

ARISTÓTELES Y LA ACTIVIDAD FILOSOFICA

LA VISIÓN prácticamente unánime que existe de Aristóteles desde sus comentadores antiguos hasta el siglo XIX inclusive, ve en él un "sistema". Lo pensado en esta palabra se aclara desde su origen. Sistema es el resultado de la acción de συν-ιστάναι, poner-junto dejar algo compuesto, un orden donde las partes ensamblan bien, donde hay coincidencia perfecta, donde el todo está perfectamente acabado y cerrado.

El *Corpus Aristotelicum* fue visto bajo este cristal y apareció como un estático edificio intemporal de congruencia perfecta (o de incongruencias inexplicables que daban una ardua tarea a los comentadores). Nadie concebía como razonable el preguntarse si el descubrimiento de los entes ante la mirada de Aristóteles no fue más bien algo paulatino y lento: una evolución.

En 1910 un profesor de Oxford, Thomas Case, publica un importante artículo sobre Aristóteles en la *Enciclopedia Británica*¹ donde dedica un párrafo especial a la evolución de nuestro filósofo a partir del platonismo. La novedosa idea de Case sin embargo no pasa de ser mera hipótesis pues todavía no se ve forma de probarla desde los textos mismos.

Dos años más tarde un filólogo alemán, Werner Jaeger, publica en Berlín sus *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (Estudios para una historia de la formación de la Metafísica de Aristóteles), revisados e incorporados posteriormente a su *Aristoteles* (Aristóteles, Fundamentos para una historia de su desarrollo, traducido por J. Gaos, México, 1946). Este libro fue publicado por vez primera en 1923 también en Berlín.

La idea de que los escritos de Aristóteles no constituyen un sistema intemporal, cerrado y acabado sino que son el resultado escrito del pensar de un hombre concreto que fue evolucionando, no es ya una hipótesis sino tesis probada a partir de los textos.

Situados ya a cierta distancia de los trabajos de Jaeger y sin competencia en la problemática filológica, nos interesan aquí, más que los resultados cronológicos del nuevo planteo, los supuestos tácitos de su actitud.

El cambiar la visión estática por una visión genética ¿es algo exi-

¹The *Encyclopaedia Britannica*, Cambridge, 1910, Vol. II, pp. 501-522.

gido sólo por el desarrollo de la sensibilidad histórica de nuestro tiempo o algo pedido por el pensar aristotélico mismo?

Es cierto que Jaeger al comienzo de su "Aristoteles" se propone una idea rectora y la expresa con la siguiente cita de la política:

"Ni aquí ni en parte alguna llegaremos a ver bien en el interior de las cosas, a menos que las veamos realmente crecer (φουόμενα) desde sus comienzos (ἐξ ἀρχῆς)".

La idea descansa en la confianza griega de que el ente sólo es cabalmente comprensible desde su ἀρχή.

La dificultad, sin embargo, reside en que Jaeger interpreta ἀρχή como comienzo, como aquello que está cronológicamente antes en los escritos de Aristóteles. Esta interpretación es insuficiente. No nos alcanza a mostrar como necesario el hecho de que la obra de Aristóteles, a lo largo de toda su vida, está constituida por pequeñas investigaciones autosuficientes, muchas de ellas dialécticas y religadas entre sí por un suelto mecanismo de referencias mutuas.

Se hace necesario explicitar otra fundamentación. En ella ἀρχή será interpretada no sólo como comienzo sino como aquello que, por constituir el salto originario del ente al ser, domina todo el curso de la presencia de ese ente en el ser.

¿Cómo podemos tener un atisbo de esa fuerza dominante que se extiende a lo largo de toda la trayectoria del Estagirita?

Su propia meditación acerca de qué es filosofar nos abre el camino. Por otra parte, en cuanto actividad humana, una comprensión del filosofar nos exige previamente una meditación más genérica en torno a aquella.

Para comprender las actividades del hombre, Aristóteles nos ha legado dos conceptos: ποιησις y πράξις. Los analizaremos para ver qué claridad nos arrojan sobre la actividad que nos preocupa³.

Poiesis (de ποιεῖν, Lat. *facere*, Ingl. *to make*, *hacer*) es aquella acción que tiene el fin (τέλος) fuera de sí misma (παρ' αὐτήν). Su fin es la obra (ἔργον) y ésta es más excelente por naturaleza (βέλτιον πέφυκε) que la acción, que el estar-a-la-obra (ἐνέργεια). Su excelencia (ἀρετή), lo que hace que la *poiesis* produzca bien su obra, es la buena-técnica o arte (τέχνη). El ejemplo característico de *poiesis* es el construir: el fin

³Pol. I, 2/1952 a 24-26 (Gaòs).

análisis inicial nos apoyamos en I, 1/1094

³*Poiesis* y *praxis* son en realidad el tema de toda la *Etica Nicomaquea*. Para el

a 4-5 y VI, 5/1140 b 6-8; el primer texto está en plural, lo citamos en singular.

es la casa, ésta resulta independiente del hacer mismo (terminada la casa el constructor se marcha a construir a otra parte). Por último lo importante en la actividad es que la casa resulte buena y bella. Esto se logra si el constructor posee esa habilidad que los griegos llaman arte edificatoria⁴.

Praxis (de πράττειν, Lat. agere, Ingl. to do, obrar) es aquella acción que no tiene un fin fuera de sí: su fin es el estar-a-la-obra (ἐνέργεια) y el mismo buen-actuar (εὐπραξία), i.e. el fin de la praxis es la praxis misma.

Ahora bien, señalar la excelencia de la poiesis fue cosa fácil y también lo fue el dar un ejemplo; con la praxis en cambio, no ocurre lo mismo⁵.

La causa de esto reside en que la praxis tiene en Aristóteles diferentes niveles, extendiéndose incluso a esferas no humanas⁶.

Dejaremos de lado la praxis en el nivel vegetal y animal y la observaremos en su sentido más propio, en el sentido que cobra en el hombre. En él es praxis toda actividad desinteresada, toda actividad que se hace por el hacerse mismo. En ella no existe el detenerse. En efecto, Aristóteles insiste en la diferencia que hay entre κίνησις, movimiento y ἐνέργεια, estar en la obra⁷. En el primer caso la acción es imperfecta (ἀτελής), pues, cuando llega el fin (τέλος) se detiene. El que estaba siendo sanado se detiene en su tratamiento al estar sano y no se puede decir que está sano y que sana al mismo tiempo.

En el segundo caso nos dice expresivamente el Estagirita: ὁρά ἅμα καὶ ἑώρακε καὶ φρονεῖ καὶ πεφρόνηκε καὶ νοεῖ καὶ νενόηκε, “ve al mismo tiempo y ha visto, piensa y ha pensado” (esto último en dos direcciones que no interesa aclarar aquí). No hay un detenerse porque el fin es estar-a-la-obra-mismo.

Pero la praxis designa no sólo cada actividad de este tipo, sino también la totalidad de ellas: la vida humana. Una frase famosa de la *Política*, nos dice: “la vida es praxis y no poiesis”⁸. Es decir, la vida

⁴*Magna Moralia* 1, 34/1197 a 3-13.

⁵El texto de *Magna Moralia* recién mencionado señala la prudencia como excelencia y como ejemplo tocar la cítara. Aquí hay un contrasentido ya que nadie toca un instrumento en virtud de prudencia sino desde el arte correspondiente. El autor de estos escritos (un discípulo de

Aristóteles) entendió la obra del arte en el sentido de la concreción material y no en su conexión más profunda con el hacer del hombre.

⁶E. g. *De part. Anim.* 1, 5/645 b 15.

⁷*Met.* Θ, 6/1048 b 18-35.

⁸*Pol.* I, 4/1254 a 5-7.

del hombre en su totalidad es acción que tiene su sentido en el ir-haciéndose y no en las cosas hechas.

Ahora bien, lo que nos hizo detenernos en la praxis fue que buscábamos para ella una excelencia o virtud. La *Etica Nicomaquea* propone como tal la prudencia, pues ésta no se ocupa de la poiesis, sino que delibera acerca del bien vivir en general⁹. Pero para Aristóteles el saber-habérselas con la realidad desde ἀρχαί, la ciencia, es también una praxis, algo que hace el hombre sin buscar un fin ulterior. La prudencia no alcanza con todo a tornarla excelente, pues la ciencia se ocupa de lo que no puede ser alterado y la prudencia, nos dice el Estagirita, no delibera acerca de lo que es imposible que sea de otra manera ni lo que no soporta ser hecho por uno¹⁰.

La prudencia en la *Etica Nicomaquea* se refiere a la vida en general y es coextensiva con ella en el tiempo. Tiene vigencia sobre las decisiones éticas y éstas no dejan nunca de tomarse, sin embargo no alcanza a abarcar todo el ámbito que deja abierto la vida humana.

Aristóteles se pregunta, entonces, por una excelencia más abarcadora, una que haga excelente toda praxis. Esa excelencia total la llama Aristóteles εὐδαιμονία, felicidad y no consiste para él en experimentar un placer o poseer ciertas cosas como dinero, honor, etc., sino en ir-poniendo-la-obra lo más alto del hombre.

Dicho explícitamente: la felicidad para Aristóteles consiste en ir-contemplando, θεωρεῖν.

Pero *theorein* no es "actividad intelectual" en el sentido moderno de la expresión. Guarda en griego una connotación religiosa para la cual nosotros hemos perdido sensibilidad. Signo de esto es que al leer el libro x de la *Etica Nicomaquea*, nos extraña que nunca nos diga que contempla el contemplar. Probablemente a un griego no era necesario decirselo, pues la contemplación está situada en el centro de su tradición.

θεωρία viene del sustantivo θεωρός, compuesto éste de dos raíces: θεα y For que significa mirar, ver¹¹. Theorós, desde muy antiguo fue el título del delegado oficial que enviaba cada ciudad a los festivales divinos periódicos que se celebraban en Delos, Epidauro y otros santuarios. Estos delegados no sólo contemplaban los templos y las danzas, sino

⁹E. N. vi, 5/1140 a 25-27.

¹⁰E. N. vi, 5/1140 a 31-34.

¹¹J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörter-*

buch des Griechischen, Munchen, 1950, s. v. θεωρός.

que se incorporaban a las fiestas en honor al dios y, en cierto modo, veían al dios mismo. La imagen esculpida garantizaba su presencia.

Cómo ocurría esto, no lo comprendemos hoy. Hay aquí una experiencia que no nos es accesible, pero de la cual tenemos testimonios. Pero, suponiendo esta comprensión griega originaria de la *theoria*, ¿qué garantía hay de que aún esté viva en un pensador tardío como Aristóteles?

Que en su juventud, esto es cuando dependía directamente de Platón, lo religioso fue para él preocupación central, lo sabemos por los fragmentos del diálogo sobre la filosofía¹², y por un pequeño tratado que figura en los catálogos de Diógenes Laercio y Hesiquio: *περὶ εὐχῆς* de la oración¹³.

Aquí nos interesa su pensar maduro y él también nos ofrece un testimonio. En la *Ética Eudemia*, cuya autenticidad y anterioridad a la versión Nicomaquea ha quedado demostrada por Jaeger, encontramos el siguiente texto:

“Cualquiera elección y posesión de los bienes naturales, sean éstos del cuerpo, de dineros, amigos u otros bienes, que produzcan eminentemente la contemplación del dios (*τὴν τοῦ Θεοῦ Θεωρίαν*), esa es la más excelente y esa es la norma más hermosa y noble.

Cualquiera, en cambio, que por defecto o exceso impide honrar y contemplar al dios (*τὸν Θεὸν Θεραπεύειν καὶ Θεωρεῖν*), esa es despreciable”¹⁴.

Lo importante en este texto son dos cosas:

a) Por una parte se nos dice explícitamente qué contempla el contemplar y se emplean como sinónimos “contemplar y honrar al dios”.

Qué significa esto es algo bastante oscuro. Una posible interpretación consiste en reconocer que el *νοῦς*, intelecto (precisamente la facultad de la contemplación), es lo más divino en nosotros y, por consiguiente, preferir su actividad sobre cualquier otra es estar misteriosamente cerca de ese dios grandioso y distante que es, nos dice Aristóteles, *νοήσεως νόησις*, intelección de la intelección¹⁵.

b) La rectitud de una decisión ética aparece medida por su capacidad para conducir a esa contemplación. Es decir, cuando la contemplación es mirada total, abierta y constataadora reverente de lo divino, es capaz de fundar una forma de vida.

¹²*Frag.* 1-21 (Rose).

¹⁴*E. E.* VII, 15/1249 b 16-21.

¹³1463 a 14 y 1466 a 9 (ed. Bekkér), *Frag.* 44-46 (Rose).

¹⁵*Met.* A, 9/1074 b 34.

Aparentemente nos hemos ido alejando del derrotero propuesto. Interesaba, sin embargo, llamar la atención sobre la alta estima en que tenían los griegos la contemplación.

Ahora podemos fundar lo que dio motivo para esta meditación: imaginar a Aristóteles como el constructor de un sistema estable, exterior e independiente de la acción misma de filosofar, es entender el filosofar como *poiesis* y mirar al Estagirita desde perspectivas no griegas. Entender, en cambio, su pensar como investigaciones abiertas y sus escritos como algo secundario y lateral frente a esa actividad deseable por sí misma, es dar a la contemplación la valoración tan alta que Aristóteles mismo le confiere: no sólo es capaz de dar la felicidad, sino que es, en su ir-haciéndose paulatino, la felicidad misma.

El hecho de que esta actividad sea deseable por sí misma, no significa que la realidad le sea indiferente o que pueda ser arbitraria en sus aseveraciones. Si aguzamos la mirada, veremos que no hay distancia entre ella y la realidad. Una contemplación que no toque lo más verdadero de los entes, sólo lo es, diría Aristóteles, equívocamente, de nombre¹⁶. La razón de esto reside en la comprensión aristotélica de la captación de los *ἀσύνθετα*, los incompuestos, los simples. Estos son interpretados aquí como las formas simples que constituyen lo divino y las formas de los entes en cuanto son simples ellas mismas. Ese captar es como un “tocar” y frente a él no existe la posibilidad del error, sino sólo la ignorancia. El que ve, ve lo que le ofrece la realidad y el que no ve creyendo haber visto, no ha visto mal: no ha visto nada¹⁷.

Para ser justos con lo que Aristóteles realmente es, debemos agregar algo importante. Si bien a la altura de la *Ética Nicomaquea* y del período maduro de la *Metafísica* la contemplación es mirada viva, orientada sí en direcciones constantes capaces de apuntar a una unidad no realizada, también cabe reconocer que en ese período aparece la semilla que permitirá al pensar transformarse en “sistema”, en construcción producto de una “actividad intelectual”.

Se pierde un elemento originario del pensar.

Esto es algo que debe ser analizado con cierto detalle para no caer en arbitrariedades.

Cuando la actividad teórica y la vida concreta forman una unidad se determinan mutuamente. La vida, con sus decisiones, es regida por algo que a la vez es capaz de captar lo trascendente. Nos referimos a la *φρόνησις*, platónica (de difícil traducción en este contexto), que se ocu-

¹⁶*Cat.* 1 a 1.

¹⁷*Met.* θ, 10/ 1051 b 17-1052 a 11.

pa, tanto de la idea del bien, como de la realización concreta de la acción¹⁸. A su vez la actividad teórica es determinada por la vida y se hace dialéctica, constatación progresiva a través del habla.

El ejemplo clásico de esa unidad originaria lo encontramos en la imagen que de los pitagóricos se tuvo en el siglo IV, a. C. La importancia de su legado radicaba no sólo en la teoría de los números, sino también, e indisolublemente en su *τρόπος βίου*, en su forma de vida¹⁹.

Ahora bien, acabamos de señalar un texto representativo de la *Ética Eudemia*, donde se hace patente la acción rectora que ejerce la actividad teórica sobre la decisión ética. En la versión Nicomaquea esto cambia. Las excelencias o virtudes éticas están ligadas a las dianoéticas por la *φρόνησις*, que en este momento podemos traducir tranquilamente por nuestra palabra “prudencia”. Ella se ocupa de proveer la recta razón que determina el justo término medio de la buena acción, pero, a diferencia de las instancias anteriores, no tiene ninguna función contemplativa. Por otra parte al ser tratada explícitamente la *theoría* en el libro X, no hay ningún intento de religarla con la decisión ética. El vínculo entre ellas ya ha desaparecido. Efectivamente, el libro I, de la versión Nicomaquea, nos promete deducir toda la rectitud de la acción humana desde la idea de un fin final. Este fin final debe ser la actividad más excelente del hombre. Tal es la contemplación. Sin embargo, al analizar ciertas virtudes éticas, e. g., la valentía, vemos que éstas se realizan no en vista de la contemplación, i. e., en cuanto conducentes a ella, sino *τοῦ καλοῦ ἕνεκα*, en vista de la belleza de la acción misma²⁰. Aparece aquí una autonomía de la acción ética como autorrealizadora de sí misma que nos obliga a reconocer dos cumbres de la acción humana: la contemplación y la acción éticamente noble.

Hay un cambio de la *Ética Eudemia* a la *Nicomaquea*.

¿Cómo lo interpretaremos?

Una mente moderna diría que ha habido un “progreso” en el pensamiento, puesto que es evidente de suyo, que la actividad teórica no rige la moral. Un hombre puede ser un excelente físico teórico, pero deshonesto, desleal y embustero en su vida privada.

Esta interpretación falsea el problema. Lo que ha ocurrido es un giro en la esencia de la contemplación. Esta, al ir perdiendo su contenido religioso, deja de ser cumbre de las posibilidades humanas, pierde vigencia sobre las decisiones y comienza a transformarse en “actividad

¹⁸Platón, *Fedón* 69 a, b y 79 d.

²⁰*E. N.* III, 7/1115 b 13.

¹⁹Platón, *Rep.* 600 b.

intelectual". Esta última, a su vez, al no hacerse responsable de ser realización concreta del hombre en cada momento, deja abierta la condición de posibilidad para que el pensar se transforme en síntesis, visión estructurada y estática de la realidad. Construcción epigonal que reemplaza la recepción originaria.

Por qué ocurrió este giro, es cosa que no podemos dilucidar en estas páginas. Los límites de este trabajo están dados por el propósito de pensar a Aristóteles desde Aristóteles²¹, y la respuesta a esa pregunta es tarea abierta para un pensar que examine los supuestos de la filosofía griega en general. Sólo desde ellos es cabalmente comprensible su trayectoria.

Resumamos lo obtenido hasta aquí:

En los últimos 40 años, la filología clásica nos ha confirmado una determinada imagen de Aristóteles, imagen que se hacía necesario comprender desde su propio pensar. Esto nos pareció factible mostrando el alto aprecio que el Estagirita tiene por la contemplación, en cuanto ir-contemplando paulatino, independiente de todo resultado exterior a la praxis misma. Concluimos mostrando cómo al separarse la contemplación de la decisión concreta se abría la posibilidad de que el pensar, dividido ya en disciplinas, sintiera necesidad de componerse, de transformarse en sistema. Afán de ser ya sofía, sabiduría establecida en lugar de filosofía, ir-amando la sabiduría.

²¹Cf. Adolph Trendelenburg, *Aristotelis de anima libri tres, editio altera, Berolini, 1877, p. xx.*