

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

JUAN MANUEL NAVARRO CORDÓN
NURIA SÁNCHEZ MADRID (Eds.)

ÉTICA Y METAFÍSICA
Sobre el ser del deber ser

BIBLIOTECA NUEVA

ÍNDICE

Cubierta: J. M.^a Cerezo

La presente obra ha sido editada con la ayuda de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

© Los autores, 2010
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2010
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-071-6
Depósito Legal: M-33.599-2010

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

PRESENTACIÓN, Juan Manuel Navarro Cordón	13
--	----

PRIMERA PARTE
SER, VERDAD Y BIEN

EL TIEMPO, BUEN COLABORADOR. EN TORNO A ARISTÓTELES Y EL PODER DE OBRAR, Felipe Ledesma Pascal	19
1. El problema de la <i>práxis</i>	19
2. La acción es movimiento... ..	25
...pero no es movimiento, pues ella misma es su propio fin	27
3. Luego la acción es actividad... ..	32
...pero no es sin más actividad, pues está sujeta a la fortuna	37
4. Luego el tiempo es buen colaborador: el poder de obrar y el hábito	41
Bibliografía	46
ARETÉ, PROAÍRESIS Y THEORÍA. LOS PRINCIPIOS DE LA ACCIÓN EN ARISTÓTELES, Nuria Sánchez Madrid	49
1. El <i>noûs</i> y la configuración de una «segunda naturaleza» para el hombre ..	54
2. De lo eterno en la actividad móvil: deliberación y análisis geométrico ..	62
3. Los fracasos de la acción: el pesar y el arrepentimiento.....	74
4. La <i>práxis</i> y la decisión: contemplación y divinización	84
Bibliografía	93
AMISTAD, DIÁLOGO Y COMUNIDAD. PARADIGMAS DE UNA CRÍTICA A LA SUBJETIVI- DAD EN ARISTÓTELES Y GADAMER, Pilar Mancebo Pérez	97
1. Diálogo y construcción de lo común	101
2. La primacía hermenéutica de la pregunta: Dialéctica y especulación ..	103
3. La huida socrática a los <i>lógoi</i> : saber de lo verdadero y saber del alma ...	112
4. Diálogo y comprensión: la amistad como crítica a la subjetividad ...	117
Bibliografía	120
ZENÓN DE ELEA: LOS RETOZOS VIOLENTOS DE LA METAFÍSICA, Antonio Dopa- zo Gallego	121
1. Una senda detenida	121
2. Dos deidades bipolares	123

3. La corrupción pedagógica	126
4. El <i>lógos</i> sincopado	128
5. Ser o no ser no son la cuestión	131
6. Componiendo el juego en la violencia	134
Apéndice 1: Sobre los principios de las ciencias en Aristóteles	136
Apéndice 2: Sobre la refutación aristotélica de las aporías	138
Bibliografía	140
SEGUNDA PARTE SOBRE SER Y DEBER SER	
MATEMÁTICA Y MORAL. PROPUESTA DE UN PUNTO DE PARTIDA PARA EL EXAMEN DEL «MALENTENDIDO» SOBRE EL IMPERATIVO CATEGÓRICO, María José Callejo Hernanz	143
1	143
2	147
3	152
4	157
5	162
6	167
Bibliografía	167
LA RAZÓN PRÁCTICA KANTIANA, Jacinto Rivera de Rosales	168
1. De la razón teórica a la razón práctica	169
2. Deseos e inclinaciones	171
3. Libertad y razón práctica	179
4. La universalidad de la razón práctica	183
5. Razón práctica y limitación	190
Bibliografía	193
KANT Y LA FIGURA MODERNA DE LO PRÁCTICO, Guillermo Villaverde López	194
1	195
2	197
3	199
4	201
5	203
6	205
7	207
Bibliografía	208
EL PROBLEMA DE LA FELICIDAD: LO QUE YA DESDE SIEMPRE QUEDÓ FUERA DEL RIGORISMO KANTIANO, Soledad García Ferrer	209
Bibliografía	224
MORALIDAD Y ÉTICA. SOBRE EL ANÁLISIS HEGELIANO ACERCA DE LA CONEXIÓN ENTRE LA ÉTICA KANTIANA Y EL TERROR REVOLUCIONARIO, Felipe M. Ignacio Silvero	225
1. El punto de vista de la moralidad	227
2. La debilidad de la moralidad	231

3. Lo que el punto de vista moral trae al mundo: el mal	239
4. Uso práctico de la razón y terror revolucionario	243
Bibliografía	249
CAPITALISMO E ILUSTRACIÓN. LA MANCHA PÚTRIDA Y LA ASTUCIA DE LA RAZÓN, Carlos Fernández Liria	250
Bibliografía	268
INDEPENDENCIA CIVIL Y CAPITALISMO. SOBRE EL SUSTRATO REPUBLICANO COMÚN A KANT Y MARX, Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero	269
Bibliografía	287
TERCERA PARTE LIBERTAD, SUBJETIVIDAD Y MAL	
LA VIRGEN ROJA, EL ATEO VIRTUOSO Y LAS TENTACIONES DE LA INVERSIÓN, Guadalupe González Diéguez	291
1. La «anomalía»	291
2. La gravedad y la gracia en Weil	296
3. La gravedad en Spinoza	305
Bibliografía	307
ÉTICA E IDENTIDAD: EN TORNO AL TEMA DE LA «BANALIDAD DEL MAL» EN HANNAH ARENDT, Eduardo Cañas Rello	309
1	309
2	319
3	330
Bibliografía	337
DELEUZE Y LA IDEA DE ACTIVIDAD: EL HÁBITO Y EL TERRITORIO, Fernando Merodio	339
1. El espacio de la acción	339
2. El hábito	341
3. El territorio	347
4. Hacia la idea de actividad	354
Bibliografía	355
DECIR VERDADERO Y LIBERTAD EN PLATÓN (UN ANÁLISIS DESDE FOUCAULT). EL GOBIERNO DE UNO MISMO, LA MEMORIA Y LA MUERTE COMO INSTANCIAS PARRESÍACAS CONTRA LA <i>MÍMESIS</i> DEL ALMA, Jesús González Fisac	356
1. <i>Retórica y libertad</i> . Foucault y la filosofía griega	356
2. El análisis foucaultiano de la <i>parresía</i> . <i>Éthos y fenomenología</i> del sujeto de enunciación	360
3. La <i>parresía</i> como <i>anti-mímesis</i> del alma en Platón. La <i>mímesis</i> y la constitución del sí mismo	363
4. <i>Heautocratismo</i> y <i>mímesis</i> del alma. La <i>indomeñabilidad</i> del tiempo y la experiencia de sí	366
5. <i>Memoria</i> y dominio de uno mismo	369

6. La <i>muerte</i> como cesura y la elusión del futuro	373
7. Cuidado de uno mismo y <i>prácticas</i> de sí	376
Bibliografía	379
PROYECTO DE UNA <i>CRÍTICA DE LA CONCIENCIA</i> . JACQUES LACAN DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL, Emma Ingala Gómez	381
1. Lacan y la filosofía: la cuestión del sujeto	381
2. Ontología lacaniana y filosofía trascendental: simbólico, imaginario, real	386
3. De los tres registros a la acción: el seminario sobre <i>La carta robada</i> ...	396
Bibliografía	400
NOTA SOBRE LOS AUTORES	403

Presentación

Parece difícil, por no decir imposible, fundar *lo que debe ser* en *lo que es*. Esto es algo comúnmente aceptado. Ni en lo que es según la naturaleza, ni en lo que es según la sociedad o la historia puede fundarse lo que debe ser: todos los intentos de deducir lo uno de lo otro se han mostrado una y otra vez falaces. Suele afirmarse, en consecuencia, que no hay relación alguna entre la ética y la metafísica, ni modo de establecer una continuidad entre las cuestiones ontológicas y las cuestiones éticas. Con ello se le reconoce a la ética una bien ganada independencia con respecto a cualquier forma de filosofía primera, que para nada le es necesaria y no ha sido para ella nada más que un pesado lastre. Sin embargo, a la hora de la verdad, las propuestas que se hacen de una ética independiente, que pretenden librarla de cualesquiera ataduras que la hicieran deudora de doctrinas más o menos rancias y poco presentables, muy bien puede suceder que terminen convirtiendo la ética misma en una metafísica, e incluso, a veces, en una metafísica resueltamente teísta.

Ahora bien, tanto si la antedicha independencia de la ética condujese a una metafísica subrepticia, como si no fuera ése el caso, sigue quedando intacta una cuestión importante y a la vez bastante compleja. Se trata de una cuestión que, por una parte, rebasa los límites que separan entre sí a las llamadas disciplinas filosóficas que, como la metafísica o la ética, se reparten el territorio de la filosofía misma; pero, por otro lado, es una cuestión decididamente metafísica, en tanto que afecta, por decirlo con Kant, al continuo sobrepasamiento de lo sensible por lo inteligible, no porque esto sea algo allende la experiencia, sino más bien porque es uno de sus respectos. Nos referimos a la cuestión de en qué sentido es lo que propiamente no es, sino que debe ser. O dicho de otro modo: la cuestión de cuál sea el estatuto «fáctico» de lo que no es hecho alguno, sino más bien lo que de insatisfactorio y deficiente tienen los hechos; la cuestión de qué realidad tiene esa libertad que parece implícita en toda decisión, en toda preferencia y en toda autoría;

El tiempo, buen colaborador. En torno a Aristóteles y el poder de obrar

FELIPE LEDESMA PASCAL

1. EL PROBLEMA DE LA PRÁXIS

Como es bien sabido, una de las dificultades con que ha de enfrentarse el lector de las éticas de Aristóteles se debe a que algunos de los términos que desempeñan un papel principal en la exposición, como *προαίρεσις*, *βουλή* o *ἐπιμέλεια*, son vocablos descaradamente ambiguos. No está claro ni siquiera cuáles son los diferentes sentidos que, llegado el caso, podrían dar lugar a confusión a propósito de cualquiera de ellos, por lo que conviene hacer ya de entrada una propuesta al respecto; propuesta que habrá de irse justificando a lo largo del presente trabajo¹. Y es que todas estas palabras parecen referirse, de una parte, a ciertas acciones determinadas, bastante bien conocidas de todos, aunque no por ello resulte innecesario su estudio detenido, como son preferir, tomar una decisión o trazar un plan (*προαίρεσθαι*), deliberar, a solas con uno mismo o discutiendo con otros (*βουλευέσθαι*), y prestar atención, estar sobre sí o poner cuidado en algo (*ἐπιμελεῖσθαι*). Todas ellas nombran acciones que podemos hacer o no hacer, que podemos llevar a cabo con mayor o menor acierto, para las que estamos mejor o peor

¹ Para otros modos de entender dichas ambigüedades, por ejemplo, sobre la *proairesis*, véase Ross, *Aristóteles*, pág. 286; Aubenque, *La prudence chez Aristote*, págs. 119 y sigs.; Anscombe, «Thought and Action in Aristotle», pág. 65; R.-A. Gauthier y J.-Y. Jolif, *Introd., trad. et commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, t. II, págs. 189-220; Couloubaritsis, «Le problème de la *proairesis* chez Aristote», págs. 7-20, 27-28, 36 y 45-46; Vigo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, págs. 274 y sigs.

dotados y que, como cualquier otra acción, podemos iniciar, terminar o incluso interrumpir. Pero, de otra parte, estas mismas palabras parecen aludir a algo que no es acción ninguna que podamos iniciar, concluir o dejar a medias, sino más bien a condiciones o requisitos que se le exigen, en general, a la acción del hombre independiente, del hombre que se vale por sí mismo (*αὐτάρκης*): aquel de quien por su edad y situación se espera que sea curioso, es decir, que esté sobre sí y actúe con el suficiente cuidado, prestando atención a las diversas circunstancias, que se conduzca deliberadamente y además eligiendo en cada caso el mejor medio de entre los posibles sin perder de vista el fin perseguido ni siquiera por un momento. En suma, los mismos vocablos parecen, pues, servir para nombrar unas acciones particulares y, a la vez, algo que pertenece a la acción en general.

Pero aquí no se trata simplemente de las ambigüedades con que Aristóteles haya podido hacer uso de algunas expresiones, cosa que, por otra parte, es habitual. El problema no está en las palabras, el problema está más bien en los conceptos mismos, es decir, en el hecho de que los dos sentidos de cada una de ellas, pese a ser contrapuestos, resultan inseparables, precisamente porque dependen el uno del otro. Dicha duplicidad de sentidos se echa de ver claramente en las paradojas a que ella misma da lugar y que no siempre encontramos desarrolladas en los textos; quizá por lo obvias que son para un lector cualquiera, o por lo menos para un lector que pertenezca a esa comunidad de censura y alabanza a la que Aristóteles se remite una y otra vez, con rigor metódico, a lo largo de sus discusiones: esa comunidad de los que están de acuerdo en cuáles son los requisitos exigibles de la acción, es decir, en cuáles son las condiciones requeridas para alcanzar el fin que todos perseguimos, en cuáles son «los requisitos de la felicidad»², como él mismo los llama; y que, además, se reconocen recíprocamente como lo que suele llamarse adultos responsables, que es otro modo de decir que no tienen más remedio que aceptar tanto las alabanzas como las censuras³.

Pues bien, el lector que pertenece a esta comunidad de censura y alabanza sabe muy bien que aquí hay un verdadero problema, pues, contrariamente a lo que pudiera pensarse, quienes mejor atienden a la exigencia de actuar deliberadamente no son quienes más deliberan antes de actuar; tampoco satisfacen mejor el requisito de elegir con la vista puesta en el fin quienes más se demoran en la elección misma, ni se cuidan mejor de las circunstancias dignas de atención quienes se entretienen en investigarlas todas y cada una remontándose hasta allí donde sean capaces. Puede decirse entonces que justamente aquello que es requisito indispensable para la acción

² Τὰ ἐπιζητούμενα τὰ περὶ τὴν εὐδαιμονίαν, *Eth. Nic.*, I, 8,1098 b 23-24.

³ A esta comunidad de alabanza y censura se refiere Aristóteles en múltiples ocasiones. Véase *Eth. Nic.*, I, 12, 1101 b 10-1102 a 4; III, 1, 1009 b 31 y 1110 a 20-22; III, 2, 1112 a 6; III, 5, 1113 b 21-26 y 1114 a 23-31; así como *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 b 9-10 y II, 6, 1223 a 9-15. Podría decirse que, como vamos a ir viendo, lo que Aristóteles investiga son propiamente las condiciones de las que depende el que nuestras acciones sean censurables o dignas de alabanza, por lo que las alabanzas y las censuras son de hecho una prueba utilizable en la investigación.

en general resulta entorpecedor cuando se lo toma como una acción particular; y llega a ser, incluso, contraproducente, hasta el punto de que esa acción previa a la acción corre el riesgo de anularse a sí misma y volver la acción impracticable. Por ello lo que se alaba (y esto no es menos aporético) es precisamente la rapidez⁴, es decir, el que se dedique un tiempo mínimo a cumplir con los requisitos de la acción, que por ser requisitos de la acción han de verse satisfechos antes de actuar, pero han de satisfacerse actuando. Cómo es esto posible, trataremos de examinarlo con algún detenimiento. Lo que está claro de entrada es que tan absurdo sería pretender que las exigencias de la acción, precisamente por serlo, estén ya cumplidas antes de que se comience a actuar y que, por así decir, no ocupen tiempo alguno⁵, como exigirle a la acción en que se cumplen dichas exigencias que las haya cumplido a su vez y que, por así decir, ocupe hacia atrás un tiempo infinito, pues, como dice Aristóteles, «no se delibera después de haber deliberado, estando precedida esta deliberación por otra»⁶.

Lo que se manifiesta en esta y otras dificultades semejantes es el carácter profundamente problemático del concepto mismo de *πρόαξις* y las dificultades verdaderamente peliagudas con que nos encontramos al intentar distinguir entre el antes y el después en el campo de la acción. Lo problemático de ésta parece en efecto guardar relación con el tiempo; y las dificultades que nos impiden entenderla bien, pese a sernos algo tan próximo a cada uno de nosotros, parecen deberse a la facilidad con que solemos pasar por alto el carácter peculiar de la temporalidad propia de las acciones⁷. Aristóteles mismo reconoce que *antes* y *después* no tienen un único sentido; y no solamente porque qué vaya antes y qué vaya después depende de por dónde se comienza, sino también porque hay múltiples relaciones de anterioridad y posterioridad, de modo que lo anterior en un sentido puede muy bien coincidir con lo posterior en otro⁸. Pero, tratándose de la acción, lo que ocurre es algo distinto: lo que va antes, precisamente por ir antes, sólo puede ir después; o a la inversa, pues también podría decirse exactamente al contrario. Aristóteles alude a ello de un modo muy expresivo, mediante el recurso a unos pocos ejemplos: se ve y a la vez se ha visto, se medita y se ha meditado, se piensa y se ha pensado, se vive bien a la vez que se ha vivido bien, se es feliz y se ha sido feliz⁹. En general, toda acción presenta esta misma dificultad, desde el momento en que persigue un bien que no es algo distinto de la acción misma que lo persigue, a diferencia de la *ποίησις*, que se orien-

⁴ Véase *Eth. Eud.*, VIII, 2, 1248 a 35.

⁵ Véase *Eth. Nic.*, VI, 9, 1142 b 3-5, donde leemos que deliberar es algo que lleva mucho tiempo.

⁶ *Eth. Eud.*, VIII, 2, 1248 a 18-19.

⁷ Sobre este asunto se han publicado algunos trabajos muy pertinentes: cfr. G. Verbeke, «Moral Behaviour and Time in Aristotle's *Nicomachean Ethics*»; V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*; A. G. Vigo, ob. cit.; así como C. Natali, «Temps et action dans la philosophie d'Aristote».

⁸ Véase *Met.*, V, 1 y 11.

⁹ *Met.*, IX, 6, 1048 b 23-24 y 33-34. Cfr. *De An.*, II, 5.

ta hacia un bien producido por ella misma y, por lo tanto, distinto de ella misma, de modo que se halla supeditada siempre a la *πράξις*. Mas no se trata solamente de que el bien es fin y por eso va siempre después, aunque sus efectos los ejerce desde antes en tanto que aquello hacia lo que tiende el cambio, como ocurre de ordinario en la naturaleza tal y como la entiende Aristóteles. En el caso de las acciones se trata más bien de esto otro: ellas mismas son bien y fin, además de camino hacia el fin¹⁰. Por eso todas las acciones son paradójicas; y especialmente problemáticas son las paradojas a que da lugar la acción que es el bien primero (o último) que todas persiguen y al que nadie renuncia, lo que en griego se dice *εὐδαιμονία* y nosotros llamamos felicidad. Puede resultar sorprendente que Aristóteles tome tan en serio y le dedique tanta atención a la aporía de quién merece en verdad que se diga de él que es feliz, si quien está vivo o, por el contrario, quien ya está muerto. Y es que en ningún caso resultaría plenamente satisfactorio: decirlo del vivo sería siempre prematuro, pues no puede anticiparse la vida que le queda por vivir; decirlo del muerto, un verdadero sarcasmo, como si la felicidad fuese algo así como una condecoración que se concede a título póstumo o un legado que habrían de administrar los herederos¹¹. Pero la dificultad lo merece, pues no se trata solo de que la felicidad sea un bien precario, como de hecho lo es, expuesto a los vaivenes de la fortuna, que depende por completo (como, por otra parte, cualquier proceso natural) de que dé tiempo a alcanzar el fin, sino que se trata más bien de que hay una incongruencia y una distancia difícil de colmar entre la acción en tanto que bien y la acción en tanto que camino hacia el bien. La acción, en tanto que camino hacia el bien, tiene en éste su meta, es decir, su fin y su término. Pero en tanto que, además de ser camino hacia el bien, es ella misma el bien perseguido, la acción es fin; mas carece de término. Se vuelve con ello en cierto modo inalcanzable, pues nunca llegará un tiempo en el que termine de completarse; pero en cierto modo resulta que siempre ha sido ya alcanzada por el mero hecho de hallarse uno en camino. Y, se lo mire por donde se lo mire, en todo caso sabe a poco. De ahí que sea algo tan precario, tan frágil y necesariamente expuesto al malogro ese bien que llamamos felicidad. Pero de ahí también que sea tan imposible, o al menos tan difícil de entender, que alguien empiece sin más a ser feliz un buen día, gracias a un golpe de suerte repentino, o que de verdad deje de serlo, cuando ya lo era, a causa de una desgracia inesperada¹². Ocurre de un modo parecido a lo que pasa con la visión, que es el ejemplo de *praxis* preferido por Aristóteles: que no se

¹⁰ «Es acción aquello en lo que se da el fin», dice en *Met.*, IX, 6, 1048 b 22-23.

¹¹ Véase *Eth. Nic.*, 1100 a 3-30.

¹² Véanse las inevitables incongruencias que enuncia Aristóteles al respecto, al ocuparse de este carácter incongruente de la acción (más adelante volveremos sobre el modo aristotélico de asumir dichas incongruencias), en *Eth. Nic.*, I, 10, capítulo que culmina con esta enigmática afirmación: «Puesto que lo porvenir nos está oculto, concluimos que la felicidad es fin y completamente perfecta de toda perfección» (trad. de Araujo y Marías, levemente modificada). Por la misma razón ni los niños son felices (véase *loc. cit.*, I, 9, 1100 a 1-9) ni los jóvenes, discípulos apropiados para la política (véase *loc. cit.*, I, 3, 1095 a 2 y sigs.).

puede empezar a ver de nuevas, pues en cada visión está conservado lo ya visto, justamente como lo que abre la posibilidad de ver algo nuevo, por lo que una visión que por fuerza borrara las precedentes no haría con ello sino anularse a sí misma. La dificultad enlaza directamente con el viejo problema de la imposibilidad de aprender, pero abordado ahora con mayor amplitud, tras haber descubierto que el empezar a saber no es algo problemático por lo que tiene de saber, sino por lo que tiene de actuar, y que lo mismo pasa con la simple contemplación de los ojos. El problema es, pues, la *praxis*¹³.

Como es sabido, para hacer frente a semejantes dificultades Aristóteles no tiene más remedio que distinguir entre *κίνησις* y *ἐνέργεια*, que solemos traducir por *movimiento* y *actividad* respectivamente. Pero una tal distinción sólo la puede llevar a cabo separando a la vez con todo cuidado los dos sentidos correspondientes de potencia¹⁴. Gracias a ello se nos hace comprensible qué es eso de poder actuar, que es un poder diferente del poder moverse, sin que por ello haya que identificar necesariamente actividad y acción, ni tan siquiera haya de concluirse que la acción sea un tipo entre otros de actividad. Lo propio de la acción parece más bien destacarse precisamente en su diferencia respecto del movimiento, por un lado, y respecto de la actividad, por el otro. Quizá no porque sean tres cosas enteramente distintas, sino más bien porque la forma de comunidad que hay entre ellas es bastante complicada y necesita de no pocas matizaciones¹⁵. En cualquier caso, seguir los argumentos de Aristóteles para fijar el concepto de *πράξις* en su relación con los de *κίνησις* y *ἐνέργεια* es un buen modo de abordar el

¹³ Como muy bien ha visto J. L. Pardo; cfr. *La regla del juego, passim*. Sin embargo, la potencia de obrar, tal y como él la explica, resulta ser una potencia desventurada en demasía, probablemente porque la ve como algo subordinado a «una actualidad pura y sin residuo alguno de potencialidad» (pág. 384). Sobre esto, cfr. *infra*, pág. 36-37.

¹⁴ Véase *Met.*, IX, 6, 1048 b 17-35; *Fís.*, III, 2, 201 b 30-35; *De An.*, III, 7, 431 a 4-7; *De Sensu*, 446 b 2; *Eth. Nic.*, X, 3, 1173 a 32 y 4, 1174 a 14-b 14. Estos pasajes cruciales del corpus han dado lugar a múltiples comentarios, de desigual interés para nuestro propósito: cfr. J. Ortega, «Pensamiento y "progreso hacia sí mismo" en Aristóteles»; F. Cubells, *El acto energético en Aristóteles*, págs. 79-93; P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, págs. 421 y 434; Wieland, *Die aristotelische Physik*, págs. 332 y sigs.; J. L. Ackrill, art. cit.; Penner, «Verbs and the Identity of Actions. A Philosophical Exercise in the Interpretation of Aristotle»; P. S. Mamo, «Energia and Kinesis in *Metaphysics* theta, 6»; J. White, «Aristotle's concept of Theoria and the Energeia-Kinesis Distinction»; Goldschmidt, ob. cit., esp. págs. 45-46, 168-182 y 409-418; Polansky, «Energeia in Aristotle's *Metaphysics* IX»; Kosman, «Aristotle's Denition of Motion», págs. 58 y sigs.; D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, págs. 36 y sigs.; R. Brague, *Aristote et la question du monde*, págs. 454-509; M-Th. Liske, «Kinesis und Energeia bei Aristoteles»; así como C. Natali, «Movimenti ed attività. L'interpretazione di Aristotele, *Metaph.* Theta 6» y «Actions et mouvements chez Aristote».

¹⁵ C. Natali ha defendido que la acción es para Aristóteles «un compuesto de *energeia* y de *kinesis*»: cfr. «Attività di Dio ed attività dell'uomo nella *Metafisica* di Aristotele», págs. 91 y 103-105, así como «Actions et mouvements chez Aristote», págs. 154-156. Pero habría que explicar en qué puede consistir una tal composición. Por otro lado, tanto si *kinesis* y *energeia* los entendemos como conceptos que se contraponen entre sí, como si los entendemos más bien como conceptos que se necesitan uno al otro para definirse recíprocamente, no se entiende bien qué puede significar que la *praxis* sea un «compuesto» de ambos. Tendremos que volver sobre este asunto.

concepto de acción y de intentar, al menos, no perderse en la maraña de dificultades tras la que parece esconderse su paradójica temporalidad. Y eso es lo que vamos a hacer aquí: trataremos de recorrer paso a paso el itinerario dialéctico que sigue Aristóteles en su estudio de la *praxis*, ciñéndonos al orden que parece pedir el problema mismo de sus oscuras conexiones con la actividad y con el movimiento.

Ahora bien, no tendría mucho sentido que intentásemos explicar qué sea la acción diciendo directamente en qué consiste, pues esto es precisamente lo problemático y solo conseguiremos aclarar un tanto el modo en que Aristóteles la entiende tras un examen dialéctico que nos permita ir encajando todas las piezas y salvando las distintas opiniones, en la medida en que nadie se equivoque «en todo por completo», como suele decir él mismo¹⁶. Por lo que respecta a esta pregunta de qué sea la acción, nos encontramos además con otro problema que, no por ser bien conocido, deja de estorbarnos continuamente en nuestra lectura de la *Ética*. Y es que Aristóteles en ningún momento habla de eso que nosotros llamamos, en general, *acción*, sino que la oposición verbal y conceptual que maneja como algo obvio y sin darle especial importancia es la que establece entre *praxis* y *poiesis*, entre *poiēin* y *prattein*, mientras que nosotros tendemos más bien a entender ambas por igual como lo que llamamos *acciones*.

Sin embargo, puede argumentarse que el propio Aristóteles traza dicha distinción sobre el fondo de un género común al que se refiere con unos u otros vocablos, según le convenga. Así, cuando aborda la cuestión de qué clase de cosa son las acciones, se refiere a ellas como a una de las categorías, el *poiēin*, que suele oponer al *páschein*, con un sentido genérico que incluye sin duda la *praxis*¹⁷. Cuando se trata, en cambio, de los fines y del sentido último de lo que hacemos, insiste en el carácter subordinado de la *poiesis*, que sería por completo vana de no ser porque junto a las acciones productivas son posibles otras improductivas, comenzando por las que consisten en hacer uso de los productos; lo que permite incluirla en el campo de la *praxis*, es decir, en la estructura de sentido que solemos llamar vida humana, que es un poder vivir bien (y a la vez haber vivido bien) inseparable de un poder vivir mal¹⁸. Aun así, me resisto a ver en los escritos ético-políticos de

¹⁶ Véase *Eth. Nic.*, I, 8, 1098 b 30.

¹⁷ Véase *Cat.*, 2 a 3-4 y 11 b 1; *Met.*, V, 7, 1017 a 26, etc. Sobre la oposición activo-pasivo, entre otros muchos lugares, véase *Met.*, V, 15, 1021 a 15, donde los cita como términos relativos, o *De An.*, III, 5, donde expone la distinción entre un entendimiento agente y otro paciente. Un estudio detallado de este asunto, en el que se defiende con buenos argumentos el carácter genérico del *poiēin*, se encuentra en C. Natali, «Actions et mouvements chez Aristote», págs. 143-148.

¹⁸ Con un claro impulso heideggeriano, A. G. Vigo destaca el papel que desempeñan en el estudio aristotélico de la *praxis* la «apertura a un horizonte de futuro» y la representación de conjunto que cada cual se hace de su propia vida como una cierta «totalidad de sentido»; cfr. ob. cit., págs. 249-285, así como «Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles», págs. 87-90 y «Praxis como ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional», págs. 62-63. Ya Couloubaritsis, art. cit., pág. 49, había hablado de la *proatresis* como de un proyecto, en un doble sentido de la palabra: «Projet qui manifeste, par le choix existentiel qu'il suppose, son

Aristóteles algo así como lo que hoy en día suele llamarse una filosofía de la acción o una teoría de la racionalidad práctica¹⁹. Lo que encontramos en ellas es más bien una ética, en el sentido que él da a esta palabra: una investigación sobre la costumbre y el carácter, de los que depende por entero la vida humana, que es vida lingüística y política; pero una investigación práctica, que busca una explicación de la vida buena, orientada a su vez a la vida buena²⁰. El punto de partida para dicho estudio, en sus dos aspectos, no es otro que la comunidad de censura y alabanza de la que ya nos encontramos formando parte y que Aristóteles identifica con la *pólis*, claramente distinta de la familia y de la aldea. En ella tiene lugar la exigencia recíproca de los requisitos necesarios para la vida buena, que todos se ven en la obligación de cumplir en tanto que nadie renuncia a vivir bien; unos requisitos que no solamente nos exigimos unos a otros, sino que además resultan ser en el fondo exigencias de carácter ontológico: la posibilidad de la vida buena en la naturaleza depende de que en la naturaleza haya sitio para la potencia de obrar. Pero la potencia de obrar es algo bastante difícil de entender, pues tiende a confundirse con la potencia de moverse (hasta alcanzar el término y fin del movimiento) y con la potencia de mantenerse actuando (sin término, porque la propia actividad es fin para sí misma). Precisamente de estas confusiones es de lo que vamos a ocuparnos aquí, con la intención de que no se nos termine escapando qué sea eso del poder de obrar.

2. LA ACCIÓN ES MOVIMIENTO...

Comencemos, pues, por lo más obvio: si las acciones no fuesen en cierto sentido movimientos, no tendrían lugar en la naturaleza. Esto está fuera de dudas. Pero lo que no está claro es si las acciones son un tipo particular de movimiento o algo de naturaleza distinta pero que no puede darse separado del movimiento o sin movimiento²¹. O quizá sean éstos conceptos que pertenecen a órdenes de cosas diferentes y lo problemático sea precisamen-

caractère *anticipatif* et, par le choix singulier, l'actualisation de la valeur de la fin que celui-ci implique. Tendue entre le passé et l'avenir de l'homme, et conditionné à la fois par le passé et l'avenir, donc par ce que l'homme s'est fait et par ce qu'il tend à se faire, la *proairésis* trace, à chaque instant, le présent de l'homme responsable» (cfr. *loc. cit.*, págs. 38 y 42).

¹⁹ El caso más conspicuo de una lectura de esta clase es el de D. Charles, ob. cit.

²⁰ Véase *Eth. Nic.*, 1094 a 26-b 6 y 1179 b 1-4.

²¹ En *Eth. Eud.*, II, 3, 1220 b 27 y 6, 1222 b 29 se dice al paso que «la acción es movimiento». A. Vigo, en «Praxis como ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional», pág. 68, habla de un «sustrato kinético» de la acción, lo que a mi juicio no aclara la relación conceptual que Aristóteles va estableciendo laboriosamente. Como trataré de defender, no se trata de que a ciertos movimientos se les superponga algo así como un suplemento de sentido que los convierte en acciones, sino de que éstas son y no son movimientos, así como éstos son y no son, por su parte, actividades. No olvidemos que, como dice Goldschmidt, ob. cit., pág. 188, «les concepts aristotéliens ne sont pas des pièces rigides d'une doctrine, durcie à plaisir par des commentateurs, mais des instruments de travail, comparables à la 'règle de plomb' des architectes de Lesbos et adaptés aux recherches concrètes».

te su articulación o su mera comunicación. ¿Serán las acciones nada más que ciertos movimientos considerados por lo que respecta a ese orden de cosas que llama Aristóteles la ética o, en general, la política? ¿O serán más bien dos géneros diferentes de cosas, pero tan próximos y emparentados entre sí que tienden a confundirse y a presentarse de tal modo que cualquiera de ellos podría incluir al otro? En todo caso, consideradas como movimientos o como algo que no se da sin movimiento, las acciones guardan siempre relación con una causa por cuya obra se producen, una causa eficiente, como se la suele llamar, que es el deseo, ὄρεξις. Quienes actuamos lo hacemos movidos por un deseo²². Aristóteles no se hace ilusiones al respecto y deja bien claro que solamente el deseo es causa de las acciones, pese a las dificultades que presenta el conflicto entre apetito (ἐπιθυμία) e intelecto (νοῦς)²³. El deseo actúa en cada caso como una fuerza que, desde antes, trabaja para que venga después la acción así causada. Esta causa no es obviamente la única capaz de mover al animal, pero sí la única que lo mueve de acuerdo con su naturaleza, es decir, sin violencia; o dicho de otro modo: «el animal es capaz de moverse a sí mismo en tanto que es capaz de desear»²⁴. El movimiento que es causado por un deseo es, pues, voluntario, ἐκούσια, aunque a veces se diga que lo que se hace movido por un impulso (θυμός) o por un apetito (ἐπιθυμία) se haga propiamente sin quererlo. Pero en ese caso, arguye Aristóteles, «ninguno de los otros animales haría nada voluntariamente, ni tampoco los niños»²⁵, conclusión que no es fácil de aceptar. Esta voluntariedad del movimiento causado por un deseo podríamos quizá llamarla espontaneidad y, pese a que nos cueste un cierto esfuerzo entenderlo así, no parece que tenga que ver con el libre albedrío o con cualquier otro modo de comprender la libertad moral, sino más bien con la ausencia de coacción, con el carácter no forzado de un movimiento, reconocible incluso en los movimientos no naturales de cosas inanimadas, como una puerta, por ejemplo, pues no es lo mismo abrir una puerta tirando sencillamente de la manivela que hacerlo empleándose a fondo para vencer una resistencia imperitante e inesperada²⁶. El propio Aristóteles parece verse en la obligación de dar explicaciones sobre este punto, desde el momento en que el vocablo ἐκούσιος se opone a ἀκούσιος, oposición que solemos expresar habitualmente mediante la fórmula «de grado o por fuerza», que tiene además varios

²² Véase *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 20 y *Eth. Eud.*, II, 6, 1222 b 20. Desde un punto de vista ontológico el deseo es una afeción que sufrimos, y a veces lo entiende Aristóteles como una pasión entre otras (véase *Eth. Nic.*, II, 5, 1105 b 21-23). En ese caso, de las pasiones «se dice que nos mueven» (*loc. cit.*, 1106 a 4-5). Pero también puede decirse, a la inversa, que todo lo que nos mueve es deseo de algo.

²³ Véase *De An.*, III, 9-11. En 433 a 31 dice expresamente que «la potencia que mueve el alma es lo que se llama deseo»; en 433 a 21, que «una sola cosa es lo que mueve, lo deseable». Y en *De Motu*, 701 a 35, que «el deseo es la causa última del movimiento».

²⁴ *De An.*, III, 10, 433 b 27-28.

²⁵ *Eth. Nic.*, III, 1, 1111 a 25-26. Cfr. *loc. cit.*, 1110 a 1-3.

²⁶ En el primer caso, aunque ya sea desusado, se decía en nuestra lengua de un modo muy expresivo que la puerta «va voluntaria». En griego, dice Aristóteles que no hay nombre para dicha oposición: véase *Eth. Eud.*, II, 8, 1224 a 19-20.

sentidos. Se aplica al animal que hace lo que de él se espera sin que se lo fuerce a ello o que, por el contrario, opone alguna resistencia; pero se aplica también a las acciones humanas que son elegidas, no por sí mismas, sino pese a ser ellas mismas lo que son, para evitar ciertas consecuencias aún menos deseables²⁷. Sin embargo, de estas acciones no puede decirse que consistan en movimientos involuntarios, pues si se aceptase tal cosa nos encontraríamos con diversas aporías que harían imposible la censura y la alabanza; o dicho al revés: cualquier conducta sería igualmente digna tanto de lo uno como de lo otro. Según parece, entonces, no voluntario o «forzoso es aquello cuyo principio viene de fuera, sin que contribuya nada el forzado»²⁸.

Ahora bien, el carácter voluntario del movimiento parece depender también de que el animal que se mueve tenga alguna forma de conocimiento de lo deseado, pues también se dice que se hace involuntariamente lo que se hace por ignorancia²⁹. No hace falta un conocimiento intelectual ni discursivo, ni siquiera una sensibilidad especialmente variada. Lo esencial, dice Aristóteles, es que haya discriminación o discernimiento acerca de lo deseable³⁰; y especialmente acerca de aquello que es ineludible para la vida del animal. Por eso «todos los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto»³¹. Junto con la sensación se da lo placentero y lo doloroso, que van inevitablemente acompañados de la forma al parecer más común y simple de deseo, los apetitos como el hambre y la sed. Cuando éstos concurren con la sensación de algo deseable, es decir, de algo bueno que comer o beber, el animal se mueve. Por eso «aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo»³², concluye. Dicha suma o coincidencia de deseo y discernimiento, por elemental que éste sea, es, pues, lo que parece mover al animal³³.

...PERO NO ES MOVIMIENTO, PUES ELLA MISMA ES SU PROPIO FIN

Ahora bien, si el deseo solamente mueve en coincidencia con alguna forma de discernimiento, se entiende que sea posible el error en la acción no menos que en el discernimiento mismo. Y, en efecto, solemos prevenir o contrarrestar la censura de nuestras acciones censurables haciendo lo que se llama presentar excusas: diciendo que nos hemos equivocado, que no queríamos hacer lo que hemos hecho, que hemos actuado sin darnos cuenta de

²⁷ Véase *Et. Nic.*, III, 1, 1110 a 3-19 y 1110 b 1-15.

²⁸ *Loc. cit.*, 1110 b 15-16.

²⁹ Véase *loc. cit.*, 1109 b 35.

³⁰ Véase *De An.*, 427 a 20 y 432 a 16, así como *De Motu*, 700 b 20.

³¹ *De An.*, II, 3, 414 b 2.

³² *De An.*, II, 3, 414 b 15.

³³ Véase *De An.*, III, 10, 433 a 9 y *De Motu*, 6, esp. 701 a 33-36. No podemos ocuparnos aquí de lo que suele llamarse el silogismo práctico, como sería por lo demás muy pertinente, sin sobrepasar todo límite razonable para un trabajo de estas características.

las consecuencias que se seguían de lo que hemos hecho o que no hemos reparado en lo que hacíamos a la vez que eso otro que creíamos estar haciendo. «Sobre todo esto, las circunstancias de la acción (ἐν οἷς ἡ προᾶξις) puede haber ignorancia, dice Aristóteles, y parece que quien ignora alguna de ellas ha obrado involuntariamente»³⁴. Por ello quien presenta sus excusas arguye que ignoraba alguna de las circunstancias de su acción, pues «de ello depende tanto la compasión como el perdón»³⁵. Pero, como todo el mundo sabe, las excusas no consiguen su propósito, es decir, no llegan a ser creíbles y a verse recompensadas con una disculpa, a menos que quien las ofrece dé muestras de «dolor y pesar»³⁶. Pues excusarse diciendo que se ignoraba alguna circunstancia de la acción, como «que no sabía que era un secreto» o «que al querer mostrarlo se disparó»³⁷, no resulta aceptable cuando su conocimiento era algo exigible; o dicho de otra manera: nadie acepta que la ignorancia sea disculpable cuando se debe a una falta de atención o cuidado (ἀμέλεια), siendo como es exigible el poner cuidado (ἐπιμεληθῆναι) en lo que se hace³⁸. Sin muestras perceptibles de «pesar y arrepentimiento»³⁹, las palabras no resultan convincentes y no persuaden a quien las escucha de que quien las pronuncia ha obrado sin querer. Si no merece ser censurado, sino que, antes bien, se hace incluso digno de compasión por lo que ha hecho, esto parece deberse no tanto a su ignorancia anterior cuanto a su actual pesar, no tanto a su no haber querido hacer lo que ha hecho cuanto a su actual querer no haberlo hecho; su falta de atención previa es después, al ser descubierta, cuando pesa y, según parece, precisamente por eso se vuelve disculpable. Ahora bien, el dolor del que pide disculpas no expresa una falta de propósito o una ignorancia de la circunstancia del caso (lo que se comunica más bien con las palabras de excusa), sino que es muestra de que quien sufre ese dolor no se hace solidario de la acción cumplida, no la hace suya, no se apropia de ella (cosa que no se puede hacer más que hablando, es decir, mediante el *lógos*), sino que, antes al contrario, la rechaza activamente. Su pesar y su dolor son muestra de algo así como una fractura entre pasado y futuro, una solución de continuidad en el vivir, que vuelve irreparable la pérdida de lo vivido y convierte la vida en lo contrario de vivir bien, que es «a la vez haber vivido bien»⁴⁰. Su pesar y su dolor excluyen la complacencia en la acción pasada y justamente por ello manifiestan la falta de esa perfección propia del placer, que «es un todo» indivisible, y, al igual que la visión, «la unidad» y «el punto»⁴¹, excluye tanto el movimiento como la génesis, porque es perfección de la actividad: «como cierta consumación a que ella

³⁴ *Eth. Nic.*, III, 1, 1111 a 16-17.

³⁵ *Eth. Nic.*, III, 1, 1111 a 2.

³⁶ *Eth. Nic.*, III, 1, 1110 b 19.

³⁷ *Eth. Nic.*, III, 1, 1111 a 10-11.

³⁸ Véase *loc. cit.*, III, 5, 1114 a 1-3.

³⁹ *Eth. Nic.*, III, 1, 1111 a 20-21.

⁴⁰ La misma razón por la que no sería oportuno que nos ocupáramos ahora del silogismo práctico nos impide tratar aquí de este asunto capital de la apropiación de las acciones por el lenguaje, del que depende la unidad de la vida y el que vivir bien sea a la vez haber vivido bien.

misma conduce»⁴², en una suerte de presente continuo que mantiene unidas la actividad pasada y la actividad futura, en cierto modo inasequibles así al transcurso del tiempo. Pero tan sólo en cierto modo, pues el tiempo, como es obvio, no deja de pasar.

Al insistir sobre esta suerte de suspensión de la censura que son la disculpa y el perdón, Aristóteles está aprovechando estos fenómenos habituales (en esa comunidad de censura y alabanza a la que pertenece y que no está demasiado alejada de esta otra a la que nosotros mismos pertenecemos) para poner de relieve la posibilidad del error en la acción y, gracias a ello, para dejar bien claro que no se llega a entender la acción (la acción de actuar, si es que se puede decir así, la acción de vivir, la acción de vivir bien y ser feliz) si se prescinde de su peculiarísima relación con el fin, es decir, si se pasa por alto que la acción y su fin son la misma cosa. Consecuencia: en ese caso se confunden las acciones con los movimientos. El pesar y el dolor que se sufre por lo hecho, cuando uno descubre que lo ha hecho sin querer, apuntan a lo que llamamos el sentido de la acción, al fin, es decir, a la posibilidad de incluir la acción en una red de conexiones que permiten comprenderla como algo solidario de las demás, como algo que no se queda suelto, sino que hace cuerpo con ellas y pertenece así a ese continuo que es el vivir bien y el ser feliz. Esta red tiene una estructura finalista, que, como es comúnmente aceptado, da sentido a cada acción en tanto que la conecta con un fin último al que nadie parece dispuesto a renunciar y que no ha menester de ulteriores justificaciones, pues se trata de algo perfectamente inútil, de algo deseable por sí mismo: «lo bueno y lo mejor»⁴³.

Pero si el error en la acción equivale a que ésta queda desconectada del fin, al margen de la estructura que vincula unas acciones con otras, entonces no hay ninguna razón para pensar que las acciones erradas se reducen a las acciones involuntarias, producto de un discernimiento equivocado; es preciso aceptar que el error podrá deberse también a que sea el deseo quien se equivoque. En este caso la acción no será involuntaria, sino que lo errado será la voluntad, al tomar como fin lo que parece ser un bien sin serlo realmente. No está nada claro, sin embargo, qué significa que lo deseable sea en unas ocasiones un bien y, en otras, algo que solamente lo parece. No se añade mucho con decir que la voluntad que desea un bien aparente es una voluntad mala, mientras que la buena y noble es la que desea el bien, pues con ello no se está diciendo más que esto: el hombre esforzado y noble (σπουδαῖος), que elige y obra bien por serlo, no se equivoca al desear el bien, pero el malo quiere «cualquier cosa (τὸ τυχόν)»⁴⁴. La cuestión es por qué lo que

⁴¹ *Eth. Nic.*, X, 4, 1174 b 11 y sig. Cfr. 1173 a 31-b 4, donde argumenta que, como el placer no es ni lento ni rápido, no puede por ello considerarse un movimiento; y Gauthier-Jolif, *ob. cit.*, t. II, pág. 828 (*ad* 1173 b 2-4), donde se insiste en que el placer es en sí mismo intemporal.

⁴² *Eth. Nic.*, X, 4, 1174 b 34.

⁴³ *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 22.

⁴⁴ *Eth. Nic.*, III, 4, 1113 a 25 (trad. de Araujo y Marías).

aparenta ser un bien y se presenta, así, como algo deseable, puede no serlo; pues el bien que solamente lo es en apariencia no es por ello menos deseable, ni por lo tanto es menos eficaz para mover a obrar. De ahí la aporía que se plantea Aristóteles: si lo querido (*τὸ βουλευτόν*) es el bien sin más, entonces el que elige mal no lo hace queriendo; pero si lo querido es el bien aparente, entonces no se puede elegir mal⁴⁵. Sin embargo, estamos de acuerdo en que es posible elegir mal y querer de modo errado, pues censuramos a quien voluntariamente elige lo que creía era un bien, pero resulta no serlo cuando el deseo se aplaca. Por lo que se hace necesario pensar que este error de la voluntad se produce de un modo semejante a como se produce el error en el discernimiento que conduce a las acciones involuntarias. En uno y otro caso, el error consiste en que lo hecho queda desligado de la estructura finalista en que se integran las acciones de quien vive bien (que es *a la vez* haber vivido bien) y es feliz (que es *a la vez* haber sido feliz). La diferencia afecta al carácter, pues no es lo mismo errar por descuido que errar por incontinente. Pero estas diferencias, que Aristóteles trata con detalle, presuponen que puede juzgarse la acción, como de hecho se juzga, y distinguirse la acción errada de la acción acertada. Y no solo que se pueden juzgar las acciones, sino también que en ciertos casos las acciones erradas permanecen para quien las ha cometido, no en el modo en que el ver es *a la vez* haber visto, integrándose en la continuidad unitaria del vivir bien y ser feliz, sino produciendo pesar y arrepentimiento⁴⁶. Éstos son expresión de que la acción que los produce queda separada, aislada, sin incorporarse a la estructura de sentido capaz de dar a todas ellas una cierta unidad.

En principio, son varios los modos en que podría llegar a producirse esa unidad de las acciones: al modo en que parece tener unidad la conducta de los demás animales, cuyos deseos no son deseos de bienes meramente aparentes, si es que en verdad la naturaleza no hace nada en balde, y que en cualquier caso difícilmente podrían conducirse con incontinencia⁴⁷, ni arrepentirse de su conducta, pues «no tienen una razón y un deseo que se opongan, sino que viven según sus deseos»⁴⁸; al modo de los hombres inspirados que, movidos por un don divino, no necesitan elegir, sino que les bastara con desear⁴⁹; y al modo del común de los mortales, que no tienen otro remedio que elegir y para ello necesitan deliberar primero. En cualquier caso, esta conexión con el fin no se deja reducir al deseo, que es deseo siempre de lo que aparece como bueno, sino que depende más bien de que el deseo mantenga una cierta conexión con un fin último, conexión que podría no darse sin que aquél dejase de ser deseo, aunque no más que deseo «vacío y vano»⁵⁰. Mantener esta conexión exige en nuestro caso un desear con la vis-

⁴⁵ Véase *loc. cit.*, 1113 a 16-21.

⁴⁶ Véase *Eth. Nic.*, VII, 8 y IX, 4.

⁴⁷ Véase *Eth. Nic.*, VII, 3, 1147 b 4.

⁴⁸ *Eth. Eud.*, 1224 a 26-7 (trad. de J. Pallí).

⁴⁹ Véase *Eth. Eud.*, VIII, 2, 1247 b 20 y sigs.

⁵⁰ *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 21.

ta puesta en el fin, «como arqueros que tienen un blanco»⁵¹, dice Aristóteles, cosa que, como todos sabemos, es bastante complicada. Ahora bien, precisamente esa conexión con el fin hace imposible que la acción sea comprendida como movimiento. Pero no porque movimiento y acción sean conceptos que se excluyen mutuamente, de tal modo que si nosotros actuamos, entonces ya no nos movemos y mientras nos movemos no actuamos, sino porque nuestros movimientos son (y nosotros mismos, en tanto que nos movemos, lo somos también) objeto de censura o alabanza; y en esa misma medida actuamos. Tampoco, obviamente, porque los movimientos los entienda Aristóteles desconectados de un fin, pues los movimientos tienden a un fin y a su través se integran en la estructura finalista de la naturaleza. La razón es más bien ésta: porque el movimiento y su fin son dos cosas diferentes, de tal manera que moverse no puede ser *a la vez* haberse movido, sino que cada movimiento queda irremediamente separado de su fin por su propia duración, es decir, por el tiempo en tanto que es «la medida del movimiento según el antes y el después»⁵²; cada movimiento se agota a sí mismo en la misma medida en que alcanza el fin particular que le es propio y es, en esa misma medida, incompatible con su propio fin. Alcanzado éste, el movimiento es algo que pertenece necesariamente al pasado; al contrario de lo que ocurre con el ver, que es *a la vez* haber visto, el vivir bien, el ser feliz o el gozar que los acompaña. Precisamente por eso la naturaleza, que liga cada movimiento natural a sus fines, a los fines de la naturaleza (en tanto que «todo lo que es por naturaleza o se rige por un fin o es algo que se da junto a lo que se rige por un fin»⁵³, no se mueve ella misma, sino que más bien hace, actúa; y su obra (*ἔργον*)⁵⁴ consiste en que «no hace (*ποιεῖ*) nada en balde»⁵⁵. De un modo parecido, para que nuestro deseo no sea «vacío y vano» no nos queda otro remedio que elegir, esto es, que desear y movernos en cada caso con la vista puesta en el fin, pues en caso contrario no nos haríamos acreedores de censuras o de alabanzas; o dicho de otro modo: en caso contrario no dependería de quienes actuamos el que nuestras acciones y deseos no fuesen vacíos y vanos. Y precisamente esto, que dependa de nosotros el que nuestros deseos y acciones no sean vacíos y vanos es mejor, argumenta Aristóteles, que si depende de la fortuna, por lo que «sería un gran error dejar a la fortuna lo más grande y hermoso», pues «las cosas naturales son por naturaleza del mejor modo posible»⁵⁶. Podría añadirse entonces que, en los asuntos humanos, lo mejor es que haya lugar para la alabanza y la censura.

Así, pues, lo mejor es que actuar consista en desear y moverse teniendo que cuidarse de mantener la vista puesta en el fin para que el deseo y el mo-

⁵¹ *Loc. cit.*, 1094 a 23-24.

⁵² *Phys.*, IV, 11, 219 b 2.

⁵³ *De An.*, III, 12, 434 a 31-32.

⁵⁴ *Loc. cit.*, 434 b 1.

⁵⁵ *Loc. cit.*, 434 a 31.

⁵⁶ *Eth. Nic.*, I, 9, 1099 b 24-25 y 21-22, respectivamente.

vimiento no sean vacíos y vanos, tanto si se hace con éxito, y por ello se merecen alabanzas, como si se fracasa al modo del descuidado, o al modo del incontinente o de otro modo posible, y se merecen por ello censuras. Lo propio de la acción parece ser, precisamente, que ésta se identifica con su propia obra y su propio fin (una obra en curso y un fin ya siempre alcanzado y, a la vez, inalcanzable), mientras que el movimiento ha de agotarse y anularse a sí mismo para alcanzar en cada caso su fin propio. Por eso, moverse manteniendo la vista puesta en el fin (pero no en el fin de este o el otro movimiento, sino en aquel otro fin del que depende que nuestro movimiento no sea vacío y vano), esto es, vivir sin renunciar a vivir bien y ser feliz (y ser, por tanto, un poco feliz, o mucho o nada feliz) no se deja entender como un moverse (pues si vivir fuese un movimiento, su fin no podría ser otro que morirse), ni tampoco como un producir (pues si la vida fuese producción, su fin sería únicamente el producto), sino tan solo como un actuar, u obrar o conducirse (porque el fin de la vida no es otro que la vida buena y la felicidad). Podríamos decir, en suma, que la acción no se deja entender como movimiento porque para nosotros los mortales moverse es ya de entrada algo distinto de un simple moverse; moverse para nosotros es moverse actuando. Por eso carece de sentido atribuir alguna cantidad a la acción por sí misma. El movimiento sí la admite, en tanto que se extiende hacia el fin que persigue; pero la acción no, si es cierto que se identifica con su propia obra y su propio fin. Hablar entonces de un poco o de un mucho de acción resulta tan impropio como hablar de un poco o de un mucho de un color. Sólo por accidente puede haber una cierta cantidad de color o de acción: en el primer caso, por la superficie que aparece coloreada; en el segundo, por la duración del movimiento que acompaña a la acción⁵⁷. Pero aquí parece encontrarse el problema, en dicha compañía, pues cuando nos movemos no nos limitamos a movernos, sino que nos movemos actuando; y si por alguna causa nos moviéramos sin manifestar signos de que de ese modo actuamos, seríamos sin duda objeto de censuras, por el poco cuidado que estaríamos poniendo en nuestros movimientos.

3. LUEGO LA ACCIÓN ES ACTIVIDAD...

Dado que las acciones no se dejan entender mediante el concepto de movimiento, a menos que se acepte de antemano que no depende de nosotros el que sean vacías y vanas (como si no pudiésemos hacer nada para impedir que sean fragmentos de vida inconexos y sueltos los unos de los otros, siempre en camino hacia otra cosa distinta de ellos mismos), no parece quedar otra posibilidad que recurrir al concepto de ἐνέργεια, que Aristóteles opone en algunas ocasiones al de κίνησις y al de ἐντελέχεια.

⁵⁷ Véase *Cat.*, 6, 5 a 38-b 10.

Ahora bien, en este punto nos encontramos con un problema que va a obligarnos a dar un paso atrás. Como es sabido, Aristóteles reconoce que no es nada fácil de entender qué sea eso de moverse, pues «habría que ponerlo en la privación, o en la potencia o en la actividad sin más (ἐνέργειαν ἀπλῆν), pero nada de esto parece admisible»⁵⁸, por lo que resulta bastante complicado aclarar las relaciones entre todos estos términos, aclaración de la que depende por completo el que tenga algún sentido tanto afirmar que las acciones sean movimientos como el negarlo, para entenderlas más bien como actividades. El problema estriba en que el movimiento parece consistir en el acto (*entelecheia*) de algo que era en potencia, pero solamente mientras se está actualizando, «no antes ni después»⁵⁹, dado que dicho acto o perfección pone término al movimiento. Precisamente por esta razón, define Aristóteles el movimiento como «el acto de lo potencial en tanto que potencial»⁶⁰. Pero lo que está así en acto (ἐντελέχεια ὄν), tomado «no por lo que respecta a ello mismo», es decir, al resultado del movimiento, sino «por lo que respecta a lo que se está moviendo», es decir, a lo que se está actualizando, hay que entenderlo como algo que «actúa o se ejecuta» (ἐνεργῆ)⁶¹. Se hace así necesario concebir el movimiento como *energeia*, pero no como una *energeia* sin más o en sentido estricto, sino como una *energeia* particularísima, «difícil de captar, pero admisible»⁶². Para caracterizarla, Aristóteles lo que hace es modificar el nombre con un adjetivo que parece a primera vista incompatible con el nombre así modificado; pero con ese procedimiento, habitual en él, consigue relativizar el sentido del término *energeia*, a la vez que precisar el concepto, gracias a la contraposición entre un uso absoluto y otro que requiere de matizaciones añadidas. El adjetivo que propone no es otro que ἀτελής, que se puede traducir por incompleto o imperfecto; y la razón que da para entender el movimiento como actividad incompleta o imperfecta es que «es incompleto lo potencial» cuya actividad o ejecución es el movimiento⁶³. Pero, ¿qué debemos entender aquí? ¿Que es incompleto todo cuanto está en potencia o que es incompleto solamente lo que es en potencia y cuya actividad es el movimiento? La respuesta a esta pregunta queda bastante clara si nos fijamos en el ejemplo que utiliza Aristóteles para mostrar epagógicamente la índole del movimiento como acto de lo que es en potencia en tanto que es en potencia: el ejemplo de lo edificable. El movimiento que consiste en edificar y ser edificado es acto (ἐντε-

⁵⁸ *Phys.*, III, 2, 201 b 33-35. Véase *Met.*, XI, 9, 1066 a 17-19 y 22.

⁵⁹ *Phys.*, 201 b 7 y *Met.*, 1065 b 21.

⁶⁰ *Phys.*, 201 b 4-5. Véase también 201 a 10-11 y *Met.*, 1065 b 16. Cfr. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, págs. 433 y sigs.; Kosman, art. cit., págs. 41 y sigs.; Wieland, ob. cit., pág. 299 n.; Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, págs. 112-113; y Brague, ob. cit., págs. 498 y sigs.

⁶¹ *Phys.*, 201 a 27-29.

⁶² *Phys.*, 202 a 2 y *Met.*, 1066 a 26. Para otra interpretación de esta frase, cfr. Brague, ob. cit., pág. 502.

⁶³ *Phys.*, 201 b 31-33 y *Met.*, 1066 a 20-22. Véase *Phys.*, VIII, 5, 257 b 8-9, *Met.*, IX, 6, 1048 b 29-30, *De An.*, III, 7, 431 a 6-7 y *Eth. Nic.*, X, 4, 1174 b 2-7. Para otra interpretación, cfr. Brague, ob. cit., pág. 503.

λέχεια) de lo edificable en cuanto tal, pues esto mismo, lo edificable, actúa o se ejecuta (ἐνεργῆ). Ahora bien, «la ejecución de lo edificable» podría ser «o la edificación o el edificio»⁶⁴, pero no ambas cosas a la vez, pues «cuando ya hay edificio, no hay nada edificable»⁶⁵, de modo que el haber sido ya edificada y el edificar el mismo edificio son cosas por completo incompatibles. Más aún, el que haya sido ejecutada la edificación implica que ya hay edificio y, por otra parte, que ya no hay ejecución posible, pues lo edificable en cuanto tal ha sido destruido a la vez que se construía la casa. Ésta, la casa, no es por tanto la ejecución o el acto de lo edificable en cuanto tal que estábamos buscando, sino que «el acto o ejecución de lo edificable tiene que ser la edificación», que «es un tipo de movimiento»⁶⁶. Puede decirse entonces que este movimiento en que consiste la construcción de un edificio se mantiene activo tanto tiempo cuanto se conserve la potencia de edificarlo; destruida la potencia, es decir, destruido lo edificable en cuanto tal, hay que dar por terminada la actividad de construcción. Pero lo peculiar de esta actividad, lo que hace de ella un movimiento, es que no puede ser perfecta o acabada en cuanto actividad, precisamente porque lo que es edificable, es decir, el edificio en potencia, es algo esencialmente inacabado y no dejará de serlo más que dejando de ser edificable.

Efectivamente, la dificultad que encontramos para hacernos con una idea clara del movimiento, dice Aristóteles de una manera muy expresiva, se debe a que no nos queda otro remedio sino aceptar que éste «por una parte es *enérgeia* y por otra no es *enérgeia*»⁶⁷. Y el modo en que resuelve esta dificultad consiste en aceptar que es una *enérgeia* imperfecta o incompleta porque es la *enérgeia* propia de una potencia incompleta, la actividad propia de una potencia que no es capaz de mantenerse como tal más allá de la actualización de lo que está en potencia, sino que se destruye inevitablemente con su propia ejecución. Parece estar insinuando Aristóteles que una potencia así, la potencia imperfecta o incompleta que se corresponde con el movimiento, no es la potencia sin más, pese a ser «la principal según el modo de hablar más común»⁶⁸, pues para captarla hemos necesitado del mismo recurso que nos permite hacernos con una idea del movimiento: matizar o modificar el sentido absoluto del nombre mediante el adjetivo *atelés*. Así como el movimiento (o al menos su comprensión por nuestra parte en tan-

⁶⁴ *Phys.*, 201 b 9 y sigs. Véase *Met.*, 1066 a 3-4. A ambas cosas las llamamos en español *obra*: a la obra en ejecución y a la obra ejecutada.

⁶⁵ *Phys.*, 201 b 11. Véase *Met.*, 1066 a 4-5.

⁶⁶ *Phys.*, 201 b 12 y sig. y *Met.*, 1066 a 2-3.

⁶⁷ *Met.*, 1066 a 25.

⁶⁸ *Met.*, 1045 b 35-36. En 1046 a 10 y 16 alude de nuevo a este sentido primero de la potencia; en 1046 a 4 y 1048 a 30 se refiere expresamente a «otros» sentidos que no guardan relación con el movimiento, sino con la actividad. Esta potencia primera resulta ser la potencia imperfecta o incompleta. Cfr. Liske, art. cit., págs. 163-164; así como Kosman, art. cit., págs. 51-57, para quien, por el contrario, no hay potencia que no lo sea. Cfr. Cubells, ob. cit., págs. 26-27, quien distingue entre dos sentidos de potencia, pero de un modo que a mi juicio es completamente errado.

to que actividad o ejecución imperfecta) parece presuponer como otra cosa distinta «la *enérgeia* sin más»⁶⁹, también la potencia de lo que se mueve, que es destruida por el propio movimiento que lo completa, parece presuponer una potencia sin más, que no se destruye con su ejecución, sino que se conserva o se salva en ella y por obra de ella; que es «salvación», dice literalmente Aristóteles⁷⁰. Esta *enérgeia* sin más y esta potencia sin más habrán de dejarse entender sin las dificultades a que da lugar el movimiento, aunque tampoco resulte fácil hacerse una idea cabal de ellas. Por sí mismas se presentan ante nosotros con el aire de algo que nos resulta familiar, de algo que conocemos bastante bien, pese a lo paradójico que puede llegar a ser lo que digamos sobre ellas; tienen el aspecto de algo que en cualquier caso conocemos mucho mejor que el movimiento. Pero da la impresión de que no las conocemos porque las hayamos observado desde fuera, por decirlo así, sino porque nosotros mismos estamos implicados en ellas y asistimos a ellas desde dentro⁷¹, como dejan patente los ejemplos con que Aristóteles, en el libro de los *Metafísicos* dedicado a la potencia, ilustra lo propio de esta potencia sin más frente a la potencia de moverse (ejemplificada por su parte mediante el proceso de adelgazar, de aprender, de ir a un sitio o de edificar; de las que «ninguna es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta»⁷²). Para enunciar estos ejemplos emplea, como ya hemos recordado, un modo muy expresivo: «se ve y a la vez se ha visto lo mismo», dice, «se medita y se ha meditado, se piensa y se ha pensado», «se vive bien a la vez que se ha vivido bien, se es feliz y se ha sido feliz»⁷³. Todos ellos son ejemplos de acciones, de *πράξεις*, en las que, como se dice un poco más abajo, «el obrar y la obra son una sola cosa»⁷⁴ (pues ver o ser feliz no producen nada diferente de la visión misma y de la vida feliz) y en las que el fin y el camino hacia el fin son lo mismo (pues no se contempla o se es feliz para otra cosa que para ser feliz o contemplar). Parece claro entonces que «en el caso de algunas potencias el resultado final es su propio ejercicio»⁷⁵. Pero lo que no está tan claro en estos ejemplos es que el acto de estar obrando y el haber obrado ya se identifiquen, o que al menos no sean incompatibles. Algunos han intentado ver en la fórmula aristotélica algo así como un criterio puramente gramatical

⁶⁹ *De An.*, III, 7, 431 a 7.

⁷⁰ Véase *De An.*, 417 b 3.

⁷¹ Cfr. Ortega, art. cit., pág. 415 y Brague, ob. cit., pág. 495.

⁷² *Met.*, 1048 b 21-22 (trad. de T. Calvo). Véase *loc. cit.*, 29-30.

⁷³ *Met.*, IX, 6, 1048 b 23 y sigs. y 33-34. Pese a los problemas textuales que ofrece el pasaje, no hay razón para no aceptar dicha lectura, teniendo en cuenta sobre todo lo que se lee en *Soph. Elen.*, I, 22, 178 a 9-11 y *De Sensu*, 446 b 1-6, que no presentan problemas. Véase sobre el asunto Ross, *Aristotle's Metaphysics, ad loc.*, que argumenta sobre la lección del texto propuesta por Bonitz; Kosman, art. cit., págs. 58 y sigs.; Goldschmidt, ob. cit., págs. 170-174, que se pronuncia contra la posibilidad de leer conjuntamente los tres pasajes; y Brague, ob. cit., págs. 456-461.

⁷⁴ *Met.*, 1050 a 21-22. Literalmente: ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον.

⁷⁵ *Met.*, 1050 a 24 (trad. de T. Calvo). Literalmente: ἐπεὶ δ' ἔστι τῶν μὲν ἔσχατον ἢ χροῆσις. Sobre la *χροῆσις*, véase *Eth. Nic.*, 1098 b 34 y *Eth. Eud.*, 1218 b 35-36 y 1219 a 13-18.

para la distinción entre actividades y movimientos; pero no parece que por esa vía se llegue muy lejos⁷⁶. Si una frase como «se ve y a la vez se ha visto lo mismo» sirve para expresar la diferencia entre movimiento y actividad, es decir, entre *enérgeia* sin más y *enérgeia* imperfecta, esto tendrá que ocurrir así porque en dicha frase se hable de la razón en la que se funda dicha diferencia, razón que consiste a su vez en esta otra diferencia entre una potencia imperfecta y una potencia sin más, de la que venimos hablando. Si vemos y a la vez hemos visto ya lo que estamos viendo, será porque el acto de ver algo presupone el haberlo visto ya, porque nuestra capacidad de ver algo no solamente no se destruye con su propia actualización, sino que se mantiene a salvo en el acto de ver e incluso se modifica; pero no para hacerse la visión de otra cosa, sino para volverse más aguda, más penetrante, más precisa y más ajustada, para ser más aún visión de lo ya visto. Lo que se muestra en estos ejemplos es justamente que el poder de obrar es una sola cosa con nuestro estar obrando.

Lo que es potencialmente según este sentido absoluto o no matizado de la potencia (propio del poder de obrar), es decir, la actividad posible, no es algo incompleto o imperfecto, por el mero hecho de ser en potencia, sino que, antes al contrario, es en potencia y a la vez de un modo acabado; no es realizable porque aún le falte algo para llegar a alcanzar su forma propia, y tan solo hasta que la alcance, sino que es realizable precisamente porque ya posee en acto su forma propia y tan solo en tanto que la posee. Dicha realización podríamos decir que consiste en un mantenerse indefinidamente en forma (viendo y habiendo visto, por ejemplo), lo que a su vez presupone un poder obrar que no se agota por mucho que se actualice, sino que se mantiene a salvo y se recrea a sí mismo, por lo que admite una actualización sin término; una actualización que por eso precisamente no altera, es decir, no convierte en otro a quien tenía esa capacidad de obrar, sino que es más bien una suerte de «proceso hacia sí mismo»⁷⁷. Lo propio de la potencia de obrar parece ser, pues, que se mantiene a salvo en el estar obrando, por lo que, tratándose de ver, meditar, vivir bien, ser feliz y otros casos similares, potencia

⁷⁶ Cfr. Ackrill, art. cit., quien defiende dicha interpretación, pero a la vez muestra las incoherencias a las que da lugar; también parece defenderla Penner, art. cit., pág. 393, quien por lo demás trata de mostrar las incoherencias del análisis de Ackrill. Cada uno a su manera, la critican Mamo, art. cit., págs. 27-29; Pickering, «Aristotle on walking», págs. 39-42; White, art. cit., págs. 258 y 262; Polansky, art. cit., pág. 211; Charles, «Aristotle: Ontology and Moral Reasoning», págs. 119-144; Brague, ob. cit., págs. 468-473; Liske, art. cit., págs. 165-166 y 175-176; y Natali, «Movimenti ed attività. L'interpretazione di Aristotele, *Metaph.* Theta 6», págs. 39-52. La primera alusión a este asunto parece deberse a Gilbert Ryle, *Dilemmas*, págs. 102 y sigs.

⁷⁷ *De An.*, 417 a 6-7. Cfr. G. Verbeke, «L'argument du l. VII de la Physique. Une impasse philosophique», págs. 258-261, quien subraya el carácter heterogéneo de la actividad cognitiva y moral respecto del mundo físico, precisamente por no haber en ella alteración, sino justamente lo contrario, un «devenir davantage ce qu'on est» (pág. 258). Sobre el vocablo *epídoxis* llaman la atención tanto F. Cubells, ob. cit., pág. 18, quien insiste en la idea de «aumento de perfección», como G. Agamben, *La potencia del pensamiento*, págs. 298-299 y 353, quien subraya su sentido de «don adjuntado» o «acrecentamiento».

y acto se identifican⁷⁸. De ello se derivan dos consecuencias importantes para nuestro asunto. Tenemos, en primer lugar, que la actividad no es «acto puro» si por tal cosa se entiende que no queda en él traza alguna de potencia, como a veces se dice; ocurre más bien que su «pureza», por seguir hablando de ese modo, se debe a que en este caso el acto es «potencia de sí mismo»⁷⁹. En la propia actividad hay una suerte de sobreabundancia, un exceso o poderío (lo que propiamente llamamos poder de obrar en el sentido más spinoziano), que impulsa a seguir obrando y que, como veremos enseguida, admite modulación o modificación. Por otro lado, nos encontramos con algo no menos paradójico: quien tiene capacidad de obrar no es quien necesita alterarse para obrar (es decir, convertirse en su contrario, como el que ignora el significado de un signo, que necesita destruir su ignorancia y aprenderlo para adquirir la capacidad de usarlo), sino quien ya está obrando; por eso precisamente tiene capacidad de vivir bien quien ya vive bien, y es tan inverosímil que quien no vive bien comience a hacerlo de modo súbito, como si tal cosa dependiese sin más de un golpe de suerte, e incluso resulta tan difícil conseguirlo poco a poco. El poder de obrar consiste entonces para quien lo posee en la capacidad de cambiar sin hacerse otro, sino de cambiar «hacia las disposiciones a seguir obrando (*ἐπὶ τὰς ἐξείεις*) y hacia su naturaleza»⁸⁰.

...PERO NO ES SIN MÁS ACTIVIDAD, PUES ESTÁ SUJETA A LA FORTUNA

Ahora bien, este cambio que afecta a un viviente sin alterarlo, sino acercándolo a sí mismo y a su naturaleza propia, pero que consiste en cambiar «hacia las disposiciones a seguir obrando» o «hacia los hábitos» (como se suele decir), no termina de encajar con el concepto de una *enérgeia* sin más y de una potencia que se mantiene a salvo y se recrea sin pausa en el acto interminable de su perfecta realización. Nos encontramos aquí con la resistencia de un hecho trivial, de puro conocido, pero que no por eso se deja salvar fácilmente. Todos sabemos que la capacidad de ver, o de meditar o de vivir bien no merman por sí mismas la potencia de seguir viendo, meditando o viviendo bien, sino que, antes al contrario, es precisamente el no ha-

⁷⁸ Recuérdese que en *Met.*, 1065 b 5-6 se dice que «por una parte está lo que es solamente en acto, por otra lo que es en potencia, por otra lo que es en potencia y también en acto»; el obrar parece claro que pertenece a esta última clase: es lo mismo en acto y a la vez en potencia. Por otro lado, en *De An.* 417 b 4-5 leemos, aunque la frase no es de fácil interpretación, que en estos casos en que la potencia se mantiene a salvo por obra de la *entelécheia* hay entre ambas una semejanza, pues la potencia tiende a asimilarse a la *entelécheia*.

⁷⁹ Ortega, art. cit., págs. 413. Cfr. Wieland, ob. cit., págs. 297-299.

⁸⁰ *De An.*, 417 b 16. Como todo el pasaje, la frase no es fácil de traducir, pero creo que de ningún modo puede pasarse por alto que Aristóteles está rozando aquí una explicación del concepto de hábito, central en su *Ética*, con la ayuda del concepto de potencia sin más, como intentaré explicar enseguida.

berlo hecho nunca o el no haberlo hecho desde hace mucho tiempo lo que embota la capacidad de hacer algo, hasta el punto de llegar a extinguirla. Pero sabemos también que ver, meditar o vivir bien, como cualquier otra acción, no están exentas de desgaste, ni de fatiga o simple decaimiento, al menos para nosotros, como sería lo esperable si se tratase de verdaderas actividades (*enérgeiai*) sin más, en ese sentido absoluto del término del que venimos hablando. Nos encontramos aquí con la siguiente paradoja: el poder de obrar depende por entero del ejercicio, hasta el punto de que con ejercicio la potencia crece y se modula, mientras que sin ejercicio la potencia se atrofia; pero, a la vez, el ejercicio desgasta en cierto modo la potencia de obrar: de un modo claramente distinto de como el movimiento destruye la potencia de moverse, pero de un modo que todos conocemos por experiencia propia pese a que se resista a entregárenos con claridad y persista como un hecho difícilmente comprensible. Al cabo de tantas vueltas, resulta que lo difícil de entender en el campo de la acción es la fatiga, el hecho trivial de que incluso las acciones que no tienen término, porque son en sí mismas su propio fin, y en las que el poder de obrar se recrea una y otra vez sin agotarse nunca, tarde o temprano terminen por producirnos cansancio. Lo más difícil de entender (y, también, de aceptar) es que hasta de gozar se cansa uno⁸¹.

Aristóteles no llega a afirmar, como Spinoza, que la fatiga y la muerte son ininteligibles desde la propia potencia de obrar de cada uno, por lo que es preciso recurrir siempre a una causa externa, pero no tiene más remedio que reconocer lo siguiente: por lo que respecta a ellas mismas, nuestras acciones (por ejemplo, ver, pensar, vivir bien o ser feliz) son actividades sin más (*enérgeiai*), es decir, actividades que recrean sin límite la potencia de seguir actuando; pero, por lo que respecta a nosotros, que somos quienes tenemos que actuar, son actividades que no alcanzamos a realizar plenamente, pues ni somos capaces de mantenernos por mucho tiempo en el acto cumplido y gozoso de su realización, ni ésta llega a ser verdaderamente perfecta, sino más bien precaria y aproximada, intermitente y pasajera. Nuestro poder de obrar se queda muy por debajo, por decirlo así, de la obra emprendida: aunque por sí misma la obra no destruye la potencia, ésta se destruye al cabo sin salvación posible. Como es sabido, el modo en que Aristóteles trata de hacerse con una idea clara de algo tan paradójico consiste en la comparación entre nuestra potencia de obrar, tan débil e incierta, y otra po-

⁸¹ Cfr. *Eth. Nic.*, X, 4, 1175 a 5, donde nos recuerda que nada humano es capaz de una actividad sin pausa, así como 6, 1076 b 35, donde habla Aristóteles de que no podemos prescindir del descanso. Cfr. también *De Somno*, I, 454 a 26-b 9, donde observa que a toda potencia de obrar según la naturaleza le corresponde un tiempo tras el que se vuelve impotencia, por lo que para cualquier animal resulta imposible mantenerse siempre activo; a diferencia de los dioses, que viven y actúan, pero no duermen (cfr. *Eth. Nic.*, X, 8, 1078 b 19-20, además de *Met.*, XII, 7, 1072 b 16). Lo más parecido a nuestro alcance es, pues, arguye Aristóteles, la actividad noética, que es contemplativa y, por no ser ni juego agradable ni pasatiempo, sino merecer que se la tome en serio por sí misma, reúna toda la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que son humanamente posibles (cfr. *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 19-23).

tencia sobrehumana, exuberante y a salvo de cualquier fatiga, la correspondiente al dios del que nos habla en la *Física* y en el libro lambda de los *Metafísicos*, cuya actividad consistente en estar pensando sin término el pensamiento mismo es causa de que se mueva todo cuanto se mueve.

¿Se nos está proponiendo con ello algo así como un modelo divino para la conducta humana? Si por tal cosa se entiende que la actividad divina se nos ofrece como una suerte de ideal de vida verdaderamente imitable por los mortales, aunque sea de lejos, entonces habría que preguntarse qué sentido tiene lo que se estudia en la *Ética* y en la *Política*, cuyo objeto es propiamente la excelencia en el quehacer de vivir una vida sometida a la fortuna⁸². Pero no podemos olvidar que nosotros, piensa Aristóteles, no somos una excepción en la naturaleza, donde todos los vivientes aspiran a «participar de lo eterno y divino, en la medida en que les es posible»⁸³; ni que la medida en que podemos participar de ello depende precisamente de nuestra capacidad para recrearnos de modo continuo y sin cansancio en la pura «intelección de lo bello y divino», que es ella misma «lo más divino que hay en nosotros»⁸⁴, sin que por ello deje de ser ciertamente bien escasa esa medida si se la compara con el carácter eterno y divino de lo que puede ser objeto de contemplación. No parece entonces que haya incompatibilidad ninguna entre esa tendencia a participar de lo eterno y divino, que hace del dios aristotélico causa final de cualquier movimiento natural y ente principalísimo a la vez que paradigmático, y la medida escasa en que podemos lograrlo quienes hemos de vivir sometidos a la fortuna. Justamente por ello defiende Aristóteles con insistencia que no aciertan quienes nos aconsejan «tener pensamientos humanos puesto que somos hombres»⁸⁵, lo que vendría a ser tanto como renunciar nosotros mismos a la vida «más feliz»⁸⁶, al «no elegir la vida de uno mismo sino la de otro»⁸⁷, sino que, por el contrario, hemos de vivir más bien «de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros»⁸⁸: porque «la actividad de la mente, que es contemplativa, parece [...] tener [...] la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre»⁸⁹. Nada más, pero tampoco nada menos. Parece entonces bastante razonable pensar que no nos está presentando aquí un modelo divino de conducta susceptible de ser seguido por los mortales, sino más bien un término de comparación necesario para entender la potencia de obrar: des-

⁸² En este punto ha insistido M. Nussbaum, a mi juicio con mucha razón: cfr. *La fragilidad del bien*, caps. 10-11. Pero llega incluso a afirmar que los caps. 6 a 8 del libro X de la *Eth. Nic.* «prueban el influjo de un tipo de platonismo ético sobre la imaginación de Aristóteles en uno o varios períodos de su biografía intelectual» (trad., pág. 467), hipótesis que encuentro por completo innecesaria, como intento explicar seguidamente. Cfr. Rodier, «La morale aristotélicienne», págs. 213-217.

⁸³ *De An.*, 415 a 29 (trad. de T. Calvo). Cfr. *Gen. & Corr.*, II, 10, 336 b 25-34 y *Gen. Animal.*, II, 1, 731 b 24-732 a 1.

⁸⁴ *Eth. Nic.*, 1177 a 15 y sig. (trad. de Araujo-Marías).

⁸⁵ *Eth. Nic.*, 1177 b 33 (trad. de Araujo-Marías).

⁸⁶ *Eth. Nic.*, 1178 a 8 (trad. de Araujo-Marías).

⁸⁷ *Eth. Nic.*, 1178 a 4 (trad. de Araujo-Marías).

⁸⁸ *Eth. Nic.*, 1177 b 35 (trad. de Araujo-Marías).

⁸⁹ *Eth. Nic.*, 1177 b19 y sigs. (trad. de Araujo-Marías).

pués de todo, la actividad y la potencia humanas no son actividad y potencia sin más, sino que necesitan de matizaciones y precisiones que, por su parte, presuponen un sentido absoluto o no matizado, correspondiente a una potencia y una actividad divinas. Para explicar en qué puedan consistir éstas, dice Aristóteles que el dios se halla siempre (es decir, eternamente y sin pausa) mucho mejor de lo que nosotros mismos estamos a veces⁹⁰. Si invertimos el orden de la frase, lo que encontramos en ella es simplemente esta afirmación: nosotros llegamos a encontrarnos algunas veces no tan bien como el dios se halla siempre, pero sí de un modo en cierta medida semejante. Y esto parece significar, por lo pronto, que nosotros alcanzamos tan solo a realizar algunas veces una actividad que por sí misma no destruye la potencia de seguir actuando sin término, pero de tal modo que esa potencia se desgasta hasta agotarse, y esa actividad se interrumpe una vez y otra hasta que al final se acaba. Dicho de otro modo: ver, pensar, vivir bien o ser feliz son actividades que por ellas mismas serían eternas, pero que tienen siempre una cierta duración; en ellas el antes y el después se identifican (se ve y a la vez se ha visto lo mismo), pero discurren en el tiempo, que separa inexorablemente el antes y el después.

De aquí provienen todas las paradojas que Aristóteles considera y parece tomar muy en serio a propósito de la acción: la dificultad de aprender a vivir bien, pues solo se aprende a vivir bien viviendo bien; la dificultad de comenzar a ser feliz o dejar de serlo, pues la vida feliz es una unidad y la felicidad no le pertenece más al final que al comienzo; el doble carácter de la deliberación, de la elección o del cuidado, que por una parte son acciones que duran y se dan en el tiempo, antes o después que otras, pero por otro lado son algo siempre presupuesto en la acción, algo anterior a la acción en general, pero a la vez vinculado, como uno de sus requisitos, al fin de toda acción, que es siempre posterior a la acción en general.

De aquí proviene también la paradoja que afecta a la tragedia por ser ésta imitación de la acción, de la que se ocupa Aristóteles en la *Poética*: el tiempo que tarda en representarse, tiempo que puede medirse mediante la clepsidra, no es el tiempo de la tragedia misma a la que asiste el público, que depende más bien de la unidad de su composición de acuerdo con las reglas del arte, por más que el público no deje sin embargo de fatigarse si la representación, según la clepsidra, dura mucho. La tragedia, en efecto, «es imitación, no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción»⁹¹, como sabemos. Su tiempo es en cierto modo el tiempo de la acción y de la vida; de una acción que se les narra entera de comienzo a fin a los espectadores y de una vida que se les hace contemplar en su entera unidad como si la tuviesen toda ella ante sus ojos. Lo decisivo es, como dice Aristóteles, que esa unidad de la acción y esa enteridad de la

⁹⁰ *Met.*, XII, 7, 1072 b24-26. Cfr. Goldschmidt, ob. cit., págs. 180 y 413-414. Descartes se plantea una dificultad parecida a propósito del *cogitare*, es decir, de la acción por la que se define la *res cogitans*; cfr. sobre ello F. Ledesma, «Genio maligno y ser indigente», *Anuario del Departamento de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, VI, 1990, págs. 293 y sigs.

⁹¹ 1450 a 16-18 (trad. de V. G. Yebra). Cfr. 1450 a 4-5 y 24, b 3 y 24-32, 1451 b 29.

vida se hagan presentes de una sola vez, simultáneamente⁹². De ahí la importancia de que la duración de la tragedia («siempre la mayor», dice Aristóteles) sea adecuada; pero adecuada «a la naturaleza misma de la acción»⁹³, esto es, lo suficientemente larga como para que la acción pueda verse en conjunto. Por el contrario, el límite que a su extensión impongan los concursos dramáticos o la capacidad de resistencia del público «no es cosa del arte; pues, si hubiera que representar en un concurso cien tragedias, se representarían contra clepsidra, según dicen que ya se hizo alguna vez»⁹⁴. Tan accidental es la relación entre el flujo de la clepsidra y la tragedia como entre la cantidad y la acción. Para fijarle entonces a la tragedia una duración apropiada con carácter general, basta con decir que en ella ha de dar tiempo para que, «desarrollándose los acontecimientos en sucesión verosímil o necesaria», se produzca «la transición desde el infortunio a la dicha o desde la dicha al infortunio»⁹⁵. La temporalidad de la imitación de la vida no es, pues, menos paradójica que la temporalidad de la vida imitada.

Según parece, el tiempo de la acción es, por una parte, un tiempo infinito en que el antes y el después se identifican, pero también hay en él, por otro lado, un antes y un después absolutos. Puede decirse por ello que la acción se asemeja mucho a un movimiento circular⁹⁶, que es propiamente infinito, sin final ni comienzo, pero tiene lugar en el tiempo, por lo que cada vuelta va antes o después de otras, se puede interrumpir en medio de una vuelta cualquiera y puede recomenzar muchas veces o no recomenzar ninguna.

4. LUEGO EL TIEMPO ES BUEN COLABORADOR: EL PODER DE OBRAR Y EL HÁBITO

Para abordar el modo en que Aristóteles apunta una solución a este problema de en qué consista la acción, que ni es ni deja de ser movimiento y actividad, tenemos que volver hacia atrás, hasta la frase que remataba un pasa-

⁹² *Poet.*, 1451 a 1 (trad. de V. G. Yebra). De esta noción, a la que se refiere con el adverbio *ἅμα*, y que aparece en el pasaje ya citado del libro IX de la *Metafísica* (1048 b 23, 25 y 30; sobre los problemas textuales que le afectan, véase *supra*, n. 71) se ocupa Aristóteles, como es sabido, en el cap. 13 de *Categorías* y la aplica al estar juntos motor y móvil en *Física*, V, 3, 226 b 21 y VII, 2, 243 a 32-33 y 244 b 1. Hay sin embargo una discontinuidad entre el estar junto de motor y móvil y el estar junto de la vida con lo ya vivido. Cfr. Brague, ob. cit., págs. 423-426.

⁹³ *Poet.*, 1451 a 9-10 (trad. de V. G. Yebra). Cfr. Goldschmidt, ob. cit., págs. 409-413.

⁹⁴ *Poet.*, 1451 a 7-9 (trad. de V. G. Yebra); cfr. *Cat.*, 6, 5 b.

⁹⁵ *Poet.*, 1451 a 13 y sigs. (trad. de V. G. Yebra).

⁹⁶ Esta analogía ha sido propuesta por Natali en «Movimenti ed attività. L'interpretazione di Aristotele, *Metaph.* Theta 6», pág. 52. En contra de ella podría argüirse lo que el propio Aristóteles comenta en *Phys.*, IV, 14, 223 b 25, a propósito de lo que según él era dicho común, «que las cosas humanas son un círculo». Cfr. Brague, ob. cit., pág. 426, quien, bien es cierto que hablando de la discontinuidad en el movimiento que lleva aparejado el venir al mundo, afirma por su parte que «le mouvement circulaire est, faut-il encore s'en étonner, celui que l'homme est, on est tenté de dire par définition, incapable de reproduire» y remite a *De Gen. et Corr.*, II, 11, 338 b 8 y *Probl.*, XVII, 3, 916 a 33.

je del cap. 5 del libro II del *De Anima* que ya hemos citado. Está hablando allí de la capacidad de contemplar, de pensar o de meditar y (presumiblemente para prepararle el terreno a la introducción en el cap. 5 del libro III de los conceptos de entendimiento productivo y entendimiento pasivo) dice que lo peculiar (y paradójico) de estas acciones, y por extensión del obrar en general, equivale a un «progreso hacia sí mismo», que «no es un alterarse» de quien actúa, salvo que se trate de «otro género de alteración»⁹⁷. Unas líneas más abajo añade alguna explicación sobre dicho género: no será de las alteraciones que consisten en «un cambio (μεταβολή) hacia las disposiciones (διαθέσεις) de que se está privado», sino de las que consisten más bien en un cambio «hacia las disposiciones a obrar o hábitos (ἐπὶ τὰς ἔξεις) y hacia su naturaleza»⁹⁸. El tiempo de la acción parece, entonces, presuponer una cierta distancia entre un antes y un después, pero una distancia que no separa a quien actúa más que de sí mismo, aunque sea una distancia suficiente para que se produzca un cambio durante su transcurso. ¿En qué puede consistir esta diferencia (que no es de contrariedad, ni se deja entender como privación) entre quien actúa cuando aún no ha actuado (es decir, cuando aún es pasivo) y él mismo cuando ya está actuando? ¿En qué puede consistir un cambio que no altera a quien cambia, sino que lo acerca a su propia naturaleza? La respuesta la hallamos en la precisión que va incluida en esta misma frase, y que resulta especialmente iluminadora para nuestro asunto, es decir, para entender la índole peculiarísima del poder de obrar: lo que dice Aristóteles es que ese es el cambio que produce los hábitos o disposiciones a obrar de las que se habla en la *Ética*.

Como es sabido, una de sus tesis centrales afirma que la virtud o excelencia humana no es ni una potencia ni una pasión, sino un hábito o dispo-

⁹⁷ 417 b 6 y sig. Tampoco sufre alteración quien edifica cuando edifica, dice justo a continuación, como si la sufriría si estuviera aprendiendo a edificar: mientras que en el segundo caso adquiere un poder del que antes carecía, en el primero no hace sino actualizar un poder del que ya era poseedor. Parece, pues, que al considerar la capacidad de edificar, que es un ejemplo claro de *potēsis*, haciendo abstracción del edificio que puede en cada caso producirse y atendiendo solamente al saber técnico de quien tiene dicha capacidad de construir, desaparece la diferencia entre *potēsis* y *praxis*. Considerada bajo este aspecto, sin duda parcial, pues deja desatendido todo cuanto se refiere a la obra misma, que no es práctica sino productiva, el saber técnico aparece como un hábito o disposición a obrar. Véase *Eth. Nic.*, VI, 4.

⁹⁸ 417 b 15 y sig. Sobre la oposición entre ἔξεις y διαθέσεις, que suelen traducirse respectivamente por *estados* y *disposiciones* en estos contextos, véase *Met.*, V, 19 y 20, así como *Cat.*, 8, 8 b 25-9 a 13, donde la diferencia entre unas y otras se resume en que el estado es «más duradero e inamovible», mientras que la disposición «es fácilmente mudable». Dicha oposición ahora no nos resulta muy útil, sin embargo, pues «los que poseen ciertos estados también se hallan, en virtud de ellos, en una cierta disposición», por lo que «los estados son también disposiciones» (trad. de M. Candel). No hay ningún inconveniente, entonces, en que traduzcamos ἔξεις por *disposiciones a obrar*, por *hábitos* o por *modos de ser*, sabiendo que se trata siempre de disposiciones difíciles de modificar una vez adquiridas. Pero de esto nos vamos a ocupar justo a continuación. Cfr. R. Brague, «De la disposición. A propos de DIATHESIS chez Aristote», esp. págs. 289 y 302-304, sobre la relación entre ambos conceptos, así como págs. 290-295, sobre la temporalidad propia de la *diáthesis*.

sición a obrar. De no ser así, ni el vicio sería censurable ni la virtud, digna de alabanza. Para que pueda ocurrir tanto lo uno como lo otro, según es acostumbrado, se requiere que la virtud y el vicio sean disposiciones a obrar adquiridas por nosotros y que en cada caso esté en nuestra mano el adquirirlas o no, de manera que a quien no adquiere virtudes sino vicios se le pueda hacer responsable de no haber puesto en sus obras suficiente cuidado⁹⁹. Según parece, toda la discusión aristotélica acerca de qué sea la virtud tiene como fin hacer comprensible dicha posibilidad.

Sobre la diferencia entre pasiones y hábitos, nos dice en el libro II de la *Ética a Nicómaco* que éstos «no mueven, sino que disponen a obrar (διακείσθαι) de cierto modo»¹⁰⁰. Si nos preguntamos de qué modo, la respuesta la encontramos unas pocas líneas más arriba: los hábitos son justo aquello «en virtud de lo que nos disponemos a obrar (ἔχομεν) bien o mal respecto de las pasiones»¹⁰¹. Así, pues, los hábitos, aunque no mueven a obrar directamente, sí configuran un cierto modo de ser, bueno o malo, respecto de lo que mueve a obrar; por lo que disponen a hacerlo mejor o peor. Pero, por lo que respecta a la relación entre hábito y potencia, echamos en falta alguna precisión que nos la aclare y que aquí no encontramos. Solamente más abajo, ya en el libro III, a la hora de enunciar juntas algunas conclusiones, se nos dice como al paso que las virtudes son «términos medios y hábitos, que por sí mismos tienden a practicar las acciones que las producen»¹⁰². Hay pues una cierta circularidad en la relación entre hábitos y acciones¹⁰³. Los hábitos son, por una parte, posteriores a las acciones, dado que se configuran como una forma de ser adquirida poco a poco por quien elige y actúa, como resultado de sus acciones; pero, por otro lado, son anteriores a las acciones, pues son disposiciones a obrar, que convierten a quien los posee en alguien predispuesto a realizar unas mejor que otras o unas más fácilmente que otras. Dicha relación es claramente circular, sin dejar por ello de darse en el tiempo, como es obvio, por lo que no puede tratarse de que la misma acción sea a la vez anterior y posterior a determinado hábito, sino que se trata más bien de que cada nueva acción para la que el hábito predis-

⁹⁹ Véase *Eth. Nic.*, III, 5. De este asunto de la ἀμέλεια no podemos ocuparnos aquí con detalle.

¹⁰⁰ *Eth. Nic.*, II, 5, 1106 a 6.

¹⁰¹ 1105 b 25-26. En este contexto se ve muy bien la unidad de los dos aspectos que presenta la noción de ἔξεις: disposición a obrar de un modo determinado, es decir, facilidad para una clase de acciones más que para otras, y modo de ser estable que cuesta adquirir y del que no es fácil desprenderse. Sobre esto último, véase todo el cap. 5 del libro III.

¹⁰² 1114 b 26-27 (trad. de Araujo y Marías). Literalmente lo que dice es que las ἔξεις son *πρακτικαί* respecto de aquello de lo que surgen, es decir, especialmente hábiles y bien preparadas para llevarlo a cabo. Véase 1105 a 15-16.

¹⁰³ Que suelen pasar por alto los comentaristas. La excepción es Vigo, ob. cit., esp. págs. 184-187 y 219-221. Couloubaritis insiste en que todas las complicaciones que se manifiestan como ambigüedades y diferencias de nivel o perspectiva sobre la acción se deben a lo que llama «el factor tiempo» (art. cit., pág. 38; cfr. *supra*, n. 18), pero no llega a plantear claramente el problema de su circularidad.

pone se asemeja a aquellas que lo han conformado, en parte también porque hay una semejanza entre las diferentes situaciones en que se actúa (se actúa, por ejemplo, en relación con la misma pasión), pero sobre todo por efecto del hábito mismo, que es quien produce la semejanza entre las acciones al predisponernos a actuar tal y como ya lo hemos hecho con anterioridad y encaminarnos así hacia nosotros mismos, que no seríamos nosotros mismos sin esos hábitos. De ese modo, a la vez que semejantes, las acciones ligadas por el hábito son también distintas entre sí, en tanto que todas ellas contribuyen a conformar y consolidar el hábito, sin que ninguna deje de producir efectos sobre el modo de ser de quienes actuamos, por lo que a medida que vamos eligiendo y obrando se produce una suerte de lenta especialización de nuestra potencia de obrar, al tiempo que un afianzamiento de nuestro modo de ser en una cierta dirección. En esto parece consistir el «proceso hacia sí mismo» y el cambio «hacia su propia naturaleza», del que se hablaba en el *De Anima*.

La circularidad *sui generis* del tiempo de la acción no queda explicada aquí, en la *Ética a Nicómaco*, pero sí se asume como algo que ocurre cotidianamente y es de sobra conocido; sin embargo, las indicaciones de Aristóteles son suficientes para que la entendamos con la ayuda de los conceptos de actividad y de potencia, que es lo que venimos persiguiendo desde hace rato. Como todo el mundo sabe, «nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara»¹⁰⁴ y, en general, «lo que hay que hacer (ποιεῖν) después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo (ποιουῦντες)»¹⁰⁵. Al igual que en el caso «de las demás artes», «adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo»¹⁰⁶ o, literalmente, «actuando antes». Pero, si podemos referirnos a esta circularidad de la que aquí se trata hablando de un «ejercicio previo», esto se debe a que esta palabra, *ejercicio*, es justamente el nombre que damos a lo que hacemos para perfeccionar nuestra capacidad de obrar y progresar así hacia nosotros mismos; es decir, para volvernos tales como aspiramos a ser y tal como los demás esperan que nos vayamos haciendo¹⁰⁷. Como todos sabemos, el

¹⁰⁴ *Eth. Nic.*, II, 1, 1103 a 33-34 (trad. de Araujo y Marías).

¹⁰⁵ *Loc. cit.*, 1103 a 32-33 (trad. de Araujo y Marías). «Es claro que forzosamente será bello lo que produce virtud (ya que tiende a ella), así como lo que procede de la virtud; y, por otra parte, que tales cosas constituyen los signos y las obras de la virtud», leemos en *Rhet.*, I, 9, 1366 b 25-27 (trad. de Racionero).

¹⁰⁶ *Eth. Nic.*, II, 1, 1103 a 31 y sig. (trad. de Araujo y Marías). Sobre esta similitud entre *πράξις* y *ποίησις*, véase *supra*, n. 88.

¹⁰⁷ Véase *loc. cit.*, III, 5, 1114 a 7, donde se dice que «son las respectivas conductas (ἐνεργεῖαι) las que nos hacen de tal índole». Por ello, se añade a continuación, «desconocer que el practicar (ἐνεργεῖν) unas cosas u otras es lo que produce los hábitos es, pues, propio de un perfecto insensato» (trad. de Araujo y Marías). Véase asimismo *loc. cit.*, II, 1, 1103 b 8-9 y 21-25, además de II, 2, 1104 a 26-28. De ahí la importancia del cuidado, la ἐπιμέλεια, y del preocuparse, el φροντίζειν. Sobre ello, cfr. Brague, ob. cit., págs. 148-163. Ambos son presupuesto y requisito exigible de nuestras acciones, del que depende el que éstas puedan ser objeto de censura o alabanza, según el grado de su cumplimiento en cada caso.

ejercicio también produce fatiga, es decir, desgasta e incluso agota nuestra potencia de seguir actuando; pero a la vez la mantiene a salvo y la modifica, la va afinando poco a poco: a partir de una capacidad más genérica, más indiferenciada, que hace más imprevisible y más difícil la elección, la potencia de obrar se especializa en una dirección u otra, hacia un modo de ser de tal o cual índole, que hace mucho más fácil elegir porque predispone a favor de una de las opciones posibles (siempre en relación con las pasiones, que son lo que mueve a obrar). Esta paulatina modificación de la potencia se va consolidando paso a paso como forma de ser adquirida, como lo que solemos llamar un *hábito*. Y en ella se cifra lo propio de la potencia de obrar, que se halla en una relación circular con la *enérgeia*, pero está a la vez transida por el tiempo: en que se modifica con su propia actualización. Su ejercicio produce fatiga, es decir, un desgaste de la capacidad de seguir obrando; pero un desgaste del que la capacidad de obrar se recupera algo cambiada en una cierta dirección, hacia un cierto modo de ser que se adquiere con el ejercicio. Modos de ser de esta clase son las virtudes, que no se poseen, dice Aristóteles, «ni por naturaleza, ni contra naturaleza», aunque exijan a menudo enfrentarse a las pasiones; sino que se adquieren «por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre»¹⁰⁸. Ésta, la costumbre, produce y perfecciona el hábito y, perfeccionando el hábito, lo que perfecciona es la potencia¹⁰⁹. En suma, la potencia de obrar ni es imperfecta (pues no se destruye al actualizarse, como la potencia de moverse), ni es perfecta (como la del motor inmóvil, que se mantiene a salvo e incólume, sin sufrir cambio alguno), sino que es más bien una potencia perfeccionable. El tiempo de la acción no es, pues, ni el tiempo infinito de la actividad sin término, ni el tiempo improrrogable del movimiento que termina al ser alcanzado el fin, sino un tiempo que, como dice Aristóteles, es «buen descubridor o colaborador»¹¹⁰, un tiempo que abre nuevas posibilidades, es decir, nuevas potencias de obrar, precisamente porque es la medida, según el antes y después, de la modificación de la potencia.

¹⁰⁸ *Eth. Nic.*, II, 1, 1103 a 24 y sig. (trad. de Araujo y Marías). Véase *loc. cit.*, X, 9, 1179 b 20-31, así como *Met.*, 1047 b 33-34. El carácter problemático de la adquisición de las virtudes, que dependen para Aristóteles de una aptitud natural, pero también de la propia práctica virtuosa y de la educación, ha sido señalado por Burnyeat, «Aristotle's on Learning to be good»; Hardy, *Aristotle's Ethical Theory*, págs. 104-114; y, sobre todo, por Broadie, *Ethics with Aristotle*, págs. 104 y 109-110.

¹⁰⁹ Por lo que puede decirse que la virtud es ella misma «potencia de producir y conservar los bienes» (*Rhet.*, I, 9, 1366 a 36-37), a pesar de lo que leemos en *Eth. Nic.*, II, 5, 1106 a 6-7: que ni las virtudes ni los vicios son potencias, pues ni somos buenos o malos por naturaleza, ni se da la virtud sin elección. Como se explica seguidamente en el cap. 6, la virtud es perfeccionamiento; por lo que, si la virtud perfecciona la potencia de obrar, también puede llamarse *virtud* a la potencia de obrar perfeccionada gracias al ejercicio.

¹¹⁰ En *Eth. Nic.*, I, 7, 1098 a 24-25, bien es verdad que a propósito de lo fácil que es continuar y completar lo que falta de una investigación o en la obra de un arte cuando han sido ya bien esbozadas. Cfr. Verbeke, «Moral Behaviour and Time in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», págs. 80-81.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKRILL, J. L., «Aristotle's distinction between *Energeia* and *Kinesis*», en R. Bambrough (ed.), *New essays on Plato and Aristotle*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, págs. 121-141 y recogido en J. L. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1997, págs. 143-162, por la que se cita.
- AGAMBEN, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, trad. de F. Costa y E. Castro, Barcelona, Anagrama, 2008.
- ANSCOMBE, G. E. M., «Thought and Action in Aristotle», J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, Londres, v. II, 1965, págs. 61-71.
- ARISTÓTELES, *De Anima*, ed. por W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1956. *Sobre el alma*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1978.
- *Categoriae*, ed. de L. Minio-Paluello, Oxford, Oxford University Press, 1949.
- *De Generatione Animalium*, en *Opera*, ed. de I. Bekker, Berlín, W. de Gruyter, 1960.
- *De Generatione et Corruptione*, en *Opera*, ed. de I. Bekker, Berlín, W. de Gruyter, 1960.
- *De Motu*, en *Opera*, ed. de I. Bekker, Berlín, W. de Gruyter, 1960.
- *De Sensu*, en *Petits traités d'histoire naturelle*, ed. por R. Mugnier, París, Les Belles Lettres, 2.^a ed., 1965.
- *De Somno*, en *Petits traités d'histoire naturelle*, ed. por R. Mugnier, París, Les Belles Lettres, 2.^a ed., 1965.
- *Ethica Eudemia*, en *Opera*, ed. de I. Bekker, Berlín, W. de Gruyter, 1960. *Ética Eudemia*, trad. de J. Pallí, Madrid, Gredos, 1985.
- *Ethica Nicomachea*, ed. por I. Bywater, Oxford, Oxford University Press, 1894. *Ética a Nicómaco*, trad. de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 3.^a ed., 1981.
- *Metaphysica*, ed. por W. Jaeger, Oxford, Oxford University Press, 1957. *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994.
- *Poetica*, en *Opera*, ed. de I. Bekker, Berlín, W. de Gruyter, 1960. *Poética*, trad. de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1974.
- *Problemata*, en *Opera*, ed. de I. Bekker, Berlín, W. de Gruyter, 1960. *Problemas*, trad. de E. Sánchez Millán, Madrid, Gredos, 2008.
- *Rhetorica*, ed. y trad. de A. Tovar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 3.^a ed., 1985. *Retórica*, trad. de Q. Racionero, Madrid, Gredos, 1994.
- *Sophistici Elenchi*, ed. de W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1958.
- AUBENQUE, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de V. Peña, Madrid, Taurus, 1981.
- *La prudence chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 1963.
- BRAGUE, Rémy, «De la disposition. À propos de *DIATHESIS* chez Aristote», en P. Aubenque (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, París, Vrin, 1980, págs. 285-307.
- *Aristote et la question du monde*, París, Presses Universitaires de France, 1988.
- BROADIE, Sarah, *Ethics with Aristotle*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1991.
- BURNYEAT, M. F., «Aristotle's on Learning to be good», en A. O. Rorty (ed.), *Essays on the Aristotle's Ethics*, Berkeley-Londres, University of California Press, 1980, págs. 69-92.
- CHARLES, David, *Aristotle's Philosophy of Action*, Londres, Duckworth, 1984.
- «Aristotle: Ontology and Moral Reasoning», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4, 1986, págs. 407-416.
- COULOUBARITSIS, Lambros, «Le problème de la *proairesis* chez Aristote», *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*, 1973, págs. 7-50.
- CUBELLS, Fernando, *El acto energético en Aristóteles*, Valencia, 1961.
- EBERT, T., «Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30, 1976, págs. 12-30.
- GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J.-Y., *Introd., trad. et commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, Lovaina-París, Publications Universitaires-Nauwelaerts, 1958-59.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, París, Vrin, 1982.
- HARDIE, William F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 2.^a ed., 1980.
- KOSMAN, L. A., «Aristotle's Denition of Motion», *Phronesis*, 14, 1969, págs. 40-62.
- LISKE, M-Th., «Kinesis und Energeia bei Aristoteles», *Phronesis*, 35, 1991, págs. 161-178.
- MAMO, P. S., «Energia and Kinesis in *Metaphysics* theta, 6», *Apeiron*, 4, 1970, págs. 24-34.
- NATALI, Carlo, «Movimenti ed attività. L'interpretazione di Aristotele, *Metaph. Theta 6*», *Elenchos*, XII, 1991, págs. 67-90 y recogido en *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Lovaina-París, Peeters, 2004, págs. 31-52, ed. por la que se cita.
- «Événement et poiesis. La théorie des événements naturels», en J.-L. Petit (ed.), *Raisons Pratiques 2. L'événement en perspective*, París, EHESS, 1991, págs. 177-201 y recogido en *L'action efficace*, págs. 53-76.
- «Attività di Dio ed attività dell'uomo nella *Metafisica* di Aristotele», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 85, 1993, págs. 324-351 y recogido en *L'action efficace*, págs. 77-107.
- «Actions et mouvements chez Aristote», *Philosophie*, 73, 2002, págs. 12-35 y recogido en *L'action efficace*, págs. 131-157.
- «Temps et action dans la philosophie d'Aristote», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 192, 2002, págs. 177-194 y recogido en *L'action efficace*, págs. 159-173.
- NUSSBAUM, Martha C., *La fragilidad del bien*, trad. esp. de A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995.
- ORTEGA Y GASSET, José, «Pensamiento y "progreso hacia sí mismo" en Aristóteles» (cap. X del «Prólogo a *Historia de la Filosofía* de Émile Brehier»), Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1942, recogido en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1947, v. VI, págs. 409-416.
- PARDO, José Luis, *La regla del juego*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004.
- PENNER, Terry, «Verbs and the Identity of Actions. A Philosophical Exercise in the Interpretation of Aristotle», O. P. Wood y G. Pitcher (eds.), *Ryle*, Londres, Macmillan, 1970, págs. 393-460.
- PICKERING, F. R., «Aristotle on walking», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, 1977, págs. 37-43.
- POJANSKY, Ronald, «Energeia in Aristotle's *Metaphysics* IX», *Ancient Philosophy*, 3, 1983, págs. 160-170; recogido en A. Preus y J. P. Anton (eds.), *Aristotle's Ontology (Essays in Ancient Greek Philosophy. V)*, State University of New York Press, Albany, 1992, págs. 211-225, por la que se cita.
- ROBIER, Georges, «La morale aristotélicienne», en *Études de philosophie grecque*, París, Vrin, 3.^a ed., 1969 (apareció como introd. a la ed. del I. X de *Éthique à Nicomaque*, París, Delagrave, 1887).

- ROSS, David, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- *Aristóteles*, trad. de D. F. Pró, Buenos Aires, Charcas, 1981.
- RYLE, Gilbert, *Dilemmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
- VERBEKE, Gérard, «L'argument du I. VII de la Physique. Une impasse philosophique», en I. Düring (ed.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg, Lothar Stiehm, 1969, págs. 250-267.
- «Moral Behaviour and Time in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», J. Mansfeld y L. M. de Rijk (eds.), *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C. J. De Vogel*, Assen, Van Gorcum, 1975, págs. 78-90 y recogido en Ch. Mueker-Goldingen (ed.), *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Hildesheim, 1988, págs. 385-397.
- VIGO, Alejandro G., *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Friburgo-München, Alber, 1996.
- «Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles», *Anuario Filosófico*, 32, 1999, págs. 59-105.
- «Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional», en G. Leyva (ed.), *Filosofía de la acción*, Madrid, Síntesis, 2008, págs. 53-86.
- WATERLOW, Sarah, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- WHITE, Michael J., «Aristotle's concept of Theoria and the Energeia-Kinesis Distinction», *Journal of the History of Philosophy*, 18, 1980, págs. 253-263.
- WIELAND, Wolfgang, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 3.^a ed., 1992.