

EL HOMBRE ARISTOTÉLICO: UNA CONSTRUCCIÓN RETROSPECTIVA.

YANINA BENÍTEZ OCAMPO

Universidad Nacional de San Martín

(Argentina)

RESUMEN

En la obra aristotélica la plenitud del *eîdos* en cada hombre no es otra cosa que el despliegue del contenido virtual de todas las posibilidades ínsitas en su realidad particular. El movimiento de su *phýsis* representa la progresiva concreción de este contenido.

La vida constituye un movimiento continuo desde la generación hasta la corrupción, sólo es posible conocer las variantes, relaciones y alcances de lo que se haya en sí contenido una vez actualizado. Así, estudiar los procesos que constituyen la vida de un hombre nos llevan a revisar la tensión originaria de potencia y acto (*Met.* V; IX pral.; *Fís. passim*). La especulación respecto de dicha tensión –perdurable en una vida– introduce una particular tónica de retroactividad a las consideraciones sobre la vida humana que, a la luz de Solón (*Heródoto* I, xxx-xxxiii), aproximan a considerar que no es posible afirmar de un hombre que es feliz en tanto que vive; análogamente, decimos de la actualización del *eîdos*.

ABSTRACT

The original and permanent tension in the span of all life, as Aristotle has said, tends to plenitude of *eîdos*. However, since life is basically movement, this trend will always remain incomplete. And since we can not say of a man who has been all I could be, just updating, in retrospect, we can preach about him.

PALABRAS CLAVES:

Potencia-Acto-Movimiento-Plenificación-*Eîdos*-Felicidad-Retrospección.

KEYWORDS:

Potency-Act-Movement-Plenitude-*Eîdos*-Happiness-Retrospection.

En el capítulo X del libro I de *Ética Nicomaquea*, Aristóteles expresa una de las aporías recurrentes frente al problema de la consecución de la dicha (*eudaimonía*), que se adjudica a Solón, según los registros de Heródoto,¹ aunque es una idea también frecuente en los trágicos. Este punto de vista, al cual el Estagirita no adscribe pero tematiza en el marco de su exposición sobre el fin de la vida humana, considera la imposibilidad de declarar o predicar la *eudaimonía* de un hombre determinado, al cual se supondría poseyéndola, en tanto aún transcurra su vida. De este modo la dicha se presentaría aparentemente como un estado paradójal.

En el presente trabajo intentaremos establecer un análisis sobre los presupuestos ontológicos aristotélicos que permitirían especular sobre la admisión de cierto sentido de esta aporía, salvando las distancias que una interpretación *avant la lettre* podría establecer. Sin omitir aquello que el Filósofo mismo declara al respecto, pretendemos comprender esta aporía desde un

¹ Cf. Referencia del propio Aristóteles según se menciona *supra* (I, xxx-xxxiii).

vértice físico-ontológico que remita finalmente a las peripecias frente a las cuales el lenguaje se encuentra a la hora de afirmar tal o tales cosas sobre un *esto* determinado (*tóde ti*), pero principalmente a la hora de afirmar o predicar la *eudaimonía* de un hombre determinado.

Pese a que partimos del conocimiento del particular para alcanzar inductivamente el conocimiento del universal, la tensión entre uno y otro sigue siendo un punto epistémico irresuelto, al menos concediendo que –entre otros aspectos- suscita al pensamiento un problema desde el punto de vista de la fundación de una ciencia, en tanto ésta refiere al universal, aunque el conocimiento comience en el particular.² Por supuesto que este hecho no impide que una ciencia se consolide como tal, pero ofrece indicios de los límites y posibilidades de nuestro conocimiento a la vez que demarca, en cierto sentido, el terreno epistémico.

Desde el punto de vista del análisis *physikós* lo primero es la experiencia sensible, pero desde el punto de vista del análisis *logikós*, lo primero es la totalidad conceptual, es decir, el universal.³ El particular posee un valor epistémico para la ciencia y otro ligado al conocimiento dado en la experiencia sensible. El problema es que Aristóteles no sólo no desestima a ninguno (universal o particular), sino que pondera a ambos según el caso.

Entre el discurso epistémico y la experiencia sensorial directa, mediados por el concepto general o universal, se abre un espectro gnoseológico, ontológico y semántico de problemas irresueltos o de difícil solución sobre el conocimiento y la predicación del particular.

El libro VII de *Metafísica* ofrece algunas consideraciones útiles a los fines propuestos: “La *ousía* de cada particular es lo que le es propio y que no pertenece a ningún otro, mientras que el universal es común, pues justamente

² Cf. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, sobre la posibilidad de una ciencia del ser en cuanto ser.

³ Cf *Fis. I*, 1.

se llama universal lo que pertenece por naturaleza a muchas cosas”⁴, “es obvio que ninguna de las determinaciones universales es *ousía*, como también es obvio que ninguno de los predicados comunes significan esto, sino tal.”⁵

El universal no es la *ousía*, por ello no es un esto (un *tóde ti*), sin embargo es lo común (*koinón*) entre individuos semejantes, de este modo no puede significar un *tóde ti*, sino un *tal*. La ciencia tiene como objetivo poder hablar sobre los casos individuales, pero lo hace estableciendo discursos sobre aquello que es semejante (*koinón*) en muchos, para cuya expresión se vale de universales, precisamente porque el individual escapa a la definición,⁶ sólo es posible su referencia mediante el universal. Sin embargo, cuanto más alcance una ciencia en su definición al individual, mayor será la riqueza teórica que concentre, pues demostraría un alto grado de conocimiento de su objeto.

En este marco se considerará en primer lugar los presupuestos ontológicos fundamentales que abonan en la complejidad de este terreno, analizándolos desde dos perspectivas vinculares entre sí, a saber: el movimiento en relación a la potencia y el acto, y el movimiento en relación al fin (*télos*). En segundo lugar, se abordará el problema de la predicación.

La naturaleza (*phýsis*) es, por definición, movimiento; los entes naturales se diferencian de los que no lo son precisamente porque poseen en sí mismos el principio del movimiento y del reposo.⁷ Del binomio de principios co-originales de potencia y acto, relevante en la teoría del movimiento, es la potencia la que permite ofrecer una explicación distinta del ser, puesto que expone formas diversas de pensarlo y, en ese sentido, legitima una concepción del ser según lo que no es. Existe una forma de pensar el no ser (*mé ón*) en sentido relativo y concebir a la generación (*per accidens*) y al devenir a partir de

⁴ Cf. 1038b 10-12.

⁵ Cf. 1038b 35-1039a.

⁶ Cf. 1036a 6-7.

⁷ Cf. *Fis.* II, 1, 192b 12-15.

lo que no es, de este modo, es posible pensar no sólo el “llegar a ser” sino el “llegar a ser tal o cual cosa”.⁸ Así, Aristóteles considera haber resuelto la aporía del devenir que sus predecesores no pudieron resolver al zanjar la cuestión en términos absolutos,⁹ al menos así lo considera él. Es importante destacar la impronta de esta aporía en el interrogante principal del presente análisis, el mismo Aristóteles expresa: “no estamos tampoco suprimiendo el axioma de que toda cosa es o no es. El anterior es, en efecto, un modo de resolver la cuestión; otro modo, en cambio, es sostener que las mismas cosas pueden decirse según la potencia y el acto.”¹⁰ Es decir, reputa la interrogación de los eléatas a la vez que considera que no han acertado del todo el camino para su resolución. Creyendo haberlos adelantado, expone dos modos de explicación al respecto: los binomios de la generación *per se* y *per accidens*, y de las nociones de potencia y acto. De modo que la explicación acerca del devenir de los entes representa una instancia importante dentro de la presente propuesta.

Si lo propio de la *phýsis* es el movimiento, el mismo no es azaroso ni desordenado, la *phýsis* persigue una finalidad,¹¹ se da como un progreso hacia el orden y perfección inmanentes a la *ousía*, es decir, se dirige hacia la plenitud propia de su *êidos*, Según el esquema de correspondencia entre la potencia y el acto, por un lado, y la materia y la forma, por el otro, se observa que “con referencia al movimiento es la forma la entelequia, en la medida que en su forma posee cada cosa el fin del movimiento que realiza en su interior”.¹² De este modo, estas nociones, que resultan fundamentalísimas, están implicadas en la idea de movimiento, o mejor dicho, son inescindibles entre sí, conformando

⁸ *Op. Cit.* I, 7, 190a 30-32.

⁹ *Op. Cit.* I, 8.

¹⁰ *Op. Cit.* I, 8, 191b 25-30.

¹¹ *Op. Cit.* II, 8.

¹² Jaeguer, *Aristóteles*, pp. 437-438.

los términos necesarios para comprender la realidad de la *ousía*, que pertenece a la realidad móvil del mundo sublunar.

Aristóteles define al movimiento como “la actualidad de lo que es en potencia en cuanto tal”¹³ o “la actualidad incompleta de lo movable”.¹⁴ Tal estimación revela la tensión permanente entre potencia y acto como componentes que se despliegan en el interior del movimiento, despliegue que, a su vez, hace de éste lo que él mismo es. Según tal perspectiva, no se trataría exactamente de *un paso de la potencia al acto*, como se expuso en la forma clásica medieval. En rigor, se trata de la misma *ousía* abordada desde dos puntos de vistas distintos, dos modos de significar lo que ella es (potencia y acto, no ser y ser). La referencia a este hecho, en términos de la realidad de la cosa, puede tornarse susceptible a una disociación rigurosa entre potencia y acto, donde sólo cabe adjudicársela a las propiedades del lenguaje. Hablar de movimiento presupone hacerlo respecto de las nociones de potencia y acto. El modo más escolar de definición de movimiento coloca a tales nociones como términos extrínsecos del mismo, dando lugar a una consideración confusa en la cual el movimiento equivaldría al lapso entre un término y otro –vale decir, el lapso donde se mueve el movimiento- y no a determinaciones del mismo.¹⁵

Esto no significa que no haya ningún tipo de distinción entre potencia y acto, hemos mencionado que es la dualidad propia y determinante del movimiento, pero se trata más bien de comprenderlo como una tensión originaria y permanente de un ente natural que, como se dijo, es móvil por definición. De este modo parece pensarlo Aristóteles al definir el movimiento, considerando la tensión propia e indisoluble de la dualidad que lo constituye, es decir, comprendiendo a la potencia en cuanto acto, en cuanto su acto es estar en potencia, vinculada al acto, que es un acto imperfecto o una actualidad

¹³ Cf. *Fis* III, 1, 201a 10

¹⁴ *Op. Cit.* 257b6

¹⁵ Aubenque (1974: 428-435).

incompleta. Lo propio del movimiento es no estar nunca del todo en acto, es decir, ser inacabado, porque el acto acabado suprime el movimiento. Entonces, la comprensión estará ligada no al paso de uno a otro sino a la tensión permanente entre ambos.

Estas consideraciones abonan el terreno que hemos venido trazando. Si la *ousía* del hombre es tal, como todo ente móvil, el progreso hacia el orden y perfección que le es propio involucra la actualización de las potencialidades propias de su determinación esencial, reproduciendo un movimiento de autoacabamiento, dirigiéndose como el compuesto que es (*synolon*) hacia la plenitud de su *eídos*. El hombre, como tal, está *lanzado* hacia su plenitud –en la medida de lo posible-, pero de tal manera que no podría alcanzarla por completo, y, pese a ello, esta aspiración le es activamente inmanente, por mínima que fueran las condiciones para su realización, precisamente porque es su *télos*. Su vida –también vale para toda otra vida- es movimiento y por ello la vida del hombre es también un acto inacabado, incompleto. La actividad es un continuo, distinto del acto acabado; aunque, ciertamente, son identificables una serie de actos acabados en cada individuo, no es posible trasladar la misma observación sobre la vida de un hombre considerada en su totalidad. Esto último, hablando propiamente, es inaplicable a la vida del hombre, según lo presenta Aristóteles.

La contingencia, que en la ontología aristotélica es medular, remite –en el mundo sublunar- a entes en continuo movimiento, entes que a cada instante pueden devenir en algo distinto de lo que son. Tal característica se halla ligada fundamentalmente a la materialidad del ente: “todo lo engendrado, sea por naturaleza, sea por técnica, tiene materia; pues es posible que cada uno de lo engendrado sea o no sea. Y este hecho es precisamente la materia que se da en cada cosa.”¹⁶ Aunque no exclusivamente: “pero en general aquello a partir de lo

¹⁶ Cf. *Met.* VII, VII 1032a 19.

cual y aquello conforme a lo cual algo se engendra es naturaleza [...] y aquello por lo cual algo se engendra es la llamada naturaleza formal.”¹⁷ Sin embargo, la materia impide una inteligibilidad perfecta, a la vez que, siendo potencia, representa el principio de no ser del compuesto y, como es sabido, Aristóteles designa como contingente tanto a aquello que puede ser de otro modo ¹⁸ como aquello que puede ser o no ser.¹⁹ Sin considerar los casos de generación y aniquilación, efectivamente, es todo aquello que constituye el principio de no ser en la *ousía* lo que explica su natural devenir continuo.

Este tipo de ser, contingente por definición, en continuo movimiento, sólo puede ser revelado mediante la irreductible pluralidad del discurso categorial.²⁰

Sin embargo, en lo que respecta al discurso epistémico, se expresa no lo que hay de particular en cada ente físico, sino lo que en él hay de general o universal, es decir, sus principios. Pero el discurso epistémico no es el único existente. “Insiste Aristóteles sobre la estabilidad del saber científico, que se opone a la inestabilidad de la opinión. La agitación y el movimiento son incompatibles con la ciencia: <la razón sabe y piensa mediante el reposo y la detención>”.²¹ Como es sabido, no hay ciencia del particular. El pensamiento recurre al concepto de lo necesario, a aquello que es necesario en el movimiento, a fin de poder expresar su estabilidad, pues le es imposible detenerse en el flujo del movimiento; el concepto fija lo universal de la *ousía* en movimiento, no lo particular y efímero de éste. En este contexto se establece la distinción entre ciencia y opinión, no en su carácter de verdadero o falso – porque pueden existir opiniones verdaderas- sino por la necesidad o contingencia que acompaña las proposiciones.

¹⁷ Cf. 1032a 20-25.

¹⁸ EN V, 10, 1134b 31; VI, 2, 1139a 8.

¹⁹ Cf. *Gen Anim* II, 1, 731b 25; IV, 4, 770b 13.

²⁰ Aubenque, P. *Op. Cit.* P. 436.

²¹ *Op. Cit.* p. 313, cita de Aristóteles: *Fis.* VII, 3, 247b 10.

Aquello que es contingente, corruptible, puede ser –y es- objeto de ciencia, pero sólo en tanto universal, no en tanto particular. En la naturaleza existe, toda vez que en el discurso se refiere a los particulares, una contingencia ínsita, derivada de su propio modo de ser y que le corresponde por definición. De este modo, ninguna ciencia podría intentar pensar la contingencia en sí misma sin transformarla indebidamente en necesidad, pues una ciencia de lo contingente en sí mismo es un contrasentido, pero sí es posible hacer objeto de ciencia sobre aquello que Aristóteles señala para la física, pues ésta tratará de la *phýsis* y todos los procesos involucrados en ella según sus principios o características universales.

Así, al menos en estos términos, no es posible que el discurso epistémico pueda expresar la contingencia propia de la vida de un hombre particular, aunque pueda referirse a él en cierto sentido. Lo peculiar aquí es que la opinión tampoco puede capturar la contingencia propia del particular, lo que comúnmente se llama el *flujo heraclíteo*, aunque se refiera concretamente en intensión a él.

De modo que de aquí es posible extraer dos consecuencias. En primer lugar, no podemos hacer ciencia de Pedro sino del hombre. Cuando analizamos al hombre remitimos directamente a un cuerpo teórico de análisis, pero cuando hablamos de Pedro remitimos a la experiencia empírica expresada mediante el lenguaje, predicamos de él pero lo hacemos mediante términos que son universales, sin llegar a hacer ciencia de Pedro. Es decir que ese individual empírico pasa a ser un particular teórico en la ciencia. Fuera del discurso científico quedan las categorías lingüísticas que permiten significar lo que Pedro es. Pero Pedro en un sentido es y en otro no es. Así, la predicación de Pedro nunca es absoluta, porque él es un ente móvil y como tal no puede ser fijado en la circunscripción de un concepto, el devenir o *flujo heraclíteo* tiene su

margen de razón. Pero eso no quiere decir que el lenguaje no signifique en nada al individuo, a Pedro, sólo que la particularidad distintiva de Pedro no puede ser expresada en su particularidad, precisamente.

En segundo lugar, siendo de tal modo la actividad de la *ousía*, es posible establecer que la potencia, en cierto sentido, no es experimentable. Ella es revelada al conocimiento por el acto, pero no hay un dato experiencial observable que la demuestre en sí misma, aisladamente, sino sólo ligada a la tensión en la que se encuentra con aquel; cuando se la percibe se lo hace junto con éste. Valdría decir, entonces, que lo que experimentamos es el movimiento, de modo que la experiencia de la potencia se halla matizada por el acto.

Si esto es así, no sería posible saber a ciencia cierta qué potencias podrían aún actualizarse en un individuo, sin contar qué circunstancias podrían obstaculizar tales actualizaciones. Este hecho, establecería una nota de indefinición constante, perfectamente compatible con el modo de ser de la *ousía*. De este modo, tanto la imposibilidad de predecir las actualizaciones futuras de una *ousía* determinada, como la vinculación de este fenómeno con la naturaleza móvil de toda *ousía*, llevan a considerar que no es posible que el pensamiento reconozca una definición en el movimiento que compone la vida de un hombre, con excepción de casos muy extremos, pero aún en estos casos sigue siendo un fenómeno irresuelto la voluntad humana. Pues bien, siendo así, sólo el límite de todo límite, es decir, la muerte, puede *en algún sentido* poner fin a esa indefinición.

El lenguaje no puede abordar lo singular tal cual éste es, de suyo es imperfecto; esta característica constituye uno de sus problemas principales y es propia de las limitaciones humanas: se habla en general, cuando las cosas son singulares; se intenta hablar de cosas infinitas, que son singulares, con un número limitado de nombres, que son comunes.²²

²² Cf. *Ref. Sofist.* 1, 165a 6 ss.

La realidad, en su modo de ser, presenta tales dificultades al lenguaje. Retomando su implicancia en la aporía de Solón, desde la perspectiva ontológica aristotélica, cabe –al menos aquí– una última consideración.

Existe una diferencia entre actividad (*enérgeia*), en tanto movimiento inacabado, y acto (*entelékeia*).²³ La actividad no es el acto. Pero el acto implica la actividad en tanto es resultado de ella, es el resultado del cambio, en términos de Aristóteles: no es el hecho de construir sino el haber construido. Es el perfecto, como tiempo verbal, el que expresa al acto. El término acto designa el fin, pero en el sentido del acabamiento. Aquello que llega a ser lo que es, se logra expresar más allá del aoristo y del presente –aunque incluya éste último–. Esto implica, como se ha remarcado *supra*, que el acto remite directamente al movimiento, sobreentendiendo la actividad en él, que es un movimiento inacabado en el caso de los seres contingentes.

Siendo así, el acto –en el sentido de lo acabado– no es propio del hombre, de ningún hombre. Sin embargo sí una aproximación permanente hacia él. En este estricto sentido, si tomáramos a Pedro y pretendiéramos nombrarlo desde el perfecto que señala lo acabado, lo consumado, no podríamos hacerlo con total rigor. Sin embargo, este es el tiempo con el cual correspondería nombrarlo una vez cesada su vida, puesto que señalaría un movimiento que ha concluido, aunque la *ousía* como tal no se haya acabado o consumado. Y si bien este tiempo perfecto sigue adoleciendo de las mismas características señaladas sobre el lenguaje, es el que de modo más aproximado podría señalar si un hombre tal, Pedro, ha sido feliz.

“Lo que caracteriza al acto por relación al movimiento –dice Aristóteles– es que en aquél coinciden presente y perfecto: la misma cosa es ver y haber visto, pensar y haber pensado, ser feliz y haberlo sido. Pero no es la misma cosa mover y haber movido, pues el movimiento nunca ha terminado de mover: acto si se quiere, pero que contiene siempre la potencia de su propia

²³ Cf. *Met IX*, VI.

nada y debe luchar siempre, pues, volviendo a empezar indefinidamente contra su precariedad esencial.”²⁴

Entonces, ¿es posible decir de un hombre determinado que es feliz en tanto el movimiento de su vida no ha concluido? Si fuera así, puesto que en la filosofía aristotélica no cabría pensar de una manera escéptica al respecto, ¿en qué sentido y bajo qué conceptos? Finalmente, ¿es posible considerar al hombre como una construcción retrospectiva en tanto no puede expresarse una definición acabada de él en razón de su *phýsis* contingente obligando a una revisión constante? ¿O al menos reconocer que existe un ámbito de relaciones que desborda al lenguaje y pone límites al pensamiento? Aristóteles no consideró que lo determinante en la *eudaimonía* fuera la fortuna sino las actividades conforme a la virtud, en este sentido el lenguaje no es decisivo más que en su propio terreno; aún así, la aporía planteada dentro de la matriz conceptual de su filosofía deja aún espacios que invitan a seguir pensando en qué sentido es posible pronunciarse al respecto.

BIBLIOGRAFÍA:

- ARISTÓTELES, Trad. H. Zucchi (2004), *Metafísica*, Buenos Aires.
- ARISTÓTELES, Trad. de T. Calvo Martínez (1994), *Metafísica*, Madrid.
- ARISTÓTELES, Trad. E. Sinnott (2007) *Ética Nicomaquea*, Buenos Aires.
- ARISTÓTELES, Trad. M. Boeri (1993) *Física I-II*, Buenos Aires.
- ARISTÓTELES, Trad. A. Vigo (1995) *Física III-IV*, Buenos Aires.
- ARISTÓTELES, Trad. M.C. San Martín (1988) *Refutaciones Sofísticas*, Madrid.
- AUBENQUE, Trad. Vidal Peña (1974) *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid.
- JAEGER (1995) *Aristóteles*, México.

²⁴ Cf. Aubenque, P. *Op. Cit.* Pp. 134-435.