circunstancia de que, sea cual sea la forma de fragmentar la historia de la filosofía, ese modo está en estrecha dependencia del comienzo de ésta.

Por su parte –y como ya he dicho– el origen es múltiple e incesantemente renovable. Pensemos el origen como aquello-que-hace-lugar-a, incluso como apertura. No es una, sino son muchas las experiencias que hacen-lugar-a o abren la filosofía. Como observa Maliandi, se trata de “aquello que en todo momento enciende o puede encender la inquietud y la actividad filosóficas”. Pues bien, las interrogaciones filosóficas puede provenir del *asombro* o la *admiración* (donde lo usual se convierte en inusual, lo conocido en desconocido, lo familiar en extraño; por ejemplo, ante la creciente mediatización de las relaciones humanas, estimulada por el desarrollo tecnológico); de la necesidad de *comunicación* (puesto que nos esforzamos en convivir con lo que otro ha pensado, asumiendo –como dice un principio hermenéutico básico– que el otro puede tener razón, y puesto que –según afirma

Savater– nadie puede ser filósofo por mí; en suma, porque la filosofía es *dia-logo*); y de las denominadas *situaciones límites*, a las que me referiré con mínimo detenimiento a continuación.

Maliandi resume el origen de la filosofía en una *meditatio mortis*: de hecho sostiene que, “en el fondo”, todo filosofar parafrasea un problema fundamental (la muerte). Podemos apropiarnos de esta consideración sin ponerla en contradicción con lo antedicho: Maliandi no dice que haya un único interés filosófico, sino que sus muchas preocupaciones *convergen* en una reflexión sobre nuestra situación límite. Ésta no es una simple “coyuntura” o un “enclave” contingente, que pueda o no tenerse, sino un acontecimiento que marca o la resolución –o acaso sea mejor decir: la disolución– de toda experiencia del mundo. La percatación (o la conciencia) de nuestra finitud puede sobrevenirnos en cualquier momento, dando origen a una meditación sobre ello. La angustia, las preguntas por el sentido o la realización de la vida, o por el hecho de que hay algo (el ser) en lugar de nada, son “situaciones” que hacen posible la filosofía.² Sobre estas interrogaciones existen muchísimas otras, también filosóficas, que llegan a conformar “subdisciplinas”: por el fundamento de lo moralmente bueno (ética), por lo bello (estética), por el conocimiento (gnoseología), por el ser (metafísica), por la ciencia (epistemología), etc. Éstas se encuentran a la par de otras que revelan explícitamente su área de preocupación a través de su nombre: filosofía del lenguaje, filosofía de las ciencias, filosofía política, filosofía de la historia, etc. Es evidente que la filosofía es historizable; lo que el origen pretende

2 Para Martin Heidegger (1889-1976) la cuestión señalada no es sólo una “situación” básica o elemental, sino la pregunta filosófica fundamental. Él afirma: “¿Por qué es el ente y no más bien la nada? Esta es la pregunta. Probablemente no es una pregunta cualquiera. <¿Por qué es el ente y no más bien la nada?> es, al parecer, la primera de todas las preguntas. Es la primera aunque ciertamente no lo es en el orden temporal en el que se sucedieron las preguntas. El ser humano singular, lo mismo que los pueblos, pregunta muchas cosas en su histórico camino a través del tiempo. Antes de topar con la pregunta: ¿por qué es el ente y no más bien la nada? averigua y explora y examina cosas muy diversas y de muy diversas maneras. Hay muchos que no [se] topan nunca con esta pregunta, si entendemos este topar no simplemente en el sentido de escuchar y leer esta frase interrogativa como mero enunciado, sino en el de preguntar la pregunta, es decir, formularla, plantearla, exigirle a sí mismo el estado apropiado para este preguntar” (Heidegger, 2001: 11).

señalar por su parte –distinguiéndose del comienzo– es que aquélla es una práctica dinámica, capaz de emerger ante y por cualquiera que se asombre, sienta la necesidad de dar razón, y se percate de la finitud ajena y propia. Finalmente, hay que agregar: tanto a través de su comienzo como de su origen, en filosofía hay que familiarizarse con lo diverso. No sólo cuando los problemas son distintos, sino también cuando son los mismos, hallaremos consideraciones divergentes, a veces reducibles a cuestiones terminológicas, a veces sosteniendo enfoques y puntos de vistas amplios que no resultan homologables.

Para aproximarnos a la pregunta y la multiplicidad (o las preguntas y las multiplicidades) que constituyen la filosofía también nos resulta útil apelar a un ligero análisis etimológico del término: se habrá oído decir que la filosofía es “amor (*filo*) al saber (*sofía*)”. Ahora bien, notar esto es importante, aunque insuficiente. Ese análisis puede llegar a generar una idea romántica o idílica de la disciplina, lo que contribuiría muy poco a vislumbrar el sentido de ésta.¹ La *filia* (de *filo*) es tanto amistad como tendencia: el filósofo es, por esto, amigo del saber, y tiende a él. La amistad, si es sincera, no implica reemplazo sino vecindad; como amigos queremos acercarnos al otro sin quitarle su lugar, esperando que lo habite y, al mismo tiempo, que nos hospede. Por ello amistad y tendencia son intercambiables. La filosofía es una amistad-tendenciosa o, mejor, una tendencia-amigable. Uno y otro término dicen –es lo que interesa subrayar– que no se está en o no se tiene el saber (*sofía*). La *filosofía* es una aspiración al saber, no su posesión: quien ya tiene el saber es *sophos* (sabio). Por ello, a pasar de ciertos “modelos” de filósofos, éstos son por principio humildes y modestos. Admiten y asumen tres cosas: uno, que desean (otro modo de considerar el prefijo *filo*); dos, que desean lo que no tienen; tres, que todo indica que eso desean no lo tendrán jamás. Para decirlo con

¹ La dificultad está alentada especialmente por quienes hacen de la filosofía un mero *ars vivendi*, a la manera de un recetario de fórmulas eficaces que son dichas con un poco más de solemnidad que en las revistas semanales de misceláneas. Respecto de la filosofía éstos personajes, como señala Eugenio Pucciarelli (1962), “subrayan su significado práctico, destacan su carácter personal y tienen predilección por las cuestiones del destino y la misión del hombre. Se complacen siempre en presentarla como método de vida, y no es extraño que a veces, con entonación religiosa, pretenden erigirla en camino de salvación”.

otras palabras: la filosofía es una tendencia al saber sin más garantía que lo que surge del cercioramiento de que se está en camino. La filosofía es deseo y (estar-en) camino. Ese reconocimiento apunta, en definitiva, a una sentencia que ya se habrá oído: “sólo sé que no sé nada”, adjudicada a Sócrates. Entre otras cosas, el *dictum* viene suscribir que, efectivamente, quien sabe-que-no-sabe ha dado un primer paso dentro de la filosofía.

Con lo dicho en el párrafo anterior también retornamos nuestras consideraciones iniciales: el estar en camino o la tendencia-amigable referidas por el término *filo* equivale a sostener que aquello que en verdad importa es la *pregunta*: las respuestas (en este caso: el saber que se condensa en *sofia*) no son infrecuentes ni escasas. Ya veremos que Descartes no deja sin contestar la interrogación “¿quién soy?”; llegará el momento en que observemos cómo Kant da cuenta de cuál es el principio en que puede fundamentarse una ética válida para todos; no tardaremos en hallar qué dice Nietzsche sobre dónde reside la eficacia del lenguaje. Pero todo esto –que tiene unpreciado valor– nunca llegará a igualar, en *filo-sofia*, el capital acumulado por las buenas preguntas de las que esos *filo-sofos* partieron. Puede decirse incluso, un poco provocativamente, que la filosofía no resuelve nada; pero no para dejar todo como está, sino para complicarlo. La conciencia de no-saber debe experimentarse: no es un mero paso subsidiario, o una escalera que se arroja tras haber subido a través de ella. Es en la irresolución que molesta, que incomoda, que enrarece (¿no es así todo deseo?), donde se acredita lo estrictamente filosófico.

Un filósofo (y también sociólogo) alemán, Georg Simmel, sostiene: “qué sea y hasta dónde llega la filosofía es el primero de sus problemas” ([1910] 2005: 15). De acuerdo a esto, la pregunta por el sentido de la filosofía es, ella misma, una pregunta filosófica. Años después, dos historiadores de la filosofía, Giovanni Reale y Darío Antiseri, afirmaron: “los problemas de la filosofía no tienen solución, sino historia” (2007: 7). Si tenemos en cuenta lo dicho sobre la importancia del origen de la filosofía –que nos permite adentrarnos en ella de múltiples modos, incluso hoy mismo–, tendremos que advertir que no partimos de un punto ciego, sino que disponemos de un repertorio de aportes sumamente valiosos desde el inicio de la disciplina. Puede ponerse –y hasta invito a poner– las dos ideas referidas en un mismo

plano, formando un único pensamiento: saber qué es y hasta dónde se extiende la filosofía es el primero de sus problemas, y éstos –los problemas– no tienen respuesta, sino historia.

Excursus: tras una definición

Lo planteado anteriormente ha querido ser una suerte de “panorama” en el cual vislumbrar ciertos denominadores comunes acerca de lo que puede comprenderse por los orígenes y los problemas de la filo-sofía. Ese panorama habrá sido exitoso si ha logrado dejar instalada la idea de que no hay acuerdo unánime respecto de qué entender por filosofía. Una *definición* de ella –precisamente– la clausura, la cierra, la agota y la limita. En este sentido, la filo-sofía se halla tras cualquier definición, no persiguiéndola sino, al contrario, resistiendo a su circunscripción.

A lo anterior podría objetarse lo siguiente: “quien así ha hablado es aquel que, justamente, habla de filo-sofía, pero no la hace; para hacer filo-sofía hay que aclarar, entre otras cosas, el sentido preciso en que se entiende la disciplina”. Esta crítica podría formularse de cientos de formas diferentes. Toda ellas, no obstante, subrayarían el hecho de que uno de los costos de *hacer filosofía* es dar prioridad a uno de sus significados sobre otros. Por difíciles que puedan ser las definiciones, cada una de ellas deben entenderse en última instancia como condición de posibilidad de la práctica filosófica. Así se está, y se ha estado, tras una definición que concretice la tarea más propia de la filo-sofía. Algunos ejemplos de esta clase de intentos son los que a continuación comparto. En esos ejemplos no busquen unanimidad, sino matices para ir componiendo un panorama propio.²

² La lista de definiciones podría extenderse largamente. Aquí me limito a apuntar alguna de las que han ofrecido los filósofos a los que les daremos especial atención en este libro. Además de este “criterio de demarcación” hay que tener en cuenta que es posible hallar más de una “definición” en las obras de cada filósofo, y que estas definiciones que corresponden a un mismo autor no son siempre concordantes. Hay deslizamientos, reinterpretaciones, resignificaciones, extensiones, reinicios. Por eso cualquiera de Uds. podría hallar una definición distinta a las citadas. Si ello sucediera

“Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas fue, como lo es hoy, la admiración. Entre los objetos que admiraban y de que no podían darse razón, se aplicaron primero a los que estaban a su alcance; después, avanzando paso a paso, quisieron explicar los más grandes fenómenos; por ejemplo, las diversas fases de la Luna, el curso del Sol y de los astros y, por último, la formación del Universo. Ir en busca de una explicación y admirarse, es reconocer que se ignora. Y así, puede decirse que el amigo de la ciencia lo es en cierta manera de los mitos, porque el asunto de los mitos es lo maravilloso. Por consiguiente, si los primeros filósofos filosofaron para librarse de la ignorancia, es evidente que se consagraron a la ciencia para saber, y no por miras de utilidad” (Aristóteles [384-322], *Metafísica*).

“En verdad, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo, y siempre se hace una elección entre ellas. ¿Cómo se produce esta elección? ¿Es un hecho puramente intelectual o más complejo? ¿Y no ocurre a menudo que entre el hecho intelectual y la norma de conducta exista contradicción? ¿Cuál será, entonces, la verdadera concepción del mundo: la afirmada lógicamente como hecho intelectual, o la que resulta de la real actividad de cada cual, que se halla implícita en su quehacer? Puesto que el quehacer es siempre un quehacer político, ¿no puede decirse que la filosofía real de cada cual se halla toda contenida en su política?” (A. Gramsci [1891-1937], *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*).

“Esta palabra filosofía, significa el estudio de la sabiduría, y por sabiduría se entiende no sólo la prudencia en la acción, sino también un conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede conocer, tanto para orientar la conducta de su vida y conservar su salud como para la invención de todas las artes” (R. Descartes [1596-1650], *Los principios de la filosofía*).

sin dudas se convertiría en una auténtica contribución para la conformación del “panorama” propio al que me referí.

“[...] no puede haber dos pasiones más semejantes entre sí que las de la caza y la filosofía, sea la que sea la desproporción que aparezca a primera vista entre ellas. Es evidente que el placer de la caza consiste en la acción del cuerpo y el espíritu, el movimiento, la atención, la dificultad y la incertidumbre [...]; aunque en ambos casos [la caza y la filosofía] el fin de nuestra acción pueda ser en sí mismo desdeñado, en el calor de la acción adquirimos una atención tal por este fin que nos desagradan en extremo las desilusiones y nos entristecemos cuando perdemos nuestra caza o cometemos un error en el razonamiento” (D. Hume [1711-1776], *Tratado de la naturaleza humana*).

“Aquel que quiere ser un filósofo propiamente dicho, debe acostumbrarse a hacer libre uso de su razón y no a un ejercicio de imitación, y en cierto modo mecánico [...]. En la significación escolástica de la palabra, filosofía no significa más que capacidad, habilidad (*Geschicklichkeit*); más con la significación que le da el sentido común, quiere decir también utilidad. En el primer sentido, la filosofía es una ciencia de la capacidad; en el segundo es una ciencia de la sabiduría, es la legisladora de la razón: de suerte que la filosofía es un legislador y no un artista en materias de razón [...]. Porque la filosofía en este último sentido, es aun la ciencia de la relación de todo conocimiento y del ejercicio de la razón, al fin último de la razón humana, como fin supremo, al cual todos están subordinados, y en el cual concurren todos para formar uno solo. El contenido de la filosofía en este sentido vulgar, da origen a las cuestiones siguientes: 1) ¿Qué puedo yo saber?, 2) ¿Qué debo yo hacer?, 3) ¿Qué se necesita esperar?, 4) ¿Qué es el hombre? La *metafísica* contesta a la primera pregunta, la *moral* a la segunda, la *religión* a la tercera y la *antropología* a la cuarta. Pero en el fondo se podrían todos contestar, por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última” (I. Kant [1724-1804], *Lógica*).

“Si, inversamente, se considera [vulgarmente] que la *idea* es sólo una idea, [apenas] una representación atribuible a una opinión, la filosofía le opone el conocimiento de que lo único *efectivamente real* es la idea. De ello depende que se reconozca en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente [...]. Para agregar algo más sobre la pretensión

de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalemos, por otra parte, que la filosofía llega siempre tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada... Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer: el búho de Minerva recién alza su vuelo en el ocaso” (G. W. F. Hegel [1770-1831], *Principios de la filosofía del derecho*).

“La tarea de la historia, por lo tanto, es establecer la verdad del acá, después que haya sido disipada la verdad del allá. Ante todo, el deber de la filosofía, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar el autoextrañamiento de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada del autoextrañamiento de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política [...]. Así como la filosofía encuentra en el proletariado su arma *material*, así el proletariado halla en la *filosofía* su arma *espiritual*” (K. Marx [1818-1883], “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*).

“Un filósofo que ha hecho el camino a través de muchas saludes y lo vuelve a hacer una y otra vez, ha transitado también a través de muchas filosofías: justamente, él no puede actuar de otra manera más que transformando cada vez su situación en una forma y lejanía más espirituales —este arte de la transfiguración es precisamente la filosofía. A los filósofos no nos está permitido establecer una separación entre el alma y el cuerpo, tal como lo hace el pueblo, y menos aún nos está permitido separar alma y espíritu. Nosotros no somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación ni de registro, con las vísceras congeladas —continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor, y compartir maternalmente con ellos todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad. Vivir —eso significa, para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no podemos actuar de otra manera. Y en cuanto a lo que concierne a la enfermedad: ¿no

estaríamos casi tentados a preguntar si es que ella nos es en general prescindible? Sólo el gran dolor es el último liberador del espíritu, en tanto es el maestro de la gran sospecha, que convierte a cada U en una X, una genuina y justa X, es decir, la penúltima letra antes de la última... Sólo el gran dolor, aquel largo y lento dolor que se toma tiempo, en el que nos quemamos, por así decirlo, como con madera verde, nos obliga a los filósofos a ascender hasta nuestra última profundidad y a apartar de nosotros toda confianza, toda benignidad, encubrimiento, clemencia, medianía, entre las que previamente habíamos asentado tal vez nuestra humanidad. Dudo si un dolor de este tipo «mejora»; pero sé que nos profundiza [...]. Se acabó la confianza en la vida: la vida misma se convirtió en problema. ¡Pero no se crea que con esto uno se ha convertido necesariamente en un melancólico! Incluso todavía es posible el amor a la vida —sólo que se ama de otra manera. Es el amor a una mujer que nos hace dudar...” (F. Nietzsche [1844-1900], *La ciencia jovial*).

“1) Filosofía es el modo del conocer que se da en el vivir fáctico, el modo como el existir fáctico se arranca de sí sin miramientos para darse a sí mismo y se pone de modo inexorable en sí mismo. 2) En cuanto tal, la filosofía no tiene misión alguna de velar por la humanidad y la cultura universales ni mucho menos de ahorrar a las generaciones venideras de una vez para siempre la preocupación de plantearse cuestiones o siquiera de reducirla con pretensiones erróneas de validez” (M. Heidegger [1889-1976], *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*).

“Es filosofía el movimiento por medio del cual (no sin esfuerzos y obstáculos, sueños e ilusiones) uno se distancia de lo que está adquirido como verdadero y busca otras reglas de juego. Es filosofía el desplazamiento y la transformación de los cuadros de pensamiento, la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer otra cosa, para devenir distinto de lo que se es” (M. Foucault [1926-1984], “El filósofo enmascarado”).

“Plantear problemas no es resolverlos. Ofrezco sólo el ejemplo de una posición rotunda y definida. Dueño es cada cual de juzgarla con su criterio, de aceptarla, rechazarla o discutirla. Hay otras posiciones tan legítimas y respetables como la mía. La finalidad didáctica no es imponer un dogma; se limita a estimular la capacidad crítica, incitar a la meditación, ampliar el horizonte ideal y no satisfacer sino provocar la curiosidad intelectual. La filosofía no se enseña, se aprende” (A. Korn [1860-1936], *Obras I*).

En este libro procedemos a un recorte explícito en la historia de los problemas de la filosofía. No estamos exceptuados de cometer injusticia, por cierto, si consideramos que la vida de la filosofía, a diferencia de lo que ocurre con la existencia de otras disciplinas nóveles (como la psicología o la sociología), es, literalmente, milenaria. En ocasiones, no infrecuentes, pasaremos por alto aportes muy significativos y en casos apenas podremos aludir a ellos. Nuestra atención recaerá sobre un tema que, como tantos otros, alberga en rigor un conjunto de temas: en beneficio de simplificar las cosas, llamaremos a nuestro interés *sujeto*. Efectivamente, pretendemos con ese término exponer y, tanto como podamos, detallar, los que pueden considerarse como aportes fundamentales en la conceptualización del *hombre* como sujeto, ese hombre y sujeto cuya vida psíquica investiga la psicología.³ Privilegiaremos el trabajo en torno a contribuciones so-

3 Es preciso señalar que la denominación misma de la asignatura Filosofía del Hombre encierra, a través de su último significante, un posible posicionamiento que, aunque nos esforcemos por evitar en la práctica, podemos propiciarlo si no lo explicitamos. Paula Bedin, docente de la cátedra y autora de uno de los capítulos de este libro, me hizo notar esto con pertinencia, y me acotó: “Si adoptamos una perspectiva de género para analizar el nombre de esta materia, podemos advertir que el mismo es problemático. Como sabemos, el término ‘hombre’ es equívoco: refiere a los seres humanos en general (tanto a varones como a mujeres) y, a la vez, a los varones en particular. Esta ambigüedad no es menor ni casual, porque la figura del varón ha hegemonizado nuestra representación de la humanidad, tal como se evidencia en “El Hombre de Vitruvio” de Leonardo da Vinci (*circa* 1490). Una reflexión filosófica en torno al concepto de hombre debe considerar también este tradicional sesgo de género y señalar que la supuesta neutralidad de género de los conceptos filosóficos puede encubrir el histórico predominio de los varones sobre las mujeres.

bre el sujeto que provienen especialmente de la filosofía moderna y contemporánea. A través de ellas trataremos de mostrar que el *corpus* teórico seleccionado puede ser considerado como una aproximación a las preguntas *quiénes* y *cómo* somos, y que esos aportes son, en un sentido que en cada caso habrá que aclarar, anticipos o fundamentos de la conceptualización realizada por la psicología.

Que enfatizamos sólo algunos de los aportes filosóficos modernos y contemporáneos en torno a la tematización del sujeto –como modo de desarrollar una *filosofía del hombre*– no implica que al mismo tiempo y antes de aquéllos no existan otras contribuciones igualmente relevantes. De hecho, y de diferentes maneras, los docentes de cualquier cátedra usamos marcos de referencia que no son coincidentes en términos absolutos. Sin embargo, hay que decir también que lo anterior no excluye la complementariedad; por el contrario, la alienta incesantemente.

Pretendemos proveer una contextualización (o parte de una contextualización) filosófico-conceptual del surgimiento de la psicología como disciplina autónoma. Es cierto que así como ocurre con los problemas así también los conceptos y las ideas tienen historia: yo mismo en un instante acudiré a ella para dejar instalada, al referirme a Aristóteles (384-322 a.C.), una manera de leer la cuestión del sujeto tal como será pensada después por Descartes (1596-1650). No podré ocuparme de la trayectoria concreta que tales conceptos e ideas aristotélicos han tenido desde su elaboración hasta su recepción por Descartes. Por esto mismo (entre otras cosas) es que me he referido a una “manera de leer”, que lógicamente puede ser acompañada, aumentada o corregida por otras.

Como es inevitable entonces proceder a un recorte en la historia de los problemas de la filosofía –sin tener garantizadas las respuestas–, y como hemos elegido al sujeto como eje vertebrador de nuestro recorrido, empezaremos a ver a continuación la importancia de situar nuestra partida en Aristóteles, lo que se verificará en el desarrollo del trabajo posterior.

Un predominio que se manifiesta en la filosofía a través de las exclusiones de ciertos temas y problemas y de las mujeres mismas de los ámbitos de formación, discusión y producción”.

2. Aristóteles: la substancia y el poder

Cronológicamente, Aristóteles (384-322 a.C.) sucede a Platón (428-347 a.C.), de quien en edad temprana fue discípulo. Si aquí se le brinda una atención separada es porque algunas de sus ideas son de especial interés para nosotros tanto a nivel teórico como metodológico. De un modo que luego deberé justificar, es posible afirmar que la reflexión sobre el sujeto desarrollada en la modernidad por Descartes abrevia (al menos conceptualmente) en Aristóteles.

Nacido en Estagira (en la Antigua Macedonia, norte de Grecia), Aristóteles “se encontró con Platón a la edad de diecisiete años y permaneció en la escuela de éste [Academia] durante veinte” (Diógenes Laercio). Por entonces, dicha escuela se hallaba en su apogeo; muchos pensadores destacados o “científicos” enseñaban allí,⁴ y era la referencia obligada para obtener la máxima educación en múltiples “disciplinas”: aritmética, geometría, astronomía, medicina, política, etc. Al mismo tiempo, la propia filosofía de Platón era enseñada y discutida en la Academia. Puede decirse que –como buen discípulo– con su estudio Aristóteles no sólo repitió a su maestro, sino que intentó criticarlo y superarlo. Esto sucedió particularmente respecto del idealismo y dualismo platónico, frente al cual diseñó una filosofía más concreta y sintética. El cuadro de Rafael “La escuela de Atenas” muestra gráficamente tal contraposición.⁵

Hacia 343/342 a.C. Aristóteles fue elegido como preceptor del joven Alejandro, hijo éste de Filipo de Macedonia. Alejandro se convertiría poco tiempo después en guía espiritual de la cultura griega al asumir como regente tras la muerte de su padre (340 a.C.). Bajo su dirección política, Atenas viviría años de esplendor. Aristóteles regresó a esa ciudad habiéndose apartado ya de la Academia (y, en particular,

4 Por lo menos pueden citarse los siguientes nombres: Eudoxo (matemático y astrónomo), Espeusipo (sobrino de Platón), Filipo de Opunte (quien publicará la última de las obras platónicas que nos han llegado, las *Leyes*), Erasto y Corisco.

5 La contraposición no debe exagerarse. Únicamente pretende ilustrar o caracterizar “modos de pensar” (lo que resulta difícil y, en ocasiones, injusto por las simplificaciones en que incurre). Para una discusión de este aspecto véase por ejemplo Reale, 1992 (especialmente p. 14 y ss.).

de los sucesores de Platón). Se ha explicado que “Aristóteles era ‘meteco’ (extranjero) y la ley ateniense no le permitía adquirir terrenos ni inmuebles; por ello fundó su escuela en un gimnasio público, el Liceo (que se llamó así por estar consagrado a Apolo Licio), en cuyas proximidades había un edificio y un jardín (un ‘paseo’). La nueva escuela fue llamada Peripato precisamente por el paseo (*peripatos* significa en griego paseo) y por la costumbre aristotélica de dar la clase paseando” (Reale, 1992: 38). El Liceo fue dirigido por su fundador durante doce años. Como sistematización de sus lecciones, Aristóteles produjo una serie de escritos destinados a circular en el interior de su escuela, que son los que en su mayoría se han conservado.⁶

No son pocos los ámbitos del pensamiento que fueron desarrollados (y, en casos, “fundados” aproximadamente en el sentido que hoy le otorgamos) por Aristóteles: así sucede, al menos, con la ética, la lógica, la física, la biología, la política y la poética. Ahora bien, todos estos ámbitos son valiosos pero también “parciales”. En efecto, hay una “filosofía primera” (o *metafísica*) encargada de la reflexión acerca de los fundamentos de lo existente. Para Aristóteles, esa investigación equivale al estudio del *ser en cuanto ser*.

Ya la idea de una filosofía que es “primera” remite a un orden o una jerarquía. El propio Aristóteles fijó la siguiente división entre lo que podemos denominar las “esferas” del saber: *primeras* eran las ciencias teóricas, es decir, eminentemente contemplativas (como la metafísica, la física y las matemáticas); *segundas* se encontraban las ciencias prácticas (o sea: la ética y la política); y *terceras* eran las ciencias poiéticas (o productivas: medicina, música, retórica, poética, etc.). Aquí sobresalen dos cuestiones: en principio, como puede verse, la lógica no está incluida en el esquema, y esto se debe a que para Aristóteles la lógica es la introducción a toda ciencia (por lo que cada una de éstas presupone de alguna manera a aquélla);⁷ seguidamente, parece que entre las ciencias primeras hay una que es “más primera”

6 Debido a la circulación interna que tuvieron, a esos escritos se los denomina “esotéricos”, a diferencia de las obras de su juventud concebidas para un público más vasto y a las que se llama “exotéricas”.

7 También puede decirse: es el instrumento preliminar, o la *propedéutica*, para toda ciencia en tanto se ocupa del razonar en general.

que las otras (y hasta puede decirse que, en relación a ella, todas las demás son “segundas”).

Es necesario apuntar qué particulariza a esa ciencia que hace un instante distinguí por no ser parcial. Dije: estudia el *ser en cuanto ser*. O sea: no investiga el hecho de *ser* un hombre, o que la pared *sea* roja, o que dos más dos *son* cuatro, o el tiempo en que se proyecta lo que *será*. Se ocupa de un tema en cierto modo “anterior” a todos los mencionados y presupuesto por ellos: el *ser en tanto* no es esto o aquello, sino *en tanto ser*. Por eso la interrogación por el ser no puede traducirse por ninguna otra. Por eso también la pregunta por el ser tiene la máxima “generalidad” (aunque no es mera abstracción) ante el resto de los entes parciales de que se ocupan otras ciencias, y lo que llamamos “anterioridad” da cuenta del carácter primero de su objeto de estudio y del carácter primero de la filosofía que realiza ese estudio. En un caso como en otro, “primero” quiere decir: *pre*-cedencia y *pro*-cedencia.

Entonces: la filosofía primera puede llamarse *meta*-física. De hecho, ese fue el nombre que un editor (Andrónico de Rodas, en el siglo I a.C.) adoptó para los catorce libros de Aristóteles referidos al estudio de *ser en cuanto ser*. En este sentido, la *meta*-física aristotélica es la ciencia (*episteme*) que investiga las realidades que se encuentran en un plano distinto al físico, quizás “*trans*-físico” o “*alter*-físico” (nótese: el prefijo “*meta*” quiere decir literalmente “más allá”). A su estudio Aristóteles lo caracterizó de la siguiente manera:

a. examina las causas (*aitia*) y los principios (*arjai*) primeros o supremos;

b. estudia al ser en cuanto ser;

c. examina la substancia (*substantia, ousía*);

d. investiga a lo divino (*theion*) y la substancia suprasensible.

Ahora bien, la tarea de investigar el *ser en cuanto ser* no es sencilla, pues, según Aristóteles, el *ser se dice de muchas maneras*. El ser no es

unívoco; pero tampoco es equívoco (u “homónimo”): hay una vía intermedia que es en la que –precisamente- Aristóteles ubica al *ser*:

La expresión “algo que es” [*ser*] se dice en muchos sentidos [*to on légetai pollachós*], pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que, al igual que “sano” se dice en todos los casos en relación con la salud –de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque ésta se da en ello– y “médico” (se dice) en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante a éstas, así también “algo que es” [*ser*] se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio [*arjé*] [...] (1994: 1003a 33 – 1003b 6; subrayado nuestro).

Evidentemente, no puedo reconstruir la totalidad del estudio planteado y desarrollado por Aristóteles respecto del ser; me es suficiente clarificar un poco lo que ya he dicho. El ser no es un género o una especie (es trans-genérico y trans-específico); su “unidad”, la confluencia de esos múltiples y muchos significados, está dada por el hecho de que todos ellos tienen un mismo referente: la *substancia* (u *ousia*). Podríamos decir: la *substancia* es el centro unificador.

¿Con qué instrumentos conocemos al *ser* en su multiplicidad? A través de lo que Aristóteles llama *categorías*. Consideremos lo siguiente: hay cosas que *son* en virtud de alguna otra cosa; el *ser* que tienen está en relación con otro. Volvamos a nuestro ejemplo: que la pared *es* roja quiere decir que “lo rojo” no se considera por sí mismo, sino como característica de la pared. Podemos agregar como variante: que la pared *está* rota quiere decir que “lo roto” no se considera por sí mismo, sino como modificación de la pared; así también, que la pared *es* alta quiere decir que “la altura” no se considera por sí misma, sino como propiedad de la pared..., etc. Al tipo de *ser* considerado no por sí mismo sino en relación a otra cosa Aristóteles lo denomina *accidente*. Al tipo de ser considerado por sí mismo Aristóteles lo denomina *substancia*.

Entonces: con las categorías pensamos al *ser*. De entre esas categorías sólo una lo expresa tal como es *en-sí* mismo: la *substancia*; las otras dan cuenta de los accidentes (o de lo que es *en-otro*): la cualidad, la cantidad, la relación, la acción, la pasión, el lugar y el tiempo.⁸ Para Aristóteles, “el ser se predica de todas las categorías, pero no de la misma manera, aún cuando de manera primaria de la substancia y de modo derivado de las demás categorías” (1994: 1030a 21). Esta operación, en cierto nivel, no nos resulta extraña; es más, la realizamos cotidianamente; yo mismo la vengo haciendo desde que comencé este escrito. Pensemos: predicar es expresar una característica de un sujeto determinado. Expresar quiere decir, en este caso, poner los predicados en otro (el sujeto). Si en una comunicación nuestro interlocutor no hace eso, entonces no lo entendemos: “rojo”, o “alta” no comunican nada hasta tanto no comprendamos que son predicados que corresponden circunstancialmente al sujeto “pared”. Pues bien, lo que Aristóteles quiere decir en metafísica es eso que estábamos considerando gramaticalmente: la *substancia*, tiene pre-eminencia; *substancias* son las cosas individuales (esa mesa, este gato, aquel hombre, aquella pared) y dan cuenta de su “esencialidad”.

Substancia remite a “lo que está (*stancia*, de *stare*) debajo (*sub*)”; gráficamente alude al “fondo” sobre el cual se coloca algo, a lo que “soporta” los accidentes. Así, entendemos la palabra que utilizó Aristóteles: *hypo-keimenon* (lo que yace) se comprende como *sub-stancia*. Uno de los traductores a nuestro idioma de *Metafísica* comenta:

En su sentido técnico aristotélico, la palabra *hypokeimenon* (literalmente, «lo que está debajo») significa el sujeto (de la predicación) y

8 Pensemos el siguiente ejemplo: si se habla de Sócrates, la *substancia* (u *ousía*) es este individuo llamado Sócrates; de él decimos que es calvo (cualidad), mide un metro ochenta (cantidad), que es el esposo de Jantipa (relación), que come (acción), mientras es interrogado (pasión), en la plaza (lugar), esta mañana (tiempo). Véase: Carpio, 2004, esp. cap. VI. Por otra parte, “además de las ocho indicadas, en algunos textos Aristóteles incluye también el *yacer* y *tener* como categorías. El cuadro fundamental es, sin embargo, el que contiene ocho, porque la novena y la décima son reducibles a otras” (Reale, 1992: 48 n. 16).

el sustrato (de las determinaciones reales) (Calvo Martínez, en: Aristóteles, 1994: 75 n. 7).⁹

Recordemos: que algo sea en-sí significa que no necesita de otra cosa para ser lo que es. A eso “en-sí” Aristóteles lo denomina *substancia*. Este es el tema de la *meta-física*:

Conque la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es «lo que es» [*ser*], viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad? [*substancia*]. Ésta, unos dicen que es una sola y otros que más de una [los milesios y los eléatas], y unos que son limitadas (en número) [Empédocles y los pitagóricos] y otros que infinitas [Anaxágoras y los atomistas]. Por ello, también nosotros hemos de estudiar, sobre todo, en primer lugar y -por así decirlo- exclusivamente, qué es «lo que es» [*ser*] en el sentido indicado (*ibid.*: 1028b 2-7).

Buscamos el *arjé* (principio) primero; postulamos que consiste en la *substancia*. La *meta-física* entonces se asume como estudio de la *substancia*. Los caracteres definitorios de ésta pueden resumirse de la siguiente forma: “a) lo que *no es inherente a otro ni se predica de él*, y por tanto es objeto de inherencia y de predicación; b) lo que *puede subsistir por sí o separadamente* del resto, o sea independientemente; c) lo que es ‘*algo determinado*’ (y no un universal abstracto)...; d) lo que tiene una *unidad intrínseca* y no es un mero agregado de partes no organizadas; e) lo que *es acto o está en acto* (y no puramente en potencia) (Reale, 1992: 55; subrayados en el original).¹⁰ Parafraseando:

⁹ Agrega Cruz Vélez: “en cuanto soporte de las propiedades, el *hypokeimenon* reposa en sí mismo. Es, por ello, un ser en sí, en oposición al de las propiedades que es un ser en otro. Las propiedades son, pues, lo que son en relación con lo otro; el *hypokeimenon*, en cambio, solo está en relación consigo mismo. Por lo tanto, las propiedades son relativas, mientras que el *hypokeimenon* es absoluto. Finalmente, en cuanto base sustentadora de las propiedades, sin la cual estas no pueden existir, el *hypokeimenon* es su fundamento” (1970: 125).

¹⁰ Según Heidegger, *substantia* “mienta tanto el ser del ente que es sustancia, vale decir, la *sustancialidad*, como el ente mismo: *una sustancia*” (2006: § 19, 116). Al mismo tiempo, debemos considerar que sujeto (subiectum) es traducción del griego *hypokeimenon*: “dicha palabra designa a lo que yace ante nosotros y que, como fun-

a) todo accidente se dice o predica de la *substancia*... la *substancia* o el *hypokeimenon* es el *sujeto* último de predicación; ese *sujeto* b) es autosuficiente; c) es concreto; d) está estructuralmente ordenado, y este orden no proviene desde el exterior sino, que lo tiene por él mismo; e) es acción o está en acción, no mera virtualidad.¹¹

Ahora bien, Aristóteles había dicho que por la metafísica conocemos que, a pesar de la multiplicidad de significados del *ser*, hay un único *principio* (*arjé*) en relación al cual esos significados son. Esta es para nosotros una cuestión importante. Podemos decir: *arjé* es la *substancia*... pero: ¿qué significa que algo sea *arjé* (o, como también se escribe: *arché*, *arkhé*)? Lo he caracterizado provisionalmente como “centro de referencia” y como “principio”. Pero puede y debe apuntarse más:

La metafísica busca conocer el porqué de cualquier cosa, su condición de aparición, y a ese porqué lo llama causa primera. *Prima causa*, a decir verdad, es la expresión latina que los escolásticos escogieron para traducir una locución griega: *arjé*. Solo que *arjé* no significaba únicamente causa, origen o principio sino también fundamento, soberanía y poder. El mismísimo Aristóteles recordaba en su *Metafísica* (V, 1, 15) que ese vocablo se encontraba en las voces *mon-arquía* (el poder de uno) y *olig-arquía* (el poder de pocos). Y por eso un *arjonte* era un jefe, una autoridad o un rey, cuando no el fundador mismo de una *polis*. La *arjé* es el principio y el príncipe. Y lo *arcaico* [*arch-aico*] no es solamente lo que se halla en el origen sino también aquello que, por situarse en el origen, rige aquello que origina, a saber: eso que surge (*sub regere*) a partir de él. Aunque no disponemos en español de un vocablo que reúna todas esas significaciones, seguimos diciendo que un efecto “obedece” a una causa como si, para nosotros, la relación de causalidad siguiera siendo una relación de poder [...] La propia tradición metafísica no cesó de recurrir a términos como *rey*,

damento, reúne todo sobre sí. En un primer momento, este significa metafísico del concepto de sujeto no está especialmente relacionado con el hombre y aún menos con el Yo” (2012: 72-73).

11 Las sustancias están compuestas de materia y forma. Su movimiento (o cambio) se explica a través del acto y la potencia.

monarca, príncipe o amo cuando abordaba el asunto de la *prima causa* (Scavino, 2009: 19-20).

Como ya puede verse, que algo se diga de “muchas maneras” no incumbe sólo al *ser*. La palabra que destacamos, *arjé*, tiene una riqueza semántica difícil de circunscribir. Por lo pronto, adelantamos mucho considerando que es portadora de esa pluralidad: podemos ver así la complejidad del planteo metafísico y filosófico que, tratando de operar una “reducción” de lo múltiple de la existencia a una unidad conceptual, a ésta no la puede significar unívocamente. En todo caso, cuando ello nos resulta necesario, no debemos perder de vista que existen otras acepciones.

Lo que ahora hay que subrayar es que la reflexión sobre la *substancia* como principio se emparenta con una reflexión sobre el *poder*. Esto se debe, como acaba de referirse, a que la *substancia* es puesta en el lugar de *arjé*, es decir, como causa, origen, fundamento y soberanía. Nos interesa destacar esto para estar en condiciones de construir y sostener la siguiente interrogación: ¿qué consecuencias podría tener un pensamiento que comprenda al hombre *como substancia o sujeto*? Por lo pronto, estaría colocando al hombre en el terreno de la metafísica y de la política, en tanto *arjé* remite a la instancia principal y poderosa. ¿Es el hombre ante todo fundamento de lo que existe y soberanía ante lo que existe? ¿Es, como la *substancia, sujeto* último de toda predicación y, por ende, lo que no necesita de otra cosa para ser puesto que existe separadamente?

En *Metafísica*, como análisis del *ser en cuanto ser*, Aristóteles no se ocupa del hombre particular y concreto. El hombre no es *el* tema de la *filosofía primera*; debemos buscarlo a través de otras “disciplinas” (“segundas”). Entre ellas se destacan la ética y la política: ambas son ciencias prácticas, es decir, son saberes particulares acerca de la conducta de los hombres y de los fines que con esos actos persiguen. La relación entre esas ciencias es doblemente singular: Primero: la política (o “filosofía de las cosas del hombre”) abarca la actividad moral de los hombres; posteriormente, el filósofo subdivide tal “política” en

ética (estudio de las costumbres,¹² los bienes y las excelencias¹³ de los hombres) y *política* propiamente dicha (teoría del Estado). Segundo: en sus estudios éticos y políticos, Aristóteles se centra –desde el inicio y no marginalmente– en *la conducta relacional, comunitaria o colectiva (en todo caso, trans-individual)*. Es más: los problemas de la ciudad se sitúan por encima de los de la familia y del individuo singular. Afirma lo siguiente en *Ética nicomaquea* acerca del *fin* que queremos por sí mismo, es decir, de lo *bueno y valioso*:

[...] debemos intentar comprender, por lo menos en líneas generales, qué puede ser [ese bien o fin último] y a cuál de las ciencias o capacidades pertenece. Cabrá admitir que pertenece a la más determinante y la arquitectónica en el más alto grado, y es manifiesto que la *política* es tal, pues ella dispone *cuáles de las ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles deben aprender cada clase de ciudadanos y hasta qué punto...* Como ella se vale de las restantes ciencias y legisla qué se debe hacer y de qué cosas debe uno abstenerse, su fin abarcará los fines de las demás disciplinas, así que ese será el fin humano. Pues aunque el *fin* de uno solo [del individuo] y el de la ciudad es el mismo, es claro que *alcanzar y preservar el de la ciudad es más valioso y más completo*; es deseable, en efecto, alcanzarlo y preservarlo para uno solo, pero hacerlo para un pueblo y para las ciudades es más noble y más divino. A esas cosas tiende nuestra investigación, que es una forma de *investigación política* (Aristóteles, 2010: 1094a 18 – 1094b 12; subrayados nuestros).

En *Politeia* sostiene Aristóteles la condición naturalmente política y lingüística del hombre (*v.* 1989: 136), aspectos ambos que subrayan ante todo la relacionalidad o transindividualidad ya señalada. En ese contexto comprende que la *polis* es el sitio en que se encuentra el más

12 El vocablo ética proviene de *ethos* (en griego: ἦθος) que significa “costumbre” y “morada”, de donde aparecen las significaciones de conducta, carácter, personalidad.

13 El término utilizado por Aristóteles es ἀρετή (*areté*), el cual habitualmente es traducido por “virtud”. Sin ser ello inexacto, prefiero verter el término como *excelencia* para reforzar el vínculo entre ἀρετή (*areté*) y ἀριστος (*aristós*, lo “mejor”), que da cuenta del cumplimiento suficiente y pleno de un propósito o función (así, por ejemplo, la “aristo-cracia” significa “gobierno de los mejores”).

alto grado de *autarquía*. Reencontramos aquí el término en que insistiéramos: aut-*arquía* (o aut-*archía*) vuelve a remitirnos a la *arché* o *arjé*. Es decir: aquí –como en la metafísica– la reflexión también trata de dar cuenta de la soberanía y el poder; pero –a diferencia de la metafísica– esa soberanía y ese poder corresponden a los hombres concretos, a las “cosas” del hombre en comunidad. Ubicado allí, en la *polis*, junto a otros hombres que también tienen lenguaje, conductas e intereses, la cuestión del *gobierno* aparece destacada. Hay entonces una conexión de los niveles metafísico y político en la medida en que la filosofía primera y la filosofía segunda se orientan por la problematización del fundamento, del origen, del mando y del poder (o sea: de la *arjé*); pero sólo desde la política (en particular relación con la ética) el hombre ingresa en el centro de atención del pensamiento aristotélico. Y lo hace como ente ya siempre comunitario, en relación a otros hombres.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1989). *Politeia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- ARISTÓTELES (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2010). *Ética nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue.
- CARPIO, A. (2004). *Principios de filosofía*. Buenos Aires: Glauco.
- CRUZ VÉLEZ, D. (1970). *Filosofía sin supuestos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- HEIDEGGER, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- HEIDEGGER, M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2012). “La época de la imagen del mundo”, en: Id., *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, pp. 63-90.
- JASPERS, K. (1973). *La filosofía*. Buenos Aires: FCE.
- MALIANDI, R. (1998). “Conciencia de la muerte y reflexión tanatológica”, en: Id., *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*. Buenos Aires: Almagesto, pp. 107-125.
- PUCCIARELLI, E. (1962). “Husserl y la actitud científica en filosofía”, en: *Revista de Humanidades*. Buenos Aires, Ministerio de Educación, vol. 2, Nº 2, julio, pp. 257-280.
- REALE, G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- REALE, G. y Antiseri, D. (2007). *Historia de la filosofía I (Filosofía pagana antigua)*. Bogotá: San Pablo.
- SCAVINO, D. (2009). *El señor, el amante y el poeta. Notas sobre la perennidad de la metafísica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- SIMMEL, G. (2005). *Problemas fundamentales de la filosofía*. Buenos Aires: Prometeo.