

# *Substancia, finalidad e interpretación. La actualidad de Metafísica IV*

HÉCTOR ZAGAL

*Universidad Panamericana (México D.F.)*

## INTRODUCCIÓN: LA CRISIS DE LA RAZÓN METAFÍSICA

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA NO SE CONCIBE a sí misma como vida o como *Weltanschauung*, no así la filosofía clásica y medieval. Theodor Adorno lo advertía con claridad meridiana en *La actualidad de la filosofía*: “Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar de el comienzo mismo a la ilusión con que arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”<sup>1</sup>.

Me temo que la poca vitalidad de la filosofía contemporánea procede de su carácter preponderantemente crítico. Sócrates se dibujaba a sí mismo como “el tábano encima del caballo”. *La Apología* recone el valor del filósofo como crítico, al fin y al cabo la conciencia es una forma de crítica, un tipo de juicio. La filosofía como actividad vital exige crítica, pero también requiere de construcción. El deterioro de la figura del filósofo profesional se explica, en parte, por el énfasis unilateral en la dimensión crítica. Si sólo hubiésemos recibidos los diálogos socráticos, y no los diálogos de madurez y de vejez, concebiríamos a Sócrates como otro sofista. Sócrates es un crítico; Platón es el constructor. La filosofía sin propuestas está incompleta. Esta es una de las raíces de la crisis (siempre hemos vividos en crisis) de la filosofía profesional y académica.

El divorcio entre teoría y vida se ha agudizado a partir de la caída del marxismo real. Hoy por hoy, ética, política y derecho cultivan afanosamente al minimalismo. No pretendo descalificar este recurso; sólo quiero llamar la aten-

1 Utilizo la traducción de José Arantegui Tamayo, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994. p.73.

ción sobre el hecho de que la estrategia de sobre vivencia de la filosofía contemporánea consista en autolimitarse. Esta actitud me recuerda la fábula del árbol soberbio, que para resistir el castigo del dios del viento, se despojo de todo su follaje, de todas sus ramas. Para resistir el vendaval, el árbol se convirtió en un tronco.

*Mutatis mutandi*, el recurso a una ontología dura como directriz de la acción ha caído en desuso. A nadie se le ocurriría, por ejemplo, legitimar una política económica invocando las leyes del materialismo dialéctico. La metafísica no es una disciplina fundacional en la filosofía contemporánea. La filosofía continental se disuelve en vagos personalismos y fenomenologías más o menos abstractas. El edificio hegeliano es (afortunadamente) una ruina de donde se pueden tomar piedras, inspiraciones, pero ya no se enseña como construcción monolítica.

La “filosofía analítica” (término ambiguo) no escapa a esta crisis. No sólo se trata del fracaso de proyectos monumentales como la enciclopedia de las ciencias unificadas. Presenciamos un paulatino abandono de modelos de argumentación “científicos” a favor de lógicas informales y de consensos. La argumentación deviene negociación. La sintaxis cede su puesto a la pragmática. Ya no digamos las apostasías clamorosas a lo Rorty.

Tampoco los *Aristotelian Scholars* están exentos de este “desprendimiento” metafísico. Las dos figuras más representativas del *Back to Aristotle* (o *zurück zu Aristotle*, si se prefiere) prescinden de la metafísica como saber “fundador”. Ni Gadamer ni Hannah Arendt asumen la metafísica para rescatar la ética y la política de Aristóteles. En *Verdad y Método* Gadamer reinterpreta la *phronesis* aristotélica desvinculándola de parte de sus presupuestos ontológicos. Otra tanto sucede con la *praxis* y, en general, con la *polis* en *La condición humana*. No me interesa discutir ahora la validez de tales interpretaciones<sup>2</sup>.

2 Para este punto se puede consultar en interesante trabajo de Antonio Marino, “Diálogo con Gadamer sobre la relevancia de la *phronesis* ante la crisis de la modernidad” en AAVV, *Aristóteles y los aristotélicos*, Publicaciones Cruz-Universidad Panamericana, México, en prensa: “El renacimiento del estudio de la filosofía práctica de Aristóteles en el siglo XX (fuera de las tradiciones tomista y neotomista) se puede atribuir principalmente al interés despertado por las obras de Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer. Strauss dirigió la atención hacia Aristóteles en el contexto de su esfuerzo general por restituir la importancia de la filosofía política clásica. Voegelin dedicó a Aristóteles un extenso estudio dentro de su obra sobre la naturaleza de la historia. Arendt hizo lo propio con su célebre libro *The Human Condition* (1958) y Gadamer con su famoso *Verdad y Método* (1960). Si bien las tesis de estos filósofos son substancialmente diferentes entre sí, todas comparten el haber sido gestadas en la lucha por superar la crisis de la modernidad. Tienen en común, además, el aceptar—cada uno con sus matices, por supuesto—la separación de la filosofía natural de la filosofía práctica o política en el pensamiento aristotélico”.

Solamente me he propuesto señalar este generalizado abandono de la metafísica, incluso entre los estudiosos de Aristóteles.

Si bien la filosofía parece vivir en continua crisis, no deja de ser sintomática la proliferación de disciplinas como la estética y los estudios multiculturales en detrimento de la ontología y lógica. Tal parece que la filosofía se disuelve ahora en sus ramas, áreas del conocimiento tradicionalmente consideradas como laterales. La apostasía de lógicos y metafísicos no siempre es clamorosa, pero sí es constante.

### PROPÓSITO

Las consideraciones anteriores justifican la pertinencia de la pregunta por la actualidad de la metafísica aristotélica. ¿Estudiar la *Metafísica* es un ejercicio arqueológico, propio de anticuarios y coleccionistas del pensamiento? ¿Es posible defender la validez de algunos principios y tesis de la ontología aristotélica?<sup>3</sup>

Mi propósito en este artículo es defender la pertinencia de dos teorías aristotélicas, la teoría del significado y el principio de finalidad. Considero que ambas tesis son recuperables y arremeten contra una actitud moderna (el mecanicismo) y contra una actitud “posmoderna”<sup>4</sup> (la hermenéutica universal).

La filosofía de inspiración aristotélica podría abocarse a la reconstrucción de los argumentos en favor de la finalidad natural y del sentido de los términos, y esta tarea solamente puede hacerse a partir de presupuestos metafísicos.

### LOS LÍMITES DE LA HERMENÉUTICA: *METAFÍSICA IV*

Platón y Aristóteles se enfrentaron con las teorías de Heráclito y Protágoras. Particularmente Aristóteles reconoció que tales autores disuelven, tarde o temprano, el lenguaje y el pensamiento. La estrategia contra tales “relativismos” está desarrollada en *Metafísica IV*<sup>5</sup>. Si Aristóteles hace justicia o no con sus

3 El término ontología no es aristotélico; tampoco lo es la palabra metafísica. La oposición entre ontología y metafísica fue divulgada por algunos neotomistas (inspirados en Heidegger) para exorcizar a Aristóteles y Santo Tomás de la acusación de racionalismo. Dudo que la distinción haya servido de algo; dudo también que un historiador serio confunda la metafísica de Aristóteles con la de Wolff.

4 El término “posmoderno” es escurridizo, delicuescente, a veces un poco demagógico. Por eso procuro entrecomillarlo.

5 De ordinario se estudia *Metafísica IV* como un despliegue de argumentación dialéctica. Pocas veces se contrasta con otros tipos de argumentación que no provengan de los *Tópicos*. Aunque no me concierne directamente, no quiero dejar de señalar que vale la pena estudiar

interpretaciones a Protágoras y Heráclito es otro asunto. Es bien sabido que las interpretaciones históricas no parecen ser una debilidad de Aristóteles<sup>6</sup>.

#### a) Panta rei

Heráclito niega el principio de no contradicción. Si nadie se baña dos veces en el mismo río, entonces el Éufrates es y no al mismo tiempo<sup>7</sup>. El objeto “Éufrates” tiene una existencia contradictoria. Así explicado, Heráclito destruye el significado de las palabras, del *logos*. “Ir a Megara” significa “No ir a Mégara”. El *logos* pierde su valor comunicativo, pues de cualquier afirmación se sigue su contradictoria, y cualquier concepto significa su negación: Hombre y no-hombre, blanco y no-blanco.

#### b) El “antropocentrismo”

Según Platón, Protágoras afirmó “el hombre es la medida de todas las cosas”. En el diálogo del mismo nombre, los argumentos a favor de esta tesis arrancan de la experiencia de los sentidos. Para el enfermo la miel es amarga, para el sano es dulce. Por tanto, la miel no es ni amarga ni dulce, es el hombre quien le “da” esa cualidad. Aristóteles lleva esta teoría a su extremo. El Estagirita considera que la postura de Protágoras disuelve el sentido del lenguaje. Sólo existe la apariencia. La realidad de las cualidades y de los accidentes todos, se desvanece en la percepción.

Sin embargo, Aristóteles no parece interpretar aquello de que “el hombre es la medida de todas las cosas” como antesala del “*esse est percipi*”. Protágoras no es *prima facie* el ancestro de Berkeley. No pienso que Aristóteles fuese capaz de concebir el solipsismo. Seguramente Protágoras tampoco quiso decir algo así. No obstante, Aristóteles piensa que Protágoras es corrosivo. Como la dulzura y la amargura son propiedades de los objetos, y (según Protágoras) algo puede ser dulce y no-dulce al mismo tiempo, por tanto, algo puede ser y no ser.

---

*Metafísica IV* a la luz de las *Refutaciones sofísticas*. Así lo hacen Barbara Cassin y Michel Nancy: *La décision du sens. Le livre gamma de la Métaphysique d’Aristote*, J. Vrin, París, 1998. p. 106.ss.

<sup>6</sup> Dudo que podamos reconstruir con exactitud el pensamiento de los presocráticos. Aristóteles se encontraba en mejores condiciones que nosotros para realizar esta reconstrucción. No obstante, si leemos, por ejemplo, *De anima I* me quedo con la impresión de que Aristóteles no se empeña por entender la lógica interna de sus predecesores. Parece “fabricarse” al enemigo y, luego, descalificarlo. Esto es patente en como trata a Empédocles y a Platón.

<sup>7</sup> Cfr. Paltón, *Crat* 402 A; Aristóteles, *Met.* 1010<sup>a</sup>1, Simplicio, *Phys.* 77.31.

Por prurito quiero mostrar un paso implícito en dicho razonamiento. ¿Por qué es tan grave que los predicados de una substancia sean contradictorios? ¿Cuál es el problema si el higo es simultáneamente dulce y amargo? Porque los accidentes son modos de ser de la substancia. No existe la substancia y los accidentes; existe la substancia siendo (gerundio) en sus accidentes. Como gustaba repetir Fernando Inciarte, no existe Nureyev *simpliciter*; existe Nureyev bailando o Nureyev reposando. En consecuencia, un higo no puede (en el aristotelismo) ser amargo y dulce simultáneamente.

De ahí que la estrategia aristotélica para desarticular el argumento de Protágoras fuese apelar a la anormalidad del enfermo. El higo sí es dulce, pero el gusto del enfermo distorsiona los sabores.

### c) La destrucción de la substancia

Protágoras y Heráclito destruyen la substancia y el *logos*. Ignoro si por destruir la substancia destruyen el *logos*, o por destruir el *logos* destruyen la substancia. Al fin y al cabo el lenguaje es una de las vías de acceso a la substancia, como bien recordó Trendelenburg. Sin gramática, sin lenguaje, sin pensamiento, no hay necesidad de buscar la substancia<sup>8</sup>. Si todo puede ser y no ser simultáneamente, no hace falta postular un principio de inteligibilidad. Si el pensamiento contradictorio es pensamiento *par excellence*, no es menester indagar las condiciones de posibilidad de la unidad, de la identidad, de la no contradicción<sup>9</sup>. Recu-

<sup>8</sup> He tenido a la vista el capítulo “Substance and Aristotle’s Epistemology” del libro de Lynn Spellman: *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge University Press, Nueva York-Cambridge-Melbourne, 1997. La autora hace un buen resumen de algunas interpretaciones como las de Barnes, McKirahan, Modrak.

<sup>9</sup> Redacto esta línea teniendo a la vista un matiz de Alejandro Llano y Fernando Inciarte: “Lo que aristóteles mantiene es que, si se reconoce que las palabras (alguna o algunas, por lo menos) tienen *un* significado, entonces hay que admitir el principio de no contradicción; y que, si no se admite eso, nuestro lenguaje acaba por perder sentido y toda discusión se torna vana. Lo que Aristóteles *no* dice es que la negación proposicional (explícita o implícita) (del principio de no contradicción carezca de sentido.” Llano, Alejandro: *Sueño y vigilia de la razón*, EUNSA, Pamplona, 2001, p.43. La observación de Llano es interesante, pero me temo que es falsa o, cuando menos, poco plausible. ¿podemos pensar simultáneamente la contradicción proposicional? ¿Qué sentido tiene afirmar P&-P? ¿Qué referente corresponde a la conjunción de dos proposiciones contradictorias? Me temo que lo más que podemos es pensarlos formalmente, abstractamente, como P y no-P. ¿Entenderíamos a un estudiante que nos dijera “soy estudiante” y simultáneamente y bajo las mismas circunstancias no soy estudiante? Tal expresión sólo adquiere sentido a costa de que suavicemos la contradicción y la convirtamos en una contrariedad: “Soy estudiante, pero no de tiempo completo”, “soy estudiante, pero me gustaría no serlo”, etcétera. Creo que, tomada al pie de la letra, la reserva de Llano termina por destruir el valor de

rrir a la *ousía* como *eidos* garante de la no-contradicción y la permanencia está de más.

Sea como fuere, anulada la substancia (lo mismo puede ser y no ser), no hay objetos que nombrar<sup>10</sup>. Los nombres son superfluos, pues cuando utilizamos la palabra “higo” estamos nombrando al fruto y al no-fruto, *i. e.*, a todo aquello que no es higo (los dioses, el mar, Aquiles y la tortuga). Los nombres se convierten es una especie de *aleph* al estilo de Borges:

“El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño. Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos de vista del universo. Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide (...) vi racimos, nieve, tabaco, vetas de metal, vapor de agua, vi convexos desiertos ecuatorianos y cada uno de sus granos de arena...”<sup>11</sup>

No sólo es que la contradicción entre hombre y no-hombre anule el significado de la palabra “hombre”, es que la diferencia implica negación. Por tanto, no podemos pensar simultáneamente todas las diferencias. Patroclo no es Aquiles, Troya no es Micenas, las orquídeas no son minerales.

Como muestra el árbol de Porfirio, tanto la *diáresis* de sabor platónico, como la *diaphora*, más aristotélica, exigen oposiciones y, por ende, negaciones. Tal parece que tenemos algunas dificultades para pensar simultáneamente todo tipo de negaciones. Para decirlo también con palabras de Borges: “Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer”<sup>12</sup>.

Sin el principio de no contradicción (PNC) el lenguaje deja de existir, es así que el lenguaje es una realidad, a la que incluso acuden Protágoras y Heráclito, luego los oponentes del PNC aceptan el PNC. “Si el adversario no reconoce que alguna palabra significa algo para sí misma o para otro, ‘no podría razonar *ni consigo mismo* ni con otro’. Es decir, no solamente se encontraría en la imposibilidad semántica de saber algo y significarlo. Si, en cambio, concede que la palabra posee un significado, tendremos un punto de partida para la demostración,

---

los argumentos “pragmáticos” de *Metafísica* IV. Entiendo que Llano intente subrayar la insuficiencia de los enfoques de Dancy, en lado analítico, y de K. O Apel, en el lado continental.

10 Un estudio detallado sobre la estructura de los argumentos dialécticos a favor de la substancia, particularmente en el contexto de *Metafísica IV* se encuentra en Walter Mensch, *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1994, por ejemplo en p.145ss.

11 Jorge Luis Borges, “El aleph” en *Obras completas*, EMECE, I, Barcelona, 1996, p. 625.

12 Jorge Luis Borges, “Funes el memorioso”, *Obras completas*, EMECE, I, Barcelona, 199, p. 490..

pues ya habrá algo determinado o definido (*horismenon*) (1006 a 18-25). En efecto, si el sentido de la palabra significa esto y no aquello (o lo que es equivalente) ('esto' y no 'no-esto'). La fuerza argumentativa del planteamiento aristotélico se basa en que la exigencia del punto de partida es mínima. Basta con advertir que cada palabra no significa todo, sino que sólo significa alguna o algunas cosas. Es suficiente admitir que, además de la realidad significada, hay otra realidad, para conceder que 'no todo es uno y lo mismo'"<sup>13</sup>.

Aunque el comentario de santo Tomás a *Metafísica IV* no concede la importancia crucial al "argumento" pragmático, me temo que de una u otra manera todos los argumentos encontrados por Aquino se reducen a una reducción al absurdo. El absurdo, la inconsistencia de los supuestos Heráclito y Protágoras está en hablar cuando la negación del PNC anula las definiciones.

De esta suerte, en *Metafísica IV* se barajan dos aproximaciones al mismo tema. El acercamiento ontológico: definir es separar, distinguir. Si el PNC es falso, entonces todo es uno y lo mismo. Resulta imposible separar: todo es diferente o nada es diferente.

El acercamiento pragmático-dialéctico: los seres humanos hablamos, por tanto, utilizamos diferencias. Este argumento es convincente, pero está bien cerca de constituir un argumento *ad hominem*. De hecho, toda reducción al absurdo es particularmente convincente precisamente porque ridiculiza al oponente al mostrar que su conclusión niega sus propias premisas.

Sin embargo, desde otro punto de vista, el argumento *ad hominem* es cuestionable. ¿Podemos profesar el catolicismo y no cumplir el precepto dominical? ¿No asistir a Misa significa que no creemos en la eucaristía? Como se ve, el asunto no es tan fácil.

La clave radica en explicar que en *Metafísica IV* se baraja una pragmática trascendental. El PNC es la condición de posibilidad de nuestro pensamiento, de nuestro lenguaje, de nuestra acción. Creo que esta manera de enfocar el "pragmatismo trascendental" dista de ser relativista. Máxime cuando no es sino un argumento refutativo para descalificar a quien niega la evidencia del PNC.

#### d) Metafísica IV: los límites de la interpretación

Como comente, el reto de la "nueva" metafísica es enfrentar el "equivocismo" universal, *i. e.*, la posibilidad de interpretar un texto *ad infinitum*. Frente a un texto, ¿podemos encontrar una interpretación privilegiada?

13 Llano, Alejandro: *Sueño y vigilia de la razón*, EUNSA, Pamplona, 2001, p.43-44.

Eludiré entrar al tema directamente. No creo que en Aristóteles exista un método para encontrar interpretaciones verdadera. Dudo, por otra parte, que Aristóteles hubiese estado particularmente afanado por desarrollar unas reglas para determinar de una manera infalible el sentido de una narración de la *Odisea* o de un diálogo de *Antígona*. Aún cuando la *Poética* presente los visos de una preceptiva, no se debe olvidar que se trata de conocimientos prácticos, no de ciencias especulativas. En consecuencia, no se trata de una axiomática necesaria.

Prefiero abordar el tema de las interpretaciones *ad infinitum* desde dos ángulos.

(i) *Substancia, identidad y sentido*

La posmodernidad se ha dado cuenta de que de las lecturas re-creadoras disuelve el sentido. Si cada lectura es una nueva escritura, entonces no hay un sentido definitivo. Si nadie se baña dos veces en el mismo, entonces no hay río, pues lo propio del río de Heráclito (y de cualquier objeto) es dejar de ser y ser otra cosa. De manera semejante, si la semántica de las palabras carece de fijeza alguna, entonces significa y no significa. Si la oración (A) “El trirreme es un barco” puede ser interpretada *ad infinitum* y cada uno de las infinitas interpretaciones es igualmente valiosa, entonces (A) carece de significado.

El esquema argumentativo de *Metafísica IV* puede ser aplicado nuevamente. Si nuestro “hermeneuta” utiliza el lenguaje, entonces está pretendiendo comunicar. Por tanto, implícitamente está reconociendo una cierta fijeza a los significados. De lo contrario no hablaría, pues “ninguna expresión puede significar dos veces lo mismo”. No sólo leer es escribir; también hablar es re-escribir.

Podemos ir más allá. El PNC garantiza ciertas identidades en el mundo. Nada puede ser y no al mismo tiempo y bajo la misma circunstancia implica que “Nureyev bailando” no sea el mismo que “Nureyev reposando”, pero también implica que “Nureyev bailando” sea “Nureyev bailando”. Nureyev es mortal, y por tanto es un flujo de conciencia o un flujo psicosomático, pero existe una continuidad. Esta continuidad está garantizada por el *telos* de Nureyev. El bailarín vive *para* ser feliz, para la vida buena. Desaparezcamos la teleología del “flujo” Nureyev y desaparece el bailarín. Queda convertido es un conjunto de objetos en una sucesión discreta, al modo de las aporías de Zenón. En el tiempo  $t_1$  existe “Nureyev comiendo”, en  $t_2$  “Nureyev bailando”, en  $t_3$  “Nureyev descansando”. La finalidad garantiza la identidad de Nureyev. El bailarín no es el mismo en cuanto baila o en cuanto duerme. La identidad procede de que, bailando o reposando, Nureyev está tendiendo a la felicidad. Estas consideraciones me llevan al tema de la teleología, asunto que retomaré más adelante.



Por lo pronto, el argumento puede resumirse de la siguiente manera:

- (1) Para pensar hay que evitar la contradicción (inconsistencia en los términos y en las proposiciones).
- (2) Para evitar la contradicción debe haber un mínimo de fijeza en los términos.
- (3) Para garantizar la fijeza debe haber substancia.
- (4) Las finalidades son condiciones de posibilidad de la substancia.
- (5) Por tanto, las teleología es condición de posibilidad del pensamiento.

(ii) *El conjunto infinito de interpretaciones*

No quiero terminar el tema de la diversidad de interpretaciones sin referirme a un argumento esgrimido por Mauricio Beuchot en su libro *Tratado de hermenéutica analógica*<sup>14</sup>. La obra de Beuchot se sitúa en la tradición escolástica, más que en el aristotelismo puro, si es que éste ha existido. No obstante, considero que el argumento que explicará a continuación, está en franca dependencia de *Metafísica IV, VIII y VIII*.

A partir del concepto escolástico de analogía, Beuchot intenta rescatar el valor de la interpretación. Los lectores podemos alcanzar la verdad en la interpretación de un texto, al menos bajo ciertas circunstancias. El esquema de la propuesta *grosso modo* es de raigambre escolástico. La hermenéutica analógica se encuentra entre el univocismo, representado emblemáticamente por el neopositivismo, y el equivocismo, representado por el romanticismo. Un texto interpretado analógicamente es un texto interpretado en parte unívoca y en parte equívocamente. Pongamos un ejemplo, Aristóteles cuenta en la *Física*<sup>15</sup> la anécdota de Heráclito y ciertos extranjeros que habían ido a visitarlo. Cuando los extranjeros vieron a Heráclito en la cocina intentando calentarse, visión tan cotidiana de filósofo tan “oscuro” produjo cierta perplejidad entre los visitantes. Heráclito les dijo “No temáis y pasad, pues los dioses habitan en este lugar”.

Un univocista (se trata, por supuesto, de una simplificación didáctica) considera que la palabra “dios” debe entenderse como “ser infinito, eterno y omnipotente”. Según este criterio, Heráclito estaría expresándose de una manera absurda.

Según el equivocismo, la palabra “dios” admite una infinidad de infinidad de lecturas. Dios puede ser interpretado como “autoconciencia de la razón huma-

14 UNAM, México, 1ª edición, 1997.

15 Cf. 645a16-21.

na”, como “alienación y opio del pueblo”, “como el dios-cosmos”, como “figura mitológica de la antigüedad”, como “Yahvé”, como “una manera de designar lo intangible”, y un largo e infinito etcétera. *Prima facie*, la expresión de Heráclito no sería absurda: “dios” puede significar “cacharros”, “fuego”, “movimiento”.

Escribe Beuchot:

“Frente a estos extremos, el equivocismo y el univocismo, queremos—presentar (...) un modelo analógico de interpretación, una hermenéutica analógica inspirada en la doctrina de la analogía de Aristóteles y los medievales. En la interpretación univocista se defiende la igualdad de sentido, en la equivocista, la diversidad. En cambio en la analógica se dice que hay un sentido relativamente igual (*secundum quid eadem*) pero que es predominante y propiamente diverso (*simpliciter diversum*) para los signos o textos que lo comparten. En este modelo se sabe que la interpretación se aproxima más a ser inadecuada, porque la analogía tiende más a lo equívoco que a lo unívoco, es cierta conciencia de que lo que en verdad se da, es diversidad de significados, diversidad de interpretaciones; pero no es renuncia a un algo de uniformidad, de conveniencia en algo estable y reconocible, por gracia de lo cual no se pierde la posibilidad de un conocimiento racional”<sup>16</sup>.

El argumento de Beuchot es de raigambre aristotélica. Se inspira en la solución del Estagirita a las aporías de Zenón de Elea. Transcribo lo que yo considero el nervio del razonamiento; ya lo he insinuado en mi digresión sobre pensar el aleph de Borges:

“El infinito es potencial; para Aristóteles, el infinito actual no podría existir, como mostraban las paradojas de los eleatas. Lo actual es lo finito, no lo infinito, para el conocimiento del hombre. Y, si hubiera infinito actual, sólo podría conocerlo como potencial, por la finitud de su conocimiento. Así, aunque las interpretaciones sean potencialmente infinitas, porque los significados lo son, la mente del hombre es finita, y si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y apresable de la interpretación. Ese ámbito lo determina el contexto, el marco de referencia, que el hombre recibe sobre toda la comunidad, en el diálogo interpretativo entre los intérpretes. De esta manera, la comunidad, que no es ideal, sino muy limitada, muy finita, ayuda a determinar el segmento de interpretación que semióticamente se acerca más a la verdad interpretativa”<sup>17</sup>.

16 Beuchot: *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1ª edición, 1997, pag.38-39

17 Beuchot: *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1ª edición, 1997, pag.38.

El argumento contra la hermenéutica equivocista presenta el siguiente esquema:

- (1) El infinito sólo existe en potencia.
- (2) Los signos admiten una infinidad de interpretaciones luego, entonces:
- (3) Los signos sólo potencialmente admiten una infinidad de interpretaciones.

La objeción contra el equivocismo está bien armada: la hermenéutica equivocista sólo existe potencialmente. Ningún equivocista *S* puede proporcionarme *in actu* una infinidad de interpretaciones de la expresión:

“Los dioses habitan en la cocina”.

Tarde o temprano aparecerá la palabra “etcétera” en la lista de interpretaciones. “Etécetera” es una subrepticia manera de ocultar la ausencia de nuevos sentidos. Partículas como los puntos suspensivos o la palabra etcétera son eufemismos del adverbio “potencialmente”. El equivocista *S* no puede proporcionar de hecho una infinidad de significados de la palabra “dios”. Me centraré ahora en el aristotelismo de este argumento. Posteriormente haré una contraobjeción al argumento de Beuchot y retomaré el tema de la contextualización.

El equivocista afirma creer en la existencia de infinidad de interpretaciones. Un texto, un signo, puede ser interpretado de infinitas maneras. Cae por tanto, dentro de aquellos individuos cuyas creencias son explicadas por Aristóteles en las siguientes líneas:

“La creencia (*pístis*) de que existe algo infinito podía ocurrírsele a quien lo considere sobre todo a partir de cinco hechos: (1) del tiempo, pues este es infinito; (2) de la división dentro de las magnitudes, pues también los matemáticos utilizan la noción de lo infinito; (3) por el hecho de que la generación y la destrucción no cesarían sólo en el supuesto de que fuera infinito aquello de donde es extraído lo que genera; (4) también por el hecho de que lo infinito siempre limita con algo de manera que no puede haber necesariamente ningún límite <absoluto> si es necesario que una cosa limite con otra; (5) pero sobre todo, y con mayor razón, aquello que mayor perplejidad (*aporía*) produce en todos: por el hecho de no cesar en el pensamiento parecen ser infinitos tanto el número de las magnitudes matemáticas como lo de más allá del cielo. Y si es infinito lo de más allá, parece que también son infinitos tanto lo corpóreo como los mundos”<sup>18</sup>.

18 *Física* III, 4, 203b 15ss. Utilizo la traducción de José Luis Calvo Martínez. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996.

Cara al argumento de Beuchot, es especialmente relevante el hecho número cinco: el infinito aparece continuamente en el *nous* humano a partir de las magnitudes matemáticas y de la infinitud de cuerpos y mundos<sup>19</sup>.

Aristóteles intenta desenredar la madeja distinguiendo de entrada varios sentidos de infinito<sup>20</sup> –idea fundamental para reconstruir el argumento de Beuchot. “Lo infinito es, en suma, o en virtud de adición o en virtud de división o de ambas”<sup>21</sup>.

La respuesta aristotélica es conciliadora y, como siempre, llena de matices y distinciones. El infinito sólo existe en potencia, no en acto. Al final de *Física* III Aristóteles resume los argumentos aducidos contra quienes piensan que el infinito existe en acto. El argumento más relevante descansa en la naturaleza de las operaciones mentales:

“Es absurdo confiar en el pensamiento: el exceso y el defecto no residen en las cosas, sino en el pensamiento. Pues cualquiera podría concebir a cada uno de nosotros como muchas veces más que él mismo aumentándonos hasta el infinito; pero nadie excede a la ciudad o el tamaño que solemos tener porque alguien lo piense, sino porque lo excede de hecho y es concurrente”<sup>22</sup>.

El infinito no es real a pesar de que podamos pensar su posibilidad. El *apeiron* es pensable sólo de una manera potencial, lo que quiere decir que es

19 Cfr. DK 67 A1. La pluralidad de mundos sostenida por los atomistas.

20 Cfr. *Fis.* III, 4, 204a 2ss.

21 *Fis.* III, 4, 204a 6ss.

22 Cfr. *Fis.* III, 8n 208a15 ss. Cfr. las notas 47 y 48 de la edición citada. Tomás de Aquino comenta: (...) *solvit rationem que sumitur ex parte intellectus et imaginationis, quam antiqui non distinguebant intellectu. Per hanc autem rationem supra ostendebatur quod esset spatium infinitum extra caelum, et per consequens locus et corpus. Sed ipse dicit quod inconueniens est credere intelligentie, ita scilicet quod quidquid apprehenditur intellectu vel imaginatione sit verum, ut quidam antiquorum putaverunt, quorum opinio reprobatur in IV Metaphys. Non enim sequitur, si apprehendo aliquam rem minorem vel maiorem quam sit, quod sit aliqua abundantia vel defectus in re illa, sed solum in apprehensione intellectus vel imaginationis. Potest enim aliquis intelligere quemcumque hominem esse multiplicem eius quod est, idest duplum vel triplum vel qualitercumque augmentans in infinitum: non tamen propter hoc erit aliqua huius modi quantitas multiplicata extra intellectum, aut extra determinantam quantitatem aut magnitudinem: sed contingit quod re sic existente, aliquis ita intellegat”. Leyendo al Estagirita y el comentario de Tomás viene a la cabeza el llamado argumento de san Anselmo.*

Guillermo R. de Echandía (Gredos, Madrid, 1995) traduce el texto aristotélico así: “Es absurdo fiarse sólo del pensamiento, pues el exceso o el defecto no está en las cosas, sino en el pensamiento. Se podría pensar también que cada uno de nosotros es mayor de lo que es y que puede seguir aumentando hasta el infinito; pero, si alguno tiene un tamaño mayor al que tenemos, no lo tendrá porque lo piense, sino porque realmente es así; pensarlo es accidental”.

pensable como un “todavía no” y no como un “ya es”<sup>23</sup>. Este “todavía no”, sin embargo, no es ontológico (no es potencia real), es mera posibilidad lógica<sup>24</sup>. Nada me impide pensar una cantidad y sumar a esa cantidad un número más. Nada nos impide pensar un ciudadano y pensar en otro ciudadano más, pero no es posible pensar *de facto* en una infinidad de ciudadanos. Los pensamientos tiene un límite, un término, un perfil (*peras*)<sup>25</sup>.

La distinción aristotélica permite escapar de las aporías eleáticas. Aquiles sí alcanza la tortuga pues la distancia que los separa sólo divisible *ad infinitum* mentalmente, no en la realidad.

El equivocista *S* es refutado por el argumento de Beuchot<sup>26</sup>. La estrategia ha consistido en introducir un “poco de univocidad” –permítaseme el uso coloquial– dentro de la equivocidad y, en ese momento, segmenta el horizonte supuestamente infinito de interpretación.

¿Qué relación guarda *Metafísica IV* con el argumento de Beuchot? A mí me parece clara. *Metafísica IV* defiende el PNC y, por ende, defiende la definición. Si aceptamos la existencia de definiciones aceptamos el PNC; si aceptamos el PNC, aceptamos la posibilidad de las definiciones.

#### TELEOLOGÍA Y MODERNIDAD

Como he insistido, *Metafísica IV* defiende la definición y por tanto la substancia y, por tanto, la finalidad. De esta suerte, cabe una lectura del libro *gamma* como una apología del principio de finalidad.

23 No es casualidad que *peras*, el opuesto de *apeiron*, signifique en ocasiones la substancia, la esencia, lo cognoscible. Cf. *Met.* V, 17, 1022 a 4ss. Vid. *Infra* nota 12.

24 En realidad, Aristóteles utiliza el mismo término *adynaton* para designar tanto lo imposible como lo impotente. Cf. *Met.* V, 15, 1019b 27ss: “Y lo contrario a esto, lo posible (*to dynaton*), es cuando lo contrario no es necesariamente falso; por ejemplo, es posible que un hombre esté sentado, pues no es falso de necesidad que no esté sentado”

25 “*Peras* se llama (...) la substancia de cada cosa y la esencia de cada cosa; pues ésta es *peras* del conocimiento; y si lo es del conocimiento, también de la cosa. Por consiguiente, está claro que, de cuantos modos se dice el principio, de tantos se dice también *peras*, y todavía más; pues el principio es *peras*, pero no todo *peras* es principio”: *Met.* V, 17, 1022 a4ss. Encuentro cierta coincidencia entre este pasaje y una frase de Wittgenstein: “Todo aquello que puede ser pensado, puede ser pensado claramente. Todo aquello que puede ser expresado, puede ser expresado claramente”, *Tractatus* 4.116.

26 En otro lugar he analizado y cuestionado la validez del argumento de Beuchot. Para mi propósito en este artículo basta con lo dicho. Las críticas que le hecho en otro lugar no afectan el uso que aquí hago del argumento. Cfr. Héctor Zagal: “Los márgenes de la interpretación en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot” y la respuesta de Beuchot, “Respuesta a Héctor Zagal”, *Diánoia*, 46, (2001), 117-128.

El mecanicismo ha perdido terreno en el pensamiento contemporáneo, particularmente en la biología. La genética y la ecología han contribuido no poco a recuperar la teleología como un elemento del mundo. No es casualidad que la substancia *par excellence* sea el viviente<sup>27</sup>.

#### a) La explicación final

La recuperación del principio de finalidad en la biología contemporánea ciencias se pone de manifiesto si traducimos la palabra *aitia* como “explicación” y no como “causa”. Esta traducción es cada vez más frecuente en el mundo anglosajón. El giro es relevante pues aligera la carga “ontológica” de la finalidad. Si optamos por esta traducción, la ciencia pierde el miedo a hablar de “explicaciones finales”. Esto no sucede con la expresión como “causa final”.

Paradójicamente, si la explicación teleológica va recobrando su carta de ciudadanía en las ciencias duras, no sucede así en las ciencias humanas. Ética, política y sociología presentan serios problemas al tratar con la teleología.

El nuevo escenario auspiciado por genética es curioso. Por un lado, los científicos de la naturaleza aceptan la explicación teleológica para ciertos fenómenos. En cambio, en el terreno de las ciencias del espíritu la explicación teleológica es vista con recelo. En palabras rudimentaria, nadie cuestionaría seriamente que la finalidad del aparato digestivo es proporcionar nutrientes al ser vivo. En cambio, en disciplinas como la gestión de tecnología y la ética no suele hablarse de teleología. La posibilidad de transformar un proceso natural es una patente de corso para hacerlo. La clonación de embriones humanos es el ejemplo más sonado.

#### b) La transformación de lo natural

Este divorcio entre ciencias duras y ciencias del espíritu procede, en buena medida, de una reducción del principio de finalidad. Se entiende el *telos* como pura inclinación de los objetos naturales.

No afirmo que las ciencias de la naturaleza reduzcan la explicación teleológica al estatuto de intención del agente. Este “antropomorfismo” no me parece que esté haciendo mella en la biología. Los biólogos reconocen que hay algún tipo de finalidad en los seres naturales. El concepto de función se entre-

<sup>27</sup> Vid. Charlotte Witt: *Substance and Essence in Aristotle*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1989, especialmente capítulo III, pag. 79 ss.

teje con el de finalidad<sup>28</sup>. El mecanicismo ilustrado no es la amenaza de la ciencia natural contemporánea

Escribe Llano:

“A diferencia de la mayoría de las posturas contemporáneas, que reducen la finalidad a la intención del agente, el pensamiento clásico entendió el fin como la meta de una inclinación natural. *Physis* y *praxis* (según ha puesto de relieve Spaemann) constituyen un par de conceptos cuyas relaciones no son solo de contraposición. La *physis* de los seres vivos se realiza teleológicamente en sus *praxis* características, que lo son precisamente por desarrollarse según la naturaleza. La *physis* de los seres vivos se despliega en *praxis*, la cual siempre ha de “guardar el recuerdo” de la *physis*. En cambio, si estos dos conceptos se sacan del contexto de su mutua relación, se hacen dialécticos (hegelianos) en sí mismos: significan a la vez una cosa y su contraria”<sup>29</sup>.

Reitero, la biología contemporánea no tendría graves inconvenientes en aceptar una explicación teleológica en los seres naturales que fuese más allá de la “intención del agente”. En cambio, el mecanicismo moderno extirpa el *telos* de la *physis* y ésta queda reducida a ensamble, a una máquina extraordinaria, pero carente de finalidades internas. La biología contemporánea no es mecanicista. Supongo Llano considera a los biólogos como éstos “que no están en la mayoría de los pensadores contemporáneos”.

### c) Naturaleza y artefacto

El *quid* del rechazo del principio de finalidad por la Modernidad arranca de su concepción de la *physis* o, si se prefiere, de su concepción lo artificial. La modernidad se comprende porque, en efecto, la modernidad se constituye sobre la base de la distinción entre lo natural y lo no natural, distinción fincada sobre el rechazo de la comprensión de la naturaleza<sup>30</sup>. La noción moderna de *physis* está definida por su relación con la técnica. Naturaleza es lo opuesto a lo artificial.

28 Cfr. *De partibus animalium* 684<sub>a</sub>14. Este pasaje es interesante, pues además de establecer el nexo entre función, finalidad y vida, sugiere que el principio de finalidad debe ser asumido (*hypolepton*) para entender algunos fenómenos. Michael V. Wedin estudia las relaciones entre suponer, pensar e imaginar. Hace expresa mención a algunos argumentos de *Metafísica* IV. Cfr. *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1988, p.102ss.

29 Alejandro Llano, *Sueño y vigilia de la razón*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 77.

30 Cf. Antonio Marino, Introducción a la *Física* de Aristóteles, *Física*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, p. x.

Enfocar el principio de finalidad a partir de la distinción entre lo natural y lo artificial nos lleva a explicar la diferencia en virtud del origen. Artificial es un objeto fabricado por el ser humano. Natural es un objeto que no es fabricado por el ser humano. Los objetos artificiales carecen de inclinaciones naturales; sus “finalidades” son las finalidades del agente, de la causa eficiente.

Este esquema puede, *prima facie*, resultar satisfactorio. Cuando el carpintero labra una estatua de Hermes con el tronco, el artesano está dotando de una nueva finalidad a la madera. Por el contrario, ni la garza ni la nutria reciben su finalidad del ser humano.

El punto de inflexión del esquema es que la capacidad humana para transformar el mundo es algo natural. El ser humano naturalmente es cultural. La nutria tiene sus finalidades naturales, pero también resulta natural para el ser humano buscar vestido. Cuando el cazador de tierras frías mataba nutrias para protegerse del invierno, estaba actuando naturalmente.

#### d) ¿Los límites de la transformación?

La cultura desdibuja la diferencia entre lo natural y lo artificial. ¿Es artificial la cultura? Este es uno de los problemas de la modernidad. El carácter natural de la cultura, la técnica incluida, orilla a la Modernidad a dar primacía a los fines del agente humano. ¿Cómo conciliar la inclinación natural de los objetos con las necesidad y capacidades del ser humano?

“Lo que está en la raíz de todo el planteamiento moderno es un cambio de las relaciones entre *physis* y *praxis*, *physis* y *logos*, entre naturaleza y acción, naturaleza y pensamiento entendido precisamente como acción espontánea. En la filosofía griega se entiende que se ha de buscar una correlación (la verdad) entre *physis* y *logos*, entre la naturaleza en su brotar, que es la *physis*, y la iluminación de ese brotar de la naturaleza, que es el *logos*. La filosofía clásica busca esta armonía entre *physis* y *logos*, entre realidad y pensamiento, entre ser y conocer, entre lo que ya está existiendo y la acción del hombre respecto a esto que ya existe. Quizá la primera crisis seria de este planteamiento de armonía, de conexión *physis-logos*, se registra en la sofística. La sofística es el primer intento radical de emancipación del *logos* con respecto a la *physis*”

“El propio progreso de la reflexión acerca de la *physis* lleva a percatarse de que el *logos* puede funcionar por su cuenta, y de que el *logos* (pensamiento y lenguaje) tienen una cierta capacidad constructiva, es decir, que se pueden hacer cosas con el discurso y con el lenguaje. El lenguaje mueve a las gentes, el lenguaje crea estados de opinión, el lenguaje es poder. Este es uno de los gran-



des temas de la sofística: caer en la cuenta de que el lenguaje es un instrumento de poder”<sup>31</sup>.

#### e) La falacia naturalista

La cultura (el *logos*) es la fuente del conflicto entre lo natural y lo artificial. La ética contemporánea está obligada a defenderse del cargo de la falacia naturalista. ¿Es el bien una cualidad natural o artificial? La falacia naturalista (se dice) consiste en pasar de un hecho a una norma, *i.e.* inferir un deber de un hecho. Para Moore la naturaleza no es una pauta de conducta, carece de poder compulsorio.

Un primer intento de evadir la acusación de Moore es invocar el principio de finalidad. Los objetos naturales tienen finalidades naturales y debemos respetarlas. Sin embargo, el tema no es tan fácil. ¿Por qué son preceptivas las finalidades naturales si yo las puedo manipular? ¿No hay una petición de principio? ¿Del hecho de los fines naturales se sigue el precepto moral?

Un segundo intento consiste en negar la espontaneidad absoluta de la acción humana. La acción humana guarda una relación de dependencia de “lo natural”. El conocimiento humano (práctico y teórico) no es pura espontaneidad; constitutivamente está subordinado a lo real.

Como señala Llano, el *logos* puede funcionar relativamente emancipado de la *physis*. Pero la pregunta es, entonces, si esta emancipación perfecciona al *logos*. En otras palabras, ¿cuál es la finalidad natural del *logos*?

El *logos* es también un acontecimiento natural. Por ende, la racionalidad (teórica y práctica) posee una finalidad natural, que sugiere una pautas de comportamiento para optimar el logro de la finalidad. ¿Es natural para el *logos* la emancipación de la naturaleza, de su propia naturaleza? ¿Por encima de su espontaneidad, acción pura, no están ciertas finalidades naturales?

El ser humano es *ousia*. El *logos* es un poder (*dynamis*) de la *ousia* humana. Por ende, las pregunta verdaderamente importantes son: ¿Hasta que punto podemos emancipar el *logos* de su *physis*? ¿Prescindir del *telos* natural del *logos* nos acerca a la vida feliz?

### CONCLUSIÓN

Mi propósito ha sido sugerir una lectura “apologética” de *Metafísica IV*. Los argumentos ahí esgrimidos por Aristóteles son *tour de force* contra el escepticismo de la sofística.

31 Alejandro Llano, *Sueño y vigilia de la razón*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 91.

La sofística (como la modernidad y la “posmodernidad”) descubrió el poder del *logos*. La capacidad de “hacer cosas” con la razón fue el canto de la sirena que hizo encallar al barco de los sofistas. El *logos* es poder. Interpretar la *physis* es, de alguna manera, crearla de nuevo. El *logos* no es pura *physis*, y por ende, no está fatalmente sometido a sus leyes.

El *logos* de los sofistas (estoy generalizando) es espontaneidad. Quiero decir que no está subordinado a la *physis*, sino que se encuentra eximida de su imperio. La capacidad de hacer cosas con el *logos* sugiere que la *physis* es también un artefacto, una obra de arte.

De esta suerte, la *physis* no tiene una existencia definitiva, carece de permanencia e identidad. Por ello, el ser humano es la medida de la *physis* o, se prefiere, la *physis* solamente es relevante cuando se convierte en objeto de uso.

Cuando la modernidad niega las finalidades naturales (mecanicismo) o cuando considera que la naturaleza es un puro hecho sin cualidades canónicas o normativas, está privilegiando la espontaneidad del *logos*. El pensamiento es la medida; la *physis* no es un cortapisa para la transformación. La *poiesis* es el criterio de conducta. La contemplación (*theoria*) de la naturaleza se ordena a la *poiesis*.

Y, por supuesto, la *praxis* se desdibuja. Dado que el *logos* es *physis* en un sentido muy precario, no existe ningún criterio interno (*telos*) para determinar si el ser humano mejora o empeora cuando produce. La vida buena, la excelencia (*arete*) se mide por criterios de producción, de acción, de espontaneidad del *logos*.

Cuando el romanticismo y la “posmodernidad” hablan de interpretaciones *ad infinitum* están diciendo que no hay *physis*. El *logos* crea el mundo cada vez que hablamos de él. No existe ninguna interpretación privilegiada y, por tanto, no existe ningún motivo para afirmar que una determinada representación del mundo es mejor que otra. Se trata solamente de representaciones, de acciones ejecutadas por el *logos*.

Aristóteles no agota la filosofía y, sin embargo, su *Metafísica* puede ser un punto de partida, una cantera de sugerencias.