

Para una lectura praxeológica de Aristóteles

Antonio González

UCA, 28 junio al 8 de julio de 2005

1. Datos biográficos sobre Aristóteles
 - a. Nacido en Estagira (384 a.C.), en Tracia. Su padre, Nicómaco, era médico de cabecera del rey Amintas II de Macedonia.
 - b. En 367 a.C. entra en la escuela de Platón, en la que permanece hasta la muerte del maestro en 347.
 - c. Se dirige a Atarneo, donde su amigo Hermias le proporciona medios para dedicarse a las investigaciones biológicas. El rey Filipo de Macedonia le encomienda la educación de su hijo Alejandro.
 - d. Cuando Alejandro se convierte en rey, Aristóteles vuelve a Atenas, y allí funda el Liceo (la sede estaba en un lugar consagrado al dios Apololicio). También se conoce la escuela como Peripato (de peripatein, “pasear”), por el corredor donde solía pasear durante sus lecciones.
 - e. Tras la muerte de Alejandro Magno, hay una corriente antimacedónica en Atenas, y Aristóteles se retira a Calcis, tierra de su madre, donde muere a los sesenta y dos años (322 a.C.).
2. Transmisión de la obra de Aristóteles.
 - a. Dos tipos de escritos: exotéricos (para afuera) y los esotéricos (para adentro). Los exotéricos se han perdido exceptuando fragmentos. Eran diálogos platónicos juveniles y algunos tratados de divulgación. Los esotéricos son fundamentalmente apuntes del propio Aristóteles para sus clases.
 - b. Teofrasto sustituyó a Aristóteles en la dirección del Peripato, desde 322-321 hasta 288-284 aC. A su muerte, Teofrasto deja en herencia los edificios y el jardín a la escuela, pero la biblioteca se la lega a Neleo de Escepsis, que la trasladó a Asia Menor y la dejó en propiedad de sus herederos (Diógenes Laercio, V 32; Estrabón XIII, 1, 54).
 - c. Para evitar que cayeran en manos de los reyes atálidas, que estaban construyendo la biblioteca de Pérgamo, los manuscritos fueron escondidos en una bodega en Tróade.
 - d. En el siglo I a.C. el bibliófilo Apelición los adquirió y los transportó a Atenas, donde permanecieron poco tiempo, pues en el 86 aC el general romano Sila los confiscó y se los llevó a Roma.
 - e. El gramático Tiranión comenzó a transcribirlos. Pero fue Andrónico de Rodas (considerado por la tradición como el undécimo gran peripatético) quien se trasladó a Roma y logró, en la segunda mi-

tad del siglo I a.C. una publicación de las obras esotéricas de Aristóteles.

3. El *corpus aristotelicum*. Comprende cuatro grandes grupos de obras:
 - a. Los escritos de lógica, conocidos por el nombre de *Organon* ('instrumento'; comprende *Categorías*, *De la interpretación*, *Primeros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos*, *Refutaciones de sofismas*).
 - b. Escritos de la filosofía de la naturaleza o física (*Física*, *Del cielo*, *De la generación y de la corrupción*, *Meteorológicos*, *Historia de los animales*, *Del movimiento de los animales*, *De las partes los animales*, *Del alma*, *De la sensación y de lo sensible*, *De la memoria y del recuerdo*).
 - c. Los catorce libros recogidos bajo el título de *Metafísica*, así llamados porque en la serie ordenada por Andrónico venían después (*μετά* en griego) de los escritos de la física. Pero posiblemente hay una alusión al contenido.
 - d. Las obras morales, políticas, de poética y de retórica, las cuales son: *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicómaco*, *Ética mayor* o *Gran moral* (cuya autenticidad se discute), *Política*, *Poética*, *Retórica* y *Constitución de Atenas*.
4. Cronología de las obras aristotélicas. No existe una cronología unánimemente aceptada. Una posibilidad sería la siguiente:
 - a. Período juvenil, hasta 347, cuando tras la muerte de Platón Aristóteles abandona la Academia platónica de Atenas.
 - i. *Eudemo*.
 - ii. *Protréptico*.
 - iii. *Tópicos*.
 - iv. *Elencos sofisticos* (o *Refutaciones sofisticas*).
 - v. Tal vez las *Categorías*, o parte de ellas.
 - vi. *Física* (exceptuando claramente el libro VIII).
 - vii. *De coelo*.
 - viii. *De generatione et corruptione*.
 - b. Período de los viajes (347-330).
 - i. *Analíticos I y II*
 - ii. *Sobre la filosofía* (un diálogo hoy perdido).
 - iii. *Metafísica* (algunas partes).
 - iv. *Ética a Eudemo*.
 - v. *Ética a Nicómaco*.
 - vi. *Política* (algunas partes).
 - c. Período último, en el Liceo (330-322).
 - i. *Política* (parcialmente).
 - ii. *Parva naturalia* (escritos diversos sobre temas naturales, exceptuando el *De generatione et corruptione*).
 - iii. *Metafísica* (parcialmente).
 - iv. *Física VIII*.

- v. *Sobre el alma.*
- vi. *De interpretatione.*
- vii. *Sobre el movimiento de los animales; Partes de los animales.*
- viii. *Retórica.*

5. Interpretaciones antiguas de Aristóteles

- a. El primero que realiza una exposición sistemática de la obra de Aristóteles basada en los escritos de escuela (esotéricos) de Aristóteles fue Nicolás de Damasco (entre el I a.C. y el I d.C.). De él conservamos la primera utilización del término “metafísica”.
- b. Neoaristotelismo de Alejandro de Afrodisia en Atenas (siglo II d.C.). Comentario a la *Metafísica*. Peripatético Temistio, quien elabora un comentario a la *Metafísica*. Después el aristotelismo es incorporado al neoplatonismo y desaparece como corriente independiente.
- c. Interés de los neoplatónicos por Aristóteles. El mismo Porfirio reconoce el influjo de Aristóteles sobre su maestro Plotino. Porfirio escribió una introducción a las categorías de Aristóteles, que fue traducida al latín y comentada por Boecio. Se pretende una síntesis entre Platón y Aristóteles. Los neoplatónicos utilizaron a Aristóteles como introducción a la filosofía, como prólogo para entender a Platón. Interés en los problemas teológicos de la *Metafísica*, en la lógica y en la filosofía natural. Comentario muy importante de Simplicio.

6. Interpretaciones medievales y renacentistas de Aristóteles

- a. Importancia de Boecio al traducir al latín textos lógicos y comentarios neoplatónicos a Aristóteles. El mundo latino solamente conoce hasta el siglo XII los dos primeros tratados del *Organon* (*Categorías* y *De interpretatione*).
- b. Renacimiento del aristotelismo en el mundo árabe a partir del siglo IX a.C. Traducción al árabe de las obras de Aristóteles y de muchos comentarios (Alejandro de Afrodisia, Temistio, Porfirio y Amonio). Esto favorece una lectura neoplatónica de Aristóteles, tal como aparece en Al-Kindi y Al-Farabi. Ya Avicena entra en el problema del objeto de la metafísica: el ser o Dios.
- c. Gran mérito del cordobés Averroes (s. XII) al liberar en gran medida a Aristóteles del neoplatonismo. Gran comentarista y divulgador de Aristóteles, escritor prolífico. Influencia en el mundo cristiano.
- d. Traducciones de Aristóteles en Toledo, Sicilia y sur de Italia. Se acompañan las traducciones de comentarios, sobre todo de los de Averroes. Guillermo de Moerbeke traduce la *Metafísica*, de gran influjo en la posterioridad. París y Oxford como centros del aristotelismo. Problemas dogmáticos (la creación y el alma como mera

forma), y oposición de la teología agustiniana. Alberto Magno y sobre todo su discípulo Tomás de Aquino sientan la posibilidad del influjo posterior de Aristóteles en la filosofía medieval. Introducción de la distinción esencia-existencia. Gran cantidad de comentarios en la escolástica. Conceptos claves: Dios como ser supremo, forma pura, pensamiento del pensamiento; hilemorfismo, sustancia, acto y potencia, forma y materia.

- e. Decadencia en el siglo XIV, por el influjo del voluntarismo y sobre todo del nominalismo. Comienzan las críticas a la física aristotélica, sobre todo a la teoría del movimiento montada sobre los términos de potencia y acto, y sobre el principio de que todo lo que se mueve es movido por otro (la acción del motor debía continuar y esto no concordaba con la experiencia de los proyectiles).
- f. Dos tendencias en el Renacimiento:
 - i. Por una parte crítica de la física aristotélica y aparición de la nueva física de Galileo (inercia, los planetas son cambiantes e imperfectos). Sobre todo la tesis de Galileo de que la naturaleza está escrita con caracteres matemáticos contra la idea aristotélica de que el método matemático no es propio de la física (*Metafísica* 995a 10-20). Heliocentrismo de Copérnico. Fin de las órbitas circulares y de la velocidad constante de los planetas con Kepler. Rechazo de Aristóteles como autoridad.
 - ii. Pero al mismo tiempo interés filológico por parte de pensadores laicos, que se fijan más en el amor aristotélico a la ciencia, y en concreto por la *Física*. Polémica renacentista entre platónicos (de hecho más influyentes sobre la ciencia como en el caso de Kepler) y aristotélicos. Dos líneas de lectura de Aristóteles: la averroísta y la de Alejandro de Afrodisia (alejandrinos). Pietro Pomponazzi (alejandrino) intenta una depuración de Aristóteles, incluyendo la depuración del averroísmo. Los alejandrinos rechazan incluso la idea de un entendimiento universal en el ser humano. Condenas católicas.
- g. Otro renacimiento en la llamada "segunda escolástica". Especialmente importante Francisco Suárez (+ en 1617). Interpretación de la metafísica como ontología, al margen de la teología. La palabra ontología se ha atribuido a J. Clauberg (1647), pero aparece antes en Goclenius). Aparece la distinción entre metafísica general (ontología) y metafísica especial (Dios, ángeles, alma).

7. Interpretaciones modernas de Aristóteles.

- a. Rechazo al comienzo de la modernidad por el protestantismo, debido a la idea de justicia con la que chocó Lutero: dar a cada uno lo suyo, frente a la justicia imputada de Pablo.
 - b. Rechazo por parte de Bacon: “el peor de los sofistas”. Verborrea, falta de interés por la cosa misma. También en el cartesianismo está la idea de que a lo sumo en la filosofía aristotélica hay verosimilitudes, pero no demostraciones con certeza. Gravitación universal de Newton: mismas leyes para los cuerpos celestes y los cuerpos sublunares.
 - c. En el racionalismo sobrevive la distinción entre metafísica general y especial, que es la que recibe Kant. Con Kant se propaga la idea de que la metafísica no es posible como ciencia, aunque se sigue valorando la lógica de Aristóteles, que es determinante hasta la aparición de la lógica matemática.
8. Renacimiento de Aristóteles en el siglo XIX.
- a. Darwin reconoce que sus dos influjos mayores (Linneo y Cuvier) eran simples escolares comparados con Aristóteles. Admira la idea (estructural y funcional) de forma.
 - b. Mérito de Hegel, quien lo considera como “uno de los más ricos y profundos genios científicos que jamás existieran, un hombre igualado en ninguna otra época”. Hegel termina la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con una cita de la *Metafísica* (1072b 18-31), relativa al pensamiento que se piensa a sí mismo. Un aspecto importante en Hegel es su diagnóstico de que “a ningún filósofo se le ha hecho tanto daño con tradiciones faltas de todo asomo de pensamiento aglutinadas en torno a su filosofía, y que aún hoy siguen en pleno auge”.
 - c. Necesidad por tanto de volver al mismo Aristóteles. De ahí la aparición de las primeras ediciones críticas de Aristóteles. Sobre todo la de Immanuel Bekker (*Aristotelis Opera*, los dos primeros volúmenes se publican en 1831, el trabajo continúa hasta el quinto volumen en 1880), que es la que impone la numeración que se usa hasta hoy día. En el último volumen se introduce el *Index Aristotelicus* de H. Bonitz, que continúa siendo una obra de referencia hasta el presente.
 - d. Aparecen nuevos comentarios e interpretaciones, entre los que destacan los de Bonitz, Trendelenburg, Schweigler (hegeliano) y Zeller. Zeller interpreta la filosofía de los griegos desde Aristóteles; valor de la sustancia individual como verdadera sustancia.
 - e. También se inician en el siglo XIX los estudios filológicos y genéticos sobre Aristóteles. Trendelenburg hace estudios no sólo filosóficos, sino también filológicos y genéticos. Merece especial mención el trabajo del neokantiano P. Natorp sobre *Tema y disposición*

de la *Metafísica* de Aristóteles, donde se llama la atención sobre la contradicción entre la metafísica como teología y como ontología.

- f. Al final del siglo XIX destaca el trabajo de Brentano (ex sacerdote y ex católico) *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), de enorme influjo sobre Heidegger.
 - g. En el mundo católico renace a partir de la *Aeterni Patris* de León XIII (1879) el interés por Aristóteles. Esto continúa en el siglo XX con autores como J. Maritain y E. Gilson en Francia, Maréchal, y los Mansion en Lovaina, y C. Fabro, M. Gentile, G. Bontadini y E. Berti en Italia. Kant y Aristóteles: la crítica kantiana no afecta a la ontología, porque el ser sí es de algún modo un predicado. En buena medida, la lectura neoescolástica se acaba fundiendo con la heideggeriana.
9. Aristóteles en el siglo XX.
- a. Werner Jaeger elabora una interpretación genética de Aristóteles a partir de su libro *Aristoteles. Primeras líneas de una historia de su evolución intelectual* (1923). No cita a Natorp, a pesar de que asiste a sus clases en Marburgo. Tesis básica: evolución desde platonismo hacia un mayor empirismo. En la *Metafísica*: evolución desde la filosofía primera como teología hacia la filosofía primera como ontología. Crítica posterior en autores como H. von Armin y P. Gohlke, quienes proponen la hipótesis inversa: desde la protesta contra Platón y una mayor integración de su posición. También tesis de J. Zürcher, que considera que el *corpus* es en buena medida de Teofrasto. Aristóteles sería el platónico, y Teofrasto el cada vez más empírico. Dificultades del método genético: especulaciones que no se pueden demostrar, contradicciones entre los distintos autores, y el hecho de que Aristóteles conservó los textos para sus clases, y no los destruyó.
 - b. Interpretación heideggeriana. Recibe el libro de Brentano como regalo de uno de sus mentores eclesiásticos. Inlujo de Brentano, pero entonces pregunta por el sentido común del ser que hay por detrás de la multiplicidad que presenta Brentano. De ahí las primeras interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles, y después *Ser y tiempo*. Más adelante, Aristóteles como exponente del surgimiento de la metafísica como filosofía de la presencia. Texto sobre los dos sentidos de la φύσις: primero en la *Física* la οὐσία como tipo de φύσις y después en la *Metafísica* la φύσις como tipo de οὐσία. La οὐσία y la ἐνέργεια (acto) como ejemplos del ser considerado como presencia y olvido del surgir, del venir a la presencia. Heideggerianos como F. Volpi y E. Berti. También influjo de Heidegger sobre Aubenque, quien también acepta en alguna medida la problemática de Jaeger: la metafísica atravesada por una

contradicción entre teología inaccesible y ontología incapaz de liberarse de la dispersión.

- c. Interpretación de Zubiri, centrada no en el ser, sino en la sustantividad. Todavía pendiente de la publicación del profesor Mazón de los cursos juveniles de Zubiri sobre Aristóteles.
- d. Interpretaciones analíticas, entre las que destaca la de T. Irwin, para quien Aristóteles entiende el ser sobre todo como sustancia, la cual coincide propiamente con la forma. También interés por la filosofía práctica.
- e. Interpretaciones hermenéuticas y neoconservadoras. H. G. Gadamer: la φρόνησις como saber orientador de la vida humana y como modelo de hermenéutica. McIntyre: crítica de la racionalidad de la modernidad, e importancia del ἦθος existente para la moral.
- f. H. Arendt: idea de una praxis que incluye la política y la ética, frente a la praxis centrada en el trabajo y la productividad, propia de la era moderna.

10. Interpretación praxeológica.

- a. No como una filosofía de la praxis, sino como una filosofía de los actos. Praxis simplemente como sistema de los actos. No una filosofía práctica como filosofía segunda, sino una filosofía primera por estar centrada en el *cogito*.
- b. En el caso de Aristóteles, lo que proponemos es una interpretación del núcleo de su pensamiento a partir del concepto de ἐνέργεια. La mayor o menor fecundidad de esta interpretación se verá justamente en su capacidad de dar mejor cuenta del conjunto de la obra del Estagirita.

11. Por qué una interpretación praxeológica: Aristóteles como discípulo de Sócrates y Platón

- a. El impulso filosófico de Sócrates.
 - i. No la naturaleza, sino la vida humana.
 - ii. Crítica de las filosofías de la naturaleza:
 - 1. No hay certeza (divergencias entre los filósofos): problema del ser.
 - 2. No tiene utilidad (pregunta por el fin del conocimiento).
 - iii. Por un saber sobre la vida humana, sobre las cosas prácticas, sobre el mundo de lo ético. Conócete a ti mismo.
 - iv. El más sabio de todos los hombres. No por erudición. Sólo sé que no sé nada: en el ámbito de lo inmediato se producen certezas.
- b. Platón en la interpretación de Aristóteles (*Metafísica* 987a 29 - 987b 14; 1078b 6-37):

- i. Sócrates se había ocupado de los temas éticos (τὰ ἠθικά), y no de la φύσις en su totalidad.
 - ii. Sócrates buscaba lo universal en tales temas, y fue el primero en poner su atención en las definiciones. Sócrates introdujo los razonamientos inductivos (ἐπακτικὸς λόγος) y las definiciones universales (ὀρίζεσθαι καθόλου), y estas dos cosas están sin duda en el principio de la ciencia.
 - iii. Platón habría partido de las opiniones de Crátilo y de Heráclito: devenir de todas las cosas sensibles, y por tanto sería imposible la ciencia de ellas. Sócrates le muestra la posibilidad de fijarse en los temas éticos, y de atender a las definiciones.
 - iv. Pero ciencia no se da en el ámbito de lo sensible, porque no hay definición en el ámbito de lo que está en permanente devenir. De ahí la necesidad de ideas separadas.
 - v. Las cosas sensibles existen por participación (μέθεξις) en las ideas o formas.
 - vi. Pero Sócrates no separaba los universales y las definiciones, como ha hecho el platonismo.
 - vii. El error fue haber aceptado demasiado de Heráclito, pensando que las cosas sensibles están en permanente devenir. En realidad, hay elementos en las cosas sensibles que no están en permanente devenir. Es posible la definición y la ciencia de lo sensible.
12. Por qué una interpretación praxeológica: la solución aristotélica al problema del devenir.
- a. Parménides: el no-ser no es, y por tanto no es posible el movimiento.
 - b. Demócrito: dos sentidos del no ser, uno de los cuales tiene algo de ser: el espacio vacío.
 - c. Platón (πατραλοία o parricidio de Parménides, en el *Sofista* 241d 2): no-ser en la negación tiene ser, pues negar es siempre afirmar algo, y por tanto en el no-ser de la negación hay un momento de ser.
 - d. Aristóteles:
 - i. insuficiente en Platón porque no ha considerado la multiplicidad de sentidos del ser.
 - ii. doctrina del acto y potencia (un sentido nuevo del ser) como solución al problema del movimiento.
13. El surgimiento del término ἐνέργεια.
- a. Antecedentes en la obra de Platón. Los orígenes de lo que Aristóteles llama ἐνέργεια pueden rastrearse en su maestro Platón. Platón distingue en el *Eutidemo* entre la posesión (κτήσις) de los bie-

nes y el usarlos (χρη̂σθαι). Y nos dice que para ser feliz no basta con tener los bienes, sino que hay que usarlos¹. Es interesante observar que esta dualidad platónica entre posesión y uso se convierte un poco más adelante en una dualidad entre posesión y praxis². La argumentación va en la línea de decir que un buen uso de los bienes necesita conocimiento. Otro pasaje semejante lo encontramos en el *Teeteto*, donde Platón diferencia entre poseer (κεκτη̂σθαι) un vestido y el tenerlo (ἔχειν) efectivamente puesto³. En este caso, también hay una alusión al conocimiento. Platón se refiere a la diferencia entre poseer una ciencia y ejercerla efectivamente. Se trata, en ambos casos, de distinciones en el ámbito operativo, pero que son aplicadas especialmente al campo del conocimiento. Ahora bien, estas distinciones no van acompañadas de una terminología sistemáticamente desarrollada, tal como sucederá en Aristóteles.

- b. Los fragmentos juveniles de Aristóteles. El término ἐνέργεια aparece pronto, en textos frecuentemente atribuidos al período de juventud de Aristóteles, cuando todavía vivía Platón. En un fragmento del *Eudemo*, diálogo posiblemente compuesto en el año 354 a.C. con ocasión de la muerte de su amigo, se dice, posiblemente con referencia al *Fedón* de Platón, que “se demostró que sólo el intelecto (νοῦς) se mueve a sí mismo, si consideramos el movimiento (κίνησις) como ἐνέργεια”⁴. Sería ésta la primera aparición registrada del término ἐνέργεια en la obra de Aristóteles. El término estaría formado a partir del adjetivo ἐνεργής, que Aristóteles utiliza en los *Tópicos* con el sentido de lo “operativo” o “eficaz”, para referirse a la eficacia de un silogismo⁵. Curiosamente, Aristóteles parece ser el primero en utilizar este adjetivo. Antes de Aristóteles es conocido el adjetivo ἐνεργός para calificar lo que está en acción, lo operante⁶. La ἐνέργεια, como término abstracto, cubriría un campo semántico semejante al de “eficacia”, “operatividad”, o “actividad”. En el *Protréptico*, un texto posiblemente compuesto hacia el año 347, Aristóteles recoge la distinción platónica entre posesión y uso, diciendo que la ciencia da el buen uso de lo que poseemos⁷. Además, Aristóteles afirma que “todas las cosas buenas y útiles para la vida de los hombres están en el usar (χρη̂σθαι) y en el

¹ Cf. Platón, *Eutidemo* 280d.

² Cf. Platón, *Eutidemo* 281b.

³ Cf. Platón, *Teeteto* 197b.

⁴ Cf. Aristóteles, *Eudemo*, fr. 2, en sus *Fragmenta selecta*, ed. de W. D. Ross, Oxford, 1955, p. 17.

⁵ Cf. Aristóteles, *Tópicos* 105a 19.

⁶ Cf. R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, 1993, pp. 161-162.

⁷ Cf. Aristóteles, *Protréptico* fr. 4, en sus *Fragmenta selecta*, p. 30.

hacer (πράττειν) y no sólo en el conocer (φινώσκειν)”⁸. También aquí aparece la palabra ἐνέργεια, ligada a la idea de la excelencia o virtud (ἀρετή) propia del ser humano. Según Aristóteles, la entidad (οὐσία) propia del ser humano estaría ordenada según la razón (λόγος) y la inteligencia (νοῦς), de tal manera que la operación (ἔργον) propia del ser humano no sería otra que la más exacta verdad (ἀλήθεια) y el “verdadear” (ἀληθεύειν) sobre los entes⁹. El texto, de ser auténtico, es magnífico. En unas pocas líneas, Aristóteles vincula la ἐνέργεια con la virtud, y con el ἔργον propio del ser humano, al mismo tiempo que nos dice que este ἔργον consiste precisamente en la ἀλήθεια y en el ἀληθεύειν. Ya en sus textos juveniles, Aristóteles estaría estableciendo esa conexión esencial entre la verdad como desvelamiento y los actos. Algo que, como vimos, le pasó desapercibido a Heidegger. Además, en el fragmento 14 del *Protréptico*, Aristóteles introduce la distinción entre δύναμις, que habitualmente se traduce como “potencia”, y la propia ἐνέργεια. Este término sigue conservando la relación con el uso, pero también se extiende desde el conocer a toda la vida. La vida aparece como una ἐνέργεια, por más que el conocimiento siga siendo un referente fundamental. Y también se conecta la vida así entendida con el movimiento (κίνησις)¹⁰. Son temas que Aristóteles desarrollará en su obra madura.

- c. En un texto posterior, el diálogo *De philosophia*, Aristóteles nos dice que los sentidos conocen mayormente (μάλιστα) en su ejercicio activo (ἐν τῷ ἐνεργεῖν) y no tanto en el padecer (πάσχειν)¹¹. Aunque esta tesis vaya a experimentar variaciones importantes en la obra madura de Aristóteles, estos textos nos muestran en cualquier caso cuál fue el origen probable del término ἐνέργεια. Su origen está claramente en el campo operativo, incluyendo sin embargo en este campo, como actividad más característica del ser humano, el conocimiento. De ahí el término parece expandirse a otros ámbitos, como el movimiento o la vida. Se podría alegar, claro está, el carácter hipotético de la atribución a Aristóteles de los mencionados textos. Se trata de fragmentos conservados en otros autores, y que bien podrían haber sufrido el influjo del aristotelismo posterior. No representarían, en este caso, la verdadera posición de Aristóteles en sus etapas más tempranas. Existe, sin embargo, un texto bien conservado, que casi todos los comentaristas

⁸ Cf. Aristóteles, *Protréptico*, fr. 5, en sus *Fragmenta selecta*, p. 31.

⁹ Cf. Aristóteles, *Protréptico*, fr. 6, en sus *Fragmenta selecta*, p. 35.

¹⁰ Cf. Aristóteles, *Protréptico*, fr. 14, en sus *Fragmenta selecta*, pp. 49-50.

¹¹ Cf. Aristóteles, *De philosophia*, fr. 24, en sus *Fragmenta selecta* p. 92.

tas consideran perteneciente al período juvenil de Aristóteles, cuando todavía estaba en la Academia platónica. Se trata de los *Tópicos*.

- d. Los *Tópicos*. En esta obra de Aristóteles, compuesta antes del año 347 a.C., aparece de nuevo la distinción entre la capacidad o potencia (δύναμις) y su uso efectivo, al mismo tiempo que se identifica el uso (χρήσις) con la ἐνέργεια. Esto significa una permanencia de la referencia a Platón. De ahí que varios de los textos citados anteriormente no tengan que ser considerados necesariamente como posteriores en la evolución intelectual de Aristóteles. Hay una continuidad bastante coherente entre los textos de Platón, los fragmentos aristotélicos, y lo que aparece en los *Tópicos*. El término ἐνέργεια es usado en un sentido amplio por Aristóteles, designando también actividades que tienen su fin fuera de sí mismas, como la construcción¹². Sin embargo, en los *Tópicos* asistimos a una novedad interesante. Se trata de un texto donde Aristóteles parece descubrir la importancia de aquellas acciones que tienen su fin en sí mismas. Después de haber insinuado que normalmente se prefiere haber actuado que actuar, se da cuenta de que hay actividades que proporcionan placer (ἡδεσθαι), y en estos casos el fin de las mismas no es haber actuado, sino actuar (ἐνεργεῖν)¹³. También aparecen en estos textos, con toda claridad, la distinción entre la sensación como un estado o hábitud (ἐξίς), y el movimiento como ἐνέργεια. Por el contrario, según Aristóteles, la memoria sería una ἐνέργεια, y no una hábitud¹⁴.
- e. Todo ello deja pocas dudas sobre el origen del término ἐνέργεια en el campo de lo operativo y de lo vital, incluyendo en este campo las operaciones intelectivas, que parecen ser objeto de especial atención. También queda clara la vinculación entre la ἐνέργεια y el movimiento, aunque no resulta claro si Aristóteles está pensando en el movimiento en general, incluyendo el de las cosas físicas, o solamente el movimiento de los seres vivos. Hay, por supuesto, en la obra madura de Aristóteles otros sentidos de la ἐνέργεια, que sea adentran claramente en el campo de lo entitativo. No es algo que quede muy claro todavía en los escritos juveniles. Para tratar entonces de entender el uso de la ἐνέργεια en la obra madura de Aristóteles, comencemos tratando de delimitar los diversos sentidos de la expresión. Y, para hacerlo, podemos comenzar con el ámbito operativo, donde el término tiene su origen.

¹² Cf. Aristóteles, *Tópicos* 124a 20-34.

¹³ Cf. Aristóteles, *Tópicos* 146b 13-19.

¹⁴ Cf. Aristóteles, *Tópicos* 125b 15-19.

14. Primera aproximación al concepto de ἐνέργεια.

- a. Etimología de la ἐνέργεια.
 - i. El término ἔργον tienen los sentidos de “hecho”, especialmente hechos de guerra, trabajos en la industria, acción, cosa, y el resultado del trabajo (Liddell Scott).
 - ii. La ἐνέργεια es un término que no aparece en ningún lugar antes de Aristóteles. Se han propuesto otras etimologías, derivando directamente de ἐνεργεῖν (Bonitz), pero la más probable según las reglas de derivación propias del griego es que provenga del adjetivo.
 - iii. Su terminación –εια indica que está creado a partir de un adjetivo terminado en –ης. Se trataría, por tanto, del adjetivo ἐνεργής. Este adjetivo tampoco aparece antes de Aristóteles, que lo usa en *Tópicos* 105a 19 con el sentido de “operativo, eficaz”. En concreto, Aristóteles habla de la eficacia del silogismo. Lo que sí aparece antes de Aristóteles es el adjetivo ἐνεργός, con el sentido de “estar en acción”, “ser obrante” (Yepes 161-162).
 - iv. Por supuesto también habría que incluir el término *entelequia* (ἐντελέχεια), que no es, como se dice a veces, un término tardío en Aristóteles, pues ya aparece en la *Física*. Se trata de la idea de tenerse (ἔχειν) o mantenerse en el fin (τέλος). El término es una creación de Aristóteles.
- b. Sentido primariamente operativo de la ἐνέργεια.
 - i. La idea de que ciertas acciones tienen en sí mismas su propio fin le sirve a Aristóteles ulteriormente para definir lo que entiende por praxis (πρᾶξις). Ciertamente, en un sentido general, se puede llamar praxis a todas las actividades humanas. Sin embargo, no toda actividad es praxis en sentido propio. Para Aristóteles, hay cierto tipo de praxis que lo es solamente en un sentido impropio. La razón está en que se trata de un tipo praxis limitado. El límite consiste en que estas praxis están subordinadas a un fin que está fuera de ellas mismas. Y esto significa que esas actividades terminan cuando alcanzan ese fin. Desde este punto de vista, Aristóteles las considera imperfectas, y considera que más bien habría que llamarlas movimientos (κίνησις), y no praxis. Frente a estos movimientos o praxis imperfectas, está la praxis en su sentido propio, la praxis perfecta (πρᾶξις τελεία). La praxis perfecta es aquella en la que tiene lugar su propio fin (ἐκείνη ἣ ἐνυπάρχει τὸ τέλος). Como dice Aristóteles, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, vive bien y ha vivido

bien, es feliz y ha sido feliz. En la misma realización de la actividad está el cumplimiento de su propio fin. A la praxis perfecta es a la que Aristóteles llama ἐνέργεια, y no movimiento¹⁵.

- ii. Ciertamente, Aristóteles nos dirá que el movimiento es una cierta ἐνέργεια, pero de una manera imperfecta. Aristóteles lo va a llamar τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια, es decir, un acto de lo imperfecto, de lo inacabado o de lo que no tiene el fin en sí mismo¹⁶. La praxis, en cambio, es la ἐνέργεια perfecta. Sin embargo, Aristóteles no siempre contrapone la praxis al movimiento. También contrapone la praxis a lo que podemos llamar “producción” (ποίησις). La razón es la misma que indicábamos frente al movimiento. La producción se caracteriza por tener su fin fuera de sí misma¹⁷. Cuando se construye una nave, el fin de la actividad está fuera de la actividad misma, de modo que cuando alguien ha construido una casa o una nave, ya no la está construyendo. Es lo contrario de lo que sucedía con el ver, con el pensar, el con el vivir o con el ser feliz. En estas actividades, el fin está en la actividad misma. Esto significa, obviamente, que para Aristóteles el concepto de praxis excluye todas las actividades productivas que en la actualidad normalmente se consideran ser integrantes de la praxis. Inversamente, la praxis en sentido aristotélico incluye no sólo el sentir, sino también el entender y el pensar. En ellas tenemos claros ejemplos de la ἐνέργεια. Veámoslo más detenidamente.

15. La ἐνέργεια en el conocimiento humano.

a. La sensación como ἐνέργεια.

- i. El primero de los ejemplos mencionados por Aristóteles para ilustrar la praxis perfecta era el hecho de que en el ver está incluido el fin mismo de la acción: uno ve y ha visto. Esto se puede decir de todas las sensaciones. La sensación (αἴσθησις), desde el punto de vista aristotélico, puede designar una capacidad (δύναμις) o un ejercicio efectivo (ἐνέργεια). Aquí nos interesa el acto de la sensación, y no la potencia. Pues bien, en este acto, Aristóteles detecta una diferencia clara entre la sensación y el conocimiento. Para que la sensación esté en acto (ἐνέργεια) se requiere un “padecer” (πάσχειν) y una alteración producida por las cosas

¹⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1048b 18-36.

¹⁶ Cf. Aristóteles, *De anima* 431a 6-7.

¹⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1140a 1-10; 1139b 2-4.

sensibles. En cambio, el ejercicio del conocimiento no se debe a una alteración ni a un padecer determinado por las cosas sensibles. Para Aristóteles, los objetos de la sensación son las cosas particulares, mientras que el objeto de la ciencia son los universales. Y los universales, dice Aristóteles, en cierto modo están en el alma. La intelección, desde este punto de vista, puede entender a voluntad, mientras que los sentidos no pueden percibir lo que quieran¹⁸. Como dice Aristóteles, la sensación en acto necesita que se haga presente la cosa sensible (ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν)¹⁹. Es interesante observar que de nuevo nos aparece el término ὑπάρχειν para describir la ἐνέργεια.

- ii. Esta necesidad de que esté presente la cosa sensible asemeja la sensación con el movimiento. Para Aristóteles, el movimiento consiste, como veremos en un paso de potencia a acto. Y este paso necesita que aquél agente que provoca el movimiento (el motor) esté ya en ἐνέργεια. Solamente si el viento está en acto puede provocar el movimiento del navío. Esto mismo sucede en el caso de la sensación. También la sensación requiere que la cosa sentida esté en acto²⁰. Desde este punto de vista, podríamos pensar que la sensación es una ἐνέργεια, pero imperfecta, como también lo es el movimiento. De hecho, Aristóteles señala precisamente que “lo que se llama sensación como acto (ἐνέργεια) es un cierto movimiento del alma a través del cuerpo”²¹. La sensación implica tanto al alma como al cuerpo. Así entendida, como un cierto movimiento, Aristóteles no tiene dificultad en aplicar la idea de ἐνέργεια a los distintos sentidos²².
- iii. Para entender la concepción aristotélica de la ἐνέργεια es importante tener en cuenta algo que ya aparece en el nivel de la sensación. Aristóteles entiende que la facultad sensible y la cosa sensible tienen un mismo acto. Mientras que la capacidad de sentir no ha sido ejercitada plenamente, ella no es igual que su término. Mientras que esa capacidad todavía está sufriendo la presencia del objeto, la cosa sentida en acto no es igual que la facultad, capacidad o potencia de sentir. Pero una vez que esa potencia se ha ejercitado ple-

¹⁸ Cf. Aristóteles, *De anima* 417a 1 – 417b 28.

¹⁹ Cf. Aristóteles, *De anima* 417b 25.

²⁰ Cf. Aristóteles, *De anima* 417a 17-18.

²¹ Aristóteles, *Parva naturalia* 454a 9-10.

²² Cf. Aristóteles, *De anima* 419a 5; 422a 19; 422b 17; 424a 9; *Parva naturalia* 441b 23.

namente, se asimila a la cosa sentida²³. Lo que ha sido visto es la cosa visible. Dicho con toda la radicalidad de la expresión aristotélica: “la ἐνέργεια de lo sentido y la ἐνέργεια de la sensación son una y la misma, si bien su ser no es el mismo”²⁴. Si la sensación y su objeto no se unificaran en un solo acto, no tendríamos una sola sensación en un solo instante, sino diversas sensaciones en instantes diferentes²⁵. De ahí que la sensación, que primero aparece (ὑπάρχει) en potencia, tenga el mismo acto que la cosa sensible que la hace actuar (ἐνεργεῖν)²⁶. Lo que sucede, en definitiva, es que la cosa sensible es como el agente cuyo acto tiene lugar en la cosa afectada por él²⁷.

- iv. Esta aproximación a la filosofía aristotélica desde el punto de vista del acto nos pone de manifiesto algo enormemente importante, sobre lo que tendremos que seguir profundizando. En el análisis de la sensación como acto nos hemos encontrado la posibilidad de conceptualizar esa afinidad básica entre el hombre y el ser de la que nos hablaban Parménides y Heidegger. Desde el punto de vista de los conceptos aristotélicos, tenemos ahora una cierta concreción en aquello que estábamos buscando. La afinidad entre el hombre y las cosas, desde el punto de vista del análisis aristotélico de la sensación, es una mismidad de acto. Evidentemente, en filosofía nada se legitima por argumentos de autoridad. El que Aristóteles haya aportado mayor concreción a nuestra búsqueda, no legitima la forma en que lo ha hecho. Tendremos que volver sobre esto más adelante. Pero no cabe duda de que se ha producido un avance en la concreción. Algo que podemos también observar si, más allá de la sensación, nos fijamos en el intelecto como acto.
 - b. El intelecto como ἐνέργεια.
 - i. Entre los ejemplos de la praxis como ἐνέργεια en sentido propio, Aristóteles no sólo mencionaba el sentido de la vista, sino también el pensar (φρονεῖν) y el entender (νοεῖν). Se trata de dos de los cinco modos en los que, según el capítulo VI de la *Ética a Nicómaco*, “verdadea” (ἀλεθεύει) el alma (τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς). Allí la φρόνησις o “prudencia” designa un saber práctico, que sa-

²³ Cf. Aristóteles, *De anima* 418a 3-6.

²⁴ Aristóteles, *De anima* 425b 26; 426a 16.

²⁵ Cf. Aristóteles, *Parva naturalia* 447b 13-18.

²⁶ Cf. Aristóteles, *Parva naturalia* 438b 23.

²⁷ Cf. Aristóteles, *De anima* 414a 11-12.

be discernir qué es lo bueno para la vida humana, mientras que el intelecto (νοῦς) designaba el conocimiento de los primeros principios²⁸. Pero no sólo estos tipos de saber pueden ser considerados como ejemplos de ἐνέργεια. Para Aristóteles, el conocimiento en general puede ser considerado como una praxis perfecta y por tanto como un acto.

- ii. La idea del conocimiento como acto la encontramos ya en textos muy tempranos de Aristóteles. La mayor parte de los comentaristas están de acuerdo en que la *Física*, con excepción del libro VIII, se escribió antes del año 347 a. C., cuando Aristóteles todavía estaba en la Academia de Platón. Allí el joven Aristóteles posiblemente tuvo que bregar con una dificultad que Platón había planteado en el *Sofista*. Si el entendimiento es algo activo, esto supone que de algún modo se produce un cambio en la cosa conocida, que de esta manera tendría que padecer el hecho de ser objeto de conocimiento²⁹. Como hemos visto, en el ámbito de la sensación Aristóteles sí admite la existencia de movimiento. Ahora bien, en el conocimiento no hay propiamente un cambio, porque el pensamiento no consiste en una generación (γένεσις), ni tampoco en un cambio de cualidad. El entendimiento, piensa Aristóteles, es algo activo, es un uso y una ἐνέργεια, pero no es un movimiento. Esto no obsta para que el entendimiento tenga su punto de partida en lo sensible. De hecho, el entendimiento conoce lo universal en lo particular. Pero este conocimiento no es un cambio del cognoscente. El cognoscente en potencia llega a ser cognoscente en acto no por ser cambiado, sino porque se le hace presente otra cosa distinta³⁰.
- iii. Es importante observar esta afirmación aristotélica según la cual el cognoscente llega a ser tal en el “hacerse presente otra cosa distinta” (τῷ ἄλλο ὑπάρξει). De nuevo nos encontramos con el verbo ὑπάρχειν en la descripción de la ἐνέργεια aristotélica. Veremos más adelante la importancia de esta expresión. En este caso concreto, el ὑπάρχειν aparece en la forma de un infinitivo aoristo, con lo que se señala el carácter puntual de este “darse” o “hacerse presente” la cosa. No se trata, por tanto, de un mecanismo, sino del llegar mismo a la presencia. Esto nos mostraría que Aristóte-

²⁸ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1140a 24 – 1141a 8.

²⁹ Cf. Platón, *Sofista* 248c-248e.

³⁰ Cf. Aristóteles, *Física* 247b 1-13.

- les, en este caso al menos, no está pretendiendo explicar cuáles son los procesos fisiológicos u ontológicos por los cuales se produce el conocimiento, sino que más bien pretende constatar lo que se da de un modo inmediato en el conocer: el venir a la presencia de algo. Es importante tener en cuenta también esta alteridad (ἄλλο) que Aristóteles sitúa en la descripción misma de lo que sucede en el conocer.
- iv. Al hablar de las sensaciones Aristóteles había subrayado que éstas necesitan el ὑπάρχειν de la cosa sensible, a diferencia del entendimiento, que parecía más ocupado consigo mismo. Sin embargo, también en el caso del conocimiento intelectual tenemos el llegar a la presencia de algo otro, por más que ya no se trate de un objeto sensible. Como dice Aristóteles, la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento (διάνοια) siempre se ocupan de lo otro, y sólo indirectamente (ἐν παρόργῳ) de sí mismos³¹. Ahora bien, a diferencia de la sensación, lo propio de las distintas formas de conocimiento es que en ellas no sólo se hace presente la cosa, sino que también llegamos a saber qué es la cosa que se hace presente. Como dice Aristóteles, “el conocimiento de cada cosa tiene lugar (ὑπάρχει) cuando sabemos qué es”³². De nuevo tenemos que tomar nota de la aparición del verbo ὑπάρχειν en la descripción aristotélica de los actos que integran la praxis. El acto (ἐνέργεια) es la categoría central con la que Aristóteles conceptúa el conocimiento.
- v. Cuando pesamos, lo que hacemos es poner en acto (ἐνέργεια) una posibilidad. Así, por ejemplo, los teoremas matemáticos se descubren al ser resueltos, es decir, al ser llevados al acto³³. Por supuesto, hay aspectos del conocimiento que no son acto. Por ejemplo, alguien puede estar instruido, saber mucho, pero no ejercitar su conocimiento. Esta diferencia, que ya nos aparecía en Platón, es justamente la que permite superar el intelectualismo ético de Sócrates. Alguien puede saber qué es lo mejor, y sin embargo no realizarlo³⁴. Sin embargo, el intelecto, antes de ser ejercitado, no es nada en acto (ἐνέργεια). Los sentidos si están parcialmente en acto antes de ser ejercitados. En cambio, el intelecto, antes de pensar, es pura capacidad, pura potencia.

³¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1074b 35-36.

³² Aristóteles, *Metafísica* 996b 19-20.

³³ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1051a 21-33.

³⁴ Cf. Aristóteles, *De anima* 417a 22-33; *Ética a Nicómaco*, 1147a 11-24.

Frente a cualquier resabio de platonismo, Aristóteles afirma que las ideas no están en el intelecto en acto, sino solamente en potencia. Son las cosas las que hacen que el intelecto pase de potencia a acto. De ahí que el intelecto pueda compararse con una tablilla en la que no hay nada escrito. Esto significa entonces que el intelecto es enormemente abierto. Puede pensar todo, y siempre puede seguir pensado. Siendo pura potencialidad, el intelecto se hace a sus objetos cuando los piensa³⁵.

- vi. Y esto significa entonces que, como en el caso de la sensación, también en el conocimiento nos encontramos con la mismidad de acto entre el pensar y el ser. Como dice Aristóteles, “lo mismo es la ciencia en acto que la cosa” (τὸ δ’ αὐτό ἐστὶν ἢ κατ’ ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι)³⁶. El acto sería el ámbito donde se entrecruza la mente humana con el mundo. Siendo el intelecto pura potencialidad, cuando pasa a acto, se identifica con las cosas que piensa. En la expresión literal de Aristóteles, “el intelecto es en acto las cosas” (νοῦς ἐστὶν ὁ κατ’ ἐνέργειαν τὰ πράγματα)³⁷. Fijémonos por un momento en la expresión que Aristóteles usa en las dos frases citadas para designar la “cosa”: es el término πρᾶγμα, directamente emparentado con la praxis. Se trata de una expresión que se refiere a las cosas en la medida en que tienen que ver con la actividad humana. Por eso no se refiere solamente a las cosas materiales, sino que también puede designar, de un modo más abstracto, los “asuntos” con los que nos ocupamos. Volveremos más adelante sobre ello. De momento lo importante es caer en la cuenta de que, para Aristóteles, el pensamiento en acto se identifica con lo que piensa. El acto de pensar sobre un teorema matemático es realizar ese teorema matemático. El pensamiento de Ilion no es otra cosa que la misma Ilion, pues en ella es en la que se piensa. El pensamiento de Sócrates no es otro que el mismo Sócrates en el que se piensa. De ahí que Aristóteles pueda decir en una expresión atrevida que “el alma es, en cierto modo, todos los entes”³⁸.
- vii. En esta perspectiva, difícilmente se puede interpretar a Aristóteles como un realista ingenuo. Ciertamente, todos

³⁵ Cf. Aristóteles, *De anima* 429a 10 – 430a 9.

³⁶ Aristóteles, *De anima* 430a 19; 431 a 1.

³⁷ Aristóteles, *De anima* 431b 17.

³⁸ Aristóteles, *De anima* 431b 21.

los descubrimientos de la filosofía moderna le son todavía ajenos. Pero la mismidad entre el conocimiento y la cosa conocida, entre lo sensible y la sensación, tiene algunas implicaciones importantes. Y es que las cosas sentidas y conocidas están en acto en nuestro entendimiento, y entonces sabemos de ellas. Pero si desaparecen del acto intelectual, no sabemos si son o no son³⁹. No se trata, obviamente, de hacer decir a Aristóteles algo que él no haya querido pensar. Se trata solamente de mostrar que, si nos ponemos en la perspectiva de la ἐνέργεια, la determinación de cuál sea la realidad del alma o la realidad de las cosas se convierte, incluso antes de la filosofía moderna, en una cuestión derivada. En realidad, ponernos en la perspectiva de los actos no es algo propio ni de la filosofía antigua ni de la moderna. Se trata más bien de una actitud contemporánea. En cualquier caso, la perspectiva de los actos, como vimos, era la perspectiva de la praxis perfecta, aquella que tiene en sí su propio fin, y que por eso se puede llamar propiamente praxis, y no simple movimiento. Como ejemplo de la misma, Aristóteles no sólo mencionaba el sentir, el pensar o el entender. También se refería al vivir bien o al ser feliz.

c. Otros modos intelectivos.

- i. Hay otras dimensiones psíquicas que son también tratadas con la categoría de *enérgeia*. Es lo que sucede con la fantasía, que Aristóteles relaciona con la *enérgeia* de la sensación (*De anima* 428a 9; 428b 13, 26). Para Aristóteles, la fantasía (imaginación) es “un movimiento nacido de la sensación en *enérgeia*” (*De anima* 429a 3; cf. *Parv. Nat.* 459a 18).
- ii. También habla Aristóteles del apetito y de la repulsión como pudiendo estar en *enérgeia*, y distinguiéndolos de la facultad sensitiva (*De anima* 431a 13). El apetito o facultad estimativa (ὀρεκτικόν) se diferencia del bien práctico, en que el bien práctico (πρακτόν ἀγαθόν) mueve sin moverse, mientras que el apetito mueve y es movido, de tal manera que el apetito en cuanto *enérgeia* (es decir, activado) puede considerarse como un cierto movimiento (*De anima* 433b 16).
- iii. Del mismo modo, Aristóteles considera que la memoria no es un hábito o estado (ἔξις), sino una ἐνέργεια (*Tópicos* 125b 20; cf. *Parv. Nat.* 419a 19-23; 452a 30; 450a 19; 450b 18).

16. Vida como ἐνέργεια.

³⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1036a 5-7.

- a. La vida es para Aristóteles una ἐνέργεια, un acto. Según Aristóteles, “el actuar bien y el vivir bien son lo mismo que ser feliz, siendo cada una de estas cosas uso, acto, vida, y praxis”⁴⁰. A veces se insinúa también la diferencia entre la vida en potencia y la vida en acto⁴¹. Ahora bien, en la mentalidad aristotélica, y en general en la mentalidad del mundo antiguo, lo que explica la diferencia entre los seres vivos y los seres inanimados es justamente el *anima*, el alma (ψυχή). Por eso mismo, el alma no corresponde únicamente al ser humano, sino a todo lo que tiene vida. Ahora bien, ¿en qué consiste el alma? En la concepción aristotélica, el alma no es una entidad separada del cuerpo, sino la forma específica (εἶδος) de los cuerpos vivos⁴². A esta forma Aristóteles la llama ἐντελέχεια. El término “entelequia” cubre un campo semántico semejante al de ἐνέργεια y es también un neologismo introducido por Aristóteles. En él se une la idea de fin (τέλος), con la de tener (ἔχειν), que en forma intransitiva cobra el sentido de “tenerse” o “mantenerse”. Estaríamos ante algo así como un “tenerse en el fin”. Si el acto se caracteriza por tener en sí mismo su propio fin, el acto es entelequia. En el caso del alma, su fin está en sí misma, en el acto de vivir que es propio de los seres vivos.
- b. Ahora bien, Aristóteles se apresura a señalar no sólo que el alma es la entelequia del cuerpo vivo, sino que es entelequia primera, y no segunda. Lo que quiere decir Aristóteles es que los seres vivos no siempre están ejercitando su vida. Pueden estar durmiendo. Es lo mismo que sucede con el conocimiento: alguien puede tener conocimientos y no ejercitarlos. De este modo, la primera entelequia es tener la vida, y la segunda es estar ejercitándola. De ahí que el alma pueda ser definida por Aristóteles como la entelequia primera de un cuerpo físico que en potencia tiene vida⁴³. Ahora bien, es importante observar que la aplicación del término ἐνέργεια al alma, y la distinción entre una entelequia primera y una entelequia segunda nos comienza a alejar del sentido primario del acto. El acto ya no es solamente lo que está siendo efectivamente ejercido. Es también una forma específica, en este caso, la forma específica de los seres vivos. De esta manera, el acto entendido como entelequia primera se va trasladando del ámbito operativo al ámbito entitativo. El mismo Aristóteles nos dice en el pa-

⁴⁰ Aristóteles, *Ética a Eudemo* 1219b 2; cf. *Ética a Nicómaco* 1170a 16-20.

⁴¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Eudemo* 1244b 23-24; *Parva Naturalia* 479a 1-3.

⁴² Cf. Aristóteles, *De anima* 412a 19-21.

⁴³ Cf. Aristóteles, *De anima* 412a 19-28.

saje citado que el alma en cuanto forma específica y entelequia es entidad (οὐσία)⁴⁴.

- c. Sin embargo, antes de considerar estos aspectos entitativos del acto en Aristóteles, tenemos que considerar otros aspectos presentes en la dimensión operativa del mismo. Aristóteles nos ponía como ejemplo de praxis perfectas no simplemente el vivir, sino el vivir bien y el ser feliz. Veamos en qué consiste esta dimensión ética de la ἐνέργεια.

17. La felicidad como ἐνέργεια.

- a. Cuando Aristóteles nos hablaba de la admiración como origen de la filosofía, indicaba que esto era indicio de que la filosofía no surgió en función de un interés inmediato, sino para satisfacer inquietudes puramente intelectivas⁴⁵. Y es que el conocer tiene el carácter de una praxis perfecta, cuyo fin está en sí misma, y no en la producción de algo distinto. Ahora bien, la ponderación concreta de esta praxis perfecta requiere una comparación con otros tipos de praxis, para indicar cuál es la más preferible de todas. Esta integración del conocimiento en una perspectiva más amplia la realiza Aristóteles desde el punto de vista de la felicidad. La felicidad no la buscamos por otra cosa, sino por sí misma. Del mismo modo que conocemos y hemos conocido, vemos y hemos visto, también podemos decir que somos felices y hemos sido felices. En este sentido, pareciera que tanto el conocer como el ser feliz son praxis buenas en sí mismas, que tienen su fin en ellas mismas. Sin embargo, Aristóteles establece una diferencia entre distintas praxis perfectas. Hay praxis que, siendo buenas en sí mismas, las buscamos sin embargo con vistas a la felicidad⁴⁶. Por eso hay una jerarquía entre las praxis perfectas. Siendo perfectas, teniendo su fin en sí mismas, las podemos sin embargo buscar con vistas a otra praxis, que entonces es la mejor. En este sentido, la felicidad se convierte en aquél acto que sirve para situar, desde un punto de vista ético, el valor de todas las demás actividades.
- b. Desde el punto de vista adoptado, la felicidad obviamente es lo mejor, lo más hermoso, lo más agradable. En concreto, la felicidad es un acto, una ἐνέργεια, la mejor de todas⁴⁷. Aristóteles la define como una ἐνέργεια del alma de acuerdo con la virtud⁴⁸. Pero es necesario entender correctamente esta definición. La referencia al alma no significa una referencia a algo separado del cuerpo, sino a

⁴⁴ Cf. Aristóteles, *De anima* 412a 19.

⁴⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 982b 11-32.

⁴⁶ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1097a 30 - 1097b 6.

⁴⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1099a 24-31.

⁴⁸ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1099b 26.

su principio interno mismo. La referencia a la virtud no pone la felicidad en función de una serie de normas recibidas de fuera de la vida humana, a las que el ser humano se tendría que habituar. La virtud (ἀρετή) es una ἕξις, un estado habitual y permanente, a partir del cual el ser humano realiza bien aquello que es su propio fin. Esto significa que la felicidad requiere algo más que un instante. Necesita de toda una vida⁴⁹. Desde este punto de vista, parece que la relación entre la virtud y la felicidad es semejante a la que se da entre la δύναμις y la ἐνέργεια. Sin embargo, la virtud tiene una característica propia, y es que ella no es innata, como pueden ser ciertas potencias o capacidades. Es el ejercicio mismo de la virtud, su ἐνέργεια, lo que nos proporciona ese estado habitual en el que consiste la virtud⁵⁰. Y esto significa también que la felicidad es algo que comienza a darse en determinado momento, y no algo que acontezca como una posesión que ya tenemos (γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὡσπερ κτήμιά τι)⁵¹.

- c. Desde este punto de vista, el hombre feliz vive bien, pues disfruta de los bienes superiores, que son acciones y actos (πράξεις καὶ ἐνέργειαι) del alma⁵². Pero, ¿cuáles son estos bienes superiores? Desde el punto de vista aristotélico, la respuesta tiene que venir dada por la determinación de cuál es la ἐνέργεια de la parte mejor del ser humano⁵³. Y esta parte mejor es para Aristóteles el intelecto (νοῦς). El intelecto es quien dirige y posee el conocimiento de las cosas nobles y divinas, y por tanto puede considerarse como lo más divino que hay en nosotros. Y esto significa entonces que la ἐνέργεια suprema no es otra que la sabiduría. En la realización de la sabiduría está la felicidad. Siendo el bien supremo del hombre, la felicidad que proporciona es la felicidad perfecta. Y esta felicidad es un acto o actividad, es decir, lo que Aristóteles denomina ἐνέργεια. Pero siendo una actividad, es una actividad teórica o contemplativa (θεωρητική). Las actividades políticas, pudiendo ser a veces gloriosas y llenas de grandeza, persiguen fines distintos de sí mismas. El acto o actividad del intelecto no aspira a ningún fin distinto de sí mismo, de tal manera que contiene en sí misma su propio placer, el cual aumenta la propia actividad, y viene acompañada por la autarquía, por el ocio y por la ausencia

⁴⁹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1098a 1-20.

⁵⁰ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1103a 26-35.

⁵¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1169b 30.

⁵² Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1198b 10-29.

⁵³ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1177a 1-6.

de fatiga que caracterizan al hombre feliz. Una vida según lo más divino de nosotros es una vida divina⁵⁴.

- d. Son importantes las consideraciones aristotélicas sobre el placer. Para Aristóteles, el placer y la *ἐνέργεια* son un bien, y el hombre bueno y feliz experimenta placer. Pero, ¿qué es el placer? Propiamente el placer no es una génesis, es decir, un proceso cuyo fin estaría fuera de sí mismo. El placer se experimenta, no cuando termina, sino en su propia duración. Por eso hay que decir que el placer no es un génesis, sino una *ἐνέργεια*. En concreto, se trata de una *ἐνέργεια* no estorbada, sin trabas⁵⁵. Un aspecto muy importante del placer es que éste perfecciona e intensifica la *ἐνέργεια*, haciéndola más precisa, más duradera y mejor. Los que mejor hablan y juzgan de una cosa, son precisamente lo que se deleitan en ella. No es que el placer sea una disposición (*ἕξις*) inherente (*ἐνυπάρχουσα*) a la *ἐνέργεια*, sino más bien una especie de fin al que ella misma conduce, como la juventud a la flor de la vida. Y es que el fin de la *ἐνέργεια* está en ella misma. Mientras que los deseos están separados de los actos, los placeres están unidos a ellos, y los acompañan⁵⁶. En definitiva, lo que está *ἐνέργεια* es para Aristóteles lo más placentero de todo⁵⁷. Desde esta perspectiva, puede decirse por ejemplo que el amor y la amistad según la *ἐνέργεια* es el mutuo elegirse con placer⁵⁸. Sin embargo, para Aristóteles lo decisivo de los placeres está en su función de perfeccionar la *ἐνέργεια*, de ahí que los más importantes tienen que ser aquellos que acompañan la actividad intelectual, pues allí tiene lugar la felicidad humana⁵⁹.
- e. Todo esto nos da una idea de la enorme riqueza que tiene el término *ἐνέργεια* cuando Aristóteles lo utiliza en el ámbito operativo, que es donde sin lugar a dudas está su origen. Hay incluso otros aspectos operativos que tendrían que ser considerados con más detenimiento. Ya vimos, por ejemplo, como la idea del “uso” de una capacidad está en el origen de la concepción aristotélica del acto. De hecho, tanto en textos juveniles como de madurez, Aristóteles sigue entendiendo el uso como acto, y a veces utilizándolos como términos intercambiables⁶⁰. También habría que mencionar el término *ἕξις* (hábito, estado, disposición, posesión). Podemos

⁵⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1144a 4-6; 1177a 2-18; 1177b 1-31.

⁵⁵ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1154a 1-8; 1153a 8-17; 1153b 7-21.

⁵⁶ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1174b 20-35; 1175a 23 -1175b 36.

⁵⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1168a 9-14.

⁵⁸ Cf. Aristóteles, *Ética a Eudemo* 1237a 36 – 1239a 32.

⁵⁹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1176a 25-30.

⁶⁰ Cf. Aristóteles, *Tópicos* 124a 33; *Ética a Nicómaco* 1129b 31; *Ética a Eudemo* 1219a 1.

simplemente utilizar la traducción zubiriana de “habitud”. Con frecuencia la habitud se opone a acto en Aristóteles. Sin embargo, hay textos aristotélicos donde la habitud aparece explícitamente definida como “cierta ἐνέργεια de lo que tiene y es tenido, al modo de una acción o de un movimiento”⁶¹. También hay un texto en *De anima* donde Aristóteles sustituye su idea de la luz como acto de lo diáfano por la luz como habitud de lo diáfano⁶². Parecería que cuando la habitud significa posesión, puede incluir la idea de una actualización de lo que es poseído, y en este sentido aproximarse al acto⁶³. Sin embargo, en este momento nos interesa considerar otros aspectos del concepto aristotélico de acto, que se adentran claramente en lo entitativo.

18. El movimiento como ἐνέργεια.

- a. Aunque el origen del concepto de acto está en el campo operativo, Aristóteles lo pudo utilizar para dar su propia respuesta al problema del movimiento. Con esta respuesta, el concepto de acto deja el ámbito práctico y vital y se interna claramente en lo entitativo. A partir de Parménides, la filosofía griega se veía en la necesidad de dar cuenta del movimiento, entendiendo por tal no sólo el cambio de lugar, sino todo tipo de cambio (κίνησις). Para Parménides había un principio lógicamente inatacable que prohibía el movimiento: el ser es y el no ser no es. Y en la mentalidad griega, todo cambio suponía que algo que era dejaba de ser, o que algo que no era comenzaba a ser. Pero si el ser no es, sería imposible que algo se adentrara en el no-ser, o que algo no fuera y luego comenzara a ser. Solamente habría ser. Es el Uno inmóvil de Parménides. Los filósofos posteriores a Parménides adelantaron algunas soluciones, que de algún modo suponían la violación del axioma de Parménides y la admisión que, de alguna manera, hay algún no ser que tiene ser. En el caso de los atomistas, el espacio era un no-ser, pero no un no-ser en sentido estricto (οὐκ ὄν), porque en ese caso no habría espacio. Se trataba más bien de un no-ser más débil (μή ὄν), que permitía la existencia del espacio como ámbito de movimiento de los verdaderos entes, que serían los átomos indestructibles. En éstos no habría más cambio que el movimiento local, y este movimiento local de los átomos explicaría todos los demás cambios del universo⁶⁴. De un modo semejante, Platón había señalado que la negación de que algo sea equivale a

⁶¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1022b 4-6.

⁶² Cf. Aristóteles, *De anima* 418b 19.

⁶³ Cf. R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles*, pp. 360-361.

⁶⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 985b 4-10.

la afirmación de que algo no es. Por eso, cuando decimos que algo no es, en realidad decimos algo sobre la cosa, de modo que el no-ser de la negación tiene en realidad cierto ser. Es su famoso “paricidio” respecto a Parménides⁶⁵.

- b. La solución de Aristóteles consiste en pensar el movimiento como un paso de la potencia (δύναμις) al acto (ἐνέργεια). En la potencia, el ser del móvil no ha llegado a su plenitud. Todavía hay en él algo que no ha sido realizado plenamente. Y, sin embargo, la potencia no es una pura negatividad. Si lo fuera, no habría nada en potencia, y por tanto tampoco habría cambio. La ruptura aristotélica de la prohibición de Parménides consiste en afirmar que “de las cosas que no son, algunas son en potencia”⁶⁶. Y esto significa que tales cosas no son una pura nada, sino que tienen algún tipo de ser. Frente a Parménides, Aristóteles afirma que ser no tiene solamente un sentido, sino que “se dice de muchas maneras”⁶⁷. Una de esas maneras es la potencia, entendida como una capacidad de las cosas para llegar a ser lo que todavía no son. De este modo, la solución de Aristóteles logra una novedad respecto a todos los pensadores anteriores. Las cosas en Aristóteles no son entes inmóviles, carentes de todo dinamismo interno, como sucedía con el Uno de Parménides, los elementos de Empédocles, las homeomerías de Anaxágoras o los átomos de Demócrito y Leucipo. La potencia es un momento de las cosas mismas. De este modo, el tránsito de la potencia al acto es algo que sucede en las cosas. El movimiento no está fuera de las cosas, sino en ellas mismas. Como dice el mismo Aristóteles, “no hay ningún movimiento fuera de las cosas”⁶⁸.
- c. Esta tesis de Aristóteles tiene una importante consecuencia, que sirve para delimitar el trabajo de los físicos respecto a los matemáticos. El matemático atiende solamente a ciertas propiedades que son separables del movimiento y del cambio (κίνησις), mientras que el físico atiende también al cambio, pues en definitiva su ocupación son las cosas naturales⁶⁹. Con esto Aristóteles se distancia de las concepciones puramente ideales de la naturaleza. Todas estas novedades no impiden, sin embargo, que Aristóteles mantenga un elemento propio de las concepciones precedentes del movimiento. Para Aristóteles, el movimiento, aunque está en las cosas, no se inicia de manera espontánea en las potencias de las cosas.

⁶⁵ Cf. Platón, *Sofista* 241d.

⁶⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1047b 1.

⁶⁷ Cf. Aristóteles, *Física* 186a 24-25.

⁶⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1065b 7; *Física* 200b 32.

⁶⁹ Cf. Aristóteles, *Física* 193b 22 – 194a 12.

Las potencias no pasan solas a acto. Para que las potencias pasen a estar en ἐνέργεια se necesita de algo que ya esté en acto, y que de este modo pueda iniciar el movimiento. Según Aristóteles, “todo lo que es movido se mueve necesariamente por algo”⁷⁰. Para que algo sea producido, se requiere que exista en acto aquello que lo va a producir, como sucede por ejemplo en la generación de los animales⁷¹.

- d. Llegado a este punto, Aristóteles ya puede decirnos qué es lo que entiende por movimiento: “llamo movimiento al acto (ἐνέργεια) de lo que está en potencia en cuanto tal”⁷². Este “en cuanto tal” se refiere, como el mismo Aristóteles explica, a la potencia. Es decir, para que haya movimiento se requiere que el acto no haya alcanzado su realización plena, pues si esto fuera así no habría movimiento. Ciertamente, lo que cambia es algo que tiene existencia actual. Sin embargo, el cambio no se refiere precisamente a lo que está actualmente existiendo, sino a las potencias mismas. Si, por ejemplo, el bronce se transforma en estatua por obra de un escultor, el acto del bronce en cuanto bronce no es el movimiento. El movimiento es más bien el acto de las potencias que el bronce tiene para llegar a ser estatua. Aristóteles pone el ejemplo de la construcción de una casa. En este caso, el acto de la casa, en cuanto casa, es una casa ya edificada, y entonces ya no hay movimiento. En cambio, el acto de la casa en potencia, en cuanto que está todavía en potencia, es el movimiento de construir una casa⁷³. Desde esta perspectiva, se puede decir sin duda que el movimiento es un acto. Pero no es un acto perfecto y concluso. Es un acto que no ha llegado a su fin. Como dice Aristóteles, el movimiento es un acto ἀτελής, una expresión que puede traducirse tanto por “imperfecto” como por “inconcluso”. Si el acto fuera perfecto, el movimiento habría llegado a su fin, y ya no habría propiamente movimiento⁷⁴.
- e. Aquí se plantea una cuestión muy interesante. Aristóteles nos ha dicho que el movimiento necesita la presencia en acto de aquello que causa el movimiento. Por otra parte, el movimiento mismo ha sido definido por él como un acto, si bien que imperfecto. ¿Estamos entonces ante dos actos? La respuesta de Aristóteles es negativa. Para Aristóteles se trata de un solo acto. El acto del que mueve (el motor) y el acto del que es movido (el móvil) son uno y el

⁷⁰ Aristóteles, *Física*, 241b 34.

⁷¹ Cf. Aristóteles, *De generatione animalium* 743a 23-26; *Metafísica* 1034b 16-18.

⁷² Aristóteles, *Metafísica* 1065b 16; cf. *Física* 201a 10.

⁷³ Cf. Aristóteles, *Física* 201b 5-15; *Metafísica* 1065b 15 – 1066a 7.

⁷⁴ Cf. Aristóteles, *Física* 210b 28 – 202a 2; *Metafísica* 1066a 7-26.

mismo. Esto no quiere decir que el motor y el móvil sean la misma cosa. Aristóteles advierte que obviamente su ser es distinto. No es una mismidad de ser, sino una mismidad en el cómo “se da” (ὑπάρχει) lo que está en potencia respecto a lo que está en acto⁷⁵. Así, por ejemplo, el que engendra y el engendrado son entes distintos. Sin embargo, el movimiento (κίνησις) de engendrar es uno y el mismo. Igualmente, cuando trasladamos una cosa, el que la mueve no es igual a la cosa movida. Pero el movimiento es el mismo. Y este movimiento único está presente en la cosa movida. Se podría argüir que la actividad no es lo mismo que la pasividad. Así, por ejemplo, quien enseña no realiza los mismos actos que quien aprende. Sin embargo, la mismidad de acto no se refiere al hacer activo del motor ni al padecer del móvil. La mismidad de acto se refiere solamente al acto del movimiento: “la enseñanza no es estrictamente lo mismo que el aprendizaje, ni la actividad lo mismo que la pasividad, sino que lo mismo es sólo aquello en lo que se dan (ὑπάρχει), esto es, el movimiento”⁷⁶.

- f. La situación del movimiento es en cierto modo sorprendente. Por una parte, el movimiento es un acto imperfecto, inconcluso. Pero, por otra parte, el movimiento constituye una de las aplicaciones más importantes de la teoría Aristotélica del acto, hasta el punto de que el Estagirita nos dice que “el acto parece ser principalmente el movimiento”⁷⁷. Ahora bien, la misma teoría del movimiento nos remite a la estructura entitativa de las cosas, pues en ellas nos encontramos la realización completa del acto. Es el acto que ha llegado a su fin.

19. La ἐνέργεια en sentido ontológico.

- a. El término aristotélico de “entelequia” (ἐντελέχεια) parece orientarse especialmente al aspecto entitativo del acto (ἐνέργεια). Indudablemente, el término es usado por Aristóteles tanto cuando se refiere a las operaciones humanas como acto, como cuando se refiere al movimiento. Sin embargo, la idea de algo que “se mantiene en su fin” (ἐν-τέλος-ἔχειν) parece convenir más a la idea de una realización plena de lo que la cosa puede ser⁷⁸. Ahora bien, cuando el ente ha realizado sus potencias, cuando lo que puede ser está en acto, lo que tenemos es precisamente el ente en su plenitud. El movimiento ha cesado, lo que la cosa puede ser ha sido ya realizado. Nos encontramos, en cierto sentido, con lo que Aris-

⁷⁵ Cf. Aristóteles, *Física* 202b 9-10.

⁷⁶ Aristóteles, *Física* 202b 19-21; cf. *Metafísica* 1066a 26-34.

⁷⁷ Aristóteles, *Metafísica* 1047a 32.

⁷⁸ Cf. R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles*, pp. 303-304.

tóteles entiende como la alternativa a las ideas separadas de Plátón: es la realización en acto de lo que la cosa puede ser. El ser de la cosa no está en potencia, está en acto. Y esto significa que el acto puede entenderse como la plenitud de la entidad de algo.

- b. Esto significa entonces que hay una cercanía enorme entre el concepto de entidad y el de acto. Desde un punto de vista operativo y vital, Aristóteles puede afirmar que

“somos por nuestro acto (ἔσμεν δὲ ἐνεργεῖα), es decir, por vivir y por actuar (πράττειν). En cierto modo, la obra (ἔργον) es su productor (ποιήσας) en acto (ἐνεργεῖα). De ahí que el productor quiera su obra, porque también quiere su ser. Esto es natural, pues lo que es en potencia, su obra lo expresa (μηνύει) en el acto”⁷⁹.

- c. El texto es muy significativo, pues nos indica el traslado del concepto de acto desde el ámbito operativo, en el que tiene su origen, hacia el ámbito entitativo. Los actos en el sentido operativo son para Aristóteles la expresión de la plenitud de lo que alguien es. Todo obrar apunta a la realización en acto (ἔτελέχεια) de lo que la cosa es⁸⁰. No es extraño entonces que Aristóteles nos diga que “lo principal está en el acto”⁸¹. Las lecturas habituales de Aristóteles, centradas en los aspectos entitativos, suelen pasar por alto su estrecha conexión con lo entitativo. Aristóteles no sólo nos dice que el ente en sentido primario es la entidad o “sustancia” (οὐσία); también afirma que aunque el ente tiene diversas acepciones, la entelequia es la principal⁸². Para Aristóteles, “es obvio que la entidad y la especie (εἶδος) son acto”⁸³.
- d. ¿Por qué esta alusión a la “especie” como acto? Aristóteles, al rechazar la concepción de las especies como ideas separadas, puede sostener que lo que alcanza su plenitud cuando los entes llegan a su perfección es precisamente la especie. Así, por ejemplo, cuando la semilla ha realizado todas sus potencialidades en el pino, lo que tenemos precisamente delante de nosotros es la plenitud de tal especie o idea (εἶδος). En este sentido, la especie puede considerarse como acto o como entelequia de la cosa. Del mismo modo, el acto puede funcionar en otros textos aristotélicos como equivalente de la forma (μορφή) o de la “esencia” (τὸ τί ἦν εἶναι) de las co-

⁷⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1168a 6-9.

⁸⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1050a 21-23.

⁸¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1170a 18.

⁸² Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1028a 29-31; *De anima* 412b 8-9.

⁸³ Aristóteles, *Metafísica* 1050b 2.

sas, pues precisamente la realización en acto de una cosa consiste en llevar a plenitud la forma de esa cosa, o aquello que esa cosa es. Ciertamente, las entidades para Aristóteles no constan solamente de especie, forma o esencia, sino también de materia. Sin embargo, la materia es adscrita por Aristóteles al ámbito de las potencialidades. Cuando esas potencialidades se realizan en acto, cobran forma y representan lo que la cosa era verdaderamente. De ahí la cercanía de términos como especie, forma o esencia con el acto en sentido entitativo⁸⁴.

- e. Todo esto nos permite entender algunas afirmaciones características de la metafísica aristotélica. Por una parte, la anterioridad del acto respecto a la potencia. Ciertamente, desde el punto de vista aquí expuesto, las potencias vienen antes que los actos, pues éstos consisten justamente en la realización de tales potencias. Sin embargo, según Aristóteles, esto es así si nos situamos en el punto de vista de la génesis. Pero si nos situamos en la perspectiva de la especie en cuanto algo ya realizado en una entidad, las cosas son muy distintas. Son los entes en acto lo que posibilitan que tenga lugar la realización de las potencias. Como vimos al hablar del movimiento, las potencias solamente pasan a acto cuando son movidas por algo que ya está en acto. Así, por ejemplo, el adulto es anterior al niño que engendra. En el adulto la especie ya está realizada en acto, mientras que esto no sucede en el niño. Del mismo modo, el tener vista está subordinado al ver. No vemos para tener vista, sino que tenemos vista para ver. En este caso, más propio del campo operativo, queda claro que la prioridad del acto no es cronológica, sino en cuanto a la finalidad. No se teoriza para tener la capacidad de teorizar, sino que se tiene la capacidad para ejercerla en el acto de hacer teoría⁸⁵.
- f. Por otra parte, es importante no perder de vista la importante dimensión ética de las consideraciones ontológicas de Aristóteles. El acto en cuanto realización plena de la entidad puede ser considerado como el bien al que la cosa aspira. Desde esta perspectiva, el acto es mejor y más valioso que cualquier buena potencia⁸⁶. El bien no es algo separado de las cosas, sino justamente la realización plena de las mismas. Como dice Aristóteles, “el bien es según el acto”⁸⁷. Determinar qué es el bien no será entonces otra cosa que determinar cuál es el acto al que cada cosa tiende en virtud de sus

⁸⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1071a 8-9; 1043a 2-37; 1045a 30-37; *De anima* 412a 10; 414a 17.

⁸⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1050b 4-14.

⁸⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1051a 4-5.

⁸⁷ Aristóteles, *Ética Eudemia* 1037a 22-23.

propias potencialidades. Aristóteles no piensa que el bien sea la felicidad, y que por tanto todos los hombres deban buscarla. Por el contrario, Aristóteles piensa que todos los hombres por naturaleza tienden a la felicidad, y por tanto constata que ésta es el bien supremo. El eudemonismo Aristotélico se inscribe en una ontología naturalista que determina el bien averiguando cuál es el acto propio de cada ente.

20. El Dios aristotélico como ἐνέργεια.

- a. El aspecto entitativo de la doctrina aristotélica del acto puede considerarse como la culminación de su estudio del movimiento. Si el movimiento se entiende como un paso de la potencia a acto, la realización plena de las potencias de una cosa significa que esta cosa ha llegado a la plenitud de lo que podía ser. Es la entidad en acto. Ahora bien, para un griego las cosas del mundo están en permanente movimiento, entendiendo por tal no sólo el cambio de lugar, sino también todos los procesos de transformación natural o artificial. Los seres vivos atraviesan siempre un proceso que incluye el nacimiento, la realización plena de las propias potencias y la muerte. Ahora bien, la degeneración y la corrupción nos muestran que estos seres, incluso en la plenitud de su entidad, tienen la potencia de dejar de ser. Por otra parte, seres inanimados, como las piedras o las aguas tienen la potencia de ser utilizados por el ser humano de distintas maneras. En el mundo, tal como aparece ante la mirada de Aristóteles, casi todas las realidades están atravesadas por la potencialidad, y por lo tanto en todas ellas la plenitud de sus potencias es siempre provisoria.
- b. Ahora bien, la doctrina aristotélica del movimiento requiere que el movimiento sea iniciado por alguna entidad que ya está en acto. Y esto supone que todo el movimiento del universo exige el acto de lo que siempre y originariamente está en movimiento. Es cierto que Aristóteles en principio no piensa en una divinidad única, sino más bien en los astros, que en la religión griega estaban asociados a diferentes divinidades. Para Aristóteles, estos astros son eternos e incorruptibles, y el único movimiento que hay en ellos es un movimiento local⁸⁸. Ahora bien, si se sigue este razonamiento hasta sus últimas consecuencias, también el movimiento local de las esferas celestes necesita un primer motor. Este primer motor a su vez ya no será movido por nada anterior a él, ni tendrá alguna potencia que pudiera desarrollar. Es el famoso motor inmóvil de Aristóteles. Un acto puro, que no puede cambiar en ningún sentido, pues carece de potencialidad. Mientras que las demás cosas

⁸⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1049b 23-29; 1050b 5-30.

mueven al ser movidas, el motor inmóvil de Aristóteles mueve al ser amado. En cuanto que carente de potencialidades, el motor inmóvil será una entidad perfecta, sin sombra alguna de negatividad. Todo en él está realizado en acto. A este motor inmóvil Aristóteles no duda en llamarlo “Dios”⁸⁹.

- c. Como es sabido, la crítica filológica de Werner Jaeger pensó que los textos “teológicos” de Aristóteles pertenecían a un período inicial de su evolución intelectual, y que habrían sido sustituidos más tarde por una “filosofía primera” de orientación más empírica, cuyo objeto no sería la divinidad, sino el ente en cuanto ente⁹⁰. Hoy nadie acepta esta interpretación de la filosofía primera de Aristóteles. Desde el punto de vista de la filosofía aristotélica, es inevitable que el estudio del ente en cuanto ente tiene que culminar en aquella entidad que en sí misma no tiene nada de potencialidad, y que por tanto esté totalmente libre de no-ser. El ente en cuanto que es puro ente y nada más que ente, es justamente el motor inmóvil de Aristóteles. En la entidad que es puro acto sin mezcla de potencias precisamente donde se realizan plenamente los primeros principios del ente, como el principio de no contradicción o el principio del tercero excluido. Algo que en cambio es mucho más difícil de decir de los entes que están en movimiento. Además, los textos mismos de Aristóteles dejan pocas dudas sobre la unidad entre filosofía primera y teología. Como dice Aristóteles, “si existe alguna entidad inmóvil, ésta será la primera y constituirá el objeto de la filosofía primera que será universal en tanto que primera. A ella corresponderá, pues, investigar acerca del ente en tanto que ente, y qué es, y sus disposiciones (τὰ ὑπάρχοντα) en tanto que es”⁹¹.
- d. Ahora bien, hablar de estas disposiciones o características es hablar de la entidad primera en cuanto que ella es puro acto. ¿En qué consiste este acto? Por una parte, hay que decir que es un acto que no consiste en movimiento. Es una especie de actividad pura que se mantiene eternamente igual a sí misma sin necesidad de cambiar. En cuanto que estamos ante un acto que no está impedido por nada, se puede decir que este acto es sumamente placentero. Justamente el placer, dice Aristóteles, está más en la quietud que en el movimiento⁹². Ahora bien, la actividad más perfecta y la más placentera es para Aristóteles el pensamiento. Como vimos,

⁸⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1071b 12 – 1072b 30.

⁹⁰ Cf. W. Jaeger, *Aristóteles*, México, 1946.

⁹¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1026a 29-32.

⁹² Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1154b 26-28.

el pensamiento es para Aristóteles una praxis que tiene su fin en sí misma, y que por tanto no consiste en movimiento. Es un acto puro. Los seres humanos tienen acceso a esta ἐνέργεια de forma temporal, mientras que el motor inmóvil de Aristóteles es pensamiento eterno. A Aristóteles incluso le parece admirable que su Dios se pueda sentir siempre tan bien como nosotros nos sentimos a veces al pensar. En este pensamiento eterno de la divinidad acontece aquella mismidad de acto entre lo pensado y el pensamiento que ya nos ha aparecido al hablar en general de la concepción aristotélica del entendimiento como acto. Lo que sucede es que, en el caso del Dios aristotélico, lo que él piensa es lo más perfecto, y lo más perfecto es él mismo en cuanto que entidad plenaria, carente de potencialidad. Dios se piensa a sí mismo. Como la actividad del pensar es vida, en la divinidad Aristotélica hay (ὑπάρχει) vida. Su acto es vida suprema y eterna, y esta vida es justamente la que le corresponde (ὑπάρχει) al Dios de Aristóteles⁹³.

21. Determinación del sentido de la ἐνέργεια.

a. La analogía de la ἐνέργεια.

- i. El recorrido que hemos hecho hasta aquí nos ha permitido constatar los múltiples sentidos del acto en Aristóteles. Algunos autores, como Yepes Stork, han distinguido tres sentidos fundamentales: el acto en sentido operativo, el movimiento y el acto en sentido entitativo⁹⁴. Sin embargo, dentro de cada uno de estos tres sentidos, cabe distinguir ulteriormente múltiples sentidos diversos del acto. Así, por ejemplo, en el ámbito de lo operativo, hay actos en sentido genérico, equivalentes al movimiento, y también actos en sentido pleno, que son los que Aristóteles denomina praxis, y entre los que destaca el pensamiento. El acto, podríamos decir al modo aristotélico, se dice de muchas maneras. Hay por ello una “analogía del acto”. El mismo Aristóteles nos lo dice: “no de todo se dice que está en acto del mismo modo, sino de modo análogo”⁹⁵. Ahora bien, en toda analogía hay un analogado principal, del que los demás usos del término toman su sentido. Así, por ejemplo, la salud se predica primeramente de los cuerpos, y de un modo derivado, por analogía, se dice también de un clima que es sano, o de un alimento, o de una medicina. Pues bien, en el

⁹³ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1072b 14-30.

⁹⁴ Cf. R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles*, 135-142.

⁹⁵ Aristóteles, *Metafísica* 1048b 6-7.

caso de la ἐνέργεια tenemos que preguntarnos también cuál es el analogado principal.

- ii. Algunos estudiosos sostienen que el sentido principal es el movimiento. Se basan en una afirmación de Aristóteles mismo, quien afirma que “parece que el acto es principalmente el movimiento”⁹⁶. Sin embargo, esta afirmación tiene que entenderse en su contexto. En primer lugar, muchos de los ejemplos que Aristóteles pone en el pasaje citado se refieren a actividades humanas, que aparecen así comprendidas dentro del concepto de movimiento⁹⁷. En segundo lugar, si nos dirigimos a los pasajes inmediatamente siguientes, justo en los que Aristóteles plantea la pluralidad de sentidos del acto, enseguida vemos que Aristóteles aplica el término “movimiento” (κίνησις) a todas las operaciones humanas cuyo fin no está en sí mismas, y por tanto no son propiamente acto. Como vimos, para Aristóteles son acto en sentido estricto aquellas actividades que tienen su fin en sí mismas, y que Aristóteles llama “praxis”⁹⁸. Por lo tanto, el hecho de que Aristóteles afirme que el acto es principalmente el movimiento solamente tiene un sentido introductorio, contraponiendo el movimiento en general al sentido entitativo del acto. El contexto nos mostraría, por tanto, que el “movimiento” al que Aristóteles se refiere incluye también los aspectos operativos del acto. A esto hay que añadir el hecho de que Aristóteles solo dice que “parece” (δοκεῖ) que el acto es principalmente el movimiento. Este “parece” no representa la posición definitiva del filósofo, sino más bien un recurso estilístico para introducir opiniones posibles, que después pasa a discutir en detalle. De hecho, cuando Aristóteles un poco más adelante trata del acto en sentido estricto, no sólo no lo identifica con el movimiento, sino que lo contrapone al movimiento⁹⁹.
- iii. Por otra parte, si atendemos a la génesis del concepto de acto en la obra de Aristóteles, e incluso a sus antecedentes en Platón, resulta bastante claro que, si distinguimos entre el acto en un sentido operativo y los movimientos en el sentido físico, la prioridad le corresponde claramente al ámbito operativo. A partir de este uso primario del término, éste

⁹⁶ Aristóteles, *Metafísica* 1047a 32.

⁹⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1046b 29 – 1047b 2.

⁹⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1048b 18-36.

⁹⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1048b 25-30.

pasa a ser usado para conceptualizar el movimiento y el cambio en general, incluyendo el cambio de las realidades físicas. Si además de la génesis del concepto atendemos a su etimología, también resulta clara la prioridad de lo operativo. Ahora bien, ni lo genético ni lo etimológico es decisivo para resolver una dificultad filosófica. Lo verdaderamente decisivo será preguntarnos dónde se da una plenitud de significado en el uso del término desde el punto de vista sistemático. Se trata de determinar cuándo el término ἐνέργεια tiene en Aristóteles su sentido pleno, y cuándo el término pierde alguno de sus elementos esenciales al ser aplicado a un ámbito distinto y derivado. Pues bien, si consideramos las cosas desde este punto de vista, resulta claro que para Aristóteles los actos tienen su plenitud de significado en aquellas operaciones que Aristóteles llama "praxis". Con este término no se refiere Aristóteles a toda actividad humana, sino propiamente a aquéllas que tienen su fin en sí mismas, y que por lo tanto no concluyen al alcanzar su fin: vemos y hemos visto, conocemos y hemos conocido, somos felices y hemos sido felices.

- iv. Las acciones humanas, cuando tienen su fin en sí mismas, son actos en un sentido eminente. En ellas el ser humano disfruta temporalmente de lo que Dios goza eternamente. En la praxis, entendida en sentido aristotélico, tenemos un tipo de operación que, por más que haya alcanzado su fin, no deja de ser actividad. Estamos viendo, y aunque nuestra actividad está plenamente en acto, no por eso dejamos de ver. Estamos pensando, y no por eso dejamos de pensar. Somos felices, y no por eso dejamos de serlo. En cambio, otras operaciones humanas, que no tienen su fin en sí mismas, concluyen una vez que ese fin se ha alcanzado. Si edificamos una casa, cuando ésta ha sido ya edificada, la actividad termina. Y esto significa que cuando estamos edificándola, ciertamente estamos en actividad (ἐνέργεια), estamos en acto, pero como el mismo Aristóteles dice, es un acto imperfecto, porque no ha llegado a su fin. No es acto en sentido pleno, sino justamente movimiento. El acto en sentido pleno está en aquellas operaciones que tienen su fin en sí mismas, y por tanto siguen siendo realizadas a pesar de haber alcanzado su fin.
- v. Cuando la idea de acto se aplica más allá de las operaciones humanas, al movimiento en general, o cuando la idea de acto se aplica a la estructura entitativa de las cosas, nos en-

contramos necesariamente con sentidos derivados del acto. En ellos, el acto pierde alguna de sus características esenciales. En los movimientos físicos tenemos sin duda acto, pero es un acto imperfecto, que no ha llegado a su fin. En las entidades, por el contrario, en la medida en que ellas han realizado sus potencias, tenemos ciertamente la plenitud de la realización del acto. La entidad está manteniéndose a sí misma en su fin (ἐντελέχεια). Pero precisamente porque la cosa está en su fin, ha dejado de moverse, y carece de actividad. Las entidades aristotélicas son inmóviles por sí mismas, y necesitan que el movimiento les sobrevenga de fuera. En el caso de la entidad divina, tenemos una cierta ambigüedad. Considerada como entidad, no hay en ella potencias ni movimiento, y prevalece el inmovilismo. En cambio, si se considera a Dios desde el punto de vista del acto que realiza, que es precisamente la praxis de pensar, entonces Dios aparece como actividad pura.

- vi. Esta ambigüedad no se da cuando consideramos la praxis humana con independencia de la estructura entitativa del ser humano. Prescindamos de los movimientos humanos, y prescindamos también de la entidad humana en cuanto tal. Atendemos solamente a la praxis. Si atendemos solamente a aquellas actividades que tienen su fin en sí mismas, encontramos en toda su plenitud aquello que Aristóteles entiende por acto. En el pensar, en el ver, en el disfrutar, tenemos una actividad que efectivamente está realizándose y cuyo fin está en sí misma. A diferencia del movimiento, donde falta la realización del fin, y a diferencia del acto entitativo, donde ya no hay actividad, en la praxis humana tenemos el acto plenamente realizado, como actividad que está en el fin. La praxis humana consiste precisamente en la plenitud de una actividad que está efectivamente realizándose, y por tanto con algo plenamente activo, a la vez que con algo que tiene su fin en sí mismo, y que por tanto está plenamente realizado. Es la plenitud del sentido de acto: actividad que se está realizando actualmente y que tiene en sí misma, en su propia realización, su fin. El acto como praxis es por tanto el primer analogado que buscábamos. Y por tanto podemos ya aproximarnos a decir en qué consisten los actos.
 - b. La noción de ἐνέργεια.
 - i. La ἐνέργεια tendría como primer analogado la πρᾶξις, entendiéndose por tal no toda acción humana, sino aquellas que

tienen su fin en sí mismas, entre las que destacan las actividades intelectivas. Los otros usos del acto derivarían por analogía de este sentido pleno del mismo. ¿En qué consiste el acto en este sentido? En su *Metafísica*, hay un momento en el que Aristóteles aborda esta cuestión decisiva. Aristóteles nos anuncia que al decir qué es el acto nos dirá también qué es la potencia. Y, sin embargo, reconoce que no es posible dar una definición estricta de acto. Tenemos que entender que Aristóteles no nos puede proporcionar un género próximo y una diferencia específica. De hecho, Aristóteles nos advierte que no es necesario buscar una definición para todo. En el caso del acto, según Aristóteles, bastaría con una “inducción” (ἐπαγωγή) a partir de casos concretos, considerando al mismo tiempo la analogía en su conjunto¹⁰⁰.

- ii. Esta referencia a la “inducción” nos indica algo muy importante. Aristóteles estaría considerando a la ἐνέργεια como algo semejante a los primeros principios que no se pueden demostrar a partir de otros principios anteriores. Para Aristóteles, la ciencia (ἐπιστήμη), es una “disposición demostrativa”. Las demostraciones son entendidas por Aristóteles según el modelo de los silogismos. Ahora bien, si no queremos un regreso al infinito, los razonamientos demostrativos necesitan un punto de partida inicial, que a su vez no es demostrado. La ciencia Aristotélica parte de principios que ella no demuestra, pero en los que se apoya para demostrar. Los primeros principios son accesibles sólo por inducción (ἐπαγωγή). Esta inducción es una intelección, en los casos particulares, de aquello que todos estos casos presuponen. Por eso Aristóteles la considera como “principio de lo universal”. Así, por ejemplo, todas las demostraciones sobre los triángulos requieren una intelección previa de lo que sea un triángulo¹⁰¹. El acto estaría en una situación semejante a la de los primeros principios, de los que no hay demostración.
- iii. La inducción de lo que sea el acto, aunque no permite una definición estricta, sí le posibilita a Aristóteles decir lo que se induce al considerar en conjunto (συνολῶν) la analogía del acto. Según Aristóteles, el acto sería “el darse la cosa”

¹⁰⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1048a 35-37.

¹⁰¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1139b 14-36.

(ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα)¹⁰². Conviene detenernos, de momento sólo brevemente, en esta expresión aristotélica. Observemos, en primer lugar, que Aristóteles ha utilizado un infinitivo, ὑπάρχειν, para decirnos qué es el acto. De este modo se subraya el aspecto constitutivamente activo, dinámico del mismo, por más que este aspecto se difumine en alguno de sus usos analógicos. Pero, ¿qué significa este verbo? Algunos traductores de este pasaje aristotélico optan simplemente por “ser” o “existir”. El acto sería entonces el “existir de la cosa”. En este caso, la noción de acto se situaría primariamente en el ámbito ontológico. En lugar de una prioridad de lo operativo o del movimiento, tendríamos una prioridad de lo entitativo. Ahora bien, nuestro estudio nos ha mostrado que el significado primario de acto hay que buscarlo en el ámbito operativo. Y es que la traducción de ὑπάρχειν no es tan sencilla. Hermann Bonitz señala que este término “casi” (*ferre*) significa ser (*esse*)¹⁰³.

- iv. Etimológicamente, el significado de “ser” o “existir” es derivado. En el verbo ὑπάρχειν tenemos, por una parte, el prefijo ὑπο-, que podemos considerar como semejante a “sub-”. Por otra parte, está la raíz ἄρχειν, obviamente ligada a ἀρχή. Podríamos traducirla literalmente por “principiar”, tanto en el sentido de inicio o comienzo, como también en el sentido de gobernar, tal como se conserva en nuestra expresión “príncipe” o “principado”. Como es sabido, los ἄρχοντες eran los “gobernantes” en las ciudades griegas. Como compuesto, el verbo ὑπάρχειν conserva a veces el sentido de “gobernar”, pero en griego clásico suele predominar el otro matiz de “comenzar”, “iniciar”. Tal vez una traducción que conserva los dos matices es la de “tomar la iniciativa”, pues aquí está presente tanto el comienzo de algo nuevo como también la alusión al poder que tiene quien toma una iniciativa. En el uso clásico de la expresión también hay que tener en cuenta el aspecto de ὑπο-, en el sentido de un “surgir desde el fondo”, y por tanto también el “nacer” o el “resultar”. De ahí también la posibilidad de que ὑπάρχειν signifique “ser el fundamento” o también “ser anteriormente”. Esto posibilitaría otros mati-

¹⁰² Aristóteles, *Metafísica* 1048a 30-31.

¹⁰³ Cf. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlín, 1961, p. 788. También añade: *non esse in complexu notionis, sed esse in eius ambitu videtur significare*, cf. p. 789.

ces semánticos, como por ejemplo la posibilidad de referirse a lo que ya ha surgido, y por tanto ya está ahí de antemano, es decir, aquello que no hay que hacer, sino que ya está disponible. Es el sentido que suele tomar el participio τὰ ὑπάρχοντα, las cosas disponibles. Solamente una generalización de estos usos habría conducido a que en ciertos contextos ὑπάρχειν pudiera ser tomado como equivalente de “ser” o “existir”.

- v. Fijémonos entonces en lo que esto significa. La noción aristotélica de “acto” no se referiría primeramente al “ser” de la cosa, sino más bien a su “surgir”, a su “llegar a estar presente”, a su “haber venido a ser” o a su “darse”. Acto sería el “surgir”, el “acontecer” o el “darse de la cosa”. De hecho, aunque muchos traductores de la noción aristotélica de acto optan por el “existir de la cosa”, normalmente suelen traducir ὑπάρχειν por “darse”¹⁰⁴. En realidad, también en la noción de acto deberían haber optado por algo así como el “darse de la cosa”. De hecho, esta traducción es la que mejor se adapta a los diversos sentidos del acto que hemos considerado hasta aquí. Es decir, si seguimos el método aristotélico de la “inducción” y consideramos en conjunto (συνοπῶν) la analogía del acto¹⁰⁵, podemos observar que la noción de acto como el “darse (presentarse o surgir) de la cosa” es la que más conviene a los diferentes usos del acto, mientras que la noción de acto como “existir de la cosa” solamente sería aplicable en el ámbito entitativo. Ya hemos visto, por ejemplo, que la sensación necesitaba que “se hicieran presentes” las cosas sensibles (ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν). También vimos que el conocimiento podía ser entendido como el “hacerse presente” algo otro (ἄλλο ὑπάρξει), con el matiz aoristo de algo que sucede puntualmente y no como un proceso fisiológico. De hecho, es el acto como un “surgir”, un “darse” o un “acontecer” lo que permite entender la mismidad entre el entendimiento y las cosas de la que Aristóteles nos ha hablado. En el acto intelectual “se da” o “acontece” tanto la intelección como la cosa misma. En general, Aristóteles nos ha dicho que toda ac-

¹⁰⁴ Es el caso de la por lo demás magnífica traducción de Tomás Calvo Martínez (Madrid, 1994).

¹⁰⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1048a 37.

tividad que pueda llamarse propiamente praxis se caracteriza por el “darse en ella” (ἐνυπάρχει) su propio fin¹⁰⁶.

- vi. Esto significa todos los aspectos operativos del acto podrían ser descritos perfectamente entendiendo el ὑπάρχειν como un “hacerse presente” o un “darse” la cosa (ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα). Incluso el “darse en ella el fin” puede interpretarse así, sobre todo teniendo en cuenta que el término que Aristóteles utiliza para “cosa” es *prâgma*. Y *prâgma* puede traducirse también por “asunto” o por “acción”. La praxis en sentido estricto tiene en ella el fin, porque en ella se da, se realiza, su propio asunto: vemos y hemos visto, pensamos y hemos pensado, somos felices y hemos sido felices. Si tomamos *prâgma* en sentido de “acción”, es claro que en la praxis se realiza la propia acción. En el caso de la felicidad, hay un texto donde Aristóteles dice que ella no está presente (ὑπάρχει) como una posesión, sino que surge (γίνεται)¹⁰⁷. Sin embargo, este texto no muestra que el término ὑπάρχειν no pueda ser utilizado para hablar del darse de la felicidad, sino simplemente para decir que el “darse” no es como una posesión. Ahora bien, lo que sí aparece más claro en ese texto es una cierta ambigüedad del término ὑπάρχειν. Por una parte, contiene en sí mismo el matiz de surgir o hacerse presente. Pero, por otra parte, cuando se contraponen a verbos que más claramente subrayan el “surgir”, el ὑπάρχειν se traslada desde el ámbito del “hacerse presente” hacia el ámbito de lo que ya se ha dado, lo que ya está presente y disponible.
- vii. Sin embargo, esto no identifica el “darse” (ὑπάρχειν) con el ser. Cuando Aristóteles nos dice que el “es” se da (ὑπάρχει) en todas las categorías, se insinúa al menos que el darse es anterior al ser¹⁰⁸. La diferencia resulta bien clara si tenemos en cuenta la concepción aristotélica del movimiento. Aristóteles nos hablaba, en el caso del movimiento, de una mismidad entre el acto del “motor” y del móvil. El acto del que causa el cambio está en el móvil, y el acto de moverse o cambiar es el mismo en el motor que lo origina que en el móvil que lo sufre. Cuando la acción no tiene su fin en sí misma, no tenemos praxis, sino movimiento. En este caso,

¹⁰⁶ Cf. Aristóteles, *De anima* 417b 25; *Parva naturalia* 438b 23; *Física* 247b 5; *Metafísica* 996b 19-20; 1048b 21-23.

¹⁰⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1169b 29-30.

¹⁰⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1030a 21.

el acto del motor “se da” o “acontece” (ὑπάρχει) en el móvil¹⁰⁹. Esto no significa, decía Aristóteles, que el ser del motor sea el mismo que el del móvil. La mismidad está solamente en el “darse” (ὑπάρχει) de la acción transformadora (ποίησις) de uno y del padecer (παθήσει) del otro. El darse, el acontecer, es el mismo. Es decir, es el mismo acto¹¹⁰. De nuevo, la noción de acto como el “darse la cosa o asunto” (ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα) es aplicable al movimiento. El asunto que se da es justamente el movimiento, la transformación de una cosa por otra. El movimiento se da, tiene lugar, si se quiere, o “el movimiento les acontece a las cosas que son” (ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσι)¹¹¹.

- viii. Por supuesto, si nos trasladamos al ámbito entitativo, la noción de acto como “darse o hacerse presente la cosa” también es perfectamente aplicable. Se podría pensar que aquí la definición de acto como “existir la cosa” sí sería válida. Sin embargo, esa traducción dejaría fuera un aspecto importante de la noción de acto. La ἐνέργεια aristotélica quiere subrayar precisamente el aspecto activo de todo ente. Las cosas están ahí porque han llegado a ser lo que son, porque han realizado plenamente su εἶδος. El fin acontece (ὑπάρχει) en las cosas¹¹². Por eso parece más adecuado decir que, también en el plano entitativo, el acto es el darse de la cosa. Es como si el término ὑπάρχειν recogiera un aspecto más radical que el de “existir” o “ser”. Es el aspecto que indica que las cosas son porque han llegado a ser, porque han surgido, porque se han hecho presentes. De hecho, Aristóteles nos habla de un “darse” (ὑπάρχειν) de la entidad (οὐσία) o un darse del “es” (τὸ ἔστιν)¹¹³. Incluso en el caso de la entidad del Motor Inmóvil, a la que más plenamente se aplica la noción de acto, Aristóteles dice que en él “se da” la vida¹¹⁴. En el famoso pasaje sobre “aquello que se buscó desde antiguo, y ahora y siempre y siempre llevó a aporías”, Aristóteles entiende que se trata de la pregunta por lo que sea el ente o por lo que sea la entidad (οὐσία). Sin embargo, unas pocas líneas después, Aristóteles nos dice que la entidad “se da” (ὑπάρχει) más claramente en los

¹⁰⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1050a 35.

¹¹⁰ Cf. Aristóteles, *Física* 202b 9-10; 19-21.

¹¹¹ Aristóteles, *Metafísica* 984b 22; cf. 1014b 18-20.

¹¹² Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1021b 23.

¹¹³ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1030a 20; 1040b 22-26; 1064a 35.

¹¹⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1072b 25, 29.

en los cuerpos¹¹⁵. Es como si Aristóteles se hubiera centrado en el resultado del surgir, del acontecer, y no en el acontecer mismo. En esto tendría la razón Heidegger (interpretación de Aristóteles en el *Nietzsche* como una filosofía de la presencia).

22. Conclusiones.

a. Relectura praxeológica de la *Metafísica*.

- i. La filosofía como “ciencia del ser en cuanto ser”. Lo que dice Aristóteles literalmente es: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό (*Metafísica* IV,1 1003a 21-22. Parece que no nos liberamos del ὑπάρχειν. Es aquello que “le concierne”, que “le atañe” al ser en cuanto ser.
- ii. Hay por supuesto otras concepciones de qué sea la filosofía primera. Por ejemplo: “ciencia de la verdad” (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας). En el sentido radical de verdad. Y aquí se puede recordar que según la *Ética a Nicómaco* la verdad es un ἔργον (VI, 2, 1039b 12).
- iii. Los sentidos de τὸ ὄν en *Metafísica* V, 7.
 1. Ser accidental: por accidente el justo es músico.
 2. Las cosas que son “por sí” (καθ’ αὐτά), significadas en las distintas categorías. La primera que menciona es el τί ἐστι (1017a 25), pero εἶναι significa cada una de las categorías.
 3. Ser es ser verdadero, y no-ser es ser falso.
 4. Ser en potencia y ser en acto. Es tranquilo tanto el que “se da” (ὑπάρχει) tranquilo como el que es capaz de tranquilizarse.
- iv. El segundo sentido causa confusión, porque Aristóteles no menciona explícitamente la entidad (οὐσία), sino las categorías en general. Algunos (Reale, Ross) han tratado de forzar la presencia de la οὐσία, pero más bien parece que Aristóteles habla de las categorías en general.
- v. Qué sentidos son los verdaderamente importantes en *Metafísica* VI, 3-4:
 1. El ser accidental tiene solamente causas accidentales, no determinadas
 2. La verdad tiene lugar en el pensamiento y no en las cosas (πράγματα), y por tanto lo que es verdadero es algo distinto de las cosas que son en sentido primordial (κυρίως)

¹¹⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1028b 2-9.

3. Queda las categorías y el acto.
- vi. Discusión sobre las categorías.
 1. Sentido del concepto de “categoría”.
 2. La lista de las categorías: entidad, cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, dónde, cuándo, tener, yacer.
 3. Las categorías son modos de ser (Bonitz), no sólo figuras gramaticales o lógicas.
 - vii. ¿Qué categoría es la más importante.
 1. Libro VII: el ser “se da” (ὕπαρχει, 1030a 21) en todas las categorías, pero no de la misma manera.
 2. La primera de las categorías es la οὐσία, porque todas las demás (cualidad, cantidad, relación, etc.) se dicen de una οὐσία (Met VII, 1).
 3. Por tanto, lo que se ha buscado desde antiguo, y siempre ha resultado aporético, es la pregunta por la entidad (VII, 1). Pareciera que la entidad lo domina todo, pero en realidad no se ha comparado con el ser en acto, sino solamente con el ser de las demás categorías
 4. La entidad es ante todo sujeto: VII, 3.
 - viii. Qué se entiende por entidad:
 1. Lo que no se predica de otra cosa, sino que otras cosas son predicadas de ella.
 2. Es algo autónomo, que existe separado de las otras cosas.
 3. Es algo determinado (τόδε τι), no algo universal o abstracto.
 4. Tiene una unidad intrínseca.
 5. No es pura potencia, sino que tiene que estar en acto.
 - ix. ¿Qué sentido es más importante: entidad o acto?
 1. Unidad de los libros VII, VIII y IX. Los dos primeros están dedicados al estudio de la entidad sensible, y el IX se abre con una referencia a los otros dos.
 2. El problema es que la entidad, si tiene elementos potenciales, no es plenamente entidad. Y por tanto lo mejor es que esté en acto.
 3. Diferencia entre *Categorías* y la *Metafísica*. Allí la entidad o primera es el compuesto de materia y forma, en la metafísica la entidad primera es más bien la forma. El libro VII de la *Metafísica* sostiene justamente la prioridad de la forma en cuanto a la entidad.

4. Y esto significa obviamente la necesidad de buscar una entidad que esté carente de materia.
- x. Culminación en la teología.
1. Imposibilidad de separar ontología de teología: *Met* 1026a 29-31: “si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física será ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que es, y qué es, y los atributos que le corresponden (ὑπαρχόντα) en tanto algo que es.
 2. La culminación en la teología expresa la prioridad del acto, pero al mismo tiempo su constreñimiento al sentido ontológico del acto, relegando otros sentidos.
- b. Problema: lo surgido (τὸ ὄν) acaba desplazando al surgir.
- i. La razón es que se ve el surgir desde su final, en la forma, y por tanto en aquello ya terminado.
 - ii. pero todavía quedan huellas en la obra aristotélica de la prioridad del surgir.
- c. Esto no significa, sin embargo, que la crítica de Heidegger a Aristóteles haya sido siempre justa. De hecho, Heidegger cometió un importante error al entender la ἐνέργεια aristotélica en términos de presencia. Según Heidegger, la ἐνέργεια sería ante todo ἐντελέχεια, aquello que se mantiene en su fin como algo ya completamente venido a la presencia. Estaríamos justamente ante un paso decisivo en el concepto de ser tal como se ha manifestado en la historia de la metafísica¹¹⁶. Sin embargo, como hemos visto, esta presentación del acto en Aristóteles deja mucho que desear. Ciertamente, Aristóteles piensa que hay en el acto un venir a la presencia. Sin embargo, la noción de acto como “surgir la cosa” (ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα) pone precisamente el acento sobre el surgir, sobre el darse, y no sobre lo que ha venido a la presencia en cuanto ya completamente realizado en su fin (ἐντελέχεια). Ciertamente, se puede afirmar que Aristóteles pudo haber pasado por alto este matiz, concentrándose en la οὐσία, es decir, en la entidad como algo ya venido a la presencia. Esta crítica sería plenamente correcta. Lo que no es correcto, sino más bien lamentable, es que Heidegger haya pasado por alto el aspecto de “surgir” que tiene el acto en Aristóteles. Porque si esto hubiera sido así, las reflexiones

¹¹⁶ Cf. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 2, pp. 404-407.

de Heidegger sobre el acontecer (*Ereignis*) o sobre el “darse” (*es gibt*) podrían haberse realizado en el ámbito primigenio de nuestros actos, y no en terrenos más difusos como el análisis del arte, de la cultura, o de la historia de la filosofía. En el acto como un “surgir la cosa” la búsqueda de algo que está más allá del ser y de la presencia podría haber tomado la forma de un análisis de la vida práctica que tiene lugar ante nosotros, de forma inmediata y primigenia. Porque estos actos, tal como Aristóteles los ha pensado, son praxis. Y la praxis es, como hemos visto, el objeto del proyecto socrático de filosofía.

- d. Fijémonos en algo más. Heidegger nos ha enseñado a preguntarnos por la verdad como ἀλήθεια, es decir, como aquel momento radical en el que acontece la mismidad entre el pensar y el ser. Se trata justamente de ese momento de afinidad entre la persona y el mundo que motivó el origen de estas investigaciones. Pues bien, hemos comprobado que Aristóteles entiende que precisamente esa mismidad tiene lugar como acto. Lo vimos al hablar de la mismidad de acto entre la sensación y lo sentido, entre el pensamiento y lo pensado, e incluso Aristóteles trasladaba esta mismidad de acto a la explicación del movimiento. En los actos intelectivos, por ejemplo, acontece tanto la intelección como la cosa misma. De las cosas más allá del acto intelectualivo no sabemos si son o si no son (εἰσίν)¹¹⁷. Pero sí sabemos que ellas acontecen (ὑπάρχει) en el acto intelectualivo. O más bien, que el acto intelectualivo es justamente el surgir de la cosa. Aquí está la clave de la mismidad: justamente porque el acto es un “darse la cosa”, Aristóteles puede decir que el entendimiento en acto es las cosas¹¹⁸. Aristóteles es capaz de pensar la mismidad entre pensar y ser como acto, algo que Heidegger no ha podido hacer por su rechazo apresurado de la fenomenología. En el acto como un “darse la cosa” (ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα) tiene lugar la ἀλήθεια de la que nos hablaba Heidegger. En realidad, el mismo Aristóteles nos lo insinúa en algún momento, cuando nos dice que “el darse de algo para algo” (τὸ δ’ ὑπάρχειν τόδε τῶδε) equivale al “verdaderar de algo según algo” (ἀληθεύεσθι τόδε κατὰ τοῦδε)¹¹⁹. Aquí tenemos algo decisivo, por más que haya sido olvidado por la historia del pensamiento. En el acto como un “surgir la cosa” tenemos aquella afinidad que buscábamos entre el pensar y el ser. Ahí se podía haber situado el *Ereignis* de Heidegger. Pero Heidegger lo pasó por alto.

¹¹⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1036a 5-7.

¹¹⁸ Cf. Aristóteles, *De anima* 431b 17.

¹¹⁹ Cf. Aristóteles, *Analíticos anteriores* 49a 6-7.

- e. Aristóteles tuvo ante sí una brillante conceptualización de los actos. Sin embargo, su itinerario filosófico le condujo más allá de los actos en su inmediatez primera hacia aquél acto que es la entidad plenaria, hacia el Motor Inmóvil. Aunque Aristóteles tiene claro que la plenitud del concepto de acto se encuentra en nuestra praxis, de la que ha surgido precisamente ese concepto, también es consciente no es en nosotros como entidades en los que tiene lugar la plenitud de la entidad. La plenitud del sentido entitativo de acto solamente se da en aquella entidad que no tiene nada en potencia, y que por tanto no se mueve. El traslado del concepto de acto al movimiento y a las entidades, la conceptualización del movimiento en términos de potencias, y la comprensión de las potencias como negatividad, le condujeron a Aristóteles hacia un ámbito muy alejado de nuestra praxis. Es el ámbito de la metafísica entendida como una filosofía de la entidad en cuanto tal. En ese ámbito, tenemos esencias, entidades, sustancias, pero no actos. Los actos desaparecen de la vista¹²⁰. Podemos pensar que el Motor Inmóvil, como puro pensamiento, consiste en lo que Aristóteles ha llamado praxis. Pero estamos ante una praxis muy lejana de la praxis humana. Con eso, Aristóteles se alejó también del concepto socrático de filosofía. La filosofía como una reflexión sobre lo más obvio, sobre lo más cercano a nosotros mismos, fue sustituida por la metafísica de la entidad, la cual inevitablemente culmina en la entidad que es pura entidad, en el Dios aristotélico.
- f. Un motivo añadido es, como ya dijimos, la idea aristotélica que de la praxis no puede haber ciencia, porque la ciencia versa sobre lo que no puede ser de otra manera. En cambio, en el caso de la entidad pura, sí tenemos algo que no puede ser de otra manera, y por tanto algo a lo que se aplican plenamente los primeros principios del ente, como el principio de no contradicción o el principio del tercero excluido. Al resto de entidades, en la medida en que están en movimiento y en cambio, no se les pueden aplicar plenamente estos principios. Todo lo que está en movimiento tiene en sí mismo potencias que aún no ha realizado, tal como nos indica el mismo concepto de movimiento que Aristóteles ha usado. Ahora bien, las potencias son, como sabemos, un tipo de no-ser que tiene cierto ser y que hace posible explicar el cambio. Y esto significa entonces que las entidades que se mueven están atravesadas por la negatividad. Solamente en Dios hay plenitud de entidad. Solamente en Dios no hay negatividad. Solamente en Dios no hay potencias. Solamente en Dios el ser es y el no ser no es. La filosofía

¹²⁰ Cf. L. Polo, *El ser*, vol. 1, Pamplona, 1966, p. 116.

primera, entendida desde los conceptos metafísicos de Aristóteles, desemboca necesariamente en la teología.

- g. Pero con eso se pierde lo verdaderamente primero de la filosofía primera. Se pierde lo más inmediato a nosotros mismos. Se pierde ese ámbito maravilloso y admirable de intersección entre el pensar y el ser. Se pierde esa afinidad primigenia que el mismo Aristóteles nos ha enseñado a pensar como mismidad de acto. Se pierde el ámbito primero de nuestros actos, el campo de nuestra praxis como ámbito de un proyecto de filosofía primera. Al comienzo de la *Metafísica* tenemos un texto donde asistimos a esta pérdida lamentable. Aristóteles, después de decirnos que el estudio de la verdad es, en cierto modo fácil, y de hablarnos de la posibilidad de un trabajo conjunto en la búsqueda de la verdad, donde las contribuciones de todos se van sumando, también menciona la dificultad de la empresa. Y nos dice que esta dificultad no está en las cosas, sino en nosotros mismos, pues de la misma manera que los ojos del murciélago no pueden ver la luz del día, de la misma forma nuestro entendimiento pasa por alto las cosas más evidentes de todas (φανερώτατα πάντων)¹²¹. Uno podría pensar que la filosofía, definida inmediatamente después como “ciencia de la verdad”, tendría que versar sobre estas cosas más obvias y evidentes. Podríamos incluso pensar que los actos, como ámbito en el que se da la mismidad entre el pensar y el ser, son aquello más evidente de todo, y que sin embargo nos cuesta ver, como a animales nocturnos deslumbrados por la luz del día. La salida de la caverna no consistiría entonces en la búsqueda de un lugar celestial en el que habiten las ideas, sino en la investigación de nuestros actos como el lugar primigenio en el que acontece la verdad. La ciencia de la verdad sería la ciencia de lo más inmediato a nosotros mismos.
- h. Y, sin embargo, Aristóteles nos traslada también, como Platón, a un lugar celestial. La razón está en las ideas acerca de la verdad que expone a continuación. En primer lugar, la tesis de que la verdad es objeto de la teoría, mientras que de la práctica se ocupa de la obra (ἔργον). Para Aristóteles esto significa que quienes se ocupan de la práctica se ocupan solamente de aspectos relativos y ocasionales de las cosas, mientras que los teóricos se ocuparían de lo eterno que hay en cada cosa. Y esto eterno, como bien sabemos, no puede estar en actos que pueden ser de una manera hoy y mañana de otra. Además, conocer la verdad de algo significa para Aristóteles conocer su causa. Y esto implica a su modo de ver, investigar las primeras causas. Lo cual le lleva inexorablemente a las

¹²¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 993a 30 - 993b 20.

cosas eternas, en las que se pueden encontrar los primeros principios de las cosas eternas. En ellas tenemos justamente la plenitud del ser. Y, como dice Aristóteles, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser. Y ciertamente los modestos actos de nuestra praxis, aunque sean actos intelectivos semejantes a los que presuntamente realiza la divinidad, no poseen la plenitud de ser. La verdad no está en el ámbito inmediato de nuestros actos. De esta manera se consume en su pensamiento el giro desde lo más inmediato y evidente hacia una especulación sobre la divinidad. El proyecto socrático, cargado de posibilidades, se perdió. Como tantas veces se ha perdido y se ha encontrado la sabiduría.

- i. Relevancia actual de la investigación aristotélica.