

Virtud y habitar ético-político

Virtue and ethical- political Dwell

Aldo Guarneros*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

aldoguarneros@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-1752-8947



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rdff.v57i159.350

Resumen

En este artículo examino la virtud como fundamento metafísico del habitar ético-político. Comienzo con una exposición preliminar sobre el concepto de dicho habitar. Desarrollo en un segundo momento el modo en que éste es presentado por Leibniz como “resultado” de su sistema especulativo y en qué medida ese resultado, a saber, la sociedad espiritual, es en realidad la condición de posibilidad de cualquier reflexión filosófica. Fundado el habitar en la virtud y al ser la virtud, a la vez, problema en la modernidad y tema de amplia gama desde la antigüedad, en las tercera y cuarta partes analizo, respectivamente, las restricciones atribuidas a la virtud, por un lado, y la posibilidad de su apertura, por el otro. Concluyo con una idea de virtud seguida de su historicismo, así como con la indicación de algunos caminos que ofrecen estas consideraciones.

PALABRAS CLAVE: metafísica, habitar, ética, política, virtud.

Abstract

In this paper I examine the virtue as metaphysical foundation of the ethical-political dwell. Beginning, firstly, with a preliminary exposition on the concept of such dwell, I develop in second place the way it is presented by Leibniz as a “result” of his speculative system and to what extent that result, namely, the spiritual society, is, actually, the condition of possibility of any philosophical meditation. Founded the dwell in the virtue and being the virtue at the same time problem in modernity and a theme of broad range since the antiquity, in the third and fourth parts I analyse, respectively, the restrictions attributed to the virtue, on the one hand, and the possibility of its opening, on the other. I conclude with an idea of the virtue followed from its historicism, as well as the signalling of some ways that these reflections offer.

KEYWORDS: Metaphysics, dwell, ethics, politics, virtue.

Recepción 17-08-2024 / Aceptación 2 -02-2025

doi: 10.48102/rdf.v57i159.350

* Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, nivel I. Realizó sus estudios de licenciatura, maestría y doctorado en Filosofía en la UNAM, donde actualmente desarrolla una estancia de investigación posdoctoral. Durante sus estudios de posgrado llevó a cabo estancias de investigación en Francia y Alemania. Se ha desempeñado como profesor a nivel superior en instituciones como la UNAM, el ITAM, la UP y la UIA, entre otras.

Artículo escrito con el apoyo de una beca de la SECITI para realizar una estancia posdoctoral con el proyecto titulado “Metafísica del habitar ético-político”.

I. Noción preliminar de una metafísica del habitar ético-político

La expresión *habitar ético-político* parece enunciarse con vistas a una diferencia. Si nos limitamos al ámbito de la filosofía —presuponiéndola como algo escindido y escindible—, la noción daría cuenta, por una parte, de algo así como la fusión de dos subcategorías diferentes aunque próximas (ética y política), y, por otra, subrayaría su segregación del habitar metafísico o lógico, por ejemplo, si se les concediese un habitar, aunque fuese “más allá” del mundo. En buena medida, el pensamiento dualista que pretende disímbolas las formas de ser analizables es responsable de tales presupuestos, según los cuales hay ramas en un quehacer, mismas que están originariamente separadas. Así, la lógica y la metafísica se perciben más como asuntos de teoría; la ética y la política como asuntos de praxis. La teoría se limita a especulaciones independientes de la experiencia; la praxis se aferra a la realidad y la circunstancialidad. Las primeras se remontan a fundamentos demasiado generales; las segundas se circunscriben en relatividades parcializadas. Sin embargo, para comprender su diferencia se requiere pensar su unidad: hace falta partir del *integramiento* de los presupuestamente escindidos ámbitos. Por ello, cabe comenzar adelantando el sentido de una metafísica del habitar ético-político, a partir de la cual se esbocen sus alcances. Una base común hay en todo quehacer.

Si bien es cierto que el concepto griego ἦθος quiere decir tanto *carácter* como *costumbre*, nociones que refieren a un ámbito diferenciado o escisor,¹ no obstante, ἦθος significa también *habitar*, lo cual quiere decir

¹ *Carácter* viene del griego χαρακτήρ y significa: hacer una incisión o marcar, es decir, tipificar o, precisamente, caracterizar. *Costumbre* viene del latín *consuetudo*, esto es, la usanza, convención o tradición.

vivir y comparte raíz con el sentido del *haber* y el *hábito*, nociones más ricas en lo que respecta a algo así como un “ámbito práctico”, pues no están limitadas por la circunstancialidad, sino que, como veremos, dan cuenta de potencialidades que abren el ser.² Un *habitar ético* es, hasta cierto punto, un pleonismo. Todo habitar es, en su concepto, ético. Pero más importante resulta mostrar que ese habitar es común: aquél en el cual se reúnen el ser ético con el político y éstos, a su vez, con el ser científico, artístico, lógico o metafísico, entre otros.³

¿Por qué habría que subrayar esa unidad y su reunión? Por una razón que, a causa de su sencillez, parece ridícula: que dichos quehaceres son humanos y el ser humano, indefectiblemente, habita. Las preocupaciones de ahí derivadas y los fundamentos investigados para ellas pueden conducir, sin duda, hacia ámbitos individuales que, ya sea hipotética, ya necesariamente, deben tipificarse para su concepción como extra-, infra- o supra-humanos. Mas común a esos “allendes” es, precisamente, el aquende humano y su habitar. En otras palabras, el habitar no sólo es el *de dónde*, sino el *a dónde* se dirige la *potencia* de trascenderse a diversos ámbitos en su inmanencia histórica.

² Como desarrollaré posteriormente, el *haber* denota el *po-seer*, así como el *hábito* la práctica del *modo de ser*.

³ Actualmente destaca la filosofía de Horneffer que acentúa la eminencia del *habitar* para la metafísica. Dado el enfoque de su investigación —hasta donde tengo noticia— lo aquí elaborado quizá no sea demasiado próximo. No obstante, debo expresar mi deuda con su investigación y su concepción no sólo del habitar, sino de la metafísica y también de la posibilidad. Su metafísica desafía presupuestos tanto de la tradición antigua como de la contemporánea, al desentramar ese nudo gordiano que es el ser humano como ser del *λόγος* que habita el ser. Horneffer expresa así el entramado: “Ser y *logos*, *logos* y Ser se co-responden: *hay* Ser porque el hombre lo *habita*, o en tanto el hombre *habita* lo que es, *hay* Ser [...] el *logos* acoge al Ser porque el Ser se dona a la palabra”; “si el *logos*, y con él el Ser, vino a ser y es fenomenológicamente posible que deje de ser, entonces sólo mientras *haya logos hay Ser*, lo cual significa que éste, también, es finito, limitado, relativo e inacabado [...] *el Ser ya no es*, como insistió la tradición metafísica que inició con Parménides, *presencia necesaria, eterna y acabada*, sino una *posibilidad* que, misteriosamente, *se da en la palabra*”. Ricardo Horneffer, *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol* (Ciudad de México: UNAM, 2013), §19, 203 y §18, 196-197.

De ese atravesar trascendente histórico da cuenta el *μετά* de la metafísica, que no es doctrina, subcultura, rama o parte de la filosofía, sino un nombre del *modo de ser* común del humano que en su habitar se comprende y se expresa, a partir de una complejidad que no se limita por su profesión, riqueza monetaria (mal llamada “clase social”), patria, raza, nivel de estudios, ni aun sus *costumbres* o *caracteres*. Consecuentemente, una metafísica del habitar ético-político no se trata de un análisis situacional ni tampoco de principios extraídos de algo independiente o previo a la realidad (como el que realizó Kant).⁴ Al contrario, lo esencial es partir de la historicidad del quehacer. No para que lo dicho en el presente se vuelva, por obra de anacronismo, algo impuesto sobre lo sido, sino para tomar la posibilidad de su transformación hacia el futuro, retomando los indicios pasados transformados por el diálogo sempiterno con la tradición. Uno de los pensadores que permite este procedimiento es Leibniz, cuya situación histórica lo coloca como uno de los últimos espíritus en desarrollar de forma explícita una metafísica del habitar ético-político.

En efecto, el conocimiento de Leibniz sobre la tradición es vasto, su intención de ecumenismo lo mueve a una reflexión dialógica de los diversos aspectos del pensamiento antiguo, medieval y moderno —sin procurar detrimento alguno entre las posturas— y, finalmente, todavía muestra la *fuerza* que requiere pensar en unidad el todo, es decir, medita en dirección contraria a la escisión de ámbitos y quehaceres hoy en día al uso, asumidos las más de las veces como cuestión de sentido común y

⁴ Es decir, en la medida en que confunde el apriorismo de la razón previo a la experiencia con ahistoricismo: “como, objetivamente considerado, sólo puede haber una razón humana, tampoco puede haber muchas filosofías, es decir, sólo puede haber un verdadero sistema de la misma según principios, por muy diversa, y a veces contradictoriamente, que se haya filosofado sobre una y la misma proposición [...]. Porque si quisiera admitir que ha habido otra [filosofía], tendría que haber habido sobre los mismos objetos dos verdaderas filosofías, lo cual es contradictorio”. Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, trads. Adela Cortina y Jesús Conill (Madrid: Tecnos, 2008), Ak. 207.

punto de partida. Ante todo, el fundamento metafísico concebido por Leibniz para el habitar ético-político, mismo que le permite dar cuenta de la unidad del todo, aun sin una exposición sistemática o señalada, atraviesa la historia de la filosofía desde sus orígenes en la antigua Grecia hasta el día de hoy. Este fundamento interconecta metafísica, ética y política como difícilmente se concibe después de la modernidad. ¿A qué unidad del habitar ético-político me refiero?

2. La conexión del habitar político y el ético con la especulación

Leibniz culmina sus obras principales, desde el *Discurso de metafísica* hasta la *Monadología*, con la idea de una constitución de espíritus a la cual denomina *sociedad, república o ciudad de Dios*. La idea no es un mero apéndice añadido por casualidad a las determinaciones metafísicas del mundo natural. Cada átomo sustancial que da razón del fundamento de ese todo mecánico y material implica notoriamente dos características: “es fuente de variaciones [y] por su naturaleza es espejo del universo”.⁵ Las mónadas son, por tanto, una expresión harto peculiar del todo como unidad y diferencia reflexionada en su totalidad.⁶ El todo constituye una

⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Consecuencias metafísicas del principio de razón”, en *Escritos filosóficos*, trads. Roberto Torreti, Tomás Zwank y Ezequiel Olaso (Madrid: Antonio Machado Libros, 2003), §12, [C 15] 582. Las paginaciones canónicas de las obras de Leibniz las ofrezco, cuando sea posible, entre corchetes, antes de la página de la edición citada.

⁶ “Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lados parece enteramente otra y se halla como multiplicada en lo que respecta a su perspectiva, también ocurre que debido a la multitud infinita de las sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son más que las perspectivas de uno solo según los diferentes puntos de vista de cada mónada”. Gottfried Wilhelm Leibniz, “Monadología”, en *Escritos filosóficos*, §57, [GP VI 616] 703-704.

serie de interconexiones mediadas por su especulación, tanto en sentido material o natural como en uno epistemológico y social, lo cual se debe a una cualidad específica de ciertas mónadas: “Y como toda la naturaleza, fin, virtud y función de las sustancias es sólo expresar a Dios y al universo [...] no cabe duda de que las sustancias que lo expresan con conocimiento de lo que hacen [...] lo expresan incomparablemente mejor que las naturalezas que son brutas [...]. Y la diferencia entre las sustancias inteligentes y las que no lo son es tan grande como la que existe entre el espejo y el que lo mira”.⁷ Así, aunque toda la variedad ofrecida por los puntos sustanciales, en tanto puntos de vista del universo, constituye en el mismo sentido la variedad de su expresión, aquellas que poseen *autoconsciencia*, es decir, las que Leibniz denomina espíritus, son las que *expresan mejor*.⁸

Semejante consciencia de sí explica lo que constituye “nuestra persona, es decir, el recuerdo y el conocimiento de lo que somos”.⁹ Esto significa que las *personas* son sustancias inteligentes, pero no sólo como sujetos cognoscentes, sino también como sujetos de acción en sociedad, pues “únicamente las sustancias racionales conservan no sólo su individualidad, sino también su persona, reteniendo o recuperando la consciencia de sí, para que puedan ser ciudadanos en la ciudad de Dios, capaces de premio y castigo”.¹⁰ Por tanto, esa reflexión inteligente —más fina que el reflejo perceptivo del resto de las unidades sustanciales— implica una potencia y un dinamismo más complejo que el de la interconexión mecánica: “puede decirse que las sustancias brutas expresan más bien al mundo que a Dios, pero que los espíritus expresan más bien a Dios que

⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Discurso de metafísica”, en *Escritos filosóficos*, trad. Roberto Torretti, Tomás Zwarg y Ezequiel de Olaso (Madrid: Antonio Machado Libros, 2003) §35, [GP IV 460] 374.

⁸ Esta idea será fundamental hacia el final para comprender el historicismo del habitar ético-político.

⁹ Leibniz, “Discurso”, §35, [GP IV 460] 374.

¹⁰ Leibniz, “Consecuencias”, §12, [C 15] 583.

al mundo. Además, Dios gobierna las sustancias brutas según las leyes materiales de la fuerza o de la comunicación del movimiento, pero a los espíritus según las leyes espirituales de la justicia, de que no son susceptibles las otras”.¹¹ La *expresión inteligente del mundo* conlleva a la asociación en la cual las relaciones, de hecho, han de dar cuenta de una con-vivencia explícita, de la que no es capaz la naturaleza ni sus átomos “brutos” que actúan sin afectarse mutuamente.¹² Y, precisamente, una de las principales expresiones del espíritu es la formulación de una multiplicidad de mónadas en la unidad del mundo, en tanto *detalles* que consiguen los átomos sustanciales. En otras palabras, cuando Leibniz habla de átomos sustanciales o espirituales como ciudadanos, habla del mundo tal como se presenta ante todo mundo y, además, de ese mundo histórico que da razón con diversas formulaciones del mundo en su totalidad.¹³

Asimismo, cuando Leibniz habla de un átomo sustancial espiritual que busca expresar, del mejor modo posible, tanto el detalle que aprende sobre el todo como su condición de posibilidad, habla de sí mismo. Su remitente son las sociedades, no sólo las científicas que él pretendía establecer, sino las históricas en donde todo ser humano se desenvuelve. La idea de una república o ciudad con la cual culminan sus obras es, en rigor, el pun-

¹¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, trad. Vicente Quintero (Buenos Aires: Losada, 2005), 154.

¹² Leibniz, “Monadología”, §7, [GP VI 607-608] 692.

¹³ En este sentido, escribe bellamente Javier Echeverría: “La convergencia entre la filosofía y la *polis* ha encontrado una nueva vía que muy genéricamente podría ser caracterizada así: el filósofo ha asumido que, aunque sólo sea en principio, el poder radica en los ciudadanos, y por eso, además de seguir teniendo como interlocutores a colegas, especialistas, científicos, gobernantes y mecenas, intenta también incidir directamente en la opinión de los ciudadanos”. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Filosofía para princesas*, trad. Javier Echeverría (Madrid: Alianza, 1989), 45. Esto, evidentemente, no se refiere a la época de Leibniz, pues en ella las cortes eran más bien el “espacio público” en donde hallar “resultados” para los esfuerzos de comunicación. Sin embargo, el concepto de *sociedad científica* depende de semejante asociación con la ciudadanía que, vista en su sentido histórico, es —y siempre ha sido— el ámbito común de las potencias humanas o, en los términos previamente expuestos, su único habitar.

to de partida del filosofar y de la existencia, con la cual uno puede hacerse autoconsciente de su propia *persona* y de su *inteligencia reflexiva*.¹⁴ Por supuesto, la noción de ciudad de Dios tiene ocasionalmente connotaciones religiosas referidas a un más allá del mundo, es decir, a otra vida,¹⁵ o a un reino de los cielos.¹⁶ Sin embargo, son abundantes también los pasajes

¹⁴ No ha de extrañar que la perfección sea punto de partida para la filosofía. Incluso Descartes, en rigor, parte de ella. Afirma, en efecto, que “lo que podría parecer, con razón, muy imperfecto si existiera solo, es perfectísimo al formar parte del mundo”. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, trads. Ernesto López y Mercedes Graña (Madrid: Gredos, 2003), 51. Con ese principio como fundamento elabora narrativamente la diferencia analítica expuesta en forma harto radical (hasta el riesgo del dualismo), tratando de hacer con ello lo más comprensible posible su teoría. Igualmente, Leibniz finaliza sus obras con la composición perfecta del universo que, máximamente, se debe a la asociación espiritual. Lo destacable es que, para este último, la perfección tenga carácter ético-político. Mas si esta “conclusión” resulta sorpresiva o atípica a simple vista (como lo sería también que la exposición metafísica de la sustancia única en su totalidad sea denominada por Spinoza *ética*), se debe al contraste con los primeros modernos que, por razones de censura —o, incluso, por convicción—, tratan de separar sus quehaceres científico-teóricos de los religioso-prácticos. Así Galileo, Bacon y Descartes. Piénsese en Galileo aclarando que su investigación de filosofía natural es diferente a las intenciones del evangelio, porque “la intención del Espíritu Santo fue enseñarnos cómo se va al cielo y no cómo va el cielo”. Galileo Galilei, “Carta a Cristina de Lorena, gran duquesa de Toscana”, *Revista de filosofía* XI (julio de 1964); 86. Asimismo, Bacon justifica esa separación a partir de un motivo bíblico: “no fue aquella pura e inmaculada ciencia natural, por medio de la cual impuso Adán nombre a las cosas según sus propiedades, lo que dio origen u ocasión a la caída, sino que la razón y el modo de la tentación fue ese ambicioso e imperativo deseo de ciencia moral determinante del bien y del mal, para que el hombre se apartara de Dios” y se diera a sí mismo leyes. Francis Bacon, *La gran restauración (Novum organum)*, trad. Miguel Granada (Madrid: Tecnos, 2011), 23. Finalmente, Descartes, iniciando con esa escisión entre causas eficientes y finales, advierte de los límites de sus intenciones: “sé que [Dios] es capaz de innumerables cosas cuyas causas ignoro; y por esta razón estimo que las causas finales no tienen utilidad alguna en física; pues sería temerario investigar los fines de Dios”. Descartes, *Meditaciones*, 50.

¹⁵ “La ciudad de Dios es un espectáculo cuya belleza seremos admitidos a conocer alguna vez [...]. Pues ahora sólo puede ser divisada con los ojos de la fe”. Gottfried Wilhelm Leibniz, “Vindicación de la causa de Dios, en: *Escritos filosóficos*”, trad. Roberto Torretti, Tomás Zwank y Ezequiel de Olaso (Madrid: Antonio Machado Libros, 2003) §144, [GP VI 460] 641.

¹⁶ El “evangelio ha cambiado enteramente la fisonomía de los asuntos humanos: nos ha dado a conocer el reino de los cielos, o sea, el de esta república perfecta de los espíritus que merece el título de ciudad de Dios, cuyas leyes admirables nos ha descubierto”. Leibniz, “Discurso”, §37, [GP IV 462] 377.

en que Leibniz trata de mostrar en qué sentido esa ciudad o república es aquella en la que habitamos. No es gratuita su insistencia a lo largo de diversos escritos en mostrar que el mundo material de lo físico y el mundo espiritual de la gracia se conjugan a partir de una armonía preestablecida.

La importancia de esta armonía, concebida como *principio de conveniencia*, no radica exclusivamente en el intento de justificar dos tipos de causalidad (eficiente y final) para pretender una cooperación de sustancias escindidas y antitéticas, como lo serían alma y cuerpo. Semejante explicación, en los términos inaugurados por Descartes, está, curiosamente, inclinada del lado del mundo como máquina y no como sociedad, pues se pretende justificar cómo el alma incide —o no— en el cuerpo. Leibniz, en cambio, pone el acento en la libertad espiritual al hablar de dicha armonía o conveniencia.¹⁷ La causalidad físico-mecánica, aunque se basa en leyes dinámicas del movimiento que hablan de la necesidad y no de la libertad, ayuda a ejecutar las leyes judiciales que procuran castigo y recompensa y, ante todo, la felicidad de sus ciudadanos.¹⁸ Esto a

¹⁷ “Así, tenemos que juzgar que el espíritu debe figurar siempre en este universo del modo más apropiado para contribuir a la perfección de la sociedad de todos los espíritus, lo que constituye su unión moral en la Ciudad de Dios. Esta hipótesis también proporciona una nueva prueba de la existencia de Dios, prueba que posee una claridad sorprendente. Pues ese acuerdo perfecto de tantas sustancias que carecen de toda comunicación entre sí sólo puede provenir de la *causa común*”. Gottfried Wilhelm Leibniz, “Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, en Escritos filosóficos”, trad. Roberto Torreti, Tomás Zwank y Ezequiel de Olaso (Madrid: Antonio Machado Libros, 2003) §16, [GP IV 486] 539. Las cursivas son propias. Nótese lo singular de la formulación de esa causa común. ¿Se trata de una eficiente o final? ¿O acaso de *algo más*?

¹⁸ “Se sigue no sólo que el mundo es el más perfecto físicamente, o si se prefiere metafísicamente, porque contiene la serie de las cosas que presenta la mayor realidad posible en acto, sino porque además resulta que es moralmente el más perfecto posible porque en rigor la perfección moral es para los espíritus mismos una perfección física. De donde se sigue que el mundo [...] es la mejor república, en la cual se encuentra la mayor felicidad o alegría posible. Y esto constituye la perfección física de aquéllos”. Gottfried Wilhelm Leibniz, “Sobre la originación radical de las cosas”, en *Escritos filosóficos*, trad. Roberto Torreti, Tomás Zwank y Ezequiel de Olaso (Madrid: Antonio Machado Libros, 2003) [GP VII 306] 547.

partir de una cierta justicia donde entran en juego precisamente el vicio y la virtud.¹⁹

De tal modo, Leibniz establece que este mundo —no necesariamente uno posterior o ajeno, sino el que *habitamos* físicamente— es el mundo ético. El problema para concebirlo está en la capacidad del espíritu para comprender esa unidad que es, en su plenitud, perfección: “si pudiésemos conocer suficientemente el orden del universo, encontraríamos que supera los anhelos de los más sabios, y que es imposible hacerlo mejor

¹⁹ “Hay [...] una especie de justicia y una cierta suerte de recompensas y de castigos que no parecen tan aplicables a aquellos que actúasen por una necesidad absoluta, si la hubiese [...]. Esta justicia no está fundada más que en la conveniencia, que requiere una cierta satisfacción para la expiación de una mala acción [...]. Se puede decir [...] que los condenados reciben siempre nuevos dolores y los bienaventurados obtienen siempre nuevas alegrías por los nuevos progresos en el bien, estando ambos fundados en el *principio de conveniencia* [...]. Pues hay lugar para juzgar, siguiendo el paralelismo de los dos reinos (de las causas finales y el de las causas eficientes) que Dios ha establecido [...] que la virtud y el vicio se procuren su recompensa y su castigo como consecuencia de la sucesión natural de las cosas, sucesión que contiene, además, otra especie de armonía prestablecida que aquella que aparece en el intercambio entre el alma y el cuerpo”. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ensayos de teodicea*, trads. Aurora Freijo, Ángel Domingo y Enrique Romerales (Madrid: Abada, 2015), [Gerhardt VI 141-142] 301-303. Llama la atención la insistencia de Leibniz en la idea de una recompensa y castigo, que podría interpretarse como limitada a una moralina esperanzadora, aunque inexistente, para consolar a una víctima de las injusticias sufridas: “Que el desorden de una parte puede conciliarse con la armonía del todo, no hay que entenderlo en el sentido de que se desatienda a las partes, o como si bastara que el mundo sea perfecto en su conjunto aunque pueda suceder que el género humano sea desgraciado y no exista en el universo ninguna preocupación por la justicia o por nosotros [...]. Pero es preciso saber que tal como en una república óptimamente constituida se procura que cada uno en particular posea todo el bien que sea posible, de igual modo el universo no será suficientemente perfecto si no se toma en consideración el interés particular, en la medida en que lo permite la armonía universal. Por lo cual no pudo establecerse regla más apropiada que la ley misma de justicia, la cual ordena que cada uno participe de la perfección del universo con la propia felicidad proporcionada a la propia virtud y con su celo por el bien común, celo con que se relaciona eso que llamamos caridad y amor de Dios”. Leibniz, *Sobre la originación*, [GP VII 307] 548-549. No obstante, es fundamental hacer el esfuerzo por ver en ello algo más que el mero consuelo, como ocurre en uno de los primeros escritos filosóficos que conservamos, según el cual las cosas “pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo”. Anaximandro, “Fragmentos”, en: *Los filósofos presocráticos* I, trads. Conrado Eggers y Victoria Juliá (Madrid:

de lo que es, no sólo para el todo en general sino incluso para nosotros mismos en particular”.²⁰ Leibniz considera, incluso, que esa armonía se muestra en lo pasional y sensible, además de hacerlo en lo eminentemente racional e ideal.²¹ En otras palabras, la dificultad se halla en perfeccionar el conocimiento para reconocer la unidad del universo en que la armonía prestablecida es simplemente un nombre para el *orden de la conexión* del todo. De ahí que, llevado hasta sus últimas consecuencias, Leibniz conciba que la causalidad eficiente tiene que ser igualmente una expresión de la causalidad final, que da mayor cuenta de la idea de armonía y orden: “la consideración de la causa final no sólo resulta beneficiosa para la virtud y la piedad en la ética y la teología natural, sino también en la misma física, para descubrir y poner de manifiesto verdades ocultas”;²² no se debe pensar “que las leyes del movimiento son arbitrarias, [sino que ocurren] por determinadas razones de sabiduría y de orden”.²³

Con ello, Leibniz afirma que la perfección del conocimiento es, de hecho, el conocimiento de la perfección, encausado por el universo para perfeccionar a las criaturas capaces de conocer y de actuar como ciudadanos de

Gredos, 2000), B 1. Aun asumiendo que por falta de lenguaje técnico Anaximandro debía tomar prestado el jurídico, evidentemente expresa algo que no se limita al sentido inmediato, sino a un entramado complejo del cosmos. Como para retomar esa tesis, escribe Leibniz que la recompensa y el castigo se dan según relaciones inmanentes: “todo está tan sabiamente dispuesto que a través de una sucesión natural *el mal se castiga a sí mismo* y el bien contribuye a la perfección”. Gottfried Wilhelm Leibniz, “De la sabiduría”, en *Escritos filosóficos*, [Grua 588] 465.

²⁰ Leibniz, “Monadología”, §90, [GP VI 622-623] 712.

²¹ “Todas las criaturas inteligentes están sujetas a algunas pasiones, o al menos a percepciones, que no consisten enteramente en aquello que yo llamo ideas *adecuadas*. Y aunque estas pasiones tiendan siempre al verdadero bien en los bienaventurados, en virtud de las leyes de la naturaleza y del sistema de las cosas prestablecidas en relación con ellos, sin embargo, no siempre ocurre de suerte que tengan de ello un conocimiento perfecto”. Leibniz, *Teodicea*, [Gerhardt VI 300] 609.

²² Gottfried Wilhelm Leibniz, “Sobre la naturaleza misma”, en *Escritos filosóficos*, trad. Roberto Torretti, Tomás Zwank y Ezequiel de Olaso (Madrid: Antonio Machado Libros, 2003), §4, [GP VII 506] 556-557.

²³ Leibniz, *Sobre la naturaleza*, §4, [GP VII 506] 556.

la sociedad de espíritus. Cierra el círculo de su sistema, porque la dinámica del universo es movimiento de perfección: “se puede decir que todo tiende a la perfección del universo en general, pero también en particular de esas criaturas que están destinadas a tal grado de felicidad que el universo se encuentra interesado en ellas en virtud de la bondad divina”;²⁴ y ese movimiento que hace el universo sobre sí se exhibe como perfeccionamiento del espíritu que reflexiona especulativamente el todo. Sólo que la naturaleza de este movimiento no se limita a la teoría, porque, a decir de Leibniz, “Dios quiere [...] en general tanto las perfecciones de las cosas como en particular *la felicidad y virtud* de todas las sustancias inteligentes”;²⁵ esto es, su perfección social, a la vez política, ética e, incluso, teológica. A ello se refiere el análisis leibniziano de las diversas “relaciones morales” en los *Nuevos ensayos*, según las cuales “el *bien moral* y el *mal moral* es la conformidad o la oposición que existe entre las acciones voluntarias y una determinada ley”.²⁶ Con base en ello, distingue e interconecta “tres clases de ley: la ley *divina*, la ley *civil* y la ley de opinión o de *reputación*. La primera es la regla de los *pecados* o de los *deberes*, la segunda de las *acciones criminales* o *inocentes*, la tercera de las *virtudes* o *vicios*”.²⁷ Sobre el sentido de la virtud, como está expuesto en este pasaje, habrá que advertir que resulta problemático, a decir del propio Leibniz.

De momento hay que enfatizar que su filosofía, desde su habitar, procura dar razón de la unidad del habitar mismo, que es lo que le permite filosofar exponiendo, por tanto, su integridad. La metafísica, como forma de exponer el fundamento, corresponde a la intuición de la interco-

²⁴ Leibniz, *Nuevo sistema*, §8, [GP IV 481] 533.

²⁵ Leibniz, *Vindicación*, §33, [GP VI 443] 616. Las cursivas son propias.

²⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. Javier Echeverría (Madrid: Alianza, 1992), II, XXVIII, 286.

²⁷ Leibniz, *Nuevos ensayos*, II, XXVIII, 286.

nexión. Cuenta Leibniz que, interrogado “cómo se me había ocurrido todo lo que yo había presentado de modo adecuado [...] respondí (como era cierto) que había sido factible por *divisiones* y *subdivisiones* que habían servido a modo de malla o red para capturar la presa fugitiva”.²⁸ En otras palabras, fue mediante un proceder analítico. Este proceder es en sí mismo complejo porque implica un doble movimiento típico de la dialéctica metafísica, que no sólo pretende una descomposición, sino el reconocimiento de la reunión.²⁹ Fácilmente se observa que el proceder descrito por Leibniz es el planteado por Platón en su *Sofista*. Desde luego, Leibniz no habla de dialéctica, sino de lógica, cuyo proceso describe en una epístola del siguiente modo:

[...] digo que la noción de la sustancia individual encierra todos sus acontecimientos y todas sus denominaciones, incluso las que se llaman vulgarmente extrínsecas [...] “puesto que es necesario que haya siempre algún fundamento de la conexión de los términos de una proposición, el cual debe encontrarse en sus nociones”. Éste es mi gran principio, con el cual creo que deben estar de acuerdo todos los filósofos y uno de cuyos corolarios es el axioma vulgar de que nada acaece sin razón.³⁰

El principio de razón suficiente no es más que una descripción de ese complejo procedimiento lógico, encaminado al orden mismo de las nociones que pueden investigarse en el mundo que habitamos en común y en el que se desenvuelve nuestra existencia. A partir de ahí, se da la

²⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Carta a Gabriel Wagner”, en *Escritos filosóficos*, trad. Roberto Torreti, Tomás Zwank y Ezequiel de Olaso (Madrid: Antonio Machado Libros, 2003) [GP VIII 517] 413.

²⁹ Sobre la complejidad histórica del concepto de *analítica* para la filosofía ver: Aldo Guarneros, “Los nombres de la metafísica: analítica trascendental”, *Revista de Filosofía* 54, núm. 53 (julio-diciembre de 2022): 268-273.

³⁰ Leibniz, *Correspondencia*, 67.

posibilidad de recorrer —junto con el camino que conduce de la escisión a la unidad— el camino de la unidad a la diferencia.³¹ Su pensar lógico no se limitaba, por ello, a la formalización; la lógica consistía para él en algo más. Se lee en una carta a la princesa Elizabeth: “la metafísica apenas difiere en nada de la verdadera lógica, es decir, del arte de inventar en general. En efecto, la metafísica es la teología natural [...]. Todo cuanto pensamos tiene su origen en que la idea de Dios incluye en sí la del ser absoluto, es decir, lo que hay de simple en nuestros pensamientos”.³²

Leibniz desarrolla una teoría que parte de la virtud como fundamento y hace el esfuerzo por retrotraer del modo más consecuente el habitar ético-político de ese ámbito práctico al ámbito teórico de la lógica metafísica, mostrando que no son dos ámbitos disímbolos sino el mismo mundo. Piensa, así, en sentido contrario a los dualismos, algunos de los cuales han vuelto restrictiva la consideración de la virtud como fundamento de la unidad. ¿En qué consisten esas restricciones?

³¹ “Tan pronto encontraba un género o concepto general al que estaba subordinado un número de especies particulares, por ejemplo el número de las emociones o de las virtudes y vicios, entonces los registraba en una tabla y sometía a prueba el modo como las especies surgían una después de la otra. Entonces descubría en general que la descripción era incompleta y que se podían añadir aún más especies”. Leibniz, *Carta a Gabriel Wagner*, [GP VIII 517] 412.

³² Leibniz, *Filosofía para princesas*, 52.

3. Restricción del alcance de la virtud y de la ética con ella relacionada

Raros son los pensadores contemporáneos que afirman la unidad ética-política y menos aún los que se apoyan en la metafísica para dar razón de la misma.³³ Desde luego, podría afirmarse que siempre ha habido un reconocimiento de la relación entre ética y política, pero el problema es el cómo de semejante relación, la cual se cifra, las más de las veces, en la subordinación de las formas de actuar. Ése es el caso desde la Antigüedad. Aristóteles afirma en cierto sentido que la política se homologa con la ética, como se lee al inicio de la *Gran ética*.³⁴ Mas, en otro sentido, sostiene que se le subordina y es parte de la política porque ésta “es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo”.³⁵ Resulta notorio, en cualquier caso, que para Aristóteles el habitar no se agota en la política, porque además de la vida “voluptuosa [y] la política [hay], en tercer lugar, la contemplativa”.³⁶

³³ En la tradición mexicana podemos mencionar el ejemplo de Nicol en el siglo xx. Mas él no lleva a cabo un análisis sistemático del asunto (como sí hace con otras temáticas), sino que ofrece algunos esbozos generales en opúsculos breves. Así, por ejemplo, en uno titulado Ética y política: “la ética de que estoy hablando no es doctrina, sino forma de ser. No existe, pues, el llamado problema de la relación entre ética y política de que nos hablan los manuales. La ética está en la política. Decimos que lo ético constituye el orden de la vida privada. Lo cual es cierto, en el sentido llano de los términos. Pero también es cierto que en rigor no existe la vida privada. Todo acto posee un alcance y significación social. Nadie se sustrae ni un momento a la vida del Estado”. Eduardo Nicol, *Ideas de vario linaje* (Ciudad de México: UNAM, 2019), 547.

³⁴ “En el terreno político no se puede actuar con acierto sin ser [...] de la índole del hombre de bien [y esto] supone estar en posesión de las virtudes. De modo que [...] el tratamiento de los caracteres [τὰ ἠθικὰ πραγματεία] es parte y principio de la política. Y en conjunto a este tratado me parece justo darle el nombre, no de ética, sino de política”. Aristóteles, *Magna moralía*, trad. Teresa Martínez y Leonardo Rodríguez (Madrid: Gredos, 2011), I, 1, 1181a 27-1181b 28.

³⁵ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, trad. Julio Pallí (Madrid: Gredos, 2000), I, 2, 1094b 1-2.

³⁶ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 5, 1095 b 17-18.

Los voluptuosos llevan una vida de bestia en la medida en que se rigen por el placer, pero también quienes se apegan a la política llevan una forma de vida imperfecta. Aunque son descritos como mejor dotados, “creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política. Pero, sin duda, este bien es más superficial que lo que buscamos, ya que parece que radica más en los que conceden los honores que en el honrado”.³⁷ Retomaremos la importancia del tercer género posteriormente. Entretanto, se hace necesario preguntar, ¿cómo analiza la relación entre ética y política la época de Leibniz?

En la modernidad tardía pensadores como Kant y Hegel distinguen el ámbito político del ético en dos sentidos que fácilmente abren el camino al tratamiento posmoderno de la virtud como mero valor y de la ética como simple moral, es decir, caminos que conllevarán a acrecentar dualismos. Kant, en efecto, establece: “Todos los deberes son o *deberes jurídicos*, es decir, aquellos para los que es posible una legislación exterior, o *deberes de virtud* [...], los últimos no pueden someterse a ninguna legislación exterior porque se dirigen a un *fin* [que] es un acto interno del ánimo”.³⁸ En otras palabras, el derecho y la moral operan de distinto modo en razón de los deberes que representan: “Cuanto más amplio es el deber, más imperfecta es la obligación del hombre de obrar, sin embargo, cuanto más aproxime la máxima de cumplirlo (en su intención) al deber *estricto* (jurídico), tanto más perfecta es su acción virtuosa”.³⁹ Con esta puesta en juego de la diferencia entre el derecho y la moral, entre lo político y lo ético, se erige la diferencia correspondiente entre objetividad y subjetividad de la acción y de su mandato o sus alcances, tal como, en segundo lugar, subraya Hegel. Se abre así la disyuntiva entre tratar lo

³⁷ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 5, 1095 b 22-26.

³⁸ Kant, *Metafísica*, Ak. 239.

³⁹ Kant, *Metafísica*, Ak. 390.

político y lo ético por separado o tratarlos conjuntamente, sólo que en detrimento de la importancia de la virtud, haciendo de ella un asunto históricamente insuficiente.

Hegel, en su determinación de la eticidad, declara que “lo ético, en tanto se refleja en el carácter individual determinado como tal por la naturaleza, es la virtud”.⁴⁰ Sin embargo, abandona casi de inmediato el asunto porque “la causa de que actualmente no se hable tanto de la virtud radica en que la eticidad no adopta ya en tal medida la forma de un individuo particular”.⁴¹ En otras palabras, así como Kant ve en la virtud la imperfección de su determinación y regulación, Hegel la interpreta como un acto propio de la singularidad de una persona que, si bien se separa con ello de la mediocridad, se aleja también de la sociedad: “lo ético, tal como lo han predicado los antiguos, [...] es en mayor grado una preferencia individual o una característica genial propia del individuo”.⁴²

Se “condena” a la virtud —en razón de su supuesta interioridad y subjetividad— a ser un mero producto determinable según su función y circunstancia. Se la hace, pues, dependiente de accidentes como lugar, época, religión, gobierno y hasta pareceres. Recurriendo a la etimología, Kant considera sintomático que “la palabra *Tugend* [virtud] procede de *taugen* (servir para)”.⁴³ De ahí la supuesta facilidad de determinarla.

⁴⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal (Barcelona: Edhasa, 2005), §150, 269.

⁴¹ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, §150, 271.

⁴² Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, §150, 270.

⁴³ Cabe notar que, en ese mismo pasaje, habla de una suerte de neutralidad moral, porque cumplir los deberes de virtud “es un *mérito* = $+a$; pero transgredirlos no es un *demérito* = $-a$, sino una *falta de valor moral* = 0 [...]. La fortaleza de la intención en el primero se llaman propiamente hablando sólo *virtud*, la debilidad en el segundo no se llama tanto *vicio* como simplemente *ausencia de virtud*, falta de fortaleza moral”. Eso es lo que denota “la palabra *Untugend* (ausencia de virtud) [que] procede de *zu nichts taugen* (no servir para nada)”. Esa “neutralidad” no equivale a plena inocencia, pues

También para Hegel “en una comunidad ética es fácil señalar *qué* debe hacer el hombre, *cuáles* son los deberes que debe cumplir para ser virtuoso. No tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias”.⁴⁴ Éste es el riesgo que —según adelantábamos— prevé Leibniz al describir la virtud como ley de opinión o de reputación.⁴⁵

Si se asume que las virtudes dependen de una e-valuación, son valores, asunto propio de la fama y admiración, lo cual le interesa al ser humano de a pie más que las propias leyes divinas y jurídicas: “Hay muchos que no piensan seriamente en la *ley de Dios* [...] y respecto a la *ley del Estado* presumen de impunidad. [En cambio] nadie a quien le quede algún sentimiento de su propia naturaleza puede vivir en sociedad menospreciado constantemente; ésta es la fuerza de la ley de la reputación”.⁴⁶ Mas, si se interpreta la virtud como asunto de opinión, se confunde la eticidad con una mera *moralina*, que instruye según costumbres relativas y cuya preocupación principal es “inculcar valores” delimitados por doctrinas religiosas, estatus económico, espectros políticos y otros tantos prejuicios,

aunque “la transgresión deliberada, que se ha convertido en principio, constituye propiamente lo que se llama *vicio* (*vitium*)”, no obstante, “toda acción contraria al deber se llama transgresión (*peccatum*)”. Kant, *Metafísica*, Ak. 390. Mas, ¿hay realmente neutralidad ética? Ella implicaría algo más que “pecar” según la utilidad de valoraciones dadas. En rigor, pondría en juego la potencia de ser del ser humano, ya que hablaría de su impotencia.

⁴⁴ Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, §150, 269.

⁴⁵ “Esos términos, considerados en sus aplicaciones particulares, son atribuidos constante y únicamente a tales o cuales acciones, que en cada país o en cada sociedad son reputadas como honorables o vergonzosas: de otra manera los hombres *se condenarían a sí mismos* [...]. Pues aunque los hombres agrupados en sociedades políticas han depuesto el ejercicio de sus fuerzas en manos públicas, de manera que no pueden ejercerlas contra sus conciudadanos más allá de los límites permitidos por la ley, sin embargo, conservan el poder de pensar bien o mal, de aprobar o desaprobare”. Leibniz, *Nuevos ensayos*, II, XXVIII, 287.

⁴⁶ Leibniz, *Nuevos ensayos*, II, XXVIII, 289.

lo cual demanda obedecer, en lugar de una reflexión propia.⁴⁷ Este inculcar resulta, por lo demás, harto sencillo: basta con habitar el mundo para estar preñado de prejuicios. Indefectiblemente, con la imitación de costumbres en la casa, la escuela, el trabajo o la calle, reproducimos las manías que los demás, a su vez, adoptaron en su momento sin reflexión de por medio. Dejamos de lado la capacidad de juzgar, que pregunta por el sentido de ese habitar; tarea no de la moral, sino de la ética. Sobre esto Leibniz advierte, justamente, que “sería de desear que la gente se pusiese de acuerdo consigo misma y con la razón en las alabanzas y en las reprochaciones [pues] se ve que generalmente lo que los hombres desprecian no es tanto el vicio cuanto la debilidad y la desgracia, de manera que la ley de la reputación tendría necesidad de ser reformada a fondo, y también de ser respetada”.⁴⁸

Desde luego, la confusión entre virtud y valor, entre ética y moral, no surge hasta la posmodernidad o sólo a partir de la modernidad. Se encuentra expresada en la Antigüedad, por ejemplo, en la discusión sobre la enseñanza de la virtud. Aunque el filósofo y el sofista parecen hablar de lo mismo al meditar la ὑπετή, Sócrates intuye la imposibilidad de su enseñanza, basándose en que su naturaleza se resiste a cualquier inten-

⁴⁷ Curiosamente, hay quienes aseveran que la obediencia está al servicio de la virtud, tal como hace Spinoza: “defiendo que es inmensa la utilidad y la necesidad de la [...] revelación. Pues, como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación [...] la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud por la sola guía de la razón”. Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 2003), XV, 332-333. No obstante, esta aseveración no surge propiamente de la obediencia, sino de la virtud, lo cual lleva a cuestionar, no sólo que alguna vez sea posible transformar la doctrina en virtud, sino que cualquier doctrina, tratada por la filosofía a lo largo de su historia, sea realmente una exposición en sus términos canónicos. Me refiero no sólo al hecho de que la historicidad afecta todo canon, sino que el tratamiento filosófico, además, lo transforma.

⁴⁸ Leibniz, *Nuevos ensayos*, II, XXVIII, 289-290.

to de aprehensión, mostrándose, más bien, espontánea (περιτύχουσιν),⁴⁹ mientras que Protágoras da por consabida su posibilidad dado que a todo mundo, desde niño, “le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo, y aquello injusto, que eso es hermoso, y esotro feo, que una cosa es piadosa, y otra impía, y ‘has estas cosas, no hagas esas’”.⁵⁰ Pero el aprecio, la fama, la tradición o la costumbre, justo por su parcialidad y subjetividad, no conforman la virtud, sino acaso los valores; no ponen de manifiesto el libre habitar ético-político, que sólo puede resultar del ejercicio de la virtud, sino las restricciones morales y las políticas del caso. Discernir la virtud del valor y la ética de la moral no resulta sencillo en razón del uso histórico de los conceptos, de suerte que se requiere partir de la amplitud de su sentido, no necesariamente para apresarlos, aunque sí para divisarlos.⁵¹

4. La apertura de la virtud y su historicidad

La noción de virtud es, por sí misma, abierta, por su carácter público. La “sabiduría popular” le impregna distintas características y utilidades. Un ejemplo es la Plegaria de la serenidad, en que se conjugan algunos de los

⁴⁹ Platón, “Protágoras”, en: *Diálogos I*, trad. Carlos García, Julio Calonge y Emilio Lledó (Madrid: Gredos, 2006), 320a.

⁵⁰ Platón, “Protágoras”, 325d.

⁵¹ La interpretación de la virtud como valor, así como las diversas fuentes por las que este último concepto se vuelve capital a partir del siglo XIX serán objeto de la segunda parte de mi investigación, misma que desarrollaré en una entrega posterior. Ahí habrá que insistir en la diferencia entre lo ético y lo moral, pues como se observa en las referencias aquí empleadas, tales conceptos pueden ser intercambiables para algunos pensadores medievales y modernos. Leibniz, por ejemplo, hace uso casi exclusivo del concepto de moral y no de ética. De ahí la importancia de reconducir la ambigüedad histórica de esos términos hacia la posibilidad de distinguir entre lo particular de los valores como moral restrictiva, por un lado, y la apertura de la virtud como ética libre, por el otro.

prejuicios en torno a la virtud con nociones de noble linaje.⁵² Asimismo, la tradición pluraliza el sentido de la virtud en distintos respectos. Se ha versado de virtudes cardinales (según la nomenclatura de Santo Tomás),⁵³ mismas que reproducen, a su vez, los atributos esenciales para el ciudadano de la *polis*, según Platón.⁵⁴ A ello se suman las denominadas virtudes teologales (cristianas),⁵⁵ así como la distinción aristotélica entre virtudes éticas y virtudes dianoéticas.⁵⁶

¿Por qué la virtud requeriría todos esos apellidos? Ante todo, si no toda virtud es ética, ¿qué interrelación hay entre las que lo son y las que no? Estas clasificaciones y sus implicaciones hablan de consideraciones de orden cuantitativo, expresadas ya desde antiguo y enfatizadas por algunos modernos. En efecto, las virtudes parecen explicarse según *medida* y relatividad.⁵⁷ Asimismo, se las evalúa según la determinación del

⁵² Llamada en alemán *Gelassenheitsgebet* y popularizada por Alcohólicos Anónimos, posee un origen y autoría inciertos. En tanto oración, trata de la interioridad del individuo para la conducción de su subjetividad; pero en sus primeros tres versos hace referencia a la universalidad de la serenidad, el valor y la sabiduría.

⁵³ Prudencia, justicia, templanza y fortaleza. Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología II*, trad. Ángel Martínez, Donato González, Victoriano Rodríguez, Luis López y Jesús María Rodríguez (Madrid: BAC, 1989), I-II, q. 61, a. 2. Curiosamente, la justicia no figura en la plegaria de la serenidad, quizá porque no parece asunto del individuo sino del Estado.

⁵⁴ Sabiduría, justicia, moderación y valentía. Platón, “República”, en *Diálogos IV*, trad. Conrado Eggers (Madrid: Gredos, 2003), IV, 427e. Los conceptos griegos en el pasaje son σοφία, σοφία, δικαία, σώφρων, ἀνδρεία.

⁵⁵ Fe, esperanza y caridad. De Aquino, *Suma*, I-II, q. 62, a. 3.

⁵⁶ Reproducidas por Santo Tomás de Aquino con los nombres de “virtudes morales” y “virtudes intelectuales”, cuya mismidad histórica queda puesta en cuestión y cuya diferencia respecto de las virtudes teologales poco ayuda en el vislumbramiento de su sentido: “el objetivo de las virtudes teológicas es el mismo Dios, fin último de las cosas, en cuanto excede el conocimiento de nuestra razón [mientras que] el objeto de las virtudes intelectuales y morales es algo que puede ser comprendido por la razón humana”. De Aquino, *Suma*, I-II, q. 62, a. 2.

⁵⁷ Sobre esto señala Hegel: “Puesto que las virtudes son la aplicación de lo ético a lo particular y según ese aspecto subjetivo algo indeterminado, lo cuantitativo —el más y el menos— entra en su determinación [...] tal como lo hace Aristóteles”. Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, §150, 271. Éste es el aspecto que más exhibe una suerte de transposición en otro género, al hacer de las virtudes

progreso, es decir, de una suerte de *suma*.⁵⁸ Y, finalmente, nos las vemos con la pregunta siempre compleja en torno al *número*, multiplicidad y especificidad de las virtudes.⁵⁹

Esa cuantificación hace caer las más de las veces en la idea de que las virtudes responden a contextos, que son directrices específicas y que su uso depende de quién lleve a cabo el examen de su significado, o de la idea histórica del hombre (ni siquiera del ser humano en su conjunto, pues *virtus* en latín significa hombría o virilidad). ¿Por qué la virtud ofrece tantas posibilidades? Podríamos decir que es debido a su apertura, pero la clave de esta intuición radica en ver la apertura desde su unidad y no desde su parcialización. No porque las posibles particularizaciones y segmentaciones de la virtud den un dato erróneo, sino porque *la virtud es condición de posibilidad de esas posibilidades*. Un entrelazamiento complejo pone en juego la virtud y su *potencia*, que da cuenta de la unidad a la base.

no un asunto de cualidad, sino de cantidad, cuyo más y menos depende de la persona, del caso o del contexto situacional. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 6, 1106a 28-1106b 6.

⁵⁸ Refiere Kant: “La virtud está siempre *progresando* y, sin embargo, también empieza siempre de *nuevo*. Lo primero se sigue de que, *objetivamente* considerada, sea un ideal e inalcanzable, pero que, no obstante, sea un deber aproximarse a él continuamente. Lo segundo se fundamenta, *subjetivamente*, en la naturaleza del hombre [pues] la virtud, con sus máximas tomadas de una vez por todas, nunca puede detenerse”. Kant, *Metafísica*, Ak. 409. Su explicación es una de las más interesantes en relación con el progreso, pues parte del hecho de la imposibilidad de su realización, lo cual está en el fondo de toda idea de progreso infinito. Por otra parte, no obstante, hace ver precisamente la dificultad del concepto de progreso, pues si no hay una aproximación a una meta, ¿cómo se le demuestra?

⁵⁹ No basta sólo con juntar las virtudes cardinales, las teologales y las intelectuales o dianoéticas. Dejando de lado estas últimas, tal como las expone Aristóteles (τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία y νοῦς), los catálogos de las virtudes éticas son variados. Platón examina en muchos de sus primeros diálogos alguna de las consabidas virtudes: piedad, sensatez, justicia, sabiduría, valor, ¿la amistad? Aristóteles, detalla algunas más peculiares en su *Ética*: no sólo liberalidad, magnificencia, magnanimidad, mansedumbre, sino también otras tantas anónimas. Encima, la subjetividad cristiana y moderna reinterpretan su significado.

Históricamente ese entrelazamiento se enfatiza de distintos modos. Spinoza, por ejemplo, declara geoméricamente: “Por *virtud* entiendo lo mismo que por *potencia*”,⁶⁰ siendo la potencia “el esfuerzo por el que [una cosa], ya sola, ya junto con otras, obra e intenta obrar algo [es decir, el] esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser”.⁶¹ Santo Tomás, por su parte, declara que “la virtud designa una perfección de la potencia [...]. Siendo, pues, el fin de la potencia su propio acto, la potencia será perfecta en cuanto que se determine a su propio acto”.⁶² ¿A qué apuntan las ideas de *esfuerzo* y *acto* asociadas con la potencia? Al obrar de algo que en su ser implica poder o fuerza, no sólo “potencialmente”, sino como principio de movimiento hacia las posibilidades. Ése es el otro sentido del concepto latino de *virtus*, tal como lo concebía Leibniz en su *dinámica*, al dar razón de una fuerza activa o viva de lo corpóreo.⁶³ Ese poder es lo que aporta la *entelquia primera* en tanto “fuerza primitiva de actuar”.⁶⁴ Siendo esta fuerza consustancial a toda mónada, pero ante todo al espíritu como persona e inteligencia, las definiciones de la virtud ofrecidas por Leibniz dan cuenta del actuar encaminado por esos atributos en su unidad. Dos pasajes destacan al respecto. En uno habla de “una luz de la que nace en la voluntad una inclinación al bien, o sea, la virtud”.⁶⁵ En el

⁶⁰ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña (Madrid: Alianza, 2006), IV, definición VIII.

⁶¹ Spinoza, *Ética*, III, proposición VII.

⁶² De Aquino, *Suma*, I-II, q. 55, a. 1.

⁶³ “Decir que Dios en la creación proporcionó a los cuerpos una ley de acción no significa nada si no les ha proporcionado al mismo tiempo algo que haga observar la ley; de lo contrario él mismo debería siempre procurar fuera del orden que se observara la ley. Y, aún más, la ley es eficaz y ha vuelto eficaces a los cuerpos, es decir, les ha dado una fuerza propia o ínsita [...]. Por tanto, la fuerza derivativa y accidental o mudable será cierta modificación del poder (*virtus*) primitivo esencial, que es lo que persiste en toda sustancia corpórea”. Gottfried Wilhelm Leibniz, “Examen de la física de Descartes”, en *Escritos filosóficos*, [GP IV 396-397] 506.

⁶⁴ Leibniz, “Sobre la naturaleza”, §12, 565.

⁶⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, “De la felicidad”, en *Escritos filosóficos*, trad. Roberto Torreti, Tomás Zwank y Ezequiel de Olaso (Madrid: Antonio Machado Libros, 2003) [DS 423] 457.

otro destaca que “el entendimiento y la acción conforme al entendimiento [...] es la virtud”.⁶⁶ Inclinação y acción son descripciones de la fuerza que se acompaña del orden (el bien que rige la voluntad) y del entendimiento (o inteligencia), que competen al propio *modo de ser* de los átomos sustanciales, que son principios dinámicos.

Así, el modo de ser es una idea que históricamente acompaña a la noción de virtud. Si el énfasis recae en el *modo*, se vuelve asunto de relatividad. Si se enfoca, en cambio, el *ser*, se logra atisbar la apertura de la virtud. ¿Qué significa modo de ser? ¿De dónde procede? Cuando Aristóteles distingue entre virtudes *διανοητικός* y *ἠθικός* pone un ejemplo: “cuando hablamos del carácter de un hombre [περὶ τοῦ ἥθους], no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso o moderado; [pero] también elogiamos al sabio por su modo de ser [κατὰ τὴν ἔξιν]; y llamamos virtudes a los modos de ser elogiados”.⁶⁷ El *carácter* práctico, por tanto, atribuye comportamientos específicos al individuo, pero, en última instancia, “la actividad más preferible para cada hombre será la que está de acuerdo con su propio modo de ser [κατὰ τὴν οἰκείαν ἔξιν], y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud [κατὰ τὴν ἀρετήν]”.⁶⁸ El término *ἔξις* se refiere a la *habilidad resultante de una práctica* que, en ese sentido, es un *hábito*. En consecuencia, ese sustantivo se relaciona con el verbo *ἔχειν* que se traduce como *haber* o *poseer*, esto es, el *poder-ser* (*potis-sedere*). El habitar humano, el ético-político, depende del hábito o, como decía Santo Tomás, “la virtud humana es un hábito que perfecciona al hombre para obrar bien”.⁶⁹ Pero, en rigor, no se trata de algo ya dado y en sus límites, sino que, como señalaba Sócrates

⁶⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Del destino”, en: *Escritos filosóficos*, [DS 53] 446.

⁶⁷ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 13, 1103a 7-10.

⁶⁸ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 6, 1176b 26-27.

⁶⁹ De Aquino, *Suma*, I-II, q. 58, a. 3.

tes, “cuantas se llaman virtudes entre los hombres [...] aumentan con el estudio y el ejercicio”.⁷⁰ El hábito, la virtud que es modo de ser, implica siempre una fuerza o un acto fundado en su potencia o posibilidad. A ello apunta Leibniz cuando advierte que se requiere “el esclarecimiento de la inteligencia y la ejercitación de la voluntad para que obre siempre conforme al entendimiento [con lo que] surge un progreso perpetuo en la sabiduría y la virtud”.⁷¹

La “neutralidad” en el habitar ético-político, por tanto, es imposible. En ese haber o poseer que es el hábito del habitar se pone en juego el ser. Esta idea fue expuesta por primera vez por Sócrates, al distinguir entre el mero vivir y el vivir bien, pero también la comparten otros pensadores, como Leibniz: “no hacer nada es como no ser nada y obrar mal es menos que nada, pues contribuye a la infelicidad”.⁷² En ello resuenan las palabras de Spinoza: “cuanto más se esfuerza cada cual por conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está, y, consiguientemente, alguien es impotente en la medida en que descuida la conservación de su ser”.⁷³ Cuando Leibniz habla de un progreso, en la medida en que el ser radica en el hacer, se refiere a que “las virtudes no son virtudes sino porque sirven para la perfección, o porque impiden la imperfección, de aquellos que son virtuosos”.⁷⁴ ¿Qué es esta perfección y tal progreso tantas veces interpretados en términos cuantitativos? Una posible respuesta la ofrece el sentido original de virtud.

El concepto griego ἀρετή significaba *excelencia*. En un ensayo titulado “Humanismo y ética” Nicol lo “traducía” al castellano con acierto como

⁷⁰ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, trad. José Antonio Caballero (Madrid: Alianza, 2009), II, 6, 39.

⁷¹ Leibniz, “De la felicidad”, [DS 423] 458. Sobre esta idea conviene subrayar lo perpetuo del “progreso” más que su finalidad. La virtud no se halla tanto en la meta, sino en su inagotabilidad.

⁷² Leibniz, “De la felicidad”, [Grua 587] 464.

⁷³ Spinoza, *Ética*, IV, proposición XX.

⁷⁴ Leibniz, *Teodicea*, [Gerhardt VI 222-223] 459.

“excelencias del ser”.⁷⁵ Con esa noción se entiende la posibilidad de hablar de perfección. Sin embargo, excelencia y perfección, ¿pueden darse poco a poco, progresivamente? Más consecuente sería decir que su *haber* o *posesión* acontece o no acontece, porque lo perfecto y lo excelente son un superlativo y no un comparativo. Para evitar esas aporías hace falta dejar de asumir el asunto de la posesión como límite y delimitación y, en cambio, divisarlo en su propio movimiento y poder-ser o potencia, que es la forma en que lo ilimitado se ofrece. Cuando a este movimiento de la virtud se le quitan los candados que lo constriñen al individuo y se le observa en su apertura social y política —y, ante todo, histórica—, se vuelve necesario reparar en que para la virtud no existe la inmovilidad de una meta. Si “acaso podríamos decir que el mundo crece necesariamente en virtud, porque las almas resultan afectadas por todos los sucesos pretéritos, [ya que] no existe olvido perfecto entre las almas”.⁷⁶ Semejante crecimiento en la virtud significa simplemente que “las almas siempre deben ser llevadas por períodos a pensamientos más expresos”.⁷⁷ Esa expresión es precisamente histórica; es la expresión metafísica del habitar ético-político, cuya condición de posibilidad es la virtud: el hábito de la ejercitación mediante el pensamiento, ya que la virtud no es “sólo” asunto ético, sino que, por serlo, es también metafísico, político y dianoético. Y esto último, quizá, en términos más amplios de los expuestos en principio por Aristóteles.

Con lo anterior quiero decir que, mientras que la ética de Aristóteles se enfoca en la *φρόνησις* o prudencia como capacidad dianoética deliberativo-práctica,⁷⁸ buena parte de la tradición a la que él pertenece exponía una perspectiva más rica. Heráclito, por ejemplo, era de la idea, sin ambages, de que discernir (*φρονεῖν*) es la mejor virtud (*ἀρετή*) y

⁷⁵ Nicol, *Ideas*, 542.

⁷⁶ Leibniz, “Sobre la originación”, [Grua 95] 551.

⁷⁷ Leibniz, “Sobre la originación”, [Grua 95] 551.

⁷⁸ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VI, 5, 1140a 25-27.

que, por cuanto se ha de seguir un λόγος común al todo, la sabiduría (σοφία) es hablar y obrar según la naturaleza.⁷⁹ Sócrates se preocupaba por la φρόνησις en tanto capacidad para comprender la verdad y ser lo mejor posible,⁸⁰ requerida para investigar lo divino.⁸¹ Pero, ante todo, Platón, que analiza la virtud desde la φρόνησις previamente a Aristóteles, una vez que se concentra en indagar no sólo lo que sea cada una de las virtudes, sino directamente el ser de la virtud,⁸² comprende que la pregunta se encamina a su *mismidad*,⁸³ cuyo sentido se intuye por su *aspecto* (εἶδος).⁸⁴ Este pensamiento (διανοεῖν) requiere encaminarse a la capacidad de intuir (νοεῖν), a la cual pertenece el pensar, a partir del cual es posible comprender el auténtico orden de las cosas.⁸⁵ En rigor, el mismo Aristóteles es consciente de la necesidad de recurrir al intuir o νοεῖν como facultad eminentemente reflexiva, en la medida en que esa intuición es lo más excelso que intuye lo más excelso (τὸ κρᾶτιστον), es decir, es la auténtica intuición de sí misma, mientras que la διάνοια —junto con otras tantas facultades— “parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí”.⁸⁶

⁷⁹ Heráclito, “Fragmentos”, en *Los filósofos presocráticos* I, trads. Conrado Eggers y Victoria Juliá (Madrid: Gredos, 2000) B 112.

⁸⁰ Platón, “Apología de Sócrates”, en *Diálogos* I, trads. Carlos García, Julio Calonge y Emilio Lledó (Madrid: Gredos, 2006), 29e.

⁸¹ Platón, “Apología”, 22a.

⁸² Platón, “Menón”, en: *Diálogos* II, Francisco Olivieri (trad.) (Madrid: Gredos, 2004), 88b-89a.

⁸³ Platón, “Menón”, 75a.

⁸⁴ Platón, “Menón”, 72c.

⁸⁵ Platón, “República”, VII, 534a.

⁸⁶ Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García (Madrid: Gredos, 2012), XII, 9, 1074b 34-36. En la νόησις y la φρόνησις griegas se basa no sólo el concepto de entendimiento y de inteligencia de Leibniz, sino el de toda la tradición medieval y moderna. De ahí otros tantos conceptos epistemológicos asociados como, por ejemplo, pensamiento, percepción e intuición. El desarrollo de estos parentescos, así como el de otros conceptos griegos homólogos, queda pendiente para otra ocasión.

Por ello, lo ético para Aristóteles también va “más allá” de la vida política, yendo más acá en la vida metafísica, en dirección a sí mismo: “debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente [κατὰ τὸ κράτιστον] que hay en nosotros”.⁸⁷ En qué medida eso descrito como vida contemplativa y la virtud por ella exhibida es parte de la vida pública o social, política y ética, es algo que requiere un actuar o hacer en tanto deshacer, esto es, deshacerse de los prejuicios escisores. Por ello Heráclito señalaba que el habitar del ser humano (ἦθος) está en su intuición (δαίμων),⁸⁸ pues, si por su naturaleza el humano es político, como insistía Aristóteles,⁸⁹ el problema no radica en inventarse un sistema para “conciliar” teoría y praxis, metafísica y ética, lógica y política, como si éstas estuviesen separadas *ab initio*, sino en ser capaz de expresar esa unidad original del mejor modo posible. De ahí la tesis de Leibniz de que el habitar depende de expresarse mejor. ¿Qué más podemos expresar al respecto?

5. Lo que fluye sin trabas

Si la virtud no se agota en la delimitación del ser, sino que, en tanto modo de ser, constituye la apertura que permite la posibilidad de sus delimitaciones históricas, ¿qué camino se requiere para llevarla a cabo? Leibniz explica que, dado que “todo está dispuesto de la mejor manera, hay que hacer presente que la satisfacción de esta contemplación la alcanzarán

⁸⁷ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 6, 1177b 33-34.

⁸⁸ Heráclito, “Fragmentos”, B 119. En cuanto al sentido del δαίμων como intuición véase: Aldo Guarneros, “Los nombres de la metafísica: ἀνθρωπίνη σοφία”, *Estudios. Filosofía-historia-letras*, XIX, núm. 136 (primavera de 2021): 21-26.

⁸⁹ “ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος”. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 7, 1097b 11.

antes y mejor que los otros quienes se hayan abierto mejor el camino con su entendimiento, disponiendo su hacer conforme a su mejor concepto, con orden o según la razón, y para el bien, en lo cual propiamente consiste la virtud”.⁹⁰ No hace falta reparar una fractura cuando no existe tal ruptura. Simplemente se requiere *aproximarse* lo más posible a la apertura que es la virtud y que Leibniz describía correctamente no sólo como un encaminarse a la perfección, sino como *impedimento de la imperfección*; porque, aunque la imperfección no puede evitarse por completo, la fuerza de la virtud procura el gobierno como comprensión de la perfección, armonía y orden de eso *siendo* que habitamos:

[...] la perfección se muestra en la fuerza para actuar, ya que todo ser consiste en una cierta fuerza, y a mayor fuerza, más elevado y libre es el ser. Además, en toda fuerza, cuanto mayor es, más se manifiesta en ella *todo por uno y en uno*, en cuanto uno gobierna a muchos fuera de él y los prefigura en sí mismo. Ahora bien, la unidad de la multiplicidad no es otra cosa que la armonía, y como uno concuerda más con esto que con aquello, emana de ahí el orden, del que proviene toda hermosura, y la hermosura despierta amor.⁹¹

En ello resuena aquella virtud del *arte regio* de la que hablaba Sócrates, por la cual los seres humanos se vuelven “útiles a los demás y a sí mismos”.⁹² En los términos de Leibniz, se trata de procurar que el individuo, partiendo de la virtud, permita la colaboración de los espíritus: “quienes pueden hacer que miles y miles de manos cooperen con ellos, gracias a lo cual se puede realizar en pocos años, para suprema gloria y satisfacción tuyas, un bien mayor que el que de otro modo pudiera llevarse a cabo en muchos siglos”.⁹³

⁹⁰ Leibniz, “Del destino”, [DS 54] 447.

⁹¹ Leibniz, “De la felicidad”, [DS 422] 457.

⁹² Jenofonte, *Recuerdos*, IV, 2, 11.

⁹³ Leibniz, “De la felicidad”, [DS 425-426] 460.

Específicamente la posibilidad que abre la virtud es la de *serse*. La especificidad de las otras virtudes particulares (cualesquiera sean sus nombres y definiciones históricas) parten de y apuntan a ello mismo. Por eso, mientras menos se asocie a la virtud con la idea de la aprehensión total de una meta dispuesta por la circunstancialidad y, más bien, se relacione con una plena posibilidad histórica, mejor será la posibilidad de su intuición para su expresión ante los otros en sociedad. El habitar, por tanto, nunca está finiquitado ni puede estarlo. Podría decirse, en ese sentido, que la imperfección que debe evitarse, es decir, uno de los prejuicios que principalmente deben ponerse en cuestión es el acabamiento o dominio absolutos sobre el propio ser, sobre su modo de ser, su hábito, su poseer, su virtud, su habitar ético-político. ¿Cómo compagina esta advertencia con una filosofía que da razón de lo absoluto y parece postular una y otra vez la conducción de un Dios dogmático?

En efecto, Leibniz, afirma que las mónadas “expresan y concentran en sí mismas la totalidad [de suerte que] podría decirse que son partes totales”.⁹⁴ Sólo tal absolutismo, sólo tener la última palabra, autorizaría a la metafísica —según se piensa comúnmente— a decir algo verdadero. Si en ello no hay éxito, entonces la metafísica termina siendo un mero extravío de la realidad, una colección de errores. Sólo que, en rigor, Leibniz —como tantos otros pensadores metafísicos o antimetafísicos— advierte la dificultad de la aprehensión del todo. Algunos lo hacen incluso al grado de postular su *im-posibilidad*. Mas la intuición de Leibniz se asienta en el aquende: “como Dios es infinito no puede ser conocido totalmente. Así nuestra felicidad nunca ha de consistir [...] en un goce pleno en el que no haya nada que desear y que vuelva estúpido a nuestro espíritu, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos placeres y nuevas

⁹⁴ Leibniz, “Sobre la originación”, [GP VII 307] 549.

perfecciones”.⁹⁵ En un sistema que pretende la aprehensión y expresión del todo, semejante impotencia se antoja insatisfactoria, además de que hace mella en las ideas de perfección, progreso o mejora, para lo cual no habría parangón. Entonces, ¿puede el ser humano, el filósofo, dar razón del todo o no? ¿Puede tomar distancia y objetivar su habitar como yendo *más allá* de él, para ofrecerlo completo y acabado al resto de los mortales? Evidentemente, no. La historicidad de la filosofía, el aquende del habitar, refuta tal idea. Mas sucede que, si en efecto el habitar es ético, político, metafísico, lógico, estético, científico y un largo etcétera, la interconexión de lo absoluto es abierta por la intuición como relación (que no mera relatividad):

Las ideas de relaciones a menudo son más claras que las de las cosas que son sujeto de la relación [...]. Aquellos términos que conducen necesariamente al espíritu hacia otras ideas [...] se llaman *relativos* y los demás son *absolutos* [pero] no existe término lo suficientemente absoluto o independiente que no lleve consigo relaciones, o cuyo análisis exhaustivo no conduzca a otras cosas, e incluso a todas las otras cosas, de modo que se puede decir que los *términos relativos* indican expresamente la relación que contienen.⁹⁶

Lo absoluto no es algo ajeno al habitar y no hay impotencia en su aprehensión, sino, más bien, potencia infinita de su expresión; cosa más acorde con la historicidad del hábito o la práctica de la virtud, al menos en la medida en que se obre bien en sentido socrático, esto es, “realizar bien algo que uno ha aprendido y practicado”.⁹⁷ No se logra sin dificultades,

⁹⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón”, en *Escritos filosóficos*, trad. Roberto Torreti, Tomás Zwank y Ezequiel de Olaso (Madrid: Antonio Machado Libros, 2003) §18, [GP VI 606] 690.

⁹⁶ Leibniz, *Nuevos ensayos*, II, XXV, 260.

⁹⁷ Jenofonte, *Recuerdos*, III 9, 14.

por supuesto, pues yace en la fuerza para serse al deshacerse de opiniones dualistas que segmentan el habitar. La comprensión histórica es una de las más requeridas para esta empresa porque, lo que superficialmente parece una segmentación contextual de la historia, constituye un entramado trans-versal y, sólo así, meta-físico.

La *transversalidad* quizá permita eludir lo que aquellas formulaciones cuantitativas de la virtud problematizan (la idea de un más y un menos, del avance o retroceso y de su número y escisión; si bien es imposible eludir las del todo). Y quizá permita comprender, igualmente, el *integramiento* histórico de acuerdo con el cual, al hablar del mejor de los mundos posibles, Leibniz no pone en juego la última palabra relativa a la verdad, sino el mejor de los modos en que esa mónada espiritual —él mismo— pudo dar razón de la perfección de esa unidad del mundo, que no es ni más ni menos que otros, sino el mismo del que hablamos a lo largo de la historia. En ese sentido, indiferencia de los átomos sustanciales no la hay y el “como si” de una tal indiferencia tiene motivos expositivos refutados por sus propias conclusiones. La afectación es radical, es dinámica en tanto histórica y conmueve al ser al involucrarse en ese reino, república o ciudad mediante el hábito del habitar.

Dicho en breve, en el habitar humano, enfocado desde el ámbito que se quiera, ser virtuoso nunca indica un acabamiento ni un aseguramiento certero, sino el constante e incansable impulso por la fineza o afinación, no una que hable de un ser más allá de los límites, sino para serse (sí mismo). En relación con ese dinamismo, transformación o movimiento que, insisto, no está exento de grandes dificultades, resulta eminente una idea platónica esbozada en el *Crátilo*, diálogo en que, precisamente, el movimiento se vuelve imprescindible para analizar varios conceptos caros para la metafísica y que da cuenta del modo de ser que adquiere el habitar ético-político conseguido con el hábito de la virtud, siempre y cuando no se olvide de su ejercitación, a saber, la *libertad*: “moverse mal significa caminar con impedimentos y trabas. Cuando el alma, pues, lo

experimenta, se encuentra llena de vicio [κακία]. Y si vicio es el nombre para tal estado, su contrario sería virtud y significa [...] que el flujo del alma buena está siempre en libertad. De tal forma que [...] lo que fluye sin trabas ni impedimentos [ἀεὶ ῥέον] ha recibido este nombre [ἀρετή] como sobrenombre”.⁹⁸

Presumiblemente, parte de los impedimentos con los que topa esta libertad serían, como quedó esbozado, la interpretación de la ética como moral y de la virtud como valor. Por lo mismo, será imprescindible analizar en qué medida cada uno de estos conceptos son nombres para la metafísica del habitar y en qué medida le resultan adversos. Al recorrer este camino, sería posible, como hipótesis de trabajo, pensar el habitar no sólo a partir de la *civilidad*, sino de la *scibilidad* (del latín *scibilis*: conocimiento), concepto que anticipo como una de las posibilidades de la virtud que abre, en su cercanía con la actitud interrogativa metafísica del ser humano, el desarrollo de la libertad para el gobierno político. Ambas tareas son parte de esta misma pregunta por la virtud y por el habitar ético-político para sus inminentes planteamientos.

⁹⁸ Platón, “Crátilo”, en *Diálogos* II, trads. Julio Calonge, Eduardo Acosta, Francisco Olivieri y José Luis Calvo (Madrid: Gredos, 2004), 415d.

Referencias

- Los filósofos presocráticos I*. Traducido por Conrado Eggers y Victoria Juliá. Madrid: Gredos, 2000.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea/Ética eudemia*. Traducido por Julio Pallí. Madrid: Gredos, 2000.
- . *Poética/Magna moralia*. Traducido por Teresa Martínez y Leonardo Rodríguez. Madrid: Gredos, 2011.
- . *Metafísica*. Traducido por Valentín García. Madrid: Gredos, 2012.
- Bacon, Francis. *La gran restauración (Novum organum)*. Traducido por Miguel Granada. Madrid: Tecnos, 2011.
- De Aquino, Santo Tomás. *Suma de teología II*. Traducido por Ángel Martínez, Donato González, Victoriano Rodríguez, Luis López y Jesús María Rodríguez. Madrid: BAC, 1989.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Traducido por Ernesto López y Mercedes Graña. Madrid: Gredos, 2003.
- Galilei, Galileo. “Carta a Cristina de Lorena, gran duquesa de Toscana”. *Revista de filosofía* XI (julio de 1964), 77-108.
- Guarneros, Aldo. “Los nombres de la metafísica: ἀνθρωπίνη σοφία”. *Estudios. Filosofía·historia·letras* XIX, núm. 136 (primavera de 2021): 7-28.
- . “Los nombres de la metafísica: analítica trascendental”. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 54, núm. 153 (julio-diciembre de 2022), 248-285.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho*. Traducido por Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 2005.
- Horneffer, Ricardo. *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*. Ciudad de México: UNAM, 2013.
- Jenofonte. *Apología/Banquet/Recuerdos de Sócrates*. Traducido por José Antonio Caballero. Madrid: Alianza, 2009.

- Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Traducido por Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2008.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Filosofía para princesas*. Traducido por Javier Echeverría. Madrid: Alianza, 1989.
- . *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Traducido por Javier Echeverría. Madrid: Alianza, 1992.
- . *Escritos filosóficos*. Traducido por Roberto Torreti, Tomás Zwank y Ezequiel de Olaso. Madrid: Antonio Machado Libros, 2003.
- . *Correspondencia con Arnauld*. Traducido por Vicente Quintero. Buenos Aires: Losada, 2005.
- . *Ensayos de teodicea*. Traducido por Aurora Freijo, Ángel Hernando y Enrique Romerales. Madrid: Abada, 2015.
- Nicol, Eduardo. *Ideas de vario linaje*. Ciudad de México: UNAM, 2021.
- Platón. *Diálogos IV*. Traducido por Conrado Eggers. Madrid: Gredos, 2003.
- . *Diálogos II*. Traducido por Julio Calonge, Eduardo Acosta, Francisco Olivieri y José Luis Calvo. Madrid: Gredos, 2004.
- . *Diálogos I*. Traducido por Carlos García, Julio Calonge y Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 2006.
- Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2003.
- . *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2006.
- VVAA. *Los filósofos presocráticos I*. Traducido por Conrado Eggers y Victoria Juliá. Madrid: Gredos, 2000.