

---

## *Capítulo segundo*

# Enérgeia

---

A veces acontece la paradoja de que aquellos que durante años han afirmado la inutilidad de la filosofía se sorprenden de que esta asignatura sea eliminada de los planes oficiales de estudio. El desprestigio de la filosofía está en gran parte ligado a la impresión de que en su historia no nos encontraríamos más que con opiniones arbitrarias, elaboradas por los filósofos a partir de alguna visión personal del mundo, sin nunca poder justificarla plenamente ante los demás filósofos ni ante el público culto en general. El filósofo creativo aparece en ciertas imágenes superficiales como alguien empeñado en sostener tesis absolutamente nuevas y distintas de las que han afirmado sus predecesores, que así aparecerían como radicalmente equivocados. El resto de los "trabajadores filosóficos" serían entonces personas de escuela, dependientes de las opiniones de un maestro al que no sería legítimo criticar y al que habría que defender frente a escuelas rivales. Desde este punto de vista, la historia de la filosofía sería radicalmente distinta a la de las ciencias. Mientras que en otras disciplinas encontramos, con todos los límites que se quiera, un cierto progreso compartido en el desarrollo de los conocimientos, la historia de la filosofía sería un conjunto caótico de doctrinas arbitrarias que se mantendrían debido a las modas, a las inclinaciones ideológicas, a los gustos o a las circunstancias históricas de cada escuela. Algo que sería radicalmente independiente de la verdad.

Es posible que esas ideas de la filosofía, difundidas por quienes han contribuido a su desprestigio, no sean más que impresiones superficiales. La historia de la filosofía ha producido verdaderos resultados intelectivos, los cuales, tomados individualmente, pueden aparecer como limitados; pero tomados colectivamente son, sin duda, significativos. En este capítulo vamos a considerar algunos hitos en la historia de la filosofía, tratando de hallar entre ellos un "hilo de Ariadna" que nos muestre ese trabajo colectivo del que nos hablaba Aristóteles. Las diferentes

opiniones de los filósofos no son necesariamente ocurrencias arbitrarias, sino que en ellas se pueden descubrir los trazos esenciales de una discusión de siglos en torno a la ἀλήθεια. De alguna manera, en el capítulo anterior se han mostrado algunos momentos iniciales de ese hilo, precisamente al escuchar las primeras reflexiones de los filósofos griegos. Sigamos preguntando en esa dirección. ¿Qué sucedió con el proyecto socrático de una filosofía primera entendida como un saber sobre la vida humana?

## Las ideas eternas

No cabe duda de que Platón y Aristóteles son, en este aspecto, verdaderos discípulos de Sócrates. Platón deseó verdaderamente que la filosofía se convirtiera en una guía para la praxis humana, especialmente para la praxis política. Si hemos de creer a la *Carta VII*, Platón llegó incluso a sufrir la prisión y la esclavitud en el afán de conseguir llevar sus ideas políticas a la práctica<sup>1</sup>. Y el mismo Platón nos muestra en su *República* que su teoría de las ideas puede ponerse al servicio de esos intereses éticos y políticos. La obra comienza con una discusión en torno a la justicia, que alcanza un momento álgido cuando Trasímaco, un sofista, formula el carácter puramente convencional e ideológico de las ideas de la justicia. Según Trasímaco, "lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte"<sup>2</sup>. La teoría platónica de las ideas, expuesta más adelante en su libro, quiere dar una respuesta a los sofistas de todos los tiempos mostrando la existencia de criterios universales y eternos, más allá de la conveniencia de los más fuertes. A lo que Platón aspiraba es a que las acciones humanas estuvieran ordenadas según los modelos universales que proporcionaban las ideas.

Ciertamente, Platón piensa que el verdadero ser está en las ideas eternas, de tal modo que el que se ocupa de ellas no se distrae con las acciones humanas (ἀνθρώπων πραγματείας). No obstante, la contemplación de lo eterno y ordenado tiene, según Platón, un efecto moralizador sobre la vida del pensador, que es transformado por la visión de las ideas. Además cuando el filósofo intente modelar la vida ética y política de los demás, lo hará precisamente siguiendo el modelo ideal. Solamente así será posible que la ciudad alcance la perfección y la felicidad<sup>3</sup>. Las ideas eternas sirven como criterios universales de justicia, por encima de las arbitrariedades de los poderosos. La verdadera justicia no es la apetencia del poderoso, sino la participación en la justicia eterna, que no es otra que la idea de justicia. Ciertamente, esta justicia no se puede encontrar en las cosas empíricas, expuestas al nacimiento y la muerte. A diferencia del conocimiento del mundo sensible, sometido al devenir, el conocimiento de las ideas es el conocimiento de lo que las cosas verdaderamente son<sup>4</sup>. Y esto incluye el conocimiento de lo que es verdaderamente la vida humana y lo que es verdaderamente una ciudad justa.

1 Cf. Platón, *Carta VII* 323 d 10 - 352 a.

2 Platón, *República* 338 c 1-2.

3 Cf. Platón, *República* 500 b-e.

4 Cf. Platón, *República* 485 a-b.

No cabe duda que, de esta manera, la filosofía se constituye para Platón en una verdadera ciencia primera, pues las ideas eternas están en el núcleo de la matemática y de la lógica, sin las cuales no es posible ninguna otra ciencia. Y tampoco cabe duda de que la filosofía, así entendida, cumple la función de orientar la vida humana. Todo ello se inscribe en la concepción socrática de la filosofía. Pero falta un elemento decisivo. La filosofía platónica ya no versa sobre los asuntos humanos, como quería Sócrates, sino sobre las ideas eternas, radicalmente separadas de nuestras acciones. Posiblemente por eso Aristóteles señalaba que Sócrates, buscando lo universal en los asuntos prácticos, no había llegado a separar los universales. Y es que para Aristóteles la ciencia no solo requiere lo universal, sino que también necesita evitar todos los problemas planteados por la doctrina de las ideas separadas<sup>5</sup>.

## Prâxis

Ciertamente, en Aristóteles encontramos una reflexión sobre la praxis humana que trata, de algún modo, de encontrar en ella lo universal. El resultado de esa reflexión es la creación de un término que aún no existía en griego: ἐνέργεια, usualmente traducido como "acto". El concepto aparece muy temprano en la obra de Aristóteles, posiblemente derivado de la distinción platónica entre la posesión de los bienes y el uso efectivo de los mismos<sup>6</sup>. En el *Protréptico*, que es una exhortación a la filosofía, el joven Aristóteles ya argumentaba señalando que la operación (ἔργον) más propia del ser humano no es otra que el "verdadar" (ἀληθεύειν) sobre los entes<sup>7</sup>. También allí aparece la distinción entre potencia y acto para señalar que una cosa es tener la capacidad de saber y otra cosa es hacerlo en efecto. Estas ideas permitieron a Aristóteles configurar una visión finalista de la vida humana, concebida como la realización en acto de nuestras potencias y especialmente de nuestra capacidad más alta, que es la teoría. La vida teórica consistiría en la actividad humana (ἐνέργεια) más perfecta, que proporcionaría al ser humano el mayor de los placeres<sup>8</sup>.

La ἐνέργεια es un concepto que podría servir para exponer el conjunto de la filosofía aristotélica, aunque esa tarea no es la que nos compete en este momento. Baste con decir que ἐνέργεια deriva de ἔργον, un término griego emparentado con otras palabras de origen indoeuropeo, como el inglés *work* o el alemán *Werk*. En griego, ἔργον puede tener dos sentidos, como el mismo Aristóteles constata. Por una parte, el ἔργον puede significar el resultado de un hacer, en el sentido de la "obra" producida. Pero, en otros casos, el ἔργον puede referirse al acto mismo en el que se realiza esa obra. Por ejemplo, en la visión el ἔργον designa al acto mismo de ver. O, en la ciencia matemática, la teoría no es el resultado de esa ciencia, sino su propio

5 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1086 a 5-6.

6 Cf. Platón, *Eutidemo* 280 d, 281 b; Aristóteles, *Eudemo*, fr. 2, en sus *Fragmenta selecta*, p. 17; *Protréptico*, fr. 4 y 5, en sus *Fragmenta selecta*, pp. 30-31.

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

8 Cf. Aristóteles, *Protréptico*, fr. 14, en sus *Fragmenta selecta*, pp. 49-51.

ejercicio<sup>9</sup>. De aquí se puede derivar una distinción central para Aristóteles. Hay actos que tienen su fin fuera de sí mismos, como puede ser la producción de una nave. Pero hay otros actos cuyo fin está en ellos mismos. Cuando oímos música, el fin de nuestro acto no es otro que la audición de la música. Pues bien, según Aristóteles, cuando el ἔργον es el fin de la acción, entonces el ἔργον es la ἐνέργεια<sup>10</sup>.

La idea de que ciertas acciones tienen en sí mismas su propio fin le sirve a Aristóteles para determinar qué es lo que entiende por "praxis" (πρᾶξις). Ciertamente, en un sentido general, se puede llamar "praxis" a todas las acciones humanas. Pero para Aristóteles hay ciertas actividades que, por tener su fin fuera de sí mismas, son solamente praxis en un sentido impropio. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando construimos una casa: la actividad termina cuando la casa está ya construida. A este tipo de praxis imperfecta habría que llamarla más bien producción (ποίησις) o movimiento (κίνησις). En cambio, hay otro tipo de praxis que Aristóteles considera perfecta (πρᾶξις τελεία). La praxis perfecta es aquella en la que tiene lugar su propio fin. Como dice Aristóteles, uno ve y al mismo tiempo ha visto, uno piensa y ha pensado, uno entiende y ha entendido, uno vive bien y ha vivido bien, uno es feliz y ha sido feliz. Y Aristóteles considera que a esta praxis perfecta es a la que propiamente hay que llamar ἐνέργεια<sup>11</sup>. En el caso del movimiento, Aristóteles no se opone al uso de este término, pero indica que más bien nos encontramos ante una "ἐνέργεια de lo imperfecto"<sup>12</sup>.

La visión de la vida humana como realización en acto de sus propias capacidades ya aparecía en el *Protréptico* y se mantuvo en la filosofía madura de Aristóteles. Como dijimos, para Aristóteles la superioridad de la filosofía sobre otras disciplinas radica precisamente en que la filosofía no se busca en función de una utilidad práctica, que entonces sería superior a la teoría. La verdad la buscamos por sí misma, de modo que la actividad teórica consistiría precisamente en una ἐνέργεια que tiene su fin en sí misma<sup>13</sup>. La actividad teórica como realización del fin del ser humano va acompañada de la felicidad. Y la felicidad es también una ἐνέργεια que se busca por sí misma y no en función de otra cosa. La felicidad no es cosa de un instante, sino de toda la vida, y consiste precisamente en llevar una vida según lo más divino que hay en nosotros mismos, que es el intelecto. De ahí que la vida feliz sea una vida divina<sup>14</sup>. Ahora bien, para realizar la felicidad se requiere de algunos bienes externos sin los cuales no se llega a realizar la esencia de lo que verdaderamente es el ser humano. De ahí que el hombre feliz tenga goce de suficientes bienes para vivir autárquicamente, sin depender de otros<sup>15</sup>.

Esta visión de la vida humana como la realización plena y autosuficiente

9 Cf. Aristóteles, *Ética a Eudemo* 1219 a 13-17.

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

11 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1048 b 18-36; *Ética a Nicómaco* 1140 a 1-10; 1139 b 2-4.

12 Aristóteles, *De anima* 431 a 6-7.

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

14 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1098 a 1-20; 1098 b 10-29; 1099 a 24-31; 1144 a 4-6; 1177 a 2-18; 1177 b 1-31.

15 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1097 b 8.

de lo que el ser humano es verdaderamente también la encontramos en la teoría política de Aristóteles, que en realidad engloba a la ética. La verdadera esencia de la ciudad griega está en los ciudadanos, capaces de ser gobernados por leyes aunque sean una minoría en el conjunto de la sociedad. Sin embargo, los ciudadanos necesitan de otras clases sociales (agricultores, esclavos) y de elementos materiales (territorio) que hagan posible la autarquía de la ciudad. De este modo, en la ciudad algunos pueden ser felices realizando las actividades más propias del ser humano, y tanto la ética como la política quedan comprendidas en la visión finalista de la ἐνέργεια aristotélica<sup>16</sup>.

El concepto de ἐνέργεια no solo le sirve a Aristóteles para pensar los dinamismos de la vida ética y política, sino también para entender los movimientos de la naturaleza, por más que en ellos solamente tengamos, como vimos, una ἐνέργεια imperfecta. Las aporías del movimiento venían preocupando a los griegos desde Parménides. En el movimiento y, en general, en el cambio, pasamos del ser al no-ser y del no-ser al ser: quien era joven deja de serlo o quien no era músico comienza a serlo. Pero el no-ser no tiene ser y, por tanto, no puede haber cambio. Distintos intentos de solución consistieron en darle algún tipo de ser al no-ser: así, por ejemplo, el vacío para los atomistas fue considerado como un ser mínimo, y del mismo modo Platón señaló que toda negación afirma algo. En esto consistió su peculiar parricidio respecto a Parménides<sup>17</sup>.

Aristóteles aportó su propia solución señalando, como es sabido, que "el ente se dice de muchas maneras"<sup>18</sup>. Una de estas maneras es la potencia (δύναμις). La potencia es un cierto tipo de ser, consistente en la capacidad para ser algo. Pero lo que está en potencia todavía no es plenamente. Precisamente por eso, la potencia es un ser que se aproxima al no-ser: "de las cosas que no son, algunas son en potencia"<sup>19</sup>. La ventaja de la potencia es que ella está inscrita en las cosas mismas, a diferencia del vacío de los atomistas o de las negaciones de Platón. No hay para Aristóteles ningún cambio fuera de las cosas<sup>20</sup>. Y con la potencia es posible entender el devenir, que sería "la ἐνέργεια de lo que está en potencia en cuanto tal"<sup>21</sup>. Ese "en cuanto tal" indica que en el devenir la cosa que cambia, aunque está en actividad (ἐνέργεια), sigue todavía en potencia. Por eso el cambio es una ἐνέργεια imperfecta (ἀτελής). Si fuera perfecta ya no habría potencia, tendríamos un acto ya concluso y perfecto, pero no habría devenir alguno<sup>22</sup>.

El carácter concluso del acto lo expresa Aristóteles con otro término, también creado por él mismo: es la ἐντελέχεια o "entelequia". Esta palabra alude al mantenerse (ἔχειν) en el fin (τέλος) propio del acto. Si el acto se caracteriza por tener en sí mismo

16 Cf. A. González, "La filosofía política de Aristóteles", en Aristóteles, *Política*, San Salvador, 1988, pp. 7-76.

17 Cf. Platón, *Sofista* 241 d.

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

19 Aristóteles, *Metafísica* 1047 b 1.

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

21 Aristóteles, *Física* 210 a 10; *Metafísica* 1065 b 16.

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

su propio fin, el acto es entelequia. Con esto, el término "acto" puede utilizarse también en un sentido entitativo para aludir a la cosa terminada, que ha realizado plenamente su fin<sup>23</sup>. Este sentido ontológico del acto no está en absoluto separado del sentido operativo: cuando alguien produce algo, el productor quiere su obra (ἔργον) porque también quiere el ser en acto de la cosa producida. De hecho, todo obrar apunta a la realización plena (ἐντελέχεια) de lo que la cosa es<sup>24</sup>. De ahí que el ser (εἶναι) tenga para Aristóteles un sentido radicalmente dinámico y operativo. Así, por ejemplo, Aristóteles nos dice que el ser de los seres vivos está en su vivir, o que el ser del ser humano está en sentir y pensar<sup>25</sup>.

## La mismidad de acto

Hay otra observación de Aristóteles sobre el cambio que tiene gran importancia. Pensemos, por ejemplo, en la producción de una nave: el acto de construir y el acto de ser construido son un mismo acto, una misma actividad. Cuando una cosa (motor) hace que otra (móvil) se mueva o cambie, el acto del motor y el acto del móvil son, según Aristóteles, uno y el mismo. No se trata, obviamente, de una mismidad entitativa entre las dos cosas. El ser del motor y el ser del móvil son distintos; son dos cosas distintas. La mismidad está en el cómo "se da" (ὕπαρχει) lo que está en potencia respecto a lo que está en acto<sup>26</sup>. Así, por ejemplo, alguien tiene la potencia de construir una nave y los maderos tienen la potencia de llegar a ser un barco. La construcción de la nave es un solo acto, una sola actividad que se da tanto para el que construye la nave como para la nave que es construida. Del mismo modo, una persona tiene la potencia de enseñar y otra persona, la potencia de aprender. Su ser es distinto, pero el proceso didáctico es uno y el mismo: "la enseñanza no es lo mismo que el aprendizaje ni la actividad lo mismo que la pasividad, sino que lo mismo es solo aquello en lo que se dan (ὕπαρχει), es decir, el cambio (κίνησις)"<sup>27</sup>.

Un tipo especial de movimiento es, para Aristóteles, el que se da en los seres vivos. Estos tienen la extraña peculiaridad de que no son movidos por otros, sino que ellos se mueven a sí mismos. Son, como se dice en castellano, "semovientes". Lo que explica que los seres vivos se muevan a sí mismos "en tanto que otros" es el hecho de que tengan apetitos o deseos. Y esto significa que los seres vivos tienen toda una serie de funciones "anímicas", sean estas vegetativas, sensitivas o racionales. No olvidemos que, para los antiguos, el "alma" (ánimo) era algo que caracterizaría a todos los seres vivos, vegetales o animales. Pues bien, la vida misma es para Aristóteles una ἐνέργεια, un acto<sup>28</sup>. Se trata del acto en el que se realiza lo que el ser vivo verdaderamente es. Por eso decía Aristóteles que el ser es para los vivientes el

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

24 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1168 a 6-9; *Metafísica* 1050 a 21-23.

25 Cf. Aristóteles, *De anima* 415 b 13; *Ética a Nicómaco* 1170 a 31.

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

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

28 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1036 a 5-7. También son acto la fantasía (*De anima* 428 a 9; 428 b 13, 26), el apetito y la repulsión (431 a 13; 433 b 16 ss) y la memoria (*Topica* 125 b 15-19; *Parva naturalia* 450 a 19; 452 a 30).

vivir, y que el alma (*ψυχή*) es su causa y su principio<sup>29</sup>. El alma es el principio que tienen en común todos los seres vivos y constituye no una entidad separada del cuerpo, sino su forma específica (*εἶδος*). Y esta forma es precisamente la entelequia de los seres vivos, porque ella consiste en la realización plena de lo que el ser vivo verdaderamente es. La vida, según Aristóteles, es la entelequia primera de los seres vivos, en el sentido de que los seres vivos no siempre están ejercitando su vida: pueden estar durmiendo. De ahí que el alma pueda ser definida por Aristóteles como la entelequia primera de un cuerpo que en potencia tiene vida<sup>30</sup>.

Según Aristóteles, todos los seres vivos, excepto los vegetales, poseen un alma sensitiva. Por supuesto, la sensación puede ser considerada como una capacidad o potencia. Es lo que usualmente se llama "sensibilidad". Pero la sensación también puede ser considerada como el acto propio de esa facultad. De hecho, se trata de una *ἐνέργεια* perfecta, pues en los actos de sensación se realiza su mismo fin, que es sentir. Como dice Aristóteles, vemos y hemos visto. Desde otra perspectiva, la sensación puede ser considerada como un proceso o, como dice Aristóteles, como "un movimiento del alma a través del cuerpo"<sup>31</sup>. Y, para que el movimiento se produzca, se necesita que aparezca en acto aquello que lo desencadena. A diferencia de lo que sucede con la imaginación o el intelecto, los sentidos no pueden sentir a su gusto, sino que requieren que se haga presente o "se dé" (*ὑπάρχειν*) la cosa sensible<sup>32</sup>. En este darse de la cosa sensible observamos lo que ya nos había aparecido a propósito del movimiento: "la *ἐνέργεια* de lo sentido y la *ἐνέργεια* de la sensación son una y la misma, si bien su ser no es el mismo"<sup>33</sup>. La sensación es un hacerse presente la cosa sensible, y este hacerse presente es uno y el mismo tanto para la cosa sentida como para la sensación misma. Pero no esto no significa que la sensación sea lo mismo que la cosa sensible: lo único que es idéntico es su acto.

La intelección sí puede ser considerada como un acto perfecto en el sentido más pleno, pues ella no es un movimiento, sino una praxis. Y, como vimos, la praxis tiene su fin en sí misma. Aunque en el conocimiento hay un paso de la potencia al acto, este paso no implica un cambio o un movimiento en el que conoce. Cuando conocemos pasamos de ser conocedores en potencia a ser conocedores en acto, pero ello no se debe a que seamos cambiados, sino a que en nuestro intelecto se ha hecho presente una cosa distinta (*τῷ ἄλλο ὑπάρξει*)<sup>34</sup>. Por supuesto, esta alteridad es también propia de las sensaciones, en las que sí acontece un cierto movimiento del cuerpo. En cambio, en el conocimiento no se da este movimiento del cuerpo. No solo eso. Para conocer una cosa no basta con que ella se haga presente. Se necesita algo más. El conocimiento solamente tiene lugar o "se da" (*ὑπάρχει*) cuando sabemos lo que la cosa es<sup>35</sup>. Es importante notar que de nuevo nos aparece doblemente esta expresión (*ὑπάρξει, ὑπάρχει*) a la hora de pensar los actos.

29 Cf. Aristóteles, *De anima* 415 b 13.

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

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

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

33 Aristóteles, *De anima* 425 b 26-27; cf. 426 a 16-17; *Parva naturalia* 438 b 23; 447 b 13-18.

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

35 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 996 b 19-20.

Cuando pensamos o conocemos lo que hacemos es poner en acto una posibilidad. Así, por ejemplo, los problemas matemáticos se conocen al ser resueltos, es decir, al ser puestos en acto<sup>36</sup>. Esto nos indica obviamente que también podemos considerar al conocimiento como una capacidad o potencia, y no solo como acto. Alguien puede saber mucho, pero no ejercitar su conocimiento, como ya señalaba Platón. Y esto le sirve a Aristóteles también para distanciarse del intelectualismo ético de Sócrates: podemos saber lo que es mejor, pero no realizarlo<sup>37</sup>. El entendimiento, antes de ser ejecutado, es pura potencia. A diferencia de los sentidos, que siempre en alguna medida están en acto (aunque no los ejercitemos), el entendimiento no ejercitado es pura potencialidad. Por eso, frente a todo resabio de platonismo, Aristóteles puede afirmar que las ideas no están en acto más que cuando pensamos. De ahí la enorme flexibilidad del entendimiento para hacerse a sus objetos cuando los piensa<sup>38</sup>.

De hecho, cuando pensamos no solo el entendimiento está en acto, sino también aquello que pensamos. Lo pensado se hace presente ante nosotros. De ahí que también en el entendimiento nos encontremos con una mismidad de acto. Como dice Aristóteles, "lo mismo es la ciencia en acto que la cosa (τῷ πράγματι)"<sup>39</sup>. Siendo el intelecto pura potencialidad, cuando pasa a acto se identifica con las cosas que piensa. Y la cosa pensada se hace presente en el intelecto. De este modo, "el intelecto es en acto las cosas (τὰ πράγματα)"<sup>40</sup>. Observemos por un momento la expresión que Aristóteles usa en las dos frases citadas para designar la cosa: es el término *πράγμα*, directamente emparentado con la praxis. El término se refiere a las cosas en la media en que tienen que ver con la actividad humana. Por eso significa no solo las cosas materiales, sino también los "asuntos" de los que nos ocupamos. Volvemos sobre ello. De momento, basta con caer en la cuenta de esta identificación entre el acto intelectual y el acto de lo pensado. El acto de pensar un teorema matemático es realizar en acto ese teorema matemático. Pensar sobre una persona querida es hacer actual, hacer presente a esa persona querida. De ahí que Aristóteles pueda decir, en una expresión atrevida, que "el alma es, en cierto modo, todos los entes"<sup>41</sup>.

Esta mismidad de *ἐνέργεια* entre la sensación y la cosa sentida y entre el entendimiento y la cosa entendida tiene una gran importancia. Y es que esa mismidad de acto designa precisamente el ámbito en el que se imbrican el ser humano y el mundo. En una única *ἐνέργεια*, en un único acto, se enlazan los hombres y las cosas. Y a este admirable enlace radical entre el ser humano y el mundo es a lo que hemos llamado verdad en un sentido primario y radical: *ἀλήθεια*. Hay un pasaje famoso de Aristóteles en el que nos dice precisamente que el alma "verdadea" (*ἀληθεύει*) en cinco modos fundamentales: la técnica, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la inteligencia<sup>42</sup>. Como es sabido, este pasaje fue muy importante para Heidegger, pues le mostró la posibilidad de entender

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

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

38 Cf. Aristóteles, *De anima*, 429 a 10 - 430 a 9.

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

40 Aristóteles, *De anima* 431 b 17.

41 Aristóteles, *De anima* 431 b 21.

42 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1139 b 14-17.

la verdad no como una propiedad de los juicios, sino como algo mucho más originario que él llamó desvelamiento o desocultamiento.

Pero hay algo que Heidegger pasó por alto en este hermoso pasaje de Aristóteles. Allí Aristóteles había distinguido entre dos partes intelectivas en el λόγος. Una de ellas es la parte que llama científica y otra, la parte deliberativa. El λόγος científico se refiere, según Aristóteles, a principios necesarios, que no pueden ser de otra manera. En cambio, el λόγος deliberativo se refiere a lo que no es necesario, pues nadie delibera sobre lo que no puede ser de otro modo. Por eso el λόγος deliberativo trata de un tipo de verdad que es práctica. La alusión a una verdad práctica es, sin duda, significativa. Pero lo más importante es lo que el Estagirita agrega a continuación. Según Aristóteles, el acto (ἔργον) de las dos partes intelectivas del λόγος humano no es otro que la ἀλήθεια<sup>43</sup>. La verdad en su sentido más radical es para Aristóteles un acto. Esto es algo que Heidegger nunca pudo escuchar de Aristóteles, dada su tendencia a entender la ἐνέργεια como una mera presencia. Sin embargo, para Aristóteles los actos no consisten en presencia. ¿Qué es entonces un acto?

## La noción de acto

El recorrido que hemos hecho hasta aquí nos muestra que la ἐνέργεια aristotélica puede tener una pluralidad de sentidos: el acto para designar las acciones humanas, el acto para designar el movimiento, el acto en sentido entitativo y también el acto que designa diversas operaciones del alma como la sensación o la intelección. Entre todos estos sentidos hay sin duda una analogía. Como dice Aristóteles, "no de todo se dice que está en acto del mismo modo, sino de modo análogo"<sup>44</sup>. En la analogía puede haber un sentido que sea el primario. Desde un punto de vista etimológico y genético, pocas dudas caben de que Aristóteles forjó este concepto a partir del ámbito operativo, tal como hemos visto. A veces se cita una frase de Aristóteles según la cual "parece que la ἐνέργεια es primariamente (μάλιστα) el movimiento (κίνησις)"<sup>45</sup>. Sin embargo, es importante tener en cuenta que Aristóteles solamente está introduciendo la cuestión y diciéndonos lo que el acto "parece" (δοκεῖ). Si tenemos en cuenta el contexto, esta primera impresión sobre el acto cambia sensiblemente. En primer lugar, muchos de los ejemplos que Aristóteles pone en el pasaje citado se refieren no al movimiento físico, sino a diversas actividades humanas<sup>46</sup>. En segundo lugar, si nos dirigimos a los pasajes siguientes en los que Aristóteles plantea la pluralidad de sentidos del acto, inmediatamente comprobamos que aplica el término "movimiento" a todas las operaciones humanas cuyo fin no está en sí mismas y que, por tanto, *no son propiamente acto*. Para el Estagirita, solamente las actividades que tienen su fin en sí mismas, y que él llama "praxis", son acto en sentido propio<sup>47</sup>.

43 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1139 a 20 - b 14.

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

45 Aristóteles, *Metafísica* 1047 a 32.

46 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1046 b 29 - 1047 b 2.

47 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1048 b 18-36; *De anima* 417 a 15-20; *Física* 201 b 31.

De este modo, podemos decir que el sentido primario y propio de la ἐνέργεια aristotélica es la praxis, entendiendo por tal las actividades que tienen su fin en sí mismas. Esto no significa que sea posible dar una definición estricta del acto. Para Aristóteles, definir los actos requeriría determinarlos acudiendo a un género próximo y a una diferencia específica. Ahí es cuando Aristóteles nos advierte con finura que no es necesario buscar una definición de todo. En el caso del acto, según Aristóteles, sería suficiente realizar una especie de "inducción" (ἐπαγωγή) a partir de casos concretos, considerando al mismo tiempo la analogía en su conjunto<sup>48</sup>. Se trata, por tanto, no de obtener una definición, pero sí al menos una noción de la ἐνέργεια que sirva para los distintos sentidos de acto que nos han ido apareciendo hasta aquí. Y esa noción genérica sería la siguiente, según Aristóteles: "acto es el darse la cosa" (ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχει τὸ πρᾶγμα)<sup>49</sup>.

Para muchos traductores de Aristóteles este ὑπάρχειν representa un problema que suelen resolver traduciendo por "ser" o "existir". El acto sería el "existir" de la cosa. Sin embargo, el concepto filosófico de *existentia* es muy posterior a Aristóteles y presupone la idea de creación. La traducción de ὑπάρχειν por "existir" tiende a reducir la ἐνέργεια a su sentido entitativo, que en Aristóteles es derivado. Según Hermann Boniz, el término ὑπάρχειν "casi" (*fere*) significa ser<sup>50</sup>. Es importante ese "casi". Desde el punto de vista etimológico, la expresión tiene un prefijo, ὑπο, que viene a ser equivalente a "sub". Y la raíz no es otra que ἄρχειν, obviamente ligada a ἀρχή, y que se puede traducir por "principiar", tanto en el sentido de "iniciar" o "comenzar" como en el sentido de "regir" o "gobernar". Como ya dijimos, los ἄρχοντες eran unos gobernantes en las ciudades griegas. En griego clásico, la expresión ὑπάρχειν frecuentemente tuvo el sentido de "tomar la iniciativa". Pero también pudo significar "nacer", "resultar", "ser el fundamento" o "ser anteriormente". Literalmente, si traducimos ὑπο por "sub" y ἄρχειν por "regir", lo que tenemos es una palabra castellana que puede recoger bien varios de estos matices: *sub-regere* da precisamente "surgir". De este modo, el acto sería literalmente "el surgir la cosa".

De hecho, el término ὑπάρχειν ya nos ha aparecido varias veces en la exposición del acto aristotélico y lo hemos traducido por "darse" o "hacerse presente", que son buenos equivalentes de "surgir". Y la ventaja es que el surgir, darse o hacerse presente de la cosa es una noción que recoge perfectamente los distintos sentidos de la ἐνέργεια. Así, por ejemplo, podemos decir que las actividades que tienen su fin en sí mismas son actividades en las que el fin o asunto (esto puede significar πρᾶγμα) se dan en la acción misma. En el tocar música, surge la música. En practicar una vida buena, surge la vida buena. Por otro lado, en otras actividades que no son acto en sentido propio, también surge la cosa: si construimos una casa, el acto de construir es que surja la casa. En todos los procesos de movimiento y de cambio también nos encontramos con un surgir de las cosas o, al menos, de ciertas propiedades de las cosas.

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

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

50 Cf. H. Boniz, *Index Aristotelicus* p. 788.

Observemos en este punto algo muy importante, como es la mismidad de acto en el movimiento. El acto del que mueve era el mismo acto que el del que es movido. Y Aristóteles nos dice precisamente que el acto del motor "se da" o "surge" (ὕπάρχει) en el móvil<sup>51</sup>. Mover a otro es surgir en el otro, de tal modo que el surgir de nuevas propiedades en el móvil es el mismo acto que el motor ejecuta sobre el móvil. El movimiento es algo que "se da" en el motor y en el móvil. La misma noción de acto como "surgir la cosa" es muy aplicable a otros casos en los que observábamos esa mismidad de acto: en la sensación, el acto de lo que sentimos y el acto de sentir es uno y el mismo. Podemos decir ahora: en la sensación, el surgir de la cosa es el mismo surgir del acto. E igualmente en la intelección: el surgir de la cosa pensada es el acto mismo de pensar. En la mismidad de acto es donde se hace muy evidente que el ὑπάρχειν no es equivale a ser o a existir, precisamente porque, como Aristóteles insistía, la mismidad de acto no es la mismidad de ser. La mismidad de acto entre motor y móvil, entre lo sentido y el sentir, entre lo pensado y el pensar no significa que el motor sea el móvil, o que lo sentido sea la facultad de sentir, o que lo pensado sea la facultad de pensar. El acto es el surgir de la cosa, no la cosa que surge. Por eso se puede decir que Heidegger malinterpretó completamente a Aristóteles cuando pensó que el ὑπάρχειν y, por tanto, la ἐνέργεια, designaban la presencia de la cosa<sup>52</sup> y no el llegar a la presencia, el surgir de la cosa.

Hay un sentido de acto donde la diferencia entre el surgir y la cosa misma tiende a desaparecer. Se trata del sentido entitativo del acto. Cuando la cosa ha alcanzado su fin ya no se mueve, ya no cambia porque está plenamente en acto. Esto no significa, sin embargo, que la noción de acto como "surgir de la cosa" no sea válida para este sentido del acto. Lo que sucede es que, como dice Aristóteles, el fin surge (ὕπάρχει) en las cosas<sup>53</sup>. Por eso, también en este sentido entitativo, el acto es un darse o un surgir la cosa. Es como si el término ὑπάρχειν recogiera un aspecto más radical que el de ser. El acto viene a indicar que las cosas son porque han llegado a ser, porque han surgido, porque se han hecho presentes. Por eso, incluso en el sentido entitativo, el acto no equivale a la presencia, sino que más bien designa el llegar a la presencia. De hecho, Aristóteles nos habla de un surgir o darse (ὕπάρχειν) de la entidad (οὐσία) o del "es" (τὸ ἔστιν)<sup>54</sup>. Y este sentido entitativo del acto nos pone ante algunos problemas que hemos de considerar a continuación.

## Teología

La lectura "energética" de Aristóteles nos muestra las enormes posibilidades de su filosofía de los actos y su radical continuidad con Sócrates. Aristóteles tomó la ἐνέργεια como punto de partida para pensar no solo la actividad humana, sino

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

52 Cf. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, pp. 132-133; *Vorträge und Aufsätze*, pp. 45-46. Esto no obsta para que Heidegger reconozca también que el concepto de ἐνέργεια está más cercano al sentido originario de la φύσις que las ideas platónicas, cf. su *Nietzsche*, vol. 2, p. 409.

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

54 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1028 b 2-9; 1030 a 20; 1040 b 22-26; 1064 a 35.

también los grandes temas de su filosofía. Y, sin embargo, Aristóteles no piensa que la filosofía primera sea una filosofía sobre la acción humana. Según el propio Aristóteles, la filosofía primera versa sobre las entidades o realidades sustantivas (οὐσίαι). En el caso de que no exista una entidad separada e inmóvil, la filosofía primera sería la física. Pero si se diera (ὑπάρχει) una entidad separada e inmóvil, la filosofía primera trataría sobre ella, de tal modo que su objeto sería el θεός y la filosofía primera sería, por tanto, una teología<sup>55</sup>. Mucho se ha discutido, desde un punto de vista histórico y filológico, sobre la articulación entre filosofía primera y teología en Aristóteles. No nos corresponde tratar ahora esta cuestión. Basta con decir que la culminación de la filosofía primera en teología es perfectamente comprensible desde los presupuestos intelectuales del filósofo.

Por una parte, Aristóteles entiende que la filosofía primera ha de tener las características de una sabiduría que aúne la interrogación sobre los primeros principios con el carácter demostrativo que es propio de la ciencia (ἐπιστήμη). De hecho, la primeridad socrática de la filosofía exige que ella pueda constituirse como un saber universal, accesible para todos los seres racionales. Y esto es precisamente lo que caracteriza a la ciencia como saber demostrativo. Ahora bien, para poder ser un saber demostrativo, la ciencia tendría que tratar de cosas que no están sujetas al cambio. El objeto propio de la ciencia serían las cosas que no pueden ser de otra manera. Por eso es un saber universal y necesario. Y esto significa entonces que el objeto de la ciencia es, para Aristóteles, algo eterno, ingénito e incorruptible<sup>56</sup>. Lo que sucede con las acciones humanas, tanto las que tienen su fin en sí mismas como las que tienen su fin fuera de sí mismas, es que ellas siempre pueden ser de otra manera. Por eso el saber inmediato sobre la praxis no es una ciencia, sino que consiste en lo que Aristóteles llama "prudencia"<sup>57</sup>, y sería el tipo de saber propio del hombre de acción. Por supuesto, Aristóteles piensa que la filosofía también se puede ocupar de la praxis. Es la tarea de la filosofía ética y de la filosofía política. Sin embargo, cuando la filosofía se ocupa de estas cuestiones no puede aspirar a la exactitud (ἀκρίβεια) que es propia de las ciencias<sup>58</sup>.

Por otra parte, la filosofía aristotélica de la ἐνέργεια tiende a culminar en Dios como actividad pura. El problema de la praxis humana es que ella *puede* ser siempre de otra manera, lo cual significa que está siempre atravesada por la potencialidad. Y esta potencialidad también caracteriza a cualquier entidad que esté en movimiento, incluso si su movimiento es necesario. Todo movimiento supone la presencia de la potencialidad. En cambio, el Dios de Aristóteles es un motor inmóvil, es decir, alguien que mueve sin ser él mismo movido. Mientras que las demás realidades físicas están sometidas al cambio, el motor inmóvil consiste en puro acto, en pura ἐνέργεια<sup>59</sup>. Este acto puro ya no es movimiento, sino una actividad que se mantiene idéntica a sí misma sin necesidad de cambiar.

55 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1026 a 18-32.

56 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1039 a 15-38.

57 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1139 b 15 - 1141 b 25.

58 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094 b 11-27; 1098 a 25-33.

59 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1071 b 12 - 1072 b 30. Dejemos de lado la cuestión, no relevante en este momento, de que en Aristóteles hay una pluralidad de motores inmóviles.

En cuanto que se trata de un acto que no está impedido por nada, podemos decir que estamos ante un acto sumamente placentero. Justamente el placer, dice Aristóteles, está más en la quietud que en el movimiento<sup>60</sup>. Y la actividad perfecta y más placentera es, para Aristóteles, la actividad de pensar. Como sabemos, el pensamiento es para Aristóteles una praxis que tiene su fin en sí misma y que, por tanto, no consiste en movimiento. Los seres humanos tienen acceso a esta ἐνέργεια de forma ocasional a lo largo de su vida, mientras que el Dios aristotélico es pensamiento eterno. En este pensamiento eterno acontece también una mismidad de acto entre el pensamiento y lo pensado. Lo que Dios piensa es lo más perfecto, y lo más perfecto es Dios mismo como pura ἐνέργεια, carente de potencialidad. Dios se piensa a sí mismo. Y como la actividad de pensar es vida, en la divinidad aristotélica hay (ὑπάρχει) vida. Su acto es vida suprema y eterna<sup>61</sup>.

Esta culminación de la filosofía primera en la teología no es, por tanto, una debilidad platónica de un Aristóteles todavía joven, sino una consecuencia inevitable de su concepción de la ciencia y de su idea del movimiento. Como teología, Aristóteles puede presentar su filosofía primera como un saber sobre lo que no puede ser de otra manera. Sin embargo, esto implica un distanciamiento notable con el programa socrático. La filosofía primera, al constituirse como teología, ya no es un saber sobre la vida humana práctica. Tampoco es ya un saber sobre las cosas más inmediatas, a la mano. La filosofía primera acaba siendo un saber sobre los motores inmóviles y no un saber sobre la praxis. Dicho en otros términos: para Aristóteles, por más que Sócrates buscara lo universal en las acciones, las acciones nunca podrían llegar a ser objeto de una ciencia, mucho menos de una ciencia primera. Aunque la praxis fue el punto de partida de la comprensión aristotélica del acto, no fue su punto de llegada. Y esto supuso una escisión radical en el proyecto socrático: lo más comprensible por sí mismo dejó de ser lo más cercano y accesible para nosotros<sup>62</sup>. Al igual que a Platón, las exigencias de rigor, de universalidad, de necesidad y de exactitud propias de un saber primero condujeron a Aristóteles a entender la filosofía primera como un saber sobre la entidad separada. ¿Era posible otro enfoque del saber primero? La historia de la filosofía nos mostrará otras vías para pensar su primeridad.

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

61 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1072 b 14-30. Según E. Berti, el acto puro de Aristóteles no puede ser una esencia o una sustancia que no sea por esencia pura actividad, cf. su *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, p. 568.

62 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1095 b 2-4; *Análiticos posteriores* 72 a 1-6; *Metafísica* 1029 b 3-5.

