

Entre ambas se abre un espacio de reflexión enriquecido por los estudios de von Balthasar y Rahner porque, con métodos muy diferentes, ofrecen perspectivas que intentan pensar a la Iglesia desde la secesión y la cohesión a la vez.

Bibliografía

- BALTHASAR, H. U. von, *Teológica*, III, Encuentro, Madrid, 1998.
 _____, *Ensayos Teológicos, IV. Pneuma e Institución*, Encuentro, Madrid, 2008.
- CONGAR, Y., *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación*. Cristiandad, Madrid, 1976.
- ELLACURÍA, I., “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, II, Trotta, Madrid, 1990, 127-153.
- GONZÁLEZ, A., *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, UCA, San Salvador, 1994.
- KASPER, W., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1988.
- KEHL, M., *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca, 1996.
- LEUBA, J-L, *Institución y acontecimiento*, Sígueme, Salamanca, 1969.
- MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1969.
- MORENO, J. R., “Evangelización”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, II, Trotta, Madrid, 1990, 155-174.
- PANNENBERG, W., *Ética y Eclesiología*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- RAHNER, K., *Cambio estructural de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1974.
- RATZINGER, J., *La Iglesia*, Paulinas, Madrid, 1992.
- SCHIFFERS, N., “Religión” en *Sacramentum Mundi* 5 (1977), 905-917.
- SEMMELETH, O., *La Iglesia como sacramento original*, Dinor, San Sebastián, 1963.
- SERTILLANGES, A., *La Iglesia. Su naturaleza y doctrina*, Difusión, Bs. As., 1946.
- WALDENFELS, H., “Religión”, en *Diccionario de conceptos teológicos*, II, Barcelona, Herder, 363-370.

Artículo recibido en marzo de 2016. Aprobado por el Consejo Editor en junio de 2016.

FE DE ERRATAS

Por error, en el artículo *La teoría de las causas en la Política de Aristóteles*, (Lic. Martín De Palma), publicado en la revista *Stromata* LXXI (2015) tomo 1, pags 91-108, no figuran las notas a pie de página de dicho artículo.

Ponemos dichas notas a continuación.

Pags. 92 y 93:

Aristóteles divide las ciencias entre teóricas y prácticas. Esta distinción es novedosa respecto de las posturas que hasta el momento la filosofía había aportado. El mismo Platón no recae en esta distinción, sino más bien continúa los pasos de su maestro Sócrates en un cierto intelectualismo moral y político que de alguna manera no pondera de manera suficiente la acción humana. Con esta postura, Aristóteles deja de sostener la existencia de un único juicio de cientificidad¹.

En esta distinción entre ciencia teórica y ciencia práctica subyace una clara separación entre *theoria* y *praxis*. Las ciencias teóricas para Aristóteles son la Física, la Matemática y la Filosofía Primera, conocida también como la Metafísica. Respecto de la Filosofía Primera², como le llama Aristóteles (*Met.* 1026a 26-32), incluye tanto el estudio del ente en cuanto ente, haciendo hincapié en qué principios y causas lo constituyen y hacen posible, como la teología que se ocupa de la sustancia suprema, lo divino. Es decir, la Filosofía Primera de Aristóteles se ocupará³ por un lado de la “Teología” que estudia al ser (la realidad) “eterna, inmóvil y capaz de existir separada” (*Met.* 1026a 10-11), como de la ciencia del ser en general, la cual estudiará “lo que es, en tanto que algo es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen” (*Met.* 1003a 20-21). La filosofía de la naturaleza es también una ciencia teórica pero de segunda categoría, pues como señala Guthrie: “el mundo de la naturaleza cambia pero las leyes de cambio no”.⁴

¹ GUARIGLIA, Osvaldo, *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997, pp. 65-68.

² Cfr. REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, *Aristóteles y la primera sistematización del saber*, en *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, (traducción de Juan Andrés Iglesias) Tomo I, Barcelona, Herder, 1995, p. 164.

³ DRI, Rubén, *Filosofía Política Aristotélica en La filosofía política clásica. De la antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires, Clacso, 1999, p. 67.

⁴ *Historia de la Filosofía Griega VI. Introducción a Aristóteles*, (versión española de Alberto Medina González), Madrid, Gredos, 1993, p. 145.

Pag. 93:

Determinar si la ciencia de la metafísica es de todos los seres o si se ocupa del género más honorable de los seres⁵, es decir si es fundamentalmente una ontología o una teología será tema de debate recurrente entre los estudiosos de Aristóteles, el cual, excede las pretensiones del presente trabajo.

Por otra parte, en cuanto a las ciencias prácticas debiéramos distinguir entre la *praxis* y la *poiesis*, es decir entre el obrar humano inmanente y el obrar humano transitivo. La primera se refiere a “acción humana”, mientras que la segunda trata acerca de la producción del hombre. Mientras la *praxis* consiste fundamentalmente en un “hacerse”, es decir, en ser “más hombre”, mejores personas, ya que el obrar tiene como fin el bien, la *poiesis* tiene como fin el producir un objeto. Por eso, señala Aristóteles, “La vida es acción, no producción” (*Pol.* 1254a 7). En cuanto a la *praxis* Aristóteles señala la *Ética* y la *Política*⁶. La primera se ocupa de la *praxis* del individuo y la segunda de la *praxis* de la *polis*.

Pag.93

Para Aristóteles la ciencia política es

la suprema y directiva en grado sumo...ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo” (*EN* 1094a 27 - 1094b 3).

La ciencia política será la ciencia más noble en el ámbito de las ciencias prácticas. Sus principios son los de la Filosofía Primera, pero, el hecho de ser parte de las ciencias prácticas, por más que sea superior, esto no le da crédito en aumentar su precisión y exactitud⁷,

no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos...Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. (*EN* 1094b 12-17).

Pag. 94

Una diferencia esencial entre la filosofía teórica y la filosofía práctica es que en la primera la búsqueda de la verdad es un fin en sí mismo, mientras que para la otra la búsqueda de la verdad es entendida como medio para la

⁵ CLEARY, John, *Acerca de los múltiples sentidos de prioridad*, (traducción de Boeri, Marcelo), Buenos Aires, Colihue, 2010, pp. 115 – 123.

⁶ Junto con la *Ética* y la *Política* se podría incluir una tercera ciencia como independiente de la *Política*, la *Economía*, o bien atender la misma como parte constitutiva de la *Política*.

⁷ DRI, Rubén, *Op. Cit.*, p. 68.

realización de la acción⁸. Como señala Guthrie, la investigación de la *praxis* humana no trata (y agregamos) exclusivamente “de la observación y el conocimiento, sino de asegurar el comportamiento mejor en la sociedad”.⁹

La consideración, atinadamente expuesta por Enrico Berti, es clara al respecto:

En suma mientras la filosofía teórica deja, por así decirlo, las cosas como son, aspirando sólo a conocer por qué son de un cierto modo, la filosofía práctica, al contrario, busca instaurar un nuevo estado de cosas, y busca conocer el porqué de su modo de ser sólo a fin de cambiarlo.¹⁰

Para Aristóteles la ciencia es conocimiento verdadero y cierto, por lo tanto la ciencia es conocimiento de lo necesario. El mismo se adquiere cuando se conoce lo que lo hace necesario. Por ello: “El conocimiento es teórico cuando su objetivo no es ni la producción ni la acción sino simplemente la verdad”.¹¹

...

Por ello, el eje central de la filosofía práctica aristotélica es la felicidad, la cual “supone una concepción de la naturaleza humana; a su vez, la naturaleza humana supone una teleología, y la teleología supone una concepción del universo”¹². De esta manera se nos presenta un pensamiento de orden cosmológico, el cual derivará en múltiples consideraciones. Esta cosmovisión va a tener tres campos fundamentales del pensamiento aristotélico: la política, la metafísica y la ética. Así, pues:

La metafísica, incorporando en esta denominación tanto a la ciencia del ser primero como a la ciencia del ser en general, o sea a la teología y a la ontología, elabora las categorías fundamentales que han de ser utilizadas en la política y en la ética. Pero la metafísica no puede elaborar sus categorías prescindiendo de la política. Las prácticas políticas condicionan la elaboración de las categorías. La ética, por su parte, se encuentra al interior de la política.¹³

⁸ BERTI, Enrico, *Las razones de Aristóteles*, (traducción de Gianneschi, Horacio y Monteverdi, Maximiliano), Buenos Aires, Oinos, 2008, p. 122.

⁹ *Op. Cit.*, p. 411.

¹⁰ *Op. Cit.*, p. 122.

¹¹ BARNES, Jonathan, *Aristóteles*, (traducción de Marta Sansigre Vidal), Madrid, Cátedra, 1999 (3ª Edición), p. 47.

¹² ZAGAL, Héctor y AGUILAR-ÁLVAREZ, Sergio, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*, México, Publicaciones Cruz, 1996, p. 211.

¹³ DRI, Rubén, *Op. Cit.*, p. 69.

Pag.95:**2. Las cuatro causas del ser**

La Filosofía Primera como teoría de las causas está introducida en el Capítulo Primero del Libro Alpha de la Metafísica a partir de la finalidad del deseo de conocer del hombre¹⁴. Dichos principios del ser ya fueron expuestos en la Física (Libro II, Cap. 3) por Aristóteles. Sin embargo, dado que el objeto de estudio de la Física son las realidades naturales y móviles, exige a nuestro pensador una nueva ciencia, con rango de suprema, esto es, de sabiduría, la cual tenga por objeto de estudio también a Dios¹⁵: “todos, en efecto, opinan que Dios es causa y principio” (Met. 983a 9), y es por ello que la reconocida doctrina de las causas debe ser recordada y profundizada en el marco de esta nueva ciencia: la Sophia. Así, la Sabiduría es la ciencia de las primeras causas: “Ésta, en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas” (Met. 982b 9).

Las causas primeras son aquellas que no dependen de otras causas, es decir son causas y sólo causas, es decir no son, a su vez, causadas. Es en este terreno que la Metafísica, la ciencia suprema, va a profundizar en los cuatro géneros de causas ya mencionados en la Física. Es decir, las cuatro causas, no son las causas primeras sino que “en el interior de cada uno de estos cuatro géneros debemos buscar cuál es la causa primera”.¹⁶

.....

A tal fin, Aristóteles, en primer lugar necesita dar cuenta que son estos cuatro los géneros de causa y que no haya necesidad de otros, y para ello, se remonta a los que primero filosofaron (Met. 983b 6) para asegurarse de ello.¹⁷

Pags 95 y 96:

De esta manera, se muestra cómo alguno de estos cuatro géneros de causas han sido ya reconocidos por alguno de los filósofos que lo precedieron, resaltando a los jónicos en cuanto a la causa material, en lo que respecta a la motriz a Empédocles, la formal a los Pitagóricos y fundamentalmente a Platón, y la final, pero con muchas limitaciones, a Anaxágoras. En la Idea de Bien de Platón, también encontramos la idea de causa final.¹⁸

¹⁴ Cfr. MIÉ, Fabián, *Material de Clase Sistematizado* referido al artículo de Cambiano, Giuseppe, *The Desire to Know (Metaphysics A 1)*, en Steel, Carlos (ed.), *Aristotle's Metaphysics ALPHA. Symposium Aristotelicum*, Oxford, University Press, 2012, pp. 1-42.

¹⁵ BERTI, Enrico, *Op. Cit.*, p. 87.

¹⁶ BERTI, Enrico, *Estructura y Significado de la Metafísica de Aristóteles*, (traducción de Gianneschi, Horacio), Buenos Aires, Oinos, 2005, p. 58.

¹⁷ *Ibidem*, p. 59.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 62-63.

Pag 96:

Conforme señala Giovanni Reale: “Del libro se desprenden, pues, cuatro puntos perfectamente concatenados: a) la metafísica es ciencia de las causas primeras; b) estas causas son cuatro; c) no pueden ser más ni menos, como se deduce también de lo que dijeron todos los filósofos anteriores; d) por lo demás, las afirmaciones aproximadas e inexactas de estos predecesores se corrigen de la manera indicada por Aristóteles”.¹⁹

.....

Cabe aclarar, que esta concepción de las cuatro causas, no es producto del análisis de quienes lo precedieron en el filosofar, sino que dicho paradigma es sometido, aquí en la Metafísica, a crítica, o mejor dicho, a certificación, a partir de un análisis teórico, señalando que de alguna manera, más confusa que clara, fueron por así decirlo, anticipada por sus predecesores, no sin errores, no sin claridad e identificación de las mismas, y lo que aún es más grave y limitativo por parte de ellos, careciendo de la lucidez intelectual para dar cuenta de la totalidad de las causas, es decir, las cuatro, por alguno de ellos y, sobre todo, ninguno vio otra causa que estas cuatro, encontrando una confirmación de lo desarrollado ya en la Física. Esta validación será de mucha consideración por el Estagirita²⁰: “En pocas palabras y a modo de resumen hemos analizado quiénes –y de qué modo– vinieron a pronunciarse acerca de los principios y de la verdad. En cualquier caso, de ellos retenemos lo siguiente: que ninguno de los que han tratado acerca del principio y de la causa se ha referido a ninguna que no esté comprendida en las que hemos distinguido nosotros en la Física. Más bien resulta claro que todos ellos, aunque de modo confuso, se han atenido de algún modo a ellas”. (Met. 988a 18-23), y luego continúa: “Así pues, que nuestra clasificación de las causas –cuántas y cuáles son– es correcta” (Met. 988b 16).

Pag 97:

De este modo, queda estableciendo que la sabiduría es la ciencia de las primeras causas, las cuales deben ser buscadas al interior de los cuatro géneros señalados ya en la Física, a saber: material, motriz, formal y final. Así,

...las causas que son los objetos primeros de la búsqueda del científico pueden expresarse dentro del sistema axiomático que presenta su producto terminado.²¹

¹⁹ *Guía de Lectura de la Metafísica de Aristóteles*, (traducción de J. M. López de Cárro), Barcelona, Herder, 2003 (2ª edición), p. 22.

²⁰ BERTI, Enrico, *Op. Cit.*, 2005, p. 61.

²¹ BARNES, Jonathan, *Op. Cit.*, p. 91.

A modo de conclusión podemos entonces sintéticamente señalar que:

- La causa material (hýle) es el sustrato amorfo, aquello de lo que está hecho una cosa²² y tiene en sí la capacidad de asumir múltiples determinaciones.

- La causa formal (morfé, eídos) es el aspecto singular, “aquello que explica lo que una cosa es en realidad”²³. La forma otorga a cada cosa su “qué”, su esencia.

- La causa motriz (kynetés) es aquella que inicia o produce un cambio cualquiera. “Procurar la forma es el papel del agente”²⁴. Las cosas pueden generarse por técnica, por elección y fundamentalmente por naturaleza. Las cosas que son naturaleza tienen en sí mismo el principio del movimiento y el reposo.²⁵

- La causa final (télos): es el para qué es aquello a lo que las cosas tienden. “La verdadera causa es el fin”, dice Moreau. Asimismo en palabras de Aristóteles señala: “la causa se entiende en sentido de fin, es decir aquello con miras a lo cual”.²⁶

Recapitulando, por lo tanto, la causa material es lo indeterminado susceptible de recibir cualquier determinación, la causa formal es la actualización de lo que existía en potencia, la causa motriz es la que permite el paso de la potencia al acto, de lo indeterminado a lo determinado y la causa final es aquella por lo cual “no podría haber progreso alguno que no progresara hacia algo y no se podría progresar hacia algo al menos que no existiera”,²⁷ es decir, un telos. La concepción causal de finalidad tendrá una relevancia especial en la concepción teleológica del mundo para el Estagirita.

Pag. 98:

Con respecto a esta cita clave del texto aristotélico, es muy claro Reale, al decir que: “De esta manera el Estado, que es último cronológicamente, ocupa, en cambio, el primer lugar en el orden ontológico, porque se configura como el “todo” del que la familia y el municipio son las partes y desde el punto de vista ontológico el todo precede a las partes, porque sólo él da sentido a éstas. Así, sólo el Estado da sentido a las otras comunidades y sólo él es autosuficiente”²⁸. En este marco, ésta es la postura del Estagirita: “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hom-

²² MOREAU, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, (traducción de Mariano Ayerra de la edición en francés de 1962), Buenos Aires, Eudeba, 1993 (3ª edición), p. 88.

²³ DÜRING, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, (traducción de Bernabé Navarro), México, Universidad Autónoma de México, 1990, p. 416.

²⁴ MOREAU, Joseph, *Op. Cit.*, p. 97.

²⁵ GUTHRIE, W.K.C., *Op. Cit.*, p. 132.

²⁶ *Op. Cit.*, p. 100.

²⁷ GUTHRIE, W.K.C., *Op. Cit.*, p. 130.

²⁸ *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1992, p. 114.

bre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”. (Pol. 1253a 3-5).

Esta prioridad ontológica de la ciudad, el todo respecto de las partes, pone de manifiesto su supremacía como sustancia primera en tanto condición del ser de la parte como su fin²⁹. El fundamento ontológico de los primeros binomios constitutivos: hombre y mujer, padre e hijo, así como del ciudadano y de todas sus actividades en el universo de la política es la Polis. La ciudad es la “forma”, la cual está ya de modo potencial en los primeros binomios y opera no sólo como causa formal de los mismos, sino y por sobretodo como causa final.³⁰

.....

A tal fin, procederemos al análisis de la aplicación³¹ de las cuatro causas a la Polis siguiendo el orden propuesto por el propio Aristóteles en su *Metafísica* (983a).

Pag. 99:

Y es así, que la causa formal de la Polis, su eídos político puede ser identificado en la medida que esa masa de hombres, sus posesiones e instrumentos³², se convierte verdaderamente en una *Koinonía Politiké*. Esta identidad como “unidad” del ser, la cual se ve reflejada en el modo en la cual está organizado su régimen político es su constitución. “La fuerza de determinación del eídos, es decir, de cada régimen político, es tal que configura el modo de ser de la ciudadanía”³³. Los regímenes políticos son la condición formal subyacente que hace que un ciudadano de un régimen determinado difiera de otro. No obstante, una verdadera comunidad política es lo que hace que una cosa sea tal, es decir, una Polis.”

.....

²⁹ GIANNESCHI, Horacio, *Consideraciones sobre la relevancia del empleo aristotélico de diversas nociones de prioridad y posterioridad para la interpretación de la metafísica*, en Rossi, Miguel Ángel (Compilador), *Eclos del Pensamiento Político Clásico*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 176 y 177.

³⁰ ROSSI, María José, *Sobre la sutil articulación de Metafísica y Política en Aristóteles*, en Rossi, Miguel Ángel (Compilador), *Eclos del Pensamiento Político Clásico*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 77 y 78.

³¹ Para dicho análisis seguimos el trabajo de ROSSI, María José, *Op. Cit.*, pp. 63 – 98. No obstante corregimos el término “eficiente” por el de “motriz”, entendiendo que es éste el propiamente aristotélico como se lo señaló en el apartado precedente.

³² Si bien las posesiones y los instrumentos no forman parte de la *polis* en sentido estricto, las mismas (como medio instrumental) contribuyen a la autosuficiencia y autarquía, las cuales no pueden faltar. (Pol. Libro VII).

³³ ROSSI, María José, *Op. Cit.*, p. 81.

La determinación de la constitución como causa formal de la ciudad está estrechamente relacionada con su causa motriz. El motor del movimiento, es decir a partir de algo dar lugar a algo nuevo, a una nueva entidad, es el legislador, al cual se le exige proceder a partir del modo de actuar de los ciudadanos y sobre la base de las virtudes. Asimismo se le exige a él ser virtuoso. La virtud (areté = excelencia) es ese modo de actuar de los ciudadanos que tiene en cuenta el legislador para producir la mejor constitución, es decir es el criterio a tener en cuenta para dar forma a las leyes, “de generar el movimiento necesario para producir la mejor constitución”³⁴.

En esta línea Rossi señala que: “La causa eficiente (motriz) de todo régimen político es el accionar virtuoso de los hombres libres y autosuficientes, los únicos en condiciones de aspirar a la legislatura”³⁵. Esta autosuficiencia es la propiedad, que posibilita la independencia económica. La autarquía del ciudadano es posible sobre la base de la posesión.

El legislador, a través de la palabra, se transforma en la verdadera causa eficiente de la Polis, haciendo patente lo que caracteriza el ser del hombre, la de darse justicia a sí mismo. “De ahí que lo político adquiera la determinación que le es propia en la acción (praxis) y en la palabra (logos)”³⁶.

Pag. 100:

Como señalamos anteriormente, si bien, la propiedad es requisito de la autosuficiencia, no se infiere necesariamente que sea suficiente para que sea causa de la felicidad. Porque “La buena vida que es la meta del Estado, se identifica con eudaimonía, que es la meta de los individuos. Los estados son entidades naturales y, como otros objetos naturales, tienen una meta o fin”³⁷.

Pag. 101:

Resumiendo lo dicho, queda claro que, el fin (causa final) de la polis es la vida feliz. La felicidad es propia del hombre virtuoso, el cual se realiza en la polis conforme la naturaleza. De esta manera se establece un círculo íntegro³⁸ el cual deja en claro que así como la polis contribuye con el ámbito en el cual el hombre puede realizarse, así también, el hombre individual en el cultivar la virtud contribuye a la perfección de la polis. Sobre el particular se expresa Agnes Heller: “Las virtudes surgen allí donde el justo medio se apli-

³⁴ *Ibidem*, p. 82.

³⁵ *Ibidem*, p. 85. Es propio el agregado entre paréntesis.

³⁶ *Ibidem*, p. 88.

³⁷ BARNES, Jonathan, *Op. Cit.*, p. 134.

³⁸ BALLESTROS, Juan Carlos, *Aristóteles y la comunidad política*, Santa Fe, UCSF, 2011, pp.53-59.

ca a las pasiones. Son la fuente del bien supremo y de la felicidad, y proporcionan una base común al bien público y la dicha individual”³⁹.

4. Las constituciones de la Política

Habiendo aclarado pues, cuál es la vida más preferible, cuál el telos del hombre y las causas que lo mueven, estamos en condiciones de analizar cuál es la mejor constitución para que esto sea posible. Dado que la constitución es la causa formal de la política, en la medida que mejor sea su constitución, mejor será su forma. Pues, como señala Moreau, “la forma o esencia y la causa final son sólo uno. (...) esta noción (la forma) es también el objeto ideal sobre el cual se ejerce la reflexión teleológica, el punto de partida de la intención, o lo que es lo mismo, la causa final”⁴⁰.

Al final de su ética, la cual puede ser considerada un preludeo del conjunto de sus obras políticas⁴¹, Aristóteles es claro respecto de esta idea: “Así también sin duda, las colecciones de leyes y de constituciones políticas serán de gran utilidad para los que pueden teorizar y juzgar lo que esté bien o mal dispuesto y qué género de leyes o constituciones sean apropiadas a una situación dada (...). Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones, a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. (...) partiendo de las constituciones que hemos coleccionado, intentemos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades y cuáles a cada uno de los regimenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar.” (EN 1181b 6-23).

Pags. 101 y 102:

Tal empresa, le significó a nuestro pensador el análisis de ciento cincuenta y ocho regimenes de las cuales sólo se conserva la de Atenas, aunque de manera incompleta y fragmentos de algunas. Su obra política por excelencia es aquella que lleva su nombre homónimo y que en palabras de Düring debe ser considerada como un conjunto de tratados “reunidos en un estudio

³⁹ *Aristóteles y el mundo antiguo*, (traducción de José Francisco Yvars y Antonio Prometeo Moya), Barcelona, Península, 1998 (2ª Edición), p. 339.

⁴⁰ *Op. Cit.*, p. 101.

⁴¹ BERNABÉ, Alberto, Introducción, Traducción y Notas, en Aristóteles, *Constituciones de los Atenienses*, Madrid, Abada, 2005, p. 12.

final"⁴² donde el primero trata sobre la economía del Estado y la organización de la familia (libro I), el siguiente sobre las constituciones más significativas, tanto sólo teóricas como reales (libro II), otro sobre una teoría general del Estado, el cual se refiere al tema principal de la obra donde centra el análisis en determinar la mejor constitución (libro III), luego un tratado referido a los regímenes democráticos y oligárquicos, sus ventajas y sus inconvenientes; las clases sociales y la importancia de la clase media; la división del poder en ejecutivo, administración de justicia y legislativo, y finalmente la lucha del poder, la estabilidad política y los cargos (libros IV, V y VI), por último la consideración acerca del bien para el individuo y el Estado y un programa de educación para tal fin (libros VII y VIII).⁴³

Pag. 102:

Por este motivo, como señala con toda claridad Aristóteles al comienzo del libro IV de la Política, embarcarnos en definir la mejor constitución nos exigirá al mismo tiempo establecer cuál es la mejor vida. Asimismo, debemos discernir entre el mejor régimen en abstracto y aquel, que es mejor, según las circunstancias. "La constitución de un ideal absoluto y la determinación de la mejor política posible en ciertas condiciones son partes de una y la misma ciencia".⁴⁴

.....

Las tres formas de constituciones legítimas son: la monarquía, la aristocracia y la república (politeia) y sus correspondientes formas de constituciones ilegítimas, a saber: tiranía, oligarquía y democracia.⁴⁵

.....

Interesante resulta la reflexión de Ross⁴⁶ sobre los regímenes señalados, el cual considera, que no es principalmente el "número" de quienes gobiernan el criterio principal para tal distinción sino el criterio socioeconómico de ricos, pobres y clase media, siendo esta última la que prima en la politeia, dándole cierta estabilidad al régimen dado que es la clase más estable.

Pags. 102 y 103:

⁴² *Op. Cit.*, p. 734.

⁴³ BERNABÉ, Alberto, *Op. Cit.*, pp. 10 y 11.

⁴⁴ JAEGER, Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 310.

⁴⁵ Sobre este término, véase las ponderaciones señaladas por Reale, Giovanni, *Op. Cit.*, 1992, p. 117.

⁴⁶ ROSS, William D., *Aristóteles*, (traducción de Diego Pró), Buenos Aires, Sudamericana, 1959, p. 358.

Si bien, el régimen monárquico, regido por el hombre perfecto y virtuoso (areté) es para Aristóteles la constitución ideal⁴⁷, tiene en claro también dos cosas fundamentales que lo hacen vacilar para poder sostener tal postura. Una, que en dicho régimen el monarca es legislador y juez, siendo esto muy peligroso, y la otra, la igualdad de los ciudadanos en gran número, por un lado, y la carencia de personas excelentes por otro: "...y ahora los iguales son muchos y nadie tan destacado como para acomodarse plenamente a la grandeza y dignidad del cargo" (Pol. 1313a 7-9).

Pag. 103:

Como fue señalado en el apartado precedente, el fin del hombre (la eudaimonía), así como el de la ciudad están intrínsecamente ligados a su concepto de physis en cuanto que es esencialmente movimiento⁴⁸.

Podemos por lo tanto decir que el análisis de la política de Aristóteles se basa sobre dos coordenadas: por una parte, una idea determinada de la naturaleza humana, impregnada de una suerte natural de sociabilidad, por la otra parte, a esa idea de que la comunidad política tiende a la excelencia (areté), dentro de la bien conocida teoría teleológica. "El estado es el desenlace natural de la tendencia a que los ciudadanos puedan no sólo vivir, sino incluso vivir bien, una existencia que sólo dentro de él puede definirse como auténticamente humana"⁴⁹.

Pags. 103 y 104:

Para Barnes: "La sociedad y el estado no son ligaduras artificiales impuestas al hombre natural: son manifestaciones de la propia naturaleza"⁵⁰.

La naturaleza (physis) implica la capacidad del movimiento intrínseco de los seres naturales, tendientes a un fin y que necesita de causas para moverse, no es por lo tanto un principio autónomo y autosuficiente. Como bien señala Enrico Berti, la naturaleza, "no es un ente, una sustancia, un principio subsistente en sí mismo y operante en las diversas cosas, sino que es simplemente una característica, una disposición, una capacidad que poseen determinados entes, los así llamados 'entes naturales'"⁵¹.

.....

La comunidad política no es fruto de una mera convención en la concepción aristotélica, sino que es el "telos" de la naturaleza humana. Geoffrey

⁴⁷ *Ibidem*, p. 363.

⁴⁸ ROSSI, María José, *Op. Cit.*, 2007, p. 76.

⁴⁹ BERNABÉ, Alberto, *Op. Cit.*, p. 12.

⁵⁰ *Op. Cit.*, p. 132.

⁵¹ BERTI, Enrico, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi* Milano, Bompiani, 2004, p. 381, en Rossi, María José, *Op. Cit.*, p. 73.

Lloyd⁵² distingue claramente dos usos del término “physis” en la Política, uno descriptivo y otro normativo. El primero se refiere a lo que es habitual, es decir que siempre acontece, o mayoritariamente. El otro, en cambio está relacionado con un fin, es decir, en relación a lo que algo se hace. En este caso concreto, es en la Polis griega donde el hombre además de encontrar en ella el ámbito adecuado de su condición gregaria, encuentra fundamentalmente su plenitud, su realización: la felicidad.

Al respecto, el término physis no debe limitarse en su interpretación a un mero punto de partida sino más bien a su fin, telos. Es decir, no sólo aquello por lo cual algo sucede, sino también a su efectivo cumplimiento, a su realización, a su proceso, a la plenitud del acto, “por el cual algo alcanza su forma perfecta”⁵³.

Ya hemos señalado el carácter introductorio a su pensamiento político que tienen los últimos párrafos de su Ética, pues como bien señala Ross, “La ética de Aristóteles evidentemente es social, y su política es ética, no olvida en la Ética que el hombre individual es esencialmente miembro de una sociedad, ni en la Política que la virtud del Estado depende de la virtud de los ciudadanos”⁵⁴. Esto muestra claramente que, en alguna medida, el bien del individuo y el de la ciudad es el mismo, en una palabra: la eudaimonía. Como afirma Roberts: “El fin de la norma política es la virtud o felicidad de los individuos, y la virtud individual es definida como lo que hace a alguien un ser o ciudadano político y bueno. Los seres humanos son por naturaleza políticos y entonces su bien funcionamiento y por ende su felicidad deben ser el buen funcionamiento como parte de una comunidad política”⁵⁵.

Pag. 105:

Para Düring⁵⁶, el objetivo es idéntico tanto para el individuo, como para el estado, no obstante se manifiesta más claramente en el estado. Dice Aristóteles: “Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades”. (EN 1094b 6-9). En esta sintonía expresada con toda claridad Moreau: “Por lo tanto, si el bien supremo es a la vez un bien común, la política,

⁵² L' *idée de nature dans la Politique d' Aristote*, en Aubenque, Pierre (Director), *Aristote Politique*, p. 152 – 153 en Ballesteros, Juan Carlos, *Op. Cit.*, p. 52.

⁵³ DÜRING, Ingemar, *Op. Cit.*, p. 673.

⁵⁴ *Op. Cit.*, p. 268.

⁵⁵ ROBERTS, Jean, *Aristotle and the Politics*, Cornwall, Routledge, 2009, p 132, en Ballesteros, Juan Carlos, *Op. Cit.*, p. 35.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 672.

que tiende a asegurarlo a todos, prevalece al parecer sobre la ética, que busca solamente cómo conseguirlo para el individuo”⁵⁷.

No obstante, pensar en “una eudaimonía que no fuera la eudaimonía de un individuo”⁵⁸ no es posible, dado que sólo el individuo es quien tiene existencia real. En este marco, “Aristóteles entiende la felicidad como el fin último de la vida humana y concibe que la meta de la política consiste en asegurar el bien supremo; es por ello que la ética forma parte de la política”⁵⁹.

Concluyendo y reafirmando que el fin de la ciudad es coincidente con el fin de los ciudadanos nos cabe hacer algunas aclaraciones respecto de este término: eudaimonía. Por un lado, entender que: “La felicidad aristotélica es *energeia*, acción, actividad”⁶⁰, por el otro, que “la felicidad es entonces idéntica a la virtud y no a los bienes materiales”⁶¹. Las palabras del propio Aristóteles en el marco del capítulo VII de la Política, donde aborda la descripción del estado ideal son esclarecedoras al respecto....

.....

Retomando pues, el concepto de naturaleza en Aristóteles podemos decir que no se asocia al principio de automovimiento, sino, más bien, a principio inherente de cambio en los seres naturales, dando lugar a la necesidad de un primer motor, causa eficiente y final del devenir. Este motor es en acto y por lo tanto anterior a la potencia⁶².

En el marco de lo señalado, lo propio de toda entidad natural es ser potencia y acto, tendiente a un fin. El concepto de *energeia* se vincula, por lo tanto, con el concepto de *entelequia*⁶³, cuya raíz etimológica es telos que a su vez deriva enteles: algo acabado, perfecto. Para Aristóteles physis es el ser propio de lo real en cuanto actividad que tiende a un fin⁶⁴: “telos significa que todo tiende hacia su perfección; ni “objetivo” ni “finalidad” reflejan el pleno sentido del término, pues el telos incluye también el proceso, por el cual algo alcanza su forma perfecta”⁶⁵. Su ética, y por ende, su política se encuentran enmarcada dentro de la esfera de su filosofía del telos.

Por tal motivo, partiendo de la premisa anteriormente señalada que la physis es el ser propio de lo real en cuanto actividad que tiende a un fin,

⁵⁷ *Op Cit.*, p. 219.

⁵⁸ Düring, Ingemar, *Op. Cit.*, p. 674.

⁵⁹ RODRÍGUEZ ZOYA, Leonardo, *El vínculo ético entre la buena economía y el buen vivir de la polis*, en Rossi, Miguel Ángel (Compilador), *Ecos del Pensamiento Político Clásico*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 159.

⁶⁰ HELLER, Agnes, *Op. Cit.*, p. 362.

⁶¹ *Ibidem*, p. 363.

⁶² GUTHRIE, W.K.C., *Op. Cit.*, pp. 270 - 271.

⁶³ REALE, Giovanni, *Op. Cit.*, 1992, pp. 59-60.

⁶⁴ MOREAU, Joseph, *Op. Cit.*, p. 104.

⁶⁵ DÜRING, Ingemar, *Op. Cit.*, p. 673.

resultará que lo más perfecto y acabado es aquello en lo cual la potencia se identifica con el acto, podemos concluir que: “así como en el ámbito de los entes la ousía perfecta es pura actualidad, en la polis el estamento superior es aquel que se ubica del lado de la acción práctica; asociada a la felicidad”⁶⁶.

Pags. 106 y 107:

A modo de cierre, esta cita de Rodríguez Zoya, sintetiza de alguna manera esta “sutil articulación”⁶⁷ entre la Filosofía Primera como teoría de las causas (Metafísica) y la Ética y Política de Aristóteles a partir de una mirada teleológica del cosmos:

Concluyamos que el modo de vivir político permite el desarrollo del hombre como tal. Está en la potencialidad del hombre (materia humana) alcanzar la vida feliz y buena (causa final), lo que quiere decir vivir bien. Pero esta potencialidad sólo puede ser alcanzada, es decir realizada de modo perfecto, en una polis que ya existe en acto. Debemos concebir una relación recursiva entre: desarrollo humano y desarrollo de la polis; ambos se coimplican. No hay desarrollo humano posible por fuera de la polis. El vivir de la polis abarca el desarrollo perfecto de la potencialidad humana.⁶⁸

⁶⁶ Rossi, María José, *Op. Cit.*, p. 76.

⁶⁷ Debo la expresión a Rossi, María José, *Op. Cit.*, p. 63.

⁶⁸ *Op. Cit.*, p. 161.

Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola: retórica del discurso coloquial entre el Creador y la creatura

por Miguel Ángel Moreno S.I.*

Resumen

Mediante el recurso a la homología, se intenta desde la Retórica de Aristóteles una relectura de los Ejercicios a partir de dos prácticas: el “dar modo y orden para meditar o contemplar” a cargo de quien “los da” y el meditar-contemplar de quien “los recibe”. Como resultado del análisis, la homología subraya el carácter -retórico- de los Ejercicios, arte o método de construcción de un discurso coloquial peculiar entre el Creador y su creatura como lugar de decisión de la vida y el desarrollo del “discurrir del entendimiento”, como destreza de aplicación o internalización del “modo y orden retórico” de los Ejercicios.

Palabra clave: homología, retórica, “modo y orden”, topología, discurrir, coloquio.

San Ignacio de Loyola's Spiritual Exercises: rhetoric of the colloquial speech between the Creator and the creature

Abstract

By means of the resource to the homology, is tried from Aristotle's Rhetoric an rereading of the Exercises from two practices: "To give way and order to contemplate or to meditate", from "who gives" and to contemplate or meditate from "who receive". Homology underlines the rhetorically character of the Exercises, art or method of construction of a colloquial particular speech between the Creator and the creature as place of decision of the life and the development of "to flow of the understanding" as skill of application or internalisation of the "way and rhetorical order" of the Exercises.

Keywords: homology, rhetoric, way and rhetorical order, topology, to flow, colloquy.

* Licenciado en Filosofía y en Teología (USAL – Área San Miguel, Buenos Aires, Argentina) morenoc@jesuitas.org.ar