

Ser, poder ser y devenir en Aristóteles

Arianna Fermani / Università di Macerata, Italia

Recibido el 03 de noviembre de 2017. Aceptado el 20 de diciembre de 2017.

> Resumen

Este trabajo, tras una distinción de los varios significados del ser y del no ser, busca reflexionar sobre las articulaciones de la noción de *dynamis*, sobre el nexo entre la potencia, la privación, el movimiento y el acto, sobre los elementos de estabilidad e inestabilidad dentro de la vida humana. El tema de la felicidad, con el cual se concluye el trabajo, además de invitar a reflexionar sobre el tema de la identidad, permite entrelazar las tres nociones objeto de análisis (ser, poder ser y devenir) junto con la de “deber ser”. El marco teórico en que se sitúa este recorrido, finalmente, es el del *Multifocal Approach* que, respecto de las cuestiones examinadas, parece encontrar múltiples y claras confirmaciones.

» *ser, no ser, devenir, privación, potencia, acto, felicidad.*

> Abstract

This paper aims, after a distinction on the various meanings of Being and of Non-Being, to reflect on the articulations of the notion of *dynamis*, on the nexus between Potentiality, Deprivation, Movement and Actuality and on the elements of stability and instability within human life. The theme of happiness, with which the contribution ends, as well as inviting us to reflect on the theme of identity, allows us to weave the three topics of this reflection (that is Being, Being Able to Be and Becoming) also to that of “Having to Be”. Finally, the theoretical framework within which this reflection is placed is the one of the Multifocal Approach which, even with regard to the issues examined here, seems to find multiple and clear confirmations.

» *being, not-being, becoming, deprivation, potentiality, actuality, happiness.*

> I. Reflexión introductoria

Comenzaré este recorrido sobre tres nociones de considerable amplitud y complejidad, ser, deber ser y devenir, a partir de la noción de “ser” que, además de constituir, como observó Stefano Maso, “la palabra fundamental del lenguaje y la metafísica occidental” (Maso, 2010: 121), delimita el perímetro, incluso más amplio, dentro del cual llevar a cabo esta reflexión.

El concepto de ser, de hecho, “tiene la característica de unir inmediatamente dos valores: el ontológico / existencial que refiere al concepto de ‘existencia’ y el lógico / gramatical utilizado para definir ‘lo que es’ o ‘cómo es’ una entidad determinada (por ejemplo, ‘ese caballo es blanco’)” (Maso, 2010: 121).

Ya con estos primeros pasos encontramos una distinción dentro de la noción de ser, noción vastísima que no tengo pretensión de recorrer completamente en esta exploración, en la cual las tres articulaciones indicadas en el título están vinculadas de muchas maneras y por muchas perspectivas. De hecho, se trata de una investigación casi infinita, que tiene declinaciones y repercusiones en todos los ámbitos de la reflexión aristotélica.

> II. Algunos puntos de reflexión sobre el ser y el no ser

Abordemos la noción de “ser” de a poco, de forma dialéctica, comenzando desde lo negativo, es decir, desde el “no ser”, ya que en esta noción encontramos, aunque de diferentes maneras, el camino de acceso a las articulaciones del discurso presentadas en el título. ¿Qué es el no ser?

En los *Analíticos Segundos*, Aristóteles explica la imposibilidad de acceder a esta noción: “Lo que no es, nadie sabe qué es (τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδεὶς οἶδεν ὅ τι ἐστίν)” (*Analíticos Segundos*, 2, 27, 92 b). Se podría objetar que, dada la oscuridad del tema y teniendo en cuenta las ya numerosas y complejas preguntas que deben abordarse, sería mejor no dificultar aún más la indagación mediante la introducción del “no ser”. En realidad el planteo de una pregunta aparentemente extrínseca, como la del no ser, el ὄν μὴ (que es una de las formas en que Aristóteles llama al no ser), nos lleva, en muchos aspectos, al corazón mismo del ser.

En primer lugar, de hecho, debe notarse que la noción de “no ser”, dentro de la reflexión aristotélica, a diferencia de lo que leemos en los *Analíticos Segundos*, es absolutamente omnipresente. Es tan omnipresente que el filósofo traza, junto y paralelamente a una tabla de los significados del ser, también una serie de significados del no ser:

En *Metafísica*, V, 7 Aristóteles propone, como se sabe, una tabla con los diversos significados del ser. Se trata de:

- 1) *ser de acuerdo con las figuras de las categorías*: ¹ “tantas son las figuras de ser y otros tantos los significados de ser, ya que algunas categorías significan la esencia, otras la calidad, otras la cantidad, otras la relación, otras el actuar o el padecer, otras el dónde y otras el cuándo: pues bien, el ser tiene significados que corresponden a cada uno de estas” (*Metafísica*, V, 7, 1017a22-27);
- 2) *ser según el acto y la potencia*;
- 3) *ser como verdadero*;
- 4) *ser como accidente*.

¹ En realidad, el “es” se predica de todas las categorías, pero no del mismo modo: de la sustancia de modo primaria y de las demás categorías de modo derivado.

Si los significados del ser son cuatro, es evidente que está configurado como una realidad constitutiva y originalmente múltiple.

Los significados del no ser, por otro lado, son solamente tres:

- 1) el no ser según las figuras de las categorías (en el sentido de que toda categoría es ella misma y *no es* otra);
- 2) *no ser como potencia* (es decir, *no ser* en acto);²
- 3) no ser como falso, ya que decir algo falso significa decir cómo *no son* las cosas.³

El ser accidental, por último, no tiene un “no ser” correlativo, porque lo accidental de por sí, es ya de por sí “no ser” o “cercano al no ser”, como se indica en *Metafísica*, VI, 2, 1026b: “el accidente parece ser algo cercano al no ser”. El no ser, en este sentido, es un *prope nihil*, o un “casi nada”.

Por tanto, el no ser se configura como falso, como diferente (en el sentido de que toda la realidad es ella misma y *no es* otra) y como potencia (y por lo tanto como lo que no está en acto).

> III. Articulaciones de la noción de *dynamis*

Querría centrarme más específicamente en la noción de potencia (*dynamis*), dado que una de las primeras articulaciones de nuestro recorrido es en efecto la de “poder ser”.

Una interesante reflexión sobre la noción de *dynamis* se ofrece en *Metafísica*, V, 7, 1017a2-8:

Además y respecto de los sentidos enumerados, “ser” y “lo que es” significan tanto lo que se dice que es en potencia como lo que se dice que es en acto: efectivamente, tanto del que puede ver como del que está viendo decimos que es alguien que ve, y del mismo decimos que conoce tanto el que puede utilizar su conocimiento como el que lo está utilizando, y que es tranquilo tanto aquel que está ya tranquilo como el que es capaz de tranquilizarse. Y lo mismo en el caso de las entidades: también, desde luego, decimos que en la piedra es(tá) la estatua de Hermes, y que en la línea es(tá) la semilínea, y que es trigo lo no madurado aún.

Este pasaje nos brinda nociones sumamente interesantes, mostrando cómo, en la práctica, el concepto de *dynamis* es constitutivamente plurívoco. Tal plurivocidad radical íntima no sólo se confirma, sino que también se fortalece y queda consagrada *de jure* en *Metafísica*, V, 12, donde se recuerda que *dynamis* “se dice de muchas maneras” (y por lo tanto *dynamis*, al igual que todos los términos analizados en la revisión del libro Delta, es un *pollachos legomenon*):⁴

En general, pues, se llama potencia o capacidad: de una parte, el principio del cambio o del movimiento que se da en otro, o bien <en lo mismo que es cambiado>, pero en tanto que otro (ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως

² De hecho, Aristóteles llama a veces a la potencia “no ser”, en cuanto, respecto al ser en acto, la potencia es un “no ser en acto”. Sobre el concepto de potencia se volverá más adelante.

³ *Metafísica*, 1017a32: “Por otra parte, el ser y el es significan que una cosa es verdadera y el no ser y el no es significa que no es verdadera sino falsa”.

⁴ Tanto es verdadero que, luego del tratamiento específico de la *dynamis*, sobre el cual nos detendremos en un momento, se dice que “porque la potencia se dice en todos estos sentidos, también potente se dirá en otros tantos sentidos”.

ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον); <2> de otra parte, <el principio según el cual algo es cambiado o movido> por la acción de otro, o bien <de ello mismo, pero> en tanto que otro (en efecto, de lo que padece decimos que es “capaz de” padecer en virtud de aquel principio según el cual padece alguna afección, bien se trata de una afección cualquiera, bien se trate no de cualquier afección, sino para mejor). <3> Además la capacidad de realizar algo perfectamente, o según la propia intención. A veces decimos, desde luego, que no son capaces de hablar o de andar quienes meramente hablan o andan sin hacerlo perfectamente o como querrían. <4> Y de modo semejante en el caso del padecer (ἐπὶ τοῦ πάσχειν). <5> Se llaman además potencias todas aquellas cualidades poseídas por las cosas en cuya virtud éstas son totalmente impasibles o inmutables, o no se dejan cambiar fácilmente para peor. Y es que las cosas se rompen, se quiebran, se doblan y, en general, se destruyen, no por su potencia, sino por su impotencia, porque les falta algo. (*Metafísica*, V, 12, 1019 a 15-30).

III.1. El Multifocal Approach

En este sentido, como se ha apelado en repetidas ocasiones a la cuestión del “ser” y del “decirse de muchas maneras”, es necesario hacer una pausa e insertar una reflexión, por así decir, lateral, de carácter metodológico-epistemológico, con la intención de dar sentido y colocar adecuadamente los contenidos sobre los que se apoyará más específicamente lo que viene. Se trata del paradigma del *Multifocal Approach*, es decir, el paradigma que comienza a partir de la conciencia de que

Platón y Aristóteles ... no parecen muy interesados en la producción de *un* paradigma, *un* sistema de pensamiento, *una* perspectiva, *una* definición, sino más bien en elaborar, dentro de un horizonte conceptual bien definido, a veces definido de manera suficientemente impactante, una pluralidad de patrones y modelos, que entre ellos no se superponen y a veces también contrastan, pero son capaces de explicar aspectos de la realidad que de otro modo se escaparían. En esencia, el pensamiento clásico quiere comprender el mundo, cuya complejidad no se pone en duda, y por lo tanto debe enfrentarse a una pluralidad de instrumentos muy flexible (Migliori, 2008: 191-240, 235-236).⁵

Una de las mejores expresiones del *Multifocal Approach* en Aristóteles reside en la fórmula *en cuanto*. *En cuanto* es una fórmula inventada por Aristóteles (pero conceptualmente ya presente, en una forma más o menos embrionaria, en los predecesores) y constituye una especie de “ventana al mundo” (y a la vez, como se ha señalado, un “alejarse”⁶), que abre perspectivas e inevitablemente cierra otras. Una magnífica expresión de este movimiento se encuentra, entre otros, en un pasaje de *Tópicos*, IV, 4, 124 b 33-34, que dice: “De hecho, la ciencia, por un lado, se llama ‘ciencia’ ‘con respecto al objeto de la ciencia’, pero por el otro, ‘con respecto al alma’, decimos ‘estado habitual’ y ‘disposición’”. Es un pasaje que ejemplifica de una manera magnífica la capacidad, representada por la fórmula *en cuanto*, de “aislar un aspecto de una palabra” (Düring, 1976: 28-29) y que, a la vez, representa una de las características más características del *enfoque multifocal*.

⁵ Per un approfondimento della questione, si rimanda a Cattanei, Fermani, Migliori (2016).

⁶ “En cuanto... es un cierto ‘dirigirse hacia’... pero es inevitablemente un ‘alejarse de’” (Natoli, 2004: 76).

III.2. La potencia y sus conexiones con el no ser, con el movimiento, con la privación y con el acto

Volviendo al pasaje sobre la potencia ya referido, se ve muy claramente cómo aparecen en él varias figuras de la *dynamis* y diferentes conceptos de potencia: uno conectado con la dinámica del movimiento y otro dotado de una orientación puramente ontológica y vinculado a otras dos nociones fundamentales como lo son la materia y la forma.

Por lo tanto, se instauran “conexiones múltiples” de la potencia 1) con el no ser; 2) con el movimiento; 3) con la privación; 4) con el acto.

Con respecto a la relación entre *dynamis* y el movimiento, debe notarse que en el pasaje citado se menciona a menudo esta noción. Además, en las líneas siguientes se dice que: “Potente es aquel que posee un principio de movimiento o cambio (κινήσεως ἀρχὴν ἢ μεταβολῆς)” (*Metafísica*, V, 12, 1019a33-34).

El cambio, de hecho, es decir la *metabole*, es una noción amplia que recoge *todas* las formas posibles de devenir. Pero también la *metabole* es obviamente un *pollachos legomenon*, una especie de abanico que se abre, llamado a darse y a declinar de muchas maneras. Los cambios, de hecho, se distinguen en:

- 1) generación y corrupción (según la categoría de la sustancia);
- 2) alteración (de acuerdo con la categoría de calidad);
- 3) aumento y disminución (según la categoría de cantidad);
- 4) traslación (según la categoría del dónde).

En cualquier caso, en el poder y el movimiento / cambio en que se origina, está en juego un tema fundamental: el del devenir, es decir, esa ventana que implica el pasaje, el llegar a un nuevo estado del ser, y por lo tanto, nuevamente un *no ser* lo que se *era antes*. Es una modificación, un cambio que enfatiza la noción fundamental del tiempo. De hecho, cuando cambiamos, estamos hablando de “convertirnos en lo que no éramos”, pero también de “convertirnos en lo que éramos”, en el sentido de implementar la potencialidad de la que ya estábamos dotados. Esta es una cuestión que pone en tela de juicio el tema de la identidad, sobre el cual regresaré al final de este recorrido, tratando de mostrar cómo el problema teórico básico radica en que lo que deviene sigue siendo identificable, es decir, permanece en sí mismo.

En síntesis, se puede decir que la solución propuesta por Aristóteles es que, en realidad, queda algo sustancial, mientras que otros elementos accidentales fallan. Sócrates es el mismo ya sea que esté sentado o de pie, o que sea joven o viejo. Siempre es Sócrates, de hecho, o ese *tode ti*, que no tiene nada que ver con el de cincuenta años antes. Y sin embargo, siempre es él.

III.3. Examen de las nociones de acto y potencia

Otro vínculo fundamental, de hecho estructural, es el de la relación entre la potencia y el acto, entre *dynamis* y *energeia* o *entelecheia*. De hecho, no se puede caracterizar el acto sino haciendo una referencia dialéctica a la potencia. La potencia y el acto, en este sentido, van de la mano. Pero, ¿cómo se justifican? La justificación de su validez, dice Aristóteles, está en su propia evidencia, es decir, al ver que las cosas son así y no de otra manera:⁷

Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe pero no está ejercitando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, decimos que está en acto. Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción a partir de los casos particulares, y no es preciso buscar una definición de todo, sino que a veces basta con captar la analogía en su conjunto. (*Metafísica*, IX, 6, 1048a30-37).

Para volver al ejemplo citado, se debe decir que Hermes es la estatua en acto y que en potencia ya estaba en el mármol. Entonces, ¿podemos decir que primero está el mármol y luego está la estatua? Desde un punto de vista sí, en el sentido de que primero está la potencia, es decir, el mármol, que es lo que precede a la estatua plenamente y luego está el acto, es decir, la estatua en su plena realización. En realidad, desde otro punto de vista, las cosas no son así. De hecho, las cosas son así si consideramos el elemento único, la realidad única. Desde otro punto de vista, sin embargo, debe decirse que el acto tiene una prioridad sobre la potencia y que la tiene en tres niveles:⁸ por el concepto, por el tiempo, por el contenido:

1) *el acto es anterior a la potencia por del concepto*, ya que la potencia no puede definirse a menos que sepamos el acto del cual es potencia. El concepto de acto, de hecho, precede conceptual y gnoseológicamente al de potencia;

2) *el acto es anterior a la potencia en el nivel temporal*, porque lo que se genera y deviene necesita una causa eficiente ya en acto que lo produzca. Esto, por supuesto, se aplica a la especie y no al individuo. De hecho, el individuo se considera numéricamente primero en potencia y luego en acto, pero si consideramos la serie de individuos, primero es el individuo en acto, quien genera a otro individuo haciéndolo pasar de la potencia al acto;

3) *el acto es anterior a la potencia por la sustancia*: el acto, de hecho, corresponde a la forma y la potencia a la materia, y la forma es anterior estructuralmente a la materia y “es más” con respecto a la misma.

En cualquier caso, es evidente que acto y potencia están combinados estructuralmente, ya que

potencia se refiere a la capacidad, el poder de actuar, para hacer algo. En Platón la potencia tiene explícito valor causal activo: es *aitia*, causa. Aristóteles en cambio explica el significado respecto del acto mismo ya sea como actividad (*energeia*), o como una conclusión de la actividad, es decir, como la plenitud (*entelecheia*). En el primer caso (*energeia*) la potencia se caracteriza por su aspecto pasivo, es la facultad de ser movido por otro, es el principio del cambio. Un cierto ser determinado es, por su naturaleza, susceptible de convertirse en algo más. En el segundo caso (en *entelecheia*) es evidente de que la determinación de una entidad como tal, es decir su actualidad, se deriva de que ya no está en potencia. (Maso, 2010: 167).

⁷ Se trata de un movimiento central al que volveremos en el final de este trabajo.

⁸ *Metafísica* IX, 7, 1049a24-27.

III.4. Potencia y privación

Otro nexo del no ser se establece con la privación (*steresis*), también un término plurívoco, como emerge claramente en *Metafísica*, V, 22. Resumiendo, se puede decir que hay privación cuando una realidad dada no tiene lo que naturalmente debería tener: la ceguera, en este sentido, es una privación de una posesión natural como la de la vista. Y que la privación, al igual que otras formas de no-ser, pueda ser “llamada”, se desprende claramente de *Metafísica*, V, que dice que para hablar de privación se debe recurrir a la negación:

Cabe hablar de privaciones en tantos sentidos en cuantos se expresan negaciones por medio de prefijos como des-, in-, a-, etc. En efecto, se dice de algo que es des-igual porque carece de la igualdad que naturalmente le corresponde, y que es in-visible porque carece totalmente de color, o bien lo tiene deficiente, y que es á-podo porque carece totalmente de pies, o los tiene deficientes. (*Metafísica*, V, 22, 1022b32 -36).

Por lo tanto, la privación es una negación, y cuestiona el no ser porque indica algo que “no es como debe ser”, o que no es del todo como debe ser (tanto es así que incluso al decir que la realidad está privada de algo, menciono esa realidad pero al frente pongo una negación).

La privación, por tanto, puede ser 1) solo *parcial*, en el sentido de que algo puede no ser del todo lo que debe ser: “También se dice que hay una privación de algo porque hay poco, digamos, por ejemplo, que una fruta no tiene semilla, a decir que tiene una muy pequeña” (*Metafísica*, V, 22, 1022b36- 1023a2), o 2) *total*: “la privación, de nuevo, significa la ausencia absoluta de una cosa: no se dice ciego al que ve con un solo ojo, sino sólo a uno que no ve en ambos ojos” (*Metafísica*, V, 22, 1023a4-5).

E inmediatamente a continuación, de repente, (pero en realidad en una secuencia perfecta con respecto a lo que se acaba de decir) se añade esta auténtica “perla”: “No todo hombre es bueno o malo, o justo o injusto, sino que también hay un estado intermedio” (οὐ πᾶς ἀγαθὸς ἢ κακός, ἢ δίκαιος ἢ ἄδικος, ἀλλὰ καὶ τὸ μεταξύ) (*Metafísica*, V, 22, 1023a5-7).

Este es un pasaje extremadamente interesante que no puede ser explorado adecuadamente aquí. Me limitaré a señalar que nos encontramos frente a dos contrarios, bueno / malo y justo / injusto, que, en el nivel ontológico, encuentran su equivalente en “categorías” del ser y del no-ser, y, más concretamente, de “ser *como se debe ser*” y “ser *como no se debe ser*”. Además, existe el producto intermedio, es decir, el *metaxy*, que ya en Platón ocupaba un lugar como enlace fundamental entre ser y no ser.

Bueno / malo, justo / injusto, por su parte, representan dos posesiones y dos privaciones interesantes, es decir, dos opuestos que, como tales, apelan al “no” en el sentido del mal, la injusticia, el vicio, que son todas formas de privación del bien y del ser, y por lo tanto son todas formas de “no-ser”.

Esto, por otra parte, se aplica a todas las demás formas de oposición en Aristóteles, ya sea por contradictorios, contrarios, relativos y, de hecho, posesión y privación. Cualquier oposición, de hecho, pone en cuestión, aunque por diferentes razones, pero muy significativas, al no ser.

Por otro lado, la propia noción de “no ser” requiere de aclaraciones necesarias:

Obviamente, no es cierto que si el ser tiene un solo significado y es imposible que una realidad sea ella misma y su contrario, no habrá absolutamente no-ser: nada prohíbe, de hecho, que exista el no ser en sentido absoluto, sino que no esté en la forma de un cierto no ser. (*Física*, I, 3, 187a5-6).

Así que si, por un lado hay que descartar absolutamente la presencia de no ser, por otra parte, hay que decir que “un cierto no ser” existe, y “de muchas maneras”: como negación, como privación, o como mal, como diferente y falso

Del mismo modo, en *Física*, I, 8, se establece que 191b13-17: “No hay una generación del no ser en el sentido propio, sino del no ser en un cierto modo, como por accidente (en realidad la generación proviene de la privación, que en sí misma es un no ser, ya que en realidad no se conserva cuando algo se genera)”.

En todo proceso de cambio, por tanto, hay algo que cambia y algo que permanece. Es una cuestión de gran interés sobre la que volveremos al final de esta contribución.

> IV. Algunas reflexiones sobre “no ser absoluto” y “no ser relativo” desde una perspectiva “anómala”

La cuestión fundamental de la diferencia entre no ser absoluto y no relativo, por otra parte, se aborda también en *Refutaciones sofisticas*, 5, 167a4-5: “El ‘no ser algo’ no es lo mismo que ‘no ser en sentido absoluto’, sin embargo parece lo mismo debido a la similitud de la forma de decir las cosas”.

La distinción del ser y el no ser, es decir, más concretamente, la distinción entre “no ser en sentido absoluto” y “no ser en sentido relativo”, es crucial para hablar sin engañarse y desenmascarar a aquellos que, por el contrario, quieren engañar en la discusión.

Dicho esto, y una vez dividido y doble terreno, a saber, el del no ser, es decir, nada en sentido absoluto (que no puede ser ni dicho ni pensado), y una “multitud” de formas de no ser, intentaré ahora dar una orientación diferente y en cierto modo “anómala”, a la pregunta planteada en *Ética* a Nicómaco, VII, 13, 1153b19-21: “Aquellos que dicen que el que es torturado y sufre grandes desgracias es feliz, si es virtuoso, dicen, nos guste o no, una cosa sin sentido (οὐδὲν λέγουσιν: Literalmente, ‘no dicen nada’)”.

Se trata de entender en qué sentido debe entenderse esta afirmación, ya que constituye otro modo de ligar el lenguaje y la nada, delineando, en negativo, la figura del filósofo, es decir el hombre que debería ser el “verdadero” filósofo.

En primer lugar, si se es realmente filósofo se debe participar en la discusión y hay que decir algo, incluso antes de decir “algo que tiene sentido”.

Quien no dice nada, recuerda de hecho Aristóteles, es similar a una planta, de acuerdo con la famosa imagen contenida en *Metafísica* IV, 4.⁹ El hecho de hablar representa, en este sentido, una condición mínima, en el sentido de que, por una parte, quien no dice nada no se expone a la crítica, pero, por otro lado, no es un ser humano, ya que, como es lógico, el ser humano se define precisamente en términos del que “está dotado de palabra”.¹⁰ Entonces, el ser humano está llamado a decir algo y, aún más, a decir algo que tenga sentido, ya que decir algo sin sentido es como no decir nada, como se recuerda en el pasaje mencionado anteriormente.

Por ende, el verdadero filósofo está llamado a decir algo sensato, a tratar con los hechos, con la vida en el ámbito ético y con los fenómenos en todos los campos de la investigación.

Pero a veces el filósofo, además de no tener que decir nada sin sentido, también es llamado a darse un límite, de muchas maneras, con sabiduría, particularmente en el nivel gnoseológico: “En cambio, aquellos que argumentan que aquello a lo que todos tienden no es bueno no dicen nada sensato. Afirmamos, de hecho, que lo que parece ser cierto a todos lo es. ¿Quién destruye esta creencia no va a encontrar cosas mucho más plausibles para decir?” (Ética a Nicómaco, X, 2, 1172 b 34-1173 a 2).

La vida, recuerda Aristóteles, es demasiado corta para ir tras discursos vacíos e inútiles y para perder tiempo detrás de lo que nadie está dispuesto a aceptar: “nadie propondría, con sentido, lo que a nadie le parece”.¹¹

En este sentido, lo que se impone, lo que “da”, no requiere demostraciones o largos discursos. El verdadero filósofo, en este sentido, también debe entender esto, o que intentar probar todo es inútil. De hecho, además, es ridículo:

Tratar de probar la existencia de la naturaleza es simplemente ridículo: es evidente que hay una multiplicidad de seres, y querer demostrar lo que está claro con lo oscuro es típico de aquellos que no pueden distinguir el objeto en sí mismo cognoscible del que no lo es (con esto no se niega que esto puede suceder, porque un hombre ciego de nacimiento, en abstracto puede ponerse a discutir de colores), pero necesariamente, para ellos, es sólo una cuestión de nombres y no de pensamientos (*Física*, I 2, 193 a 3-9).

Buscar demostraciones de todo, por tanto, es inútil y ridículo, ya que hay algunas cosas que son verdaderamente de una verdad inmediata. Estas incluyen la naturaleza y la multiplicidad originaria del ser: “la afirmación de la originaria multiplicidad de significados del ser resulta verdaderamente de una verdad inmediata, y está garantizada por su propia validez por evidencia

9 “Si... el adversario no dice nada, es ridículo buscar una argumentación para oponer contra quien no dice nada, en tanto no dice nada; en este sentido resulta similar a una planta” (*Metafísica*, IV, 4, 1006 a 13-15).

10 Una de las más famosas definiciones del ser humano es, de hecho, la de *zoon logon echon*, que significa “animal racional”, pero también “animal dotado de palabra”.

11 *Tópicos*, I, 10, 104 a 4-8.

constatable, es decir por un inmediato *ver* que las cosas son así y no de otra manera” (Raele, 1997: 111).

Hay, entonces, *muchas maneras de no decir nada*, en el sentido de hablar en vano.

El filósofo en este sentido es precisamente el que debe mantenerse alejado de todo eso, el que con una actitud de humildad, la adhesión y respeto de los fenómenos (es decir, los hechos), y con un profundo sentido de los límites, sabe que, en algunos casos, es momento de detenerse:

De hecho, hay algunos que, en la creencia de que la tarea del filósofo es no decir nada, pero discutir siempre, a menudo no se dan cuenta de que hacen discursos extraños al objeto y vacíos, y se comportan así a veces por ignorancia y a veces por exhibicionismo, y sucede que incluso las personas con experiencia y capaces de actuar son víctimas de los individuos que no posean ni tienen la capacidad de adquirir un pensamiento ordenador en condiciones de guiar la acción (Ética *Eudemia*, I, 6, 1216 b 40-1217 a 17).

Pero Aristóteles va más allá, incluso diciendo que el ser, esa noción tan penetrante y poderosa idea para cubrir toda la realidad,¹² se predica también de *lo que no es*, en la medida en que se habla y se discute: “el ser también expresa cosas que no son” (*Segundos Analíticos*, II, 7, 92 b 29). Esta es una cuestión que está claramente confirmada en *Metafísica*, XII, 1, 1069 a 23-24: “estos [no blanco y no recto] decimos que son, como cuando decimos ‘esto es no blanco’”. Esto significa que, según Aristóteles, el ser se predica de todo. Pero precisamente porque se predica todo, el ser se dice en muchos sentidos y constituye una *multiplicidad originaria*, en varios sentidos y en varios niveles. Se trata de la asunción consciente de un “enfoque multifocal” y, por tanto, de una actitud radicalmente “antirreduccionista”. Esta actitud de apertura hacia la realidad y el respeto de todos sus perfiles ya fue expuesta de forma muy clara por Giovanni Reale, cuando escribe:

La especulación metafísica de Aristóteles, a diferencia de las siguientes, que tiende siempre a la *reductio ad unum*, está esencialmente encaminada a distinguir los diferentes aspectos de la realidad y concluye, en su mayor parte, cuando se ha determinado esta diferencia en los aspectos, no sólo sin preocuparse de su posterior reducción y unificación, sino a menudo declarando que esta multiplicidad no es más reductible ni unificable. De hecho, todos los conceptos aristotélicos principales son polivalentes y todas las perspectivas de los problemas ofrecidos por el Estagirita son multifacéticas (Raele, 1997: 140).

> V. La vida humana entre elementos de estabilidad e inestabilidad: la paradoja del barco de Teseo

Para intentar ahora acercarnos a las dos figuras de la estabilidad y la inestabilidad en otro terreno, que es el ético, podemos partir de una suposición básica, explicada en *Tópicos*, VI, 4, 124a20-21: “lo que es estable y determinado es anterior a lo indeterminado y a lo que está en movimiento”. El elemento de estabilidad, más específicamente, encuentra muchas expresiones en el nivel ético.

¹² El hecho de que “el ser se predica de todo” se afirma, por citar solo algunos de los numerosos pasajes en este sentido, en *Metafísica*, III, 4, 1001 a 21 ss., III, 3, 998 b 20 ss.

En primer lugar, en la noción de felicidad, que Aristóteles explícitamente define como: algo estable y nada cambiante (Ética a Nicómaco, I, 10, 1100 b 2-3). En la mutabilidad constitutiva del ser humano, por lo tanto, según Aristóteles, hay algo estable: la felicidad.

Estable, sin embargo, en el horizonte aristotélico, es también la *hexis*, el estado habitual, es decir, la configuración duradera de la propia existencia que un individuo puede construir solo a través de la práctica constante. “La *hexis*, en este sentido, es la ruta que toma la vida como resultado de la secuencia de elecciones, es un *modus vivendi* que está arraigado tanto en el individuo que se convierte en su ‘segunda naturaleza’. En otras palabras, un horizonte, una percepción del mundo” (Fermani, 2006: 18).

En este sentido, pretender prescindir de la propia *hexis* es como distorsionarse a uno mismo, perderse, darse por vencido. Una condición para la cual, incluso si fuera factible, nadie optaría, como recuerda Aristóteles: “De hecho, para el individuo moralmente correcto, es bueno existir. Todo el mundo, por otro lado, quiere lo bueno para sí mismo, pero nadie elige tener todo con la condición de convertirse en otro... sino permaneciendo como es” (Ética a Nicómaco, IX, 4, 1166 a 19-22).

Por otro lado, como recordamos, la condición del ser humano no es estable, y su mundo cambia constantemente: “Lo que cae dentro del alcance de la praxis y lo útil no tiene nada de estable” (Ética a Nicómaco, II, 2, 1104 a 3-4). Y es precisamente en esta inestabilidad original en lo que se basa la necesidad de un método flexible. De hecho, reclamar la misma precisión en ética, la misma *akribeia* de las matemáticas, es una tontería, al igual que tratar de medir la columna con un metro rígido. Del mismo modo, la inestabilidad y la mutabilidad del mundo en el que el hombre ha de vivir y trabajar hacen imposible que la aplicación estricta de la regla de la media aritmética: “no se puede verificar la idoneidad de las medidas... el verdadero significado de la adecuación, de la medida correcta, radica precisamente en el hecho de que no se puede definir” (Gadamer, 1993: 141 ss.).

Pero, ¿en qué sentido y en qué medida podemos hablar de elementos estables dentro del incesante devenir que caracteriza a la dimensión humana?

En este sentido, se puede apelar a la llamada paradoja de la nave de Teseo,¹³ que expresa la cuestión metafísica de la *persistencia* de la identidad original, para una entidad cuyas partes cambian con el tiempo; en otras palabras, se pregunta si un *todo único* realmente permanece (o no) con el tiempo, después de que todas sus partes componentes han cambiado (por otras iguales o similares). Razonando sobre esta situación (el barco ha sido *completamente reemplazado*, pero al mismo tiempo el barco ha seguido siendo el barco de Teseo), la pregunta que se puede hacer es: ¿el barco de Teseo se ha conservado o no? Es decir: ¿la *entidad* (el barco), modificada en *sustancia* pero sin variaciones en la *forma*, sigue siendo la *misma* entidad? ¿O simplemente se ve así?

¹³ Se cuenta que la nave de madera en la que viajó el mítico héroe griego Teseo fue conservada intacta a lo largo de los años, cambiando las partes que se iban deteriorando. Así llegó un momento en que toda las partes usadas en el origen para construirla habían sido cambiadas, aunque la nave misma conservase exactamente su forma originaria.

La cuestión de identidad es enfrentada por Aristóteles en *Metafísica*, V, 9, donde se dice que son idénticos en sí mismos:

- 1) cosas cuya materia es única para la especie;
- 2) cosas cuyo tema es único en número;
- 3) cosas cuya sustancia es única.

Las consecuencias éticas de esta pregunta, en las que me centraré en la última parte de este trabajo, son evidentes.

Por otro lado, en términos más generales, debe decirse que la ética es un campo en el que Aristóteles habla de muchas formas de ser, de deber ser y de devenir. Se trata de ver cómo juega la figura de la identidad y, por tanto, la estabilidad en el proceso de dinamismo continuo y constante que caracteriza el crecimiento moral y antropológico del individuo, es decir, la construcción del propio yo.

En el nivel ético, sin embargo, todas las nociones puestas en tela de juicio en esta breve reflexión, concretamente las de *dynamis*, *kinesis*, *energeia*, *entelecheia*, juegan un papel fundamental.

Además, el tema del devenir en el nivel ético pone de relieve, como cualquier forma de devenir, pero aquí, hasta cierto punto, incluso más, el “factor tiempo”:

Mientras que en el caso de la ciencia sucede que uno sabe lo que es la ciencia y, al mismo tiempo, se convierte en un científico (si, de hecho, se sabe qué es la medicina, de inmediato, también se es médico, y lo mismo vale para otras ciencias) esto no sucede en el caso de las virtudes. De hecho, no es porque uno sabe qué es la justicia que rápidamente se hace justo, y lo mismo se aplica también a las otras virtudes (*Gran moral*, 1, 1183b14-19).

El hecho de que, para convertirse en virtuoso o vicioso se necesita tiempo está totalmente confirmado por Ética *Eudemia*, II, 1, 1220a26-28, que establece que: “Toda disposición se genera y corrompe de alguna manera por los mismos factores (πᾶσαν διάθῃσιν ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι) aplicados de una manera u otra, como la salud se genera o se corrompe por los alimentos, los ejercicios y el tiempo”. Según las elecciones que se hacen, por lo tanto, se convierte uno en una u otra persona. Pero una vez que se arraigaron en un *bios*, que es una forma muy particular de estar en el mundo, la pérdida de ese estilo “existencial” en particular, como hemos visto, significa desnaturalizarse, condición en absoluto deseable.

No es de extrañar, como está escrito, que “todo ser vivo se presenta como uno que al final logró ser nada más que lo que es” (Morrone Mozzi, 2002: 94). La felicidad, en este sentido, puede ser descrita como un descubrimiento, como un retorno a lo íntimo, como la completa realización de la propia esencia, o, para decirlo con Ritter, como el ser capaz de “ser de modo duradero uno mismo” (Ritter, 1969: 60).

VI. 1. Felicidad como *energeia*

Por otra parte, una de las definiciones más conocidas de felicidad, según Aristóteles, es aquella según la cual se configura como “la actividad del alma de acuerdo con la virtud (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια)” (Ética a Nicómaco, I, 6 de 1098 a 15),¹⁴ donde el término en el cual cabe centrar la atención por la importancia que asume dentro de la reflexión en cuestión es *energeia*.

Energeia es un término que no aparece dentro del *corpus platonicum* ya que, como señalaron los estudiosos,¹⁵ fue inventado por el propio Aristóteles, que lo utiliza muy frecuentemente en sus obras. El sustantivo que se refiere al verbo *energeo* (“estar activo”, “estar en actividad”, “actuar”, “trabajar”, “producir”) y los adjetivos *energes* (“activo”, “eficaz”, “activo”, “enérgico”, “productivo”) y *energós* (“activo”, “eficaz”), que significa “fuerza”, “eficacia”, “actividad”, “acción”, “trabajo”, “energía”. Esta “actividad” o “capacidad de operar”,¹⁶ posee, de hecho, una característica esencial: la inagotabilidad, la capacidad de preservarse, de mantener viva incluso después de llegar al final.

Por otra parte, debe señalarse también que el *telos* no es algo que esté fuera de la *energeia*, y que el cumplimiento de la acción no está fuera del hacer mismo, sino que reside en él, en la *energeia* como “actividad perfecta” (*energeia teleios*).¹⁷

El movimiento en el que está contenido también el fin es también una acción ... Quien vive bien, por ejemplo, al mismo tiempo ha vivido bien, y quien es feliz, al mismo tiempo ha sido feliz. Si no es así, deberíamos fijar un plazo límite, como sucede cuando se adelgaza, pero en estos casos, sin embargo, no hay este plazo: a la vez se vive y se ha vivido (*Metafísica*, IX 6, 1048 b 22- 26).

Se trata de un pasaje absolutamente esencial para entender completamente, no sólo el sentido de la *energeia*, tal como la entiende Aristóteles, sino también para enfocar a través de ella la noción misma de felicidad entendida como plenitud, como cumplimiento pleno del *telos*. Es un pasaje, además, que nos permite reflexionar sobre cuestiones fundamentales planteadas anteriormente.

En primer lugar, se puede observar el hecho de que, si el *telos* es interno a la *energeia* que lo produce, si el fin está contenido en la acción y es inseparable de ella, entonces es imposible pensar en una felicidad que resida exclusivamente en el objetivo y no también a lo largo de los pasos que conducen a su logro. “Ser feliz es vivir y actuar”,¹⁸ o, podríamos decir, en todo el curso existencial, en el camino de la vida.

En segundo lugar, la colocación particular del fin dentro del actuar mismo y, con esto, el modo particular de realización del fin por parte de la *energeia*, le impide encontrar en el *telos* un elemento de detención, el fin de un camino.

¹⁴ *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098 a 16.

¹⁵ “Este término parece haber sido inventado por Aristóteles” (Natali, 1999: 451, n. 3).

¹⁶ “Activity”, “operation”: es la traducción de *energeia* que se ofrece en H.G. Liddell & R. Scott, (19779: 564).

¹⁷ *Ética a Nicómaco*, VII 1153 b 16-17: «la felicidad está entre las cosas perfectas». En *Metafísica*, IX 6, 1048 b 18 ss., Aristóteles distingue entre “acciones imperfectas”, o acciones que no tienen en sí el fin sino que “tienden al cumplimiento del fin” (como por ejemplo “aprender y haber aprendido” o “curarse y estar curado”) y “acciones perfectas”, en las cuales el contenido es también el fin (como por ejemplo el hecho de que “en el mismo momento uno ve y ha visto, conoce y ha conocido, piensa y ha pensado).

¹⁸ *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1169 b 30-31.

Aristóteles señala claramente: Si no fuera, haría falta un término de interrupción (*pauesthai*)... en estos casos, sin embargo, no existe este término de interrupción. El término que vale como el fin y el final de la acción no es, sin embargo, lo que más que cualquier otra cosa nos interesa, tanto es así que uno se vuelve con facilidad a otra cosa, cuando se ha terminado una determinada acción. Por un fin “intermedi” no somos fácilmente seducidos... Quedamos, sin embargo, profundamente atraídos, se tematice explícitamente o no, por un fin que *no* es, en ese momento, el final de la acción. Nos atraen sobre esos momentos en la vida que nunca nos gustaría terminar. Esto generalmente se advierte con facilidad, por ejemplo, cuando se está bien y feliz. ¿A quién no le gustaría estar *siempre* bien o *siempre* ser feliz? ... Estas “acciones” nos gustaría que nunca terminen, porque realmente tienen algo especial (Vigna, 2002: 132).

A diferencia de las acciones imperfectas que, en el logro de su objetivo, también encuentran la pérdida de su tensión –así como la desaparición de sí mismas como *kineseis*, como movimientos dirigidos a un objetivo, como “medio entre el deseo humano y su objeto” (Vigna, 2002: 130)–, encuentran descanso y quietud, la *energeia* es, por esencia, lo que nunca se aquieta, lo que nunca encuentra un punto de detención.¹⁹ Y no porque siempre esté buscando el *telos* (ya que, como “acción perfecta”, lo hospeda desde el inicio), ni porque permanezca perpetuamente inacabada (porque, por el contrario, su proximidad con el *telos* original la hace *teleia*, la constituye como “completa”), sino porque, precisamente en cuanto *energeia*, no puede dejar de explicarse como un movimiento inagotable, como proceso inagotable o, más precisamente, como “proceso cuyo cumplimiento no está más allá de su movimiento, sino que reside en el movimiento mismo” (Natoli, 1994: 62-63). La *energeia*, de hecho, como se ha señalado, se pueden considerar “no como un acto que produce algo fuera de sí mismo, y en el cual lo que realiza se suprime, sino como una actividad que se mantiene en su desarrollo” (Aubenque, 1962: 440, n. 4, la cursiva es mía). En resumen, una actividad plena, una intencionalidad siempre llena de su objeto, y por esta razón continua. Aunque esta continuidad no está configurada como una “continuidad *en serie*” (Vigna, 2002: 134). En contraste con las acciones imperfectas, de hecho, marcada por secuencias temporales claramente individuales y la distancia con respecto a la consecución del objetivo,²⁰ en la continuidad incesante y progresiva de la *energeia*, “el tiempo, que simboliza el devenir (*kinesis, metabole*), se derrumba... en sus ritmos... en la acción perfecta se anuncia... un ‘más allá del tiempo’, es decir, una forma de *eternidad*”. Por tanto es una actividad que, por así decir, *siempre se mantiene en actividad* (Vigna, 2002: 134), es esa energía que no se agota y que no se consume progresivamente a través del ejercicio, a través de su movimiento, sino que, de hecho, se recarga a través de ese movimiento, se fortalece y perdura con renovado dinamismo.

VI.2. El tema del “deber ser”

Se podría apelar a la cuestión del “deber ser” en todo lo que hemos dicho. De hecho, en casi todos los conceptos abordados. Pero, específicamente, el tema en cuestión surge en la propia

¹⁹ “La distinción aristotélica me parece de excepcional importancia especulativa para comprender a fondo el sentido de la acción, casi siempre reducida por el sentido común (y no solamente por el sentido común) a la acción imperfecta. Lo que debe sobre todo importar a un ser humano es, al revés, según advertencia de Aristóteles, y según la verdad, es el ejercicio de la acción perfecta” (Vigna, 2002: 128).

²⁰ “‘Construir una casa’ es una acción imperfecta, más bien una serie de prácticas, es decir, acciones, una serie que incluye la elección de la tierra, el diseño arquitectónico, el hallazgo de los materiales más adecuados, la selección de la fuerza de trabajo, la ejecución verdadera del artefacto, la experimentación” (Vigna, 2002: 135).

noción de felicidad, que además de ser *energeia* y también *ergon anthropou*, es decir la función específica del ser humano, se configura como la tarea que estamos llamados a desplegar, cómo nuestro “deber”.

En este sentido, se debe decir que todos son responsables de la propia vida, o, mejor dicho, de su propio éxito, como un artista es responsable de su propia obra, “como testimonia también el hecho de que la calidad de un individuo se juzga por su obra”, se lee en *Ética Eudemia*.²¹ Porque, por un lado, a través de una mirada *interna* con el objetivo de describir el funcionamiento, la vida feliz se configura como *energeia*, cómo un operar incesante e inagotable de la vida sobre sí misma, y, por otro lado, visto desde el *exterior*, en su manifestación externa, la felicidad se expresa como *ergon* o como obra.

Pero el *ergon*, como se recordaba hace poco, es también la tarea, el deber que tenemos, que es cualificar nuestra existencia para que sea bella y buena, porque no hemos venido al mundo sólo para “sobrevivir”, sino también para “vivir bien”.

Como el único ser en el mundo que puede ser *eudaimon*, el ser humano tiene la tarea de correr el riesgo inherente a todas las grandes empresas y tiene el deber de asumir conscientemente el elemento de imprevisibilidad que caracteriza a toda estrategia “eudaimonística”, que esencialmente se configura como un *eu prattein*, un buen juego: “Se corona a los ganadores y no a los que tuvieron la oportunidad de ganar (οὐχ οἱ δυνάμενοι νικᾶν) pero luego no ganaron”, se lee, no por casualidad, en *Ética Eudemia*, II, 1, 1219 b 9-10.

En la carrera por la vida feliz, de hecho, no se trata solo de participar, sino también de ganar. Esta es la razón por la cual la felicidad no puede consistir solo en el hecho de tener potencialidad, como lo encontramos explícitamente escrito en *Ética a Nicómaco*, I, 12, 1101b10-12: “Con respecto a la felicidad ... está claro que no se trata de una simple potencialidad (τῶν γε δυνάμεων οὐκ ἔστιν)”.

Se trata, por tanto, de no desperdiciar el propio talento, es decir, los dones, los recursos que se poseen por naturaleza, que tienen sus raíces en nosotros mismos para conseguir que sedimenten en una “segunda naturaleza”.

De hecho, los *habiti* son posesiones, puntos fijos, es decir, instrumentos de estabilidad, pero siguen siendo de los peones, o representan las cartas en un juego, en el que, por supuesto, no necesariamente tener las mejores cartas equivale a ganar.

Sobre la base de esta hipótesis, cada ser humano tiene la tarea de esforzarse al jugar la partida. Porque no sirve para nada, de hecho, tener buenas cartas si no sabe jugar bien, o tener posibilidades, si se desperdician, así como no sirve para nada conocer todas las reglas del juego si no se es capaz de diseñar estrategias ganadoras. Se corona a los ganadores y no a los que tenían la posibilidad de ganar y luego no ganaron, recordaba justamente Aristóteles.

²¹ *Ética Eudemia* II, 1, 1219 b 10-11.

Ahora bien, hay que decir que esta “floración” (este *human flourishing*, para usar una expresión hermosa de Cooper luego adoptada por Nussbaum), esta plena realización de su potencial y de sus talentos individuales que es la felicidad es algo que no se consigue en la inmediatez, pero que, al igual que cualquier estrategia, está continuamente en riesgo, constantemente expuesta a los imprevistos y a una gama infinita de variables. Un edificio expuesto a la suerte, “constantemente inconstante”, perpetuamente sometido a la *tyche*, pero que nunca sucede por casualidad.

Como cualquier obra de arte, de hecho, la felicidad no nace por casualidad, sino que requiere *techne*, arte y autocontrol,²² requiere de la utilización (*energeia*) de la virtud y de sabiduría profunda, de la *phronesis* sin la cual la obra estaría como privada de un arquitecto, sin el cual todo el edificio de la vida feliz ni sería siquiera planificable.

Una felicidad que no es un objeto (una hermosa casa, un coche de lujo, una cuenta bancaria abultada), ni reside en un bien externo ni interno (la salud, la riqueza, o la fortuna, que también juegan un papel muy importante por cuya falta la existencia está “afectada”), no puede residir en cualquiera de sus partes, no importa lo importante que sean, sino que se configura como *holon*, es decir, como una totalidad, como horizonte de unificación, como la totalidad de sentido de las propias partes que preexiste a las mismas, como el acto preexiste a la potencia, como la flor da sentido a la semilla y la mariposa al gusano.

La vida feliz es entonces como una totalidad ordenada, como ese “orden inmaterial”, según esa imagen eficaz que Platón usa en el *Filebo*²³ para describir la buena vida.

Y nuestra obra somos nosotros; nosotros, los autores de nosotros mismos, productores y producto, *energeia* y *ergon*. Aristóteles escribe:

De hecho, existimos porque vivimos y actuamos en acto, *aunque la obra es de alguna manera idéntica al productor* (ἐνεργεία δὲ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἔστι πῶς), por tanto se ama la obra porque se ama la propia existencia (στέργει δὴ τὸ ἔργον, διότι καὶ τὸ εἶναι). Pero esto es natural. *De hecho, la obra expresa, en realidad, lo que somos en potencia* (ὁ γὰρ ἔστι δυνάμει, τοῦτο ἐνεργεία τὸ ἔργον μὴνύει) (Ética a Nicómaco, IX, 6, 1168 5-9).

Hacer de sí la propia obra, entonces, significa literalmente *realizarse, cumplir con uno mismo, actualizarse*, o dar forma a lo que se es sólo en potencia. Y se da a través de la *energeia*, y en la *energeia*, o en este obrar propio del hombre en el cual el hombre mismo tiene la posibilidad de experimentar la humanidad, que el ser humano mismo realiza como *ergon* en que el “individuo se hace obra”.

Los dos niveles interactúan de forma continua en representación de los dos perfiles, las dos caras (una interna y otra externa) de la misma figura. Por eso se puede decir, como Aristóteles, que “La obra es una actividad (τό γὰρ ἔργον... ἐνέργεια)” (Ética *Eudemia*, VII, 2, 1237 a 34-35).

²² “Para ser feliz hace falta en algún sentido debemos convertirnos en virtuosos de la existencia, pero a la manera de un gran pianista, un acróbata, y en general todos aquellos que, después de un largo ejercicio, saben cómo haber fácil lo difícil... saben transformar la fatiga en belleza, en una obra de arte” (Natoli, 2000: 4).

²³ Cfr. Platón, *Filebo*, 64a7.

Los que aman, de hecho, como se lee siempre en el texto de la *Ética Eudemia*, nutriéndose de esa *energeia* incesante que es el amor, alimentándose de ese anhelo ininterrumpido como el latido del corazón, da forma a la compleja alquimia de factores mentales, psicológicos, emocionales, y con ellos escribe su historia de amor, hace su *ergon*, su obra; una obra, escribe Aristóteles, que “no está fuera, sino en el que ama”.²⁴ Es sólo amando, de hecho, que el amor puede ser realizado, al igual que es sólo viviendo así que la buena vida toma forma, que la obra maestra de la vida feliz se logra.

Sólo el hombre que ha cultivado su propio *daimon*, en este sentido, tiene la capacidad de llegar a la *eudaimonia*, es decir, de encontrar su plenitud, la realización de sus *telos*.

Esto quiere decir que en la *eudaimonia* la vida se reencuentra y el ser humano se ha convertido en sí mismo, o en lo que debía ser, en la medida de lo posible. Por supuesto, el ser humano no es Dios y nunca lo será. Debido a la posibilidad, la *dynamis* indica tanto una limitación como una oportunidad, marca un perímetro insalvable pero también abre un camino.

En este sentido, el ser humano tiene una tarea muy elevada inscrita en su naturaleza: ser feliz. Y la naturaleza prescribe y describe: dice cómo son las cosas pero también cómo deberían ser: “La generación procede de un principio y... en nosotros la razón y el intelecto son el fin de la naturaleza” (*Política*, VII, 15, 1334 b 12-15). En la filigrana de su naturaleza, y por lo tanto en sus potencialidades y, por lo tanto, en su poder ser, el hombre también encuentra escrito su *ergon*, su deber ser.

Por otro lado, como la naturaleza del ser humano es al menos doble, y no es tan simple como la de Dios, se abren al ser humano las posibilidades, imperativos, tareas, deberes, no solo diferentes, sino incluso *opuestos*:

1) debes vivir como ser humano: a través de la prudencia (*phronesis*);

2) debes inmortalizarte a ti mismo, a través de esa parte divina que está en lo humano y que viene del exterior, que es el *nous*, mediante el ejercicio de la más alta virtud intelectual: la sabiduría (*sophia*).

Dos niveles no solo ético-antropológicos sino también ontológicos diferentes: la sabiduría, de hecho, se refiere a lo inmutable, a lo eterno: “La sabiduría no se ocupa de ningún tipo de devenir (οὐδεμιᾶς γὰρ ἐστὶ γενέσεως)” (*Ética a Nicómaco*, VI, 12, 1143b20). Por el contrario, la flexibilidad, la capacidad de insinuarse con “discreción” pero en profundidad entre los pliegues resbaladizos, contingentes y cambiantes de la acción humana²⁵ e, incluso entre sus componentes más “frágiles”, constituye exactamente la clave y la riqueza de la prudencia. Una riqueza que, *de alguna manera*, la hace superior a la misma sabiduría o a la más alta virtud intelectual.

²⁴ *Ética Eudemia*, VII, 2, 1237 a 34-35.

²⁵ “La variabilidad de las cosas humanas hace imposible un actuar del todo lineal y seguro, basado en una regla totalmente *akribes*, es decir precisa y válida para todos los casos simples” (Natali, 1989: 23).

De hecho, si el mundo humano es descriptible en términos de cambio y variabilidad, la capacidad de moverse a través de esta variabilidad es típica de la prudencia, no de la sabiduría. De hecho, en este nivel, la *sophia*, es decir el conocimiento inmutable de los principios, no juega ningún papel directo. Frente a los acontecimientos de la vida, siempre diferentes y siempre colocados de formas diversas frente a múltiples experiencias de naturaleza indeterminada e infinita,²⁶ y además experimentados, percibidos cada vez de manera distinta, el conocimiento del teórico, la “divina” e inmortal sabiduría inmortal no tiene nada que decir. Como tampoco tiene nada que decir “en los casos que ocurren usualmente en los que el resultado es incierto, y en aquellos en los que hay indeterminación”.²⁷

“El arte de liderar la existencia, el arte de deliberar bien sobre lo que es bueno y útil para la vida humana considerada como un todo, se mueve a lo largo de otras pistas, pistas más humanas, sin duda, y por tanto menos estables, menos robustas, pero por esta razón más flexibles, inclinadas a tomar diferentes inclinaciones y direcciones” (Fermani, 2006: 296).

Por lo tanto, en la relación entre sabiduría y prudencia hay un desfase de planos y una interesantísima así como crucial (ya que en este punto estamos en los niveles más altos del sistema ético aristotélico) multiplicación de modelos explicativos.

La sabiduría, el bien supremo, la “ciencia que posee el fundamento de las realidades más sobresalientes” (id.), que, *desde cierto punto de vista*, es el garante de la mayor felicidad, *desde otro punto de vista*, no ayuda a vivir bien y por lo tanto, es inútil: “mientras que la sabiduría no se ocupa de nada que pueda hacer feliz a un ser humano... por el contrario, la prudencia se ocupa de esto”.²⁸

La divergencia de los modelos resulta, en este caso, extrema: la *sapienza*, por una parte, es lo que es capaz, por el simple hecho de ser poseído, de hacer feliz en grado sumo y, por otra, la misma sabiduría, en comparación con la buena vida, es completamente inútil:

La sabiduría es la ciencia es la comprensión de las realidades que son inherentemente más valiosas. Por eso se dice que Anaxágoras, Tales y sus semejantes son inteligentes pero no sabios, ya que se ve que ignoran lo que para ellos es beneficioso, y afirman que conocen cosas extraordinarias, maravillosas, excelentes y sobrehumanas, pero inútiles, ya que no se ocupan de los bienes humanos.²⁹

“De la sabiduría como la razón teórica ya se había admitido que no se preocupa de las cosas por las que el hombre puede promover su felicidad. De hecho, se define, por ejemplo, a Anaxágoras y Tales como ‘inteligentes’ ya que “han demostrado lo que es extraordinario, excepcional, difícil y divino, pero inútil, ya que no han buscado el bien humano” (Ética a Nicómaco, 1141 B-3-8); a ellos no les cabe el predicado ‘sabio’, porque la sabiduría se refiere a lo humano, lo que a uno mismo le es conveniente, así como aquellas cosas que caen bajo la planificación humana (Bien, 1973: 130).

26 “En suma, Aristóteles está convencido de que en cuestiones de ética no se pueden dar indicaciones absolutas, válidas para todos, sino que debemos examinar caso por caso qué es bueno y qué es malo, basándonos en la experiencia, en la buena costumbre, en la razón correcta, en el juicio del hombre sabio. Esta es, de hecho, la situación humana, debido a la finitud del hombre, de la cual es inútil escandalizarse y es mejor directamente actuar” (Berti, 1979: 258-259).

27 *Ética a Nicómaco*, III, 3, 1112 b 7-8.

28 *Ética a Nicómaco*, VI, 12, 1143 b 19-21.

29 *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141 b 2-7.

Por lo tanto, hay que decir, al mismo tiempo, que “en sí misma”, es decir, si partimos, al igual que Aristóteles, del supuesto de que el hombre no es la más alta realidad del cosmos, la sabiduría toma la forma de la realidad más elevada, como “la ciencia que posee el fundamento de la realidad más excelente” pero sobre el ser humano, los hombres de carne y hueso, los individuos más o menos dotados de bienes, más o menos afortunados y más o menos “virtuosos”, las personas que viven y trabajan en este mundo y en este mundo están llamados diariamente a tomar decisiones y ordenar sus vidas en vistas de la felicidad, la sabiduría no tiene nada que decir.

Asimismo, si bien la prudencia comanda, ordena, prescribe, esto no vale en absoluto para la sabiduría: “especialmente la prudencia nos manda lo que debemos hacer o evitar con el fin de alcanzar la sabiduría, es decir, la *sophia*” (Ética a Nicómaco, VI 13). A su vez la *sophia*, la sabiduría teórica, no da órdenes, pero es como Dios, que no da órdenes porque no necesita nada (cf. Ética *Eudemia*, VIII 3). Lo mismo puede decirse de los conocimientos teóricos, es decir, la filosofía primera, que más tarde se llamará metafísica, que no tiene nada práctico y prescriptivo (Berti, 2003: 37-50, 46-47).

> VII. Reflexiones finales

En ese barco de Teseo que es nuestra vida, en esa totalidad de partes muy diferentes que todos los días, en el constante devenir de la existencia, estamos llamados a armonizar y equilibrar, ninguna parte puede ser eliminada. Las diferentes partes darían un todo diferente, y es con esas partes, con esos contenidos, y no con otros, que tengo que medirme a mí mismo. E incluso si el contenido cambia en el curso de la existencia, siempre es un todo (*holón*) y no un *pan*, o un montón informe, que estoy llamado a realizar. No es una pila de arena, sino un castillo.

Esto también significa que, paradójicamente, puedo tener todas las partes buenas y un todo malo: puedo agregar belleza, riqueza, suerte y ser infeliz.

De hecho, según Aristóteles, la felicidad no es una suma, sino que es una lógica; del mismo modo que una pintura no es en absoluto una mera suma de colores y líneas, sino una lógica que preexiste a las partes mismas.³⁰

De hecho, las partes de las que cada vida humana se ha de formar se organizan en una totalidad dotada de sentido, en una lógica flexible y dinámica que se une al todo y se refiere a él: no existen las partes, excepto como piezas del todo y el todo se constituye como un todo en el que no falta ninguna de las partes. En este nexo entero-partes que anima profundamente cada existencia constituyendo la estructura de soporte, se perfila también la figura de una felicidad que no termina en cualquiera de sus elementos constitutivos, pero que, por otro lado, sin algunos de ellos, se vería seriamente comprometida: nadie puede ser feliz si cae en desgracias similares a las de Príamo.³¹

³⁰ Para profundizar esta cuestión me permito reenviar a Fermani (2006: 306 ss.).

³¹ Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1101 a 8.

En este sentido, podemos concluir diciendo que, en la figura de la *eudaimonia*, se reúnen *telos* y *arche*, fin y principio, *ergon* y *energeia*, y se plasma una de las mejores expresiones del entrelazamiento fecundo de las tres dimensiones sobre las cuales hemos tratado de reflexionar brevemente en este trabajo, las del *devenir*, el *poder ser* y el *deber ser*.

Traducción: Sofía Castello.

> Bibliografía

- » Aristotle (1984). *Complete Works of Aristotle*, Revised edition by J. Barnes, Princeton: Princeton University Press.
- » Aubenque, P. (1962) *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: PUF.
- » Berti, E. (1979). *Profilo di Aristotele*, Roma: Universale Studium.
- » Berti, E. (2003). *Il filosofo e la città secondo Aristotele*, en C. Tatasciore (a cura di), *I filosofi e la città*, Napoli: La Città del Sole.
- » Bien, G. (1973). *Die Grundlegung der Politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München: Verlag Karl Albert (trad. italiana de M. L. Violante, *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna: Il Mulino, 1985)
- » Cattanei, E., A. Fermani, M. Migliori (eds.) (2016). *By the Sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a Multifocal Approach*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- » Düring, I. (1966). *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg; trad. it. P. Donini, *Aristotele*, Milano: Mursia, 1976.
- » Fermani, A. (2006). *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, Macerata, Eum.
- » Gadamer, H. (1993). *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt am Mein; edizione italiana Grieco A. e Lingiardi V. (a cura di), *Dove si nasconde la salute*, traduzione di M. Donati e E. Ponzio, Cortina, Milano.
- » Liddell, H.G. & R. Scott (1977). *Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press.
- » Maso, S. (2010). *Dizionario di greco filosofico, Lingua philosophica greca*, Milano-Udine: Mimesis.
- » Migliori, M. (2008). *Il bello e il buono della virtù*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara Editors, Davide Del Forno Co-editor, *Plato Ethicus. La Filosofia è vita*, , Brescia: Morcelliana.
- » Morrone Mozzi, M. (2002). *Luoghi del desiderio. Percorsi dell'individuazione personale*, Assisi, Cittadella Editrice.
- » Natali, C. (1989). *La saggezza di Aristotele*, Elenchos, Collana XVI, Napoli: Bibliopolis.
- » Natali, C. (1999). *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note, Roma-Bari, Laterza.
- » Natoli, S. (1994). *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Milano: Feltrinelli.
- » Natoli, S. (2000). *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Milano: Mondadori.
- » Natoli, S. (2004). *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Milano: Feltrinelli.
- » Plato (1905). *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford, Oxford Classical Texts.
- » Reale, G. (1997). *Guida alla lettura della "Metafisica" di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.
- » Ritter, J. (1969). *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main,; trad. it. R. Garaventa e G. Cunico, *Metafisica e politica*, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- » Vigna, C. (2002). *Azione, responsabilità e valore*, in L. Alici, a cura di, *Azione e persona: le radici della prassi*, Milano: Vita e Pensiero.