

# EL ORIGEN DE LA ENERGEIA EN ARISTOTELES

RICARDO YEPES STORK

## I. INTRODUCCION

Sin temor a caer en la exageración, podemos afirmar que el acto es una de las nociones más centrales de la historia del pensamiento. Ha sido, desde su hallazgo, profusamente utilizada por muchos filósofos, incluso en nuestro siglo (recordemos la definición del ser como "actus essendi" y a Max Scheler, que ha hecho del acto uno de los pilares de su sistema). Será por ello útil fijar la atención en su origen para comprender por qué ha ocupado un lugar tan preeminente en la historia de la filosofía. Sólo así encontraremos la razón íntima de su fecundidad creativa, dilatadamente probada a lo largo de más de veinte siglos de tradición especulativa.

Si nos acercamos, pues, a Aristóteles es para compartir con él el descubrimiento del acto. No podemos, en efecto, olvidar que

"la consideración filosófica de un pensador es el resultado de dos condiciones: ante todo, que uno mismo se decida por el ejercicio del filosofar; en segundo lugar, que se conceda primordial importancia a la cuestión de si, o en qué medida, el pensamiento que se estudia satisface su pretensión de verdad"<sup>1</sup>.

Es decir, tratamos la cuestión que encabeza este artículo desde la convicción de que estamos ante un hallazgo filosófico que ha de ser comprendido como tal y, por tanto, en su pretensión de verdad. Se trata de comprender a nuestro autor "desde dentro", intentando mostrar que hay una congruencia interna de su pensamiento y de las nociones, para poder así alcanzar esa pretensión de verdad.

Tratamos pues de obtener el punto de partida de la noción de acto, y de asistir al "nacimiento" de la ἐνέργεια. No, buscamos, por tanto, establecer los supuestos e implicaciones últimas de ese nacimiento,

---

1. POLO, L., *Prólogo* a la obra de Ignacio Falgueras, *La res cogitans en Espinosa*, Eunsa, Pamplona, p. 11.

pues tal intento rebasa el marco de que disponemos en estas líneas.

El peligro de semejante empresa es que debe ser realizada en diálogo con los que han sido dueños de esa zona especulativa que es el Aristóteles de la primera época. Semejantes autores piensan que:

"Si al tratar del proceso intelectual queremos conceder todo su peso al elemento creador y original de las grandes individualidades, será menester que completemos la tendencia general del tiempo con el desarrollo orgánico de la personalidad de referencia. Es el propio Aristóteles quien muestra la estrecha relación entre desarrollo y forma; el concepto básico de su filosofía es el de 'forma incorporada que vive y se desarrolla' (Goethe). La finalidad es, enseña, conocer la forma y la entelequia por medio de los estadios de su desenvolvimiento. Tal es la única vía por la que cabe intuir directamente la ley que rige una 'estructura' intelectual"<sup>2</sup>.

Aunque es exclusivo del cierto historicismo hegeliano de Jaeger afirmar que la comprensión de la historia de la filosofía es la comprensión de la filosofía (la "estructura" intelectual), muchos filólogos aceptan sin mayores problemas que la verdad filosófica se obtiene tanto de las obras estudiadas como del contenido histórico en que surgen. Con ello desaparece la pretensión de verdad de una filosofía, y se sustituye por la pretensión de verdad de su forma escrita y de su congruencia histórica. Con ello se pierde la realidad, pues nos enfrentamos, no con el mundo sobre el que caviló nuestro pensador, sino con sus cavilaciones, lo que conlleva la pérdida de la pretensión de verdad de un pensamiento. "En definitiva, la consideración no filosófica de una filosofía es tan exterior a ella que, sin remedio, desemboca en un reduccionismo hermenéutico.

Se suele proceder a la hermenéutica siguiendo una de estas dos líneas: la primera consiste en enfrentarse con cualquier pensamiento como con un fósil, al que sólo cabe devolver la vida que tuvo en el ámbito de "otra" humanidad. Eso lleva a esgrimir la noción de contexto, mediante la cual las "filosofías" son encerradas en su "época" (como si la época pudiera hacer las veces de la verdad). La otra línea consiste en entender el pasado cual simple antecesor del presente, que es la única actualidad en rigor (como si el presente histórico se bastara a sí mismo), a la que anticipa de un modo imperfecto, y, por lo tanto, resueltamente superado. La hermenéutica de un pensamiento filosófico es la ficción equivalente a referirlo a condicionantes "extrín-

---

2 JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Versión española de José Gaos, F.C.E., México, 1946, p. 12.

secos": el contexto histórico, el psicoanálisis, la perfecta novedad del presente propio. Hacer sólo hermenéutica es renunciar de entrada (e instalar) a la filosofía e instalarse en un plano "postulado" de validez científica"<sup>3</sup>.

Esta pérdida de la filosofía, y su sustitución por la hermenéutica, se da en la mayoría de los filólogos que saben del origen del acto. Para ellos la mediación (la obra escrita) se constituye en término; sustituyen la realidad por los libros, el flujo y el devenir de las cosas por las nuevas ediciones y los manuscritos. Por ello conviene reivindicar el estudio de Aristóteles para los que piensan que la verdad filosófica no se obtiene de la historia, sino del pensamiento, y así negar el historicismo para afirmar el valor extrahistórico y temático de las nociones.

Clarificada la personalidad de los protagonistas de esta cuestión, hemos de hacer, sin embargo, la salvedad de que su labor no es ni mucho menos inútil. Su trabajo debe servirnos a modo de instrumento. Se trata de utilizar sus hallazgos, no de obtenerlos como un fin. Una vez más, la técnica debe ordenar el resultado a la previsión del pensador, sin que agotamos su tarea en la pura obtención de un producto acabado en sí mismo. Eso sería no pensar.

## II. EL ORIGEN DE LA DISTINCIÓN

*Acto* traduce la palabra griega ἐνέργεια. Se puede aceptar con seguridad esta traducción, en primer lugar, porque así se ha hecho desde el principio.

Sobre la etimología de ἐνέργεια hay disparidad de opiniones en lo accesorio<sup>4</sup>, pues lo fundamental ya lo dice el propio Aristóteles: "La palabra acto se dice según la obra" (τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται τὸ ἔργον)<sup>5</sup>.

---

3 POLO, L., op. cit., p. 12.

4. Para esta cuestión Cfr., entre otros Kurt VON FRITZ, *Philosophie und Sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York, G.E. Stechert, 1938, pp. 65 y ss.; George A. BLAIR, "The meaning of "Energieia" and "Entelechia" in Aristotle", *International Philosophical Quarterly*, VII, 1967, pp. 101-117; Alberto ROSALES, "Dynamis y Energieia", *Revista Venezolana de Filosofía*, I, n° 1, junio 1973, U. Simón Bolívar, Caracas, pp. 77-109.

5. *Metafísica*, Q 8, 1050a 23.

Es decir, la palabra ἐνέργεια "se deriva" (como traduce ROSS este pasaje) o "está directamente relacionada" (como traduce García-Yebra) con el ἔργον.

Que ἐνέργεια viene de ἔργον está claro. La duda consiste en mostrar el camino. Y esto cada uno lo hace según le conviene para dar al acto el significado original acorde con su interpretación: tal es el caso de Bonitz, en su *Comentario a la Metafísica*, p. 387, o el de los antes citados.

Blair, por ejemplo, se propone mostrar que ἐνέργεια significa "actividad interna" y por ello la deriva de ἐν y ἐργεῖν, etimología un poco forzada. Más acorde con la verdad y las reglas de la gramática griega parece la interpretación de Rosales, que, siguiendo a V. Fritz y Debrunner, hace nacer ἐνέργεια de ἐνεργής y éste de ἐνεργός. Significaría entonces el sustantivo de un adjetivo. Si el adjetivo (ἐνεργός) significa "estar trabajando, estar activo", "estar poniendo algo por obra", el sustantivo alude a ese estado del sujeto al que se le asigna el adjetivo. Se sustantiviza ese "estar". Es el acto. Si ἐνέργεια deriva de ἐργεῖν y éste de ἐργάζομαι, como dice Blair, el resultado es el mismo: un sustantivo que designa la acción, el "estar" de un sujeto.

En cualquier caso, parece indiscutible que, a partir de ἔργον (trabajo, obra), se forman verbos (ἐργάζομαι) y adjetivos (ἐνεργός) que expresan la acción o el "estado" (adjetivo) de trabajar u obrar, y que esa acción o estado Aristóteles la sustantiviza y le da un significado abstracto por medio del adjetivo ἐνεργής y de ἐνέργεια, término que no aparece nunca antes de Aristóteles (Cfr. V. Fritiz, Blair, locs. cit.), pudiéndose decir que éste es el que acuña el término.

Interesa ver, en primer lugar, cómo Aristóteles comienza a usar la palabra ἐνέργεια. Antes, sin embargo, conviene plantearse la cuestión de si la distinción de potencia y acto fue un hallazgo radical del Estagirita o si ya se había formulado alguna vez con anterioridad. Semejante posibilidad es negada por bastantes críticos modernos<sup>6</sup>.

H.A.S. Schankula, en un artículo breve e incisivo<sup>7</sup>, ha mostrado con suficiente fuerza que es muy probable que la distinción de poten-

6. Entre ellos, Gilbert RYLE, *Plato's progress*, Cambridge University Press, 1966, p. 4; Paul GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Lehrschriften*, Berlin 1933; Max WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953, pp. 79-102.

7. SCHANKULA, H.S.A., "Plato and Aristotle: εὐδαιμονία, ἔξις or ἐνέργεια?" *Classical Philology*, LXVI, 1971, pp. 244-246.

cia y acto haya sido desarrollada por Aristóteles a partir de algunas indicaciones de Platón, leves, pero suficientes. Veamos sus sugerencias.

Para mostrar esto es necesario referirse a dos diálogos de Platón, el *Eutidemo* y el *Teeteto*, en los cuales distingue entre la posesión de algo (κτησις) y su tenencia o uso (ἔξις o κτησις).

En *Eutidemo* 280D 5-7 dice:

"Es necesario, no solamente poseer (κεκτηθεσθαι) los bienes de esta clase para ser feliz, sino también usarlos (χρηθεσθαι), sin lo cual su posesión (κτησεως) no es de ninguna utilidad"<sup>8</sup>.

La eudaimonía se presenta como algo activo, como el uso de los bienes, no su mera posesión. En otro pasaje, *Filebo* 11D 4-6, la εὐδαιμονία es presentada como un estado (ἔξις), no pasivo, sino activo.

Este sentido activo de ἔξις aparece muy claro en el *Teeteto* 197B y ss., cuando Platón ilustra, con una comparación, su distinción, y especialmente en 197B 8-10:

"Me parece que poseer (κεκτηθεσθαι) es diferente de tener (ἔχειν). Un vestido, por ejemplo, que uno haya adquirido, y no lo lleva puesto, siendo dueño de él, de ése no diremos en realidad que lo tiene (ἔχειν), sino más bien que lo posee (κεκτηθεσθαι)".

Se distingue entre *poseer el conocimiento* (ἐπιστημης κτησις) y *tener el conocimiento* (ἐπιστημης ἔξις). Después, se inicia la comparación de la mente humana con una jaula de pájaros, que en un principio es un "receptáculo vacío". Luego, según la ciencia va siendo adquirida, toda clase de pájaros se van metiendo en ella, hasta que podemos tomar de la jaula cualquier pájaro a nuestro antojo. El segundo paso es poseer los pájaros (κτησις) y el tercero, retenerlos, tomarlos y tenerlos (ἔξις) (Cfr. *Teeteto* 197A 10-198A 5).

De esta manera se establece una distinción entre κτησις y ἔξις o χρησις a nivel de conocimiento.

Esta distinción se encuentra muy desarrollada en Aristóteles. En efecto, en el *De Anima* II, 417a 22 y ss. se hace una distinción muy paralela, ya que se distinguen tres sentidos en los que se dice "instruido" o "sabio":

a) El que es instruido porque puede llegar a aprender.

---

8. PLATON, *Eutidemo*, 280D 5-7, traducido sobre el texto de la edición de la *Collection des Universités de France*, hecha por Louis Meridier, Paris, 1956.

b) El hombre que tiene el conocimiento y es capaz de contemplar (*δυνατός θεωρεῖν*) cuando quiere. Estos dos son en potencia (*ἀμφοτέροι καταδύναμι*).

c) El hombre que está contemplando en acto (*θεωρῶν ἐντελεχείᾳ*), que es el que "en sentido principal (*κυρίως*) conoce este determinado".

De la misma manera en el libro II, 412a 10 dice que:

"La entelequia se dice de dos maneras, según el conocimiento (*ἐπιστήμη*), y según la contemplación (*θεωρεῖν*) (o ejercicio del conocimiento)".

Clarísimamente se distingue la posesión de un conocimiento y su uso actual.

Es digno de notarse también que el paraclicismo gana mucha fuerza por el hecho de que para Platón lo *primario*, el sentido primero de la *εὐδαιμονία* (Cfr. *Eutidemo*, loc. cit.) no es la posesión, sino la *χρησις*, la contemplación actual, el uso actual de "las cosas buenas"<sup>9</sup>. Y eso es precisamente el acto de Aristóteles, tanto a nivel de la *οὐσία*, como a nivel de conocimiento, como, en mucho mayor grado, a nivel teológico, donde el acto puro es *νοήσις νοήσεως*.

Con esto sería suficiente para mostrar que Aristóteles se inspiró claramente en estos diálogos de Platón para desarrollar y perfeccionar su distinción de potencia y acto. Pero todavía hay más.

Si aceptamos una de las tesis de Jaeger<sup>10</sup>, según la cual muchas de las intuiciones profundas de Aristóteles comenzaron en la Academia, cosa que parece lógica y muy aceptable, habría que aceptar también que podría ser el caso de la distinción de potencia y acto. En efecto, es el propio Jaeger el que sugiere esta posibilidad, en contra de la opinión de Gohlke<sup>11</sup>, al afirmar que esta doctrina fue puesta a punto en

---

9. SCHANKULA, H.A.S. op. cit., p. 245.

10. JAEGER, W., op. cit., *passim*.

11 JAEGER, W., *Gnomon*, IV, 1928, pp. 633. Esta postura de Gohlke ha sido defendida también por Wundt (op. cit., pp. 17-19 y 79-102) y anotada por G. REALE ("Max Wundt e una nuova ricostruzione dell' evoluzione della metafisica aristotelica", en *Rev. di Filos. Neoesc.*, 1958, pp. 476-267) y E. BERTI ("Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristoteles, *Studia Patavina*, V, 1958, pp. 476-505). WUNDT afirma que la doctrina de la potencia y el acto Aristóteles la descubrió y desarrolló en los años del Liceo, siendo la síntesis de la "instancia platónica" y la "instancia empirista". Con esto, como afirma REALE, se desconoce el testimonio fundamental de los diálogos, y se ve obligado a no señalar

el *Protréptico*.

Si nos vamos a este diálogo primerizo de Aristóteles<sup>12</sup>, y en especial al Fragmento 4 Walzer<sup>13</sup>, veremos, según señala Schankula, que hay una similitud de contenido con el *Eutidemo* 280D-282D, que hace pensar que Aristóteles se inspiró en él.

En efecto, en ese fragmento es en donde Platón establece la distinción entre κτήσις y χρήσις:

"Y ¿respecto a los bienes de que hablábamos al comienzo, dije, la riqueza, la salud, la belleza? ¿Es también una ciencia lo que está al frente del uso correcto (τό ορθῶς χρῆσθαι) de todas las cosas de este género y lo que dirige su práctica, o bien es otra cosa?

- Es una ciencia- dijo;

- Así pues, no es solamente el éxito, sino también el buen uso (εὐπραγίαν) parece, lo que nos da la ciencia (ἐπιστήμη) en toda posesión (κτήσει) y actividad (πράξει).

-Convino en ello.

-Por Zeus -dije- ¿acaso los demás bienes son de alguna utilidad sin razón (φρονήσεως) y sabiduría (σοφίας)? ¿Encontramos provecho en poseer (κεκτημένος) y hacer (πράττων) muchas cosas sin la razón?"<sup>14</sup>

En este texto Platón distingue, como hemos dicho, entre κτήσις y πράξις, que tiene el sentido o sustituye a χρήσις, o, como en el texto de *Teeteto*, a ἔξις. Todos estos términos aparecen también en el *Protréptico*. En el Fragmento 4 Walzer, dice Aristóteles:

"Las cosas de que somos dotados para vivir -el cuerpo y lo corporal- se nos dan como instrumentos (ὄργανά), y su uso (χρήσις) es peligroso para aquellos que no los usan correctamente. Debemos por tanto desear la ciencia (ἐπιστήμη), el tenerla (κτασθαι) y usarla (χρῆσθαι) correctamente, si queremos

---

el momento y el campo precisos en que surge la distinción.

12. Sobre los múltiples problemas de su autenticidad, datación, fragmentos, etc., Cfr. JAEGER, op. cit., pp. 69-122.

13. Corresponde al Fr. de *Iamblico*, *Protréptico* 37, 3-11 Pistelli. Para las citas del *Protréptico* cfr. *Aristotelis fragmenta selecta*, W.D. ROSS, Biblioteca Oxoniense, Oxford, 1964; y su traducción en *The Works of Aristotle translated into English*, vol. XII: *Select Fragments*, W.D. Ross, Oxford, 1952.

14. PLATON, *Eutidemo*, 281A 5-281B 7. Traduc. cfr. cita 8.

lograr todas estas cosas"<sup>15</sup>.

En este fragmento, la distinción es la misma que en Platón; incluso, como hemos dicho, el contenido: lo que da la ciencia es el buen uso de aquello que poseemos y usamos, o hacemos (bien o mal, según la ciencia lo dirija).

Estas distinciones se dan en otros lugares del *Protréptico*. Por ejemplo, en Fr. 3. En Fr. 5 Walzer leemos:

"Todas las cosas buenas y útiles para la vida de los hombres dependen del uso (χρησθαι) y la acción (πράττειν) y no del mero conocimiento (γυγνώσκειν μόνον)".

Y en el Fr. 5 Pistelli (Iamblico, *Protrp.* 6):

"No debemos huir de la filosofía, si es, como pensamos, la adquisición (κτησις) y uso (χρησις) de la sabiduría, y la sabiduría está entre los mejores bienes".

Vemos, por tanto, que la distinción entre el mero conocer y el usar ese conocimiento es algo que Platón señaló claramente, usando todos los términos que Aristóteles designará como ἐνέργεια (χρησις, ἔξις, πράξις). Al mismo tiempo, vemos cómo éste recoge las observaciones de Platón y distingue entre el mero conocer (γυγνώσκειν μόνον) y el uso de ese conocimiento (χρησις), y entre una κτησις y una πράξις del conocimiento.

Una vez observado esto, podemos asistir al nacimiento de la distinción entre δύναμις y ἐνέργεια. Se trata del texto más antiguo que tenemos donde aparece esta distinción. Es el Fragmento 14 del *Protréptico*<sup>16</sup>:

"Parece que la palabra "vivir" se dice de dos maneras: una, según la potencia (κατα δύναμιν), y otra según el acto (κατ' ἐνέργειαν). Pues decimos que son "videntes" tanto los animales que tienen vista y han nacido capaces (δύνατα) de ver, incluso si tienen los ojos cerrados, como los que están usando (χρώμενα) esta facultad (τῆ δυνάμει) y dirigiendo la vista a algo. Lo mismo con el saber (ἐπιστάσθαι) y el conocer (γυγνώσκειν), unas veces hablamos de él como del uso (χρησθαι) y la contemplación (θεωρεῖν), otras como la posesión (κεκτησθαι) de la potencia o facultad (τὴν δύναμιν) y el tener la ciencia (τὴν επιστήμην ἔχειν). Si distinguimos la vida de la

15. Loc. cit., ver cita 13.

16. Cito los pasajes de interés para evitar un texto demasiado largo. Traducción mía hecha en base al griego y a Ross.

no vida por la percepción, y percepción se dice de dos maneras, principalmente el uso (χρησθαι) de los sentidos y de otro modo el ser capaz (δυνάσθαι) (de usarlos) (es por esto, parece, por lo que decimos que incluso un hombre dormido percibe), es evidente que "vivir" se dirá de la misma manera en dos sentidos: un hombre despierto será el sentido principal y verdadero, un hombre dormido lo será por ser capaz de cambiar al movimiento, en virtud del cual decimos que un hombre está despierto y percibiendo alguna cosa, pues hablamos de él por esto y en referencia a esto. Y cuando se dice lo mismo de dos entes, y de uno de los dos se dice por el hacer y el padecer (τῷ ποιεῖν ἢ τῷ πάσχειν), asignaremos preferentemente su sentido a éste, igual que usaremos la palabra conocer (ἐπίστασθαι) más bien para el que tiene (ἔχοντος) el conocimiento, y ver para aquel que dirige su vista (προσβάλλοντα τὴν ὄψιν) (a algo) más que el que puede (τοῦ δυναμένου) dirigirla".

"Debemos asignar la vida mejor a un hombre despierto que a uno dormido, a uno que ejercita su alma (τόν ἐνεργοῦντα τῇ ψυχῇ) que a uno que sólo la posee (τοῦ μόνον ἔχοντος)...

Si el vivir es, como para todo animal, su propio ser, está claro que el pensador será en su mejor sentido y en su más alto grado, y la mayoría de ellos, cuando ejerciten (ἐνεργη) y tengan la contemplación (θεωρῶν) de lo más cognoscible. Pero la actividad (ἐνέργεια) perfecta y patente tiene en sí misma el placer, por tanto, el acto contemplativo (θεωρητικὴ ἐνέργεια) es el más placentero de todos".

Como puede verse, el texto contiene suficientes alusiones al acto como para inferir el sentido que tiene esta distinción y adivinar su desarrollo posterior.

Este texto ha de ser completado con un pasaje del Fragmento 6 que nombra también la ἐνέργεια:

"Lo que está compuesto y es divisible en partes, tiene diferentes actos (ἐνεργεῖαι), pero aquello que es por naturaleza simple y cuya sustancia (οὐσία) no es (una relación) hacia algo necesariamente tiene una sola y propia excelencia. Si el hombre es un simple animal y su vida está ordenada según la razón y la inteligencia, no (tiene) otra operación (ἔργον) más que el logro de la más exacta verdad, verdad acerca de los entes".

### III. EL SENTIDO DE LA DISTINCION

Observando el fragmento 14 del *Protréptico* podemos apreciar que es a partir de la distinción platónica de κτῆσις y χρῆσις en el conocimiento de donde Aristóteles saca la distinción de potencia y acto, si se puede hablar así, por medio de una comparación entre lo que ocurre con el conocimiento y lo que ocurre con la vida. Si en un principio parecía que la distinción afectaba a los vivientes, más tarde se hace evidente que afecta no sólo a la vida, sino también a sus funciones: el conocimiento principalmente.

Lo que debemos hacer ahora es analizar de cerca el contenido de este rico fragmento del *Protréptico*. De esta manera podremos deducir cómo aparece en los escritos de Aristóteles su noción de ἐνέργεια. Se trata, no de buscar un significado único del término, lo cual empobrecería la cuestión<sup>17</sup>, sino de estructurar estos significados<sup>18</sup>.

Como punto de partida hay que aceptar, como también señala Blair, que la doctrina de este fragmento, sobre todo al final, es de clara influencia platónica. Pero el que el tema, e incluso el tono, sea platónico no es obstáculo para que se despliegue de modo imparable la originalidad aristotélica.

Abstrayendo, pues, del contenido general, lo que Aristóteles dice de la ἐνέργεια en este fragmento podría resumirse así:

1) Que hay dos sentidos de lo vivo, y del conocimiento, y de la percepción (y se podría añadir: y de todo): lo que es en potencia (κατὰ δύναμιν) y lo que es en acto (κατ' ἐνέργειαν). Aquí se produce el paso desde la distinción platónica de κτῆσις y χρῆσις a la "generalización" de esta distinción a otros ámbitos de lo real según la noción, que surge en este momento, de ἐνέργεια. Se produce el hallazgo especulativo de la distinción.

Este hallazgo no se produce como algo mostrenco o aislado. Al mismo tiempo se completa:

2) Primero, con una "definición" (si así puede llamarse) de cada una de esas nociones:

- Δύναμις es, en un ser vivo, la capacidad de (δυνασθαι) usar los

---

17. Esto es lo que hace George A. BLAIR, loc. cit., p. 101.

18. Esto es lo que intenta, desde otra perspectiva, CHEN CHUNG-HWAN, "Different meanings of the term ἐνέργεια in the philosophy of Aristotle" *Philosophical Phaenomenological Research*, 17, 1957, pp. 56-65.

sentidos, de pasar al movimiento de percibir;

- *Ἐνέργεια* es, en un ser vivo, el percibir mismo, el uso (*χρησις*) de la capacidad o facultad (*δύναμις*), el tener la ciencia, la contemplación, el "estar dirigiendo la vista a algo", en suma, el uso de los sentidos (*τὸ χρησθαι ταῖς αἰσθήσιν*).

En suma, se ve con claridad que Aristóteles ya posee la noción de acto "del todo": lo actual es lo que es "ya", es el presente verbal, el haber llegado a ser, frente a la potencia, que todavía no es. La noción clásica de acto y potencia no va más allá de este texto del *Protréptico*, sencillamente porque en él ya está presente la noción de acto, de actualidad, con toda su fuerza. No cabe ningún "crecimiento" de esta noción. Aunque sin depurar las expresiones, el acto que aquí aparece es el acto mismo, entero, surgido de una vez.

3) Segundo, se ve con claridad que en este texto predomina todavía la influencia platónica que lleva a concebir el acto como (*χρησις*) del conocimiento o la percepción, como "ejercicio" de esas capacidades. Por ello, se usan expresiones verbales (verbo *ἐνεργέω*): de un hombre "que actúa su alma" (*τοῦ ἐνεργοῦντα τῇ ψυχῇ*), "cuando el pensador actúe (*ἐνέργη*) y tenga la contemplación". Esto uso, tanto intransitivo como transitivo, del verbo *ἐνεργέω* recoge el sentido puro de acto como actualidad cognoscitiva, acto como operación. Estas operaciones son llamadas con el nombre de *ἔργα*, obras, trabajos, o, como se ha traducido modernamente, "funciones", según hemos visto en el Fragmento 6, en el que *ἔργον* sustituye a *ἐνέργεια*.

4) De la misma manera, en este fragmento, *ἐνέργεια* queda sustituida dos veces por *κίνησις*:

- "Un hombre dormido lo será por ser capaz de cambiar al movimiento en virtud del cual decimos que un hombre está despierto percibiendo alguna cosa".

- "Decimos que el andar, el sentarse, el aprender, y todo movimiento (*πᾶσαν κίνησιν*) es agradable o doloroso" (pasaje no citado anteriormente).

Esta sustitución es evidente por sí misma y reconocida por todos. El acto que es percibir, andar, y, en general, todo acto, puede llamarse también movimiento.

Aunque la noción de acto no surge como respuesta a la pregunta por el movimiento, su íntima asociación (que llega a la sinonimia) nos muestra que desde el principio Aristóteles ya vio que el acto era *κίνησις*.

Por si fuera poco, se dice también que  
- "Decimos que es por el primero (el que "actúa" su alma) por lo que asignamos la vida al último (el que sólo posee el alma), ya que es tal por hacer y padecer en el primer sentido" (pasaje no citado anteriormente).

- "Y cuando se dice lo mismo de dos entes, y de uno de los dos se dice por el hacer y el padecer (τῷ ποιεῖν ἢ πάσχειν), asignaremos preferentemente su sentido a éste".

Este último pasaje tiene un contexto inequívoco que nos hace ver que ἐνέργεια es también el ποιεῖν y el πάσχειν. Aunque esta fina observación se encuentra sin desarrollar constituye el embrión de toda la teoría del movimiento.

5) Por último, y aunque la concepción es de tipo platónico, también se afirma en este fragmento que

"La ἐνέργεια de nuestros pensamientos más verdaderos, aquella que se llena de lo que es más plenamente real..., ésta es de todas la que produce más gozo".

Así ἐνέργεια queda afirmada como la posesión del Bien, que produce gozo, pero que lo produce por ser perfecta ella y perfecto su objeto (lo más verdadero y lo más plenamente real: μάλιστα ὄντων πλεουμένη). Paradójicamente, se afirma el punto de llegada de toda la doctrina de la ἐντελέχεια: la οὐσία también es ἐνέργεια por ser el Bien y lo perfecto. Sin que se atisbe siquiera, como se hará más tarde, que ἐνέργεια se dice de la οὐσία, se afirma una de las consecuencias de este sentido sustancial del acto: el que el acto es el Bien.

#### IV. EL ACTO EN EL CORPUS ARISTOTELICUM

Analizando el contenido del *Protréptico* nos encontramos ahora en la tesitura de compararlo con el resto del *Corpus Aristotelicum*. Esta comparación nos permitiría ver que los sentidos de ἐνέργεια que acabamos de señalar en el *Protréptico* son los mismos que desarrolla Aristóteles en toda su obra.

Esta tarea sería necesariamente larga y engorrosa, y exigiría mucho más espacio del que disponemos. Además una tal investigación tendría que ser realizada en el marco general de un estudio sobre la noción de ἐνέργεια, estudio que precisamente nos encontramos realizando.

Por todo ello nos limitaremos a señalar sólo algunos de los lugares

del *Corpus Aristotelicum* donde se encuentran desarrolladas y afirmadas las observaciones recogidas en el *Protréptico*:

1) La distinción de lo que es en potencia y en acto no es otra cosa que la doctrina sobre el doble sentido del ente: el ente en potencia y el ente en acto. Esta doctrina se puede encontrar, entre otros lugares, en *Metafísica*, 1009a 32; 1026b 1; 1071a 18; *Meteorológica*, 4, 381b 27; *De interpretatione* 9 19a 9, 13; 23a 8; *De Generatione et Corruptione* A, 316b 22; *Física* 193b 8; 201a 9; 206a 14, etc.

2) Sobre el desarrollo de la noción de acto en todo el *Corpus* (siempre que se usa ἐνέργεια) se ve que tiene un sentido preciso y unitario, que es el que aparece ya aquí. Aristóteles habló poco del acto como tal: *Metafísica*, 1048a 25-1048b 9; 1047a 30; 1050b 23.

3) El acto como operación se concibe, especulativamente, a partir, como hemos dicho, de la consideración actual del ποιεῖν, entendiendo ἔργα como ἐνέργεια, según aparece ya en el *Protréptico*. Bajo este sentido pueden encontrarse como ἐνέργεια todas las nociones tomadas de Platón: ἕξις<sup>19</sup>, χρῆσις (*Metafísica*, Q8, 1050a 23 y ss., *Topica*, 4, 124a 33, *Ética Eudemia* B9, 1225b 12; *De Anima*, B1, 412a 10, a 27; B5, 417a22-417b 28, etc.), πράξις (*Metafísica*, Q7, 1048a 18-36, *Ética Nicomaquea*, A1, 1099a 5; A6, 1098a 13; *Política*, H3, 1325a 32, etc.). En cuanto a la consideración de ἔργα como ἐνέργεια. Cfr. *Ética Eudemia*, B1, 1219a 13; *Metafísica* Q8, 1050b 15-23.

Como ya se aprecia en el *Protréptico*, el acto y la potencia surgen como una distinción dentro del ámbito del conocimiento, o de la vida, según sugerencia de Platón. Por ello, además de que resulta lógica la

---

19. No se puede dudar que ἕξις es ἐνέργεια en el pensamiento de Aristóteles. La definición de D 20, 1022b 4 y ss. no es una alusión aislada, como pretende Schankula. Se puede encontrar el mismo sentido de ἕξις derivado del uso transitivo de ἔχειν, frente al usual, derivado del uso intransitivo de ἔχειν (ἕξις - hábito- como una clase de cualidad permanente, frente a διάθεσις), en *Metafísica* 15, 1055 b 11; *Historia Animalium* II, 711a 6; *De Respiratione*, 474a 26. Este sentido primero, y menos usual, de ἕξις como acto puede ser tomado, como también señala acertadamente Schankula, de los diálogos de Platón, tal como hemos visto, en los que se da este uso transitivo de ἔχειν: *Filebo*, 11D 4; *Teeteto*, 197B 8; *Sofista*, 247A 5-6; *Leyes*, 625 C. Pero esto no implica contradicción alguna. Se trata de dos sentidos diferentes de ἕξις, que recoge BONITZ, en su *Index Aristotelicus*, Berlin 1961, pp. 260b 31 y 38, 261a 58.

etimología de ἐνέργεια (cfr. *supra*), es también congruente que ἔργον recoja este sentido del acto y sobre todo que el acto sirva para desarrollar toda la Psicología y la teoría del conocimiento (Cfr. *De Anima*, libros B y F).

Por último, que el verbo ἐνεργέω recoge el sentido puro de acto como operación (ἔργον) es algo frecuente en todo el *Corpus* (*Metafísica* D 15, 1020b 18-23; D6, 1071b 12-14; 8, 1050a 17-19; 9, 1050b 28-30; *Topica* D 4, 124a 21; *Física*, B3, 195b 26 y ss.; H3, 247b 7, etc.).

4) Sobre la interpretación del acto como κίνησις la doctrina de Aristóteles está clara<sup>20</sup>: Cfr. libro Q de la *Metafísica*, especialmente 1047a 30 y ss.; libro K, 1065b 15-1066a 26; y su paralelo en la *Física* 201a 27-202a 25. En estos textos, como en muchos otros, muy conocidos, es en donde desarrolla la aplicación de ἐνέργεια al problema del movimiento, el acto del agente y del paciente, etc.

5) Respecto a la afirmación de la ἐνέργεια como el Bien, Aristóteles lo interpretará más tarde como una consecuencia de la doctrina de la ἐντελέχεια, aunque sin tratar el tema de un modo detenido<sup>21</sup>. Cfr. *Metafísica*, K1, 1059a 34; Q9, 1051a 4-17.

---

20. Demostrar esto exigiría una minuciosa investigación que no podemos realizar aquí. Es lo que intenté esbozar en mi tesina de licenciatura: "Doctrina del acto en la *Metafísica* de Aristóteles", Universidad de Navarra, 1976, pp. 53-82 y 119-122, respectivamente.

21. ἔργον deriva de φεργον (raíz del inglés "work", trabajo) y se corresponde con el Latín "opus". En principio significaba en griego "trabajo", "hechos de guerra" o "hazañas" (Homero), es decir, objeto separado producto de la acción. Cfr. *Greek-English Lexicon*, de LIDDELL & SCOTT, New edition by Stuart Jones & McKenzie, Oxford Clarendon Press, 1961, pp. 682. Aristóteles entiende ἔργον en dos sentidos (Cfr. *Ética Eudemia*, B1 1219a 13): lo distinto al uso (χρῆσις) de una cosa, por ejemplo, en el arte de edificar, la casa es el ἔργον y no la edificación. En otras cosas, el ἔργον es la misma χρῆσις, por ejemplo, en la visión, el ver. En el *Protréptico* es posible que se entendiera por ἔργον no sólo el "trabajo" del sujeto o de una cosa (la χρῆσις) sino también el producto de ese trabajo (la obra, la cosa hecha). Para el origen de la noción de acto es indiferente que Aristóteles hubiera hecho ya esta distinción. El sentido del término es claro.

## V. CONCLUSIONES

Hechas estas referencias, que no hemos podido recoger en detalle, podemos obtener algunas conclusiones:

1) La noción de acto surge dentro del ámbito del conocimiento, según unas distinciones de Platón, y es ampliada a todo el ámbito de la vida, al expresar las operaciones (ἔργα = acciones, obras) del ser vivo. Genéticamente, o desde un punto de vista exclusivamente histórico, la noción surge como una distinción de varios tipos o "momentos" del conocimiento.

El hecho de que esto sea así no impide que se aplique a muchas otras cosas ni que la interpretación del conocimiento como acto se agote en estas distinciones. Más bien al contrario, son punto de partida de un desarrollo enormemente rico y matizado del conocimiento como acto. Quizá se pudiera decir que la noción de acto ha sido especialmente fecunda en el ámbito del conocimiento, y que es por ello por lo que quizás surgió también ahí.

2) Pero la noción de acto surge ya suficientemente explícita y elaborada como para que se pueda decir que está casi completa.

En primer lugar, su contenido inicial es perfectamente congruente y unitario con la doctrina del acto del *Corpus Aristotelicum*. No hay contradicción alguna. Lo único que no está en los comienzos es la interpretación de la substancia como acto. Precisamente por ser éste un hallazgo más tardío, Aristóteles buscó un término propio para este sentido del acto: ἐντελέχεια<sup>22</sup>. Todos los restantes sentidos de la noción de acto, sin excepción, se encuentran en la concepción original.

Con esto, queda demostrada la unidad especulativa o sistemática del pensamiento de Aristóteles. Todo su pensamiento posterior no fue sino el desarrollo de unas intuiciones alcanzadas a partir de sus reflexiones sobre Platón. De esta manera, nunca llegó a haber contradicción interna alguna en su concepción del acto y la potencia. Se puede hablar, sí, de un "crecimiento", de un ir "de menos a más" en el desarrollo de esta doctrina, pero lo que es evidente entonces es que su doctrina filosófica no se vio cambiada con el paso del tiempo. Ello conlleva necesariamente que la unidad de su pensamiento es ex-

---

22. Todos los autores están de acuerdo en que ἐντελέχεια es un término que Aristóteles acuñó más tarde. Esto no fue óbice para que llegara a trascender su sentido propio y ser usado como sinónimo de ἐνέργεια. Cfr. Hermann BONITZ, *Index Aristotelicus*, op. cit., pp. 253b 35 y ss.

trahistórica, y que no la obtenemos como producto final de un desarrollo temporal. Se nos da desde una instancia que no es el paso del tiempo, ni su elaboración procesual.

Se puede proponer quizá como tarea el estudio del desarrollo (del crecimiento) de la doctrina del acto a través de todas las obras del *Corpus*. Este estudio "genético" al fin y al cabo sería accidental para la noción misma de acto, porque ya hemos visto que el acto "surge", ya constituido, y que toda investigación sobre él parte del hecho de que ya se da, con lo cual el interés filosófico de una tarea de este tipo es muy escaso, si es que queremos salirnos del mero estudio de la historia de la filosofía: el acto no puede obtenerse en un trabajo de esta clase porque no surgió así en el pensamiento de Aristóteles. Toda pretensión de alcanzar el acto a través del desarrollo de las obras de Aristóteles pretende convertirlo en un resultado "técnico", obtenido, cosa que no es. Toda investigación semejante sobre el surgimiento del acto lo supone.

De menor interés filosófico es también la tarea de establecer una cronología de las obras de Aristóteles a partir del estudio de la doctrina del acto<sup>23</sup>. Se trataría de esclarecer un problema filológico a partir de una doctrina filosófica. Sin embargo, quizás fuera útil más tarde, para esclarecer nuevos problemas de la doctrina filosófica, este tipo de cronología.

3) Con esto hemos querido demostrar que el historicismo filosófico-filológico choca contra un escollo insalvable al olvidar que las verdades pertenecientes a la filosofía no son reductibles a un ámbito intelectual o a un desarrollo literario, y que tampoco se puede pretender que esas verdades se obtienen de un estudio biográfico e intelectual de los filósofos. Si eso fuera así, la filosofía no trascendería el tiempo, y pensar sería resucitar la letra muerta. Pero pretender que la verdad filosófica se resuelve y reabsorbe en un proceso intelectual concreto y temporal obliga a hacerse hegeliano y afirmar que pensando la historia se piensa la filosofía; o a condenar como intrínsecamente falso y fracasado todo intento de establecer la filosofía como algo extrahistórico, como algo "sistemático", en sentido amplio<sup>24</sup>, como una verdad que escapa al proceso temporal y que puede perdurar. Entonces nos haríamos historicistas.

---

23. Esta tarea es la que propone George A. BLAIR, loc. cit.

24. Sistema no es "sistema estático de conceptos", según afirma JAEGER, op. cit., p. 12.

## EL ORIGEN DE LA ENERGEIA EN ARISTOTELES

Para terminar, lo que se propone es una decidida superación del "filologismo" al enfrentarse con Aristóteles, que es un pensador "sistemático", entendiendo por sistemático que encuentra nociones extratemporales acumulables como saber filosófico. Esta superación se proclama desde la necesidad de dialogar con los filósofos desde un punto de vista "filosófico", y no histórico. Si la verdad filosófica no trasciende el tiempo, es imposible cualquier herencia especulativa y cualquier diálogo con el pasado. Sólo cabe asumir el pasado en cuanto pasado, siendo nosotros la culminación de ese pasado.

Esta superación no condena la filología sino que la pone al servicio del pensador, como haz que ilumina la obra que contiene las verdades que hay que calibrar.

