

LOS PRESUPUESTOS METAFÍSICOS DEL SÍ MISMO EN ARISTÓTELES: LA NOCIÓN DE *PHÝSIS* Y SU RELACIÓN CON LA ESENCIA DEL HOMBRE

CLAUDIA MARISA SEGGIARO

Universidad de Buenos Aires - CONICET

(Argentina)

Resumen

El análisis del yo entendiendo esto como un yo particular no parece haber sido centro de especulación en el pensamiento aristotélico. Aristóteles no está preocupado en responder qué nos hace ser los sujetos particulares que somos y qué nos diferencia de otros individuos, sino que se interesa en indagar qué nos define como hombres y cómo nos realizamos como seres humanos. Este planteo, que supone un “yo esencial”, presupone ciertas nociones metafísicas que elevan a esta concepción del yo por sobre la del yo particular. Dichas nociones son la de forma y *phýsis*.

Teniendo esto como telón de fondo, el objetivo de este trabajo es analizar la articulación de estas nociones de modo tal de examinar cómo las concepciones metafísicas del Estagirita le permiten configurar su concepción del hombre y el ideario que este debe perseguir para realizarse como tal.

El análisis del “yo” entendiendo esto como un “yo particular” no parece haber sido el centro de especulación del pensamiento aristotélico. Si bien se puede sacar ciertas inferencias respecto al tema a partir del análisis de los elementos individualizadores de las sustancias sensibles,¹ al desarrollar su concepción antropológica y psicológica, Aristóteles no parece estar interesado en responder qué nos hace ser los sujetos particulares que somos y qué nos diferencia de otros individuos,² sino que su interés está focalizado en indagar qué nos define como hombres. Este planteo que supone un “yo esencial”, presupone ciertas nociones metafísicas que elevan

¹ *Metafísica* VII 8, 1034a5-7

² Para un análisis de esta cuestión, véase, J. Lukasiewicz, Anscombe and K. Popper, 1953, pp. 69-120.

a esta concepción del “yo” por sobre la del “yo particular”. Dichas nociones son la de “*eídos*” y “*phýsis*”. Lo que permite vincular estas nociones en un mismo argumento es la concepción finalista de la naturaleza. Para Aristóteles, si bien el hombre se identifica con su forma, en este caso las facultades intelectivas del alma, esta no está actualizada de antemano (*Protréptico* fragmentos 79-80). Dicha actualización es vista como un proceso y, por lo tanto, como el fin, por el cual el hombre se realiza y plenifica como tal.

Teniendo esto como telón de fondo, el objetivo de este trabajo es analizar la articulación entre las nociones de naturaleza y forma y la concepción aristotélica del hombre, presentes en algunos escritos, como, por ejemplo, la *Ética Nicomáquea* y el *Protréptico*. Para ello, dividiremos el trabajo en dos partes, en la primera analizaremos los supuestos metafísicos que la concepción aristotélica del hombre supone y qué ideario de vida formula en base a ellos. En la segunda parte, nos centraremos en por qué la reflexión aristotélica supone priorizar “un yo esencial” por sobre el “yo particular”, esto es, por sobre el “yo” que nos hace ser los seres individuales que somos.

1. Los supuestos metafísicos de la concepción aristotélica del hombre

El primer pasaje que es relevante para analizar los supuestos metafísicos de la concepción Aristotélica es *Ética Nicomáquea*: I 7, 1097b33- 1098a6. En este pasaje, Aristóteles expone su concepción del bien. Descartada la noción platónica del bien como un principio absoluto, Aristóteles sostendrá que cada actividad tiene un bien que le es propio y constituye su verdadero fin. El Estagirita no tiene problemas para ejemplificar esta tesis apelando a ciertas técnicas como, por ejemplo, la medicina y la estrategia. El inconveniente surge cuando pretende aplicarla al hombre, pues, pese a que ninguna persona parece cuestionarse que lleva a cabo sus acciones con vistas a obtener un bien y que dicho bien y es su fin último, es decir, su felicidad, no hay ningún acuerdo sobre qué es esta última y cómo se alcanza. Es importante destacar que Aristóteles no emprende su argumento con vistas a probar su noción de bien. Tomando esta noción como punto de partida, Aristóteles establece que, si el “bien” se define por el cumplimiento de cierta actividad propia, para encontrar una respuesta a qué es el bien último del hombre o qué es la felicidad se deberá indagar si existe una función propia del hombre y determinar cuál es. En este contexto, aparece el pasaje arriba mencionado:

El vivir, en efecto, parece también común a las plantas (τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς), y aquí buscamos lo propio (ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον). Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva (αἰσθητική), pero parece que también ésta es común (κοινή) al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, existe cierta actividad de los que tienen razón (πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος).³ De esta, una parte obedece a la razón, y la otra la posee y piensa. Pero como también esta se dice de dos modos, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción (*Ética Nicomáquea* I 7, 1097b33- 1098a6. Trad. Pallí Bonet).

A los efectos de poder determinar cuál es su función, Aristóteles comenzará definiendo qué es el hombre. Se debe tener en cuenta que, para Aristóteles, la definición no se reduce a una simple equivalencia verbal entre sujeto y predicado.⁴ En *Analíticos*

³ La traducción de πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος ha sido objeto de discusiones. Sinnott (2015) traduce “una forma [de vida] práctica”, razón por la cual tiende a interpretar que, para Aristóteles, lo propio del hombre se sitúa en el terreno de la acción (Sinnott, 2015, p. 25, nota 113). Lisis (2004, pp. 95-120), quien realiza un estado pormenorizado de la cuestión, a la cual consideramos oportuno remitir, también interpreta el texto en este sentido. Para este autor, “la justificación de la extensión de la consideración de la vida teórica como una forma de actividad práctica en la *Política* (VII 3, 1325b16-2 1) parecería indicar que el uso habitual no era ése y, por tanto, cuando no se especifica, habría que tomar el término en su sentido habitual, por lo cual el pasaje de *EN* I 7 debería ser entendido de esa manera” (Lisis, 2004, p. 97). Irwin (1999) traduce “in some sort of life of action”. Natali, en cambio, opta por traducir πρακτική como *vita attiva*. Lo que en última instancia se discute es si en este pasaje Aristóteles alude a la vida práctica, presentada en I 3, o a la vida contemplativa, que será identificada con el verdadero fin del hombre en X 7. El trasfondo de esto último es el debate acerca de la unidad de *Ética* y la problemática acerca de la relación entre los dos “idearios” de vida que aparecen en el texto. Si bien por cuestiones de extensión y dada la complejidad del tema, no podremos detenernos en este punto, debemos decir que, si analizamos la *Ética Nicomáquea*, a la luz de otras obras del *corpus*, como, por ejemplo, el *Protréptico*, *Sobre la filosofía* y *Metafísica* I 1, es evidente que la vida contemplativa y alcanzar el conocimiento de los primeros principios no sólo es aquella actividad que define al hombre como tal, sino aquella por cuyo medio alcanza su plenitud.

⁴ En *Analíticos segundos* II 10, 93b 29 y ss., al hablar de la definición, Aristóteles realiza una diferenciación que resulta relevante. Allí, tras afirmar que la definición es el qué es de la cosa, distingue entre el enunciado que proporciona el significado del nombre y aquel que da cuenta del ¿por qué? Tal como lo recalca Charles (2000, p. 43), ambos tipos de definiciones no pueden ser idénticos, pues el primero es sobre el “trueno”, mientras que el segundo es sobre la naturaleza del trueno. Según Charles “en la etapa 1 <en alusión al primer tipo de definición> se tiene el pensamiento general de un tipo de ruido (*tis*) en las nubes, mientras que en la etapa tres <el segundo tipo de definición> se puede identificar ese tipo de ruido como el causado por el fuego que se apaga”. Por tal motivo, Charles sostiene que este pasaje supone una tercera acepción de “definición”. Bajo esta tercera acepción, la definición no da cuenta del nombre, sino de la naturaleza de la cosa. Como consecuencia de esto, se podría decir que, mientras el primer tipo de definición es nominal, el tercer tipo sería esencial. Si bien, dado los límites de este trabajo, no nos centraremos en la distinción entre estos dos tipos de definiciones, nos interesa subrayar que, tal como lo afirma Charles (2000, p. 47), tomando como punto de partida el significado del nombre, no se puede saber cuál es la esencia de lo definido. La definición nominal hace una referencia, pero no muestra la esencia de la cosa (Bolton 1976, p. 521). Por tal motivo, permite tener un primer acercamiento a las cosas, sin tener un conocimiento de ellas. Esto es lo que permitirá a Aristóteles afirmar que alguien puede dar una opinión sobre algo pese a no conocerlo en sentido estricto. Para dar cuenta de esto último el

segundos II 10, 93b29, de hecho, el Estagirita sostiene que la definición (*horismós*) es el *lógos* acerca del qué es. Tal como lo recalca Charles (2000, p. 163), la conexión que se debe establecer entre un “x” y un término, que pretende ser su atributo definicional, debe ser esencial. Esto es, por medio de este término se debe hacer patente algo de la naturaleza de ese “x” a definir. Por tal motivo, para Aristóteles, una definición reúne tres notas (*Tópicos* I 8, 103b8-ss): 1) es intercambiable con el sujeto; 2) se identifica con el τὸ τί ἦν εἶναι de la cosa, esto es, con su esencia o configuración conceptual y, finalmente (*Tópicos* I 5, 101b36), 3) en ella se expresa el género y la diferencia (*Tópicos* VI 5 143a15-28; *Metafísica* VII 12, 1038a9-16). Para que un enunciado pueda ser considerado una auténtica definición, debe dar aquel elemento común que permita reunir a un conjunto de cosas bajo una misma noción. Paralelamente, debe ser tal que constituya el elemento diferenciador, es decir, aquello que permita distinguir a esa cosa de las restantes.⁵ Ahora bien, establecer esto no es otra que cosa que enunciar la forma o configuración conceptual de algo. Para Aristóteles, todo lo que es adquiere su identidad, su ser, por la forma y es conocido por medio del conocimiento de esta última. Para poder establecer qué es lo propio del hombre y, por lo tanto, determinar cuál es su fin deberemos responder que es esencialmente. Esto equivale a indagar sobre la *phýsis* del hombre, ya que, según Aristóteles, “la naturaleza, primariamente y en el sentido fundamental de la palabra, es la entidad (*ousía*) de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas”.⁶ Desde la perspectiva de Aristóteles, si pretendemos dar la definición de algo y por ende, su esencia o naturaleza, “es preciso que las cosas predicadas en la definición sean las únicas que se predicán en el *qué es* del objeto, y si se predicán en el *qué es* los géneros⁷ y las diferencias específicas, es manifiesto que, si uno toma aquello que es lo único en predicarse del *qué es* del objeto, el enunciado que contenga esto será necesariamente una definición: en efecto, no es posible que la definición sea otra cosa, puesto que ninguna otra cosa se predica en el *qué es* del objeto” (*Tópicos* VII 3 153a 15- 20. trad. Candel Sanmartín).

Teniendo como horizonte de sentido esta caracterización de la definición, en el pasaje citado de la *Ética* Aristóteles comienza la búsqueda de aquel rasgo distintivo y

enunciado esgrimido debe dar el τὸ τί ἦν εἶναι (*Tópicos* I 5, 01b36).

⁵ Véase Charles 2000, p. 163.

⁶ *Metafísica* V 4, 1015a 13-15.

⁷ Con Howton (2010, p. 65) podemos decir que un género es un componente de la esencia, bajo el cual se subsume una pluralidad de especies. Dado esto, debe ser incluido en la definición de la esencia. Véase *Tópicos* I 9 103b35–37.

diferenciador del hombre, tomando como punto de partida la noción de “alma”. Desde la perspectiva aristotélica, el alma es el principio interno del ser vivo (*Sobre el alma* I 1, 402a6). En *Sobre el alma* II 1, 412b 10, no sólo la caracteriza como su esencia o su rasgo definitorio, sino que también la identifica con su forma o configuración conceptual (*eîdos*). Sin embargo, en *Ética Nicomáquea* I 7, 1097b33- 1098a6, al querer definir al hombre, apelando a esta noción, Aristóteles encuentra una dificultad: “ser vivo” es un género amplio que se predica de varias entidades sensible. Como consecuencia de esto, si “el vivir” es lo propio del ser vivo y esto depende del alma en tanto principio de movimiento, esto necesariamente deberá estar incluido en su definición, pero no podrá ser lo propio del hombre. Se deberá establecer cuál es la función dentro de las facultades del alma que cumple este requisito. Ahora bien, Aristóteles distingue tres facultades del alma diferentes, (*Sobre el alma* II 2 413b 11-13): la nutritiva, la sensitiva y la intelectual. Si el vivir se define por el ejercicio de algunas de las facultades del alma y el hombre es una especie particular dentro del género de los seres vivos, deberemos establecer cuál de estas facultades es la propia.⁸ Por tal motivo, a través de un juego de comparaciones, en el cual el eje vector es el hombre, Aristóteles otorga a cada uno de estos niveles una característica propia.⁹ El nivel nutritivo se caracteriza por ser el más bajo de la escala, aquel que garantiza la supervivencia de un organismo: su alimentación y su reproducción.¹⁰ El segundo nivel, está caracterizado por la sensibilidad y la irracionalidad.¹¹ El tercer y último nivel tiene como característica principal la posesión del entendimiento y de razón.¹² Si bien las posee, lo propio del hombre no puede identificarse con las facultades vegetativas o nutritivas, pues esto no permite distinguirlo de las plantas. Tampoco puede definirse por sus facultades sensitivas, pues estas las comparte con el resto de los animales, razón por la cual, estaríamos dando un atributo, pero no su definición, esto es, el enunciado que da cuenta del “qué es”. Lo propio del hombre se deberá identificar con sus facultades

⁸ *Acerca del alma* II 2, 413b 11-13.

⁹ Matthews (2003, p. 188-189) dice que la lista de funciones del alma: pensar, percibir, moverse localmente, nutrirse, sentir apetito, desear, tener pasión o deseo, puede ser vista como una lista de las posibilidades que un organismo individual tiene para actuar y preservarse tanto a sí mismo como a su especie. En el caso de las plantas, estas facultades o poderes son el movimiento, la nutrición, el crecimiento y la reproducción. En cuanto a los animales, estos poderes son los deseos apetitivos y la percepción. Finalmente, para que este fin pueda llevarse a término, en el caso del hombre, éste debe poseer y ejercitar su capacidad de razonar y calcular.

¹⁰ *Ética Nicomáquea*, I 13, 1102a 32 -1102b1. *Acerca del alma* II 2, 413a 25-413b8.

¹¹ *Protréptico* fragmento 28.

¹² *Acerca del alma* II 2, 413a 25-414a5 ss.

racionales.¹³ Tal como lo recalca Berti, el alma humana es siempre intelectual, en cualquier momento de la existencia humana, pero contiene potencialmente la sensitiva y la nutritiva, o sea no puede existir sin la función de estas.¹⁴ En otras palabras, (...) el hombre no puede pensar sin vivir y sin sentir” (Berti 2008, p. 155). Ahora bien, pese a que esto último es una consecuencia que se desprende del argumento, mediante la clasificación de las diferentes facultades, realizada en el pasaje citado de la *Ética*, Aristóteles parece querer mostrar otra cosa. La lectura del pasaje, a la luz de la concepción de la definición expuesta más arriba, deja entre ver que no solo tiene como objetivo demostrar qué sucedería si el hombre careciese de entendimiento (*noûs*), sino también para evaluar las consecuencias que se derivarían de dicha situación. Del análisis de este caso hipotético, Aristóteles concluye que, despojado del *noûs*, el hombre quedaría reducido a la pura animalidad. Según Aristóteles, si el hombre no tuviese entendimiento sólo sería capaz de tener sensaciones, pero no verdadera sabiduría. Despojado incluso de la sensibilidad, dicho hombre quedaría reducido a la vida vegetativa y, por lo tanto, al último reducto del ser. Desde la perspectiva adoptada por Aristóteles (*Protréptico* fragmento 28), si el hombre no viviese conforme al entendimiento perdería su verdadera condición de hombre.¹⁵ Sólo sería un hombre por homonimia, ya que no viviría según su verdadera naturaleza. En el fragmento 65 del *Protréptico*, Aristóteles parte de premisas similares:

Así pues, si el hombre es un animal simple y su entidad está ordenada en concordancia con la razón y el intelecto (καὶ κατὰ λόγον καὶ νοῦν), su función no ha de ser otra que la verdad más rigurosa y alcanzar la verdad sobre los entes (ἢ ἀκριβεστάτη ἀλήθεια καὶ τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν). Pero, si está compuesto por naturaleza de muchas facultades, es evidente que cuando muchas cosas pueden ser llevadas a cabo naturalmente por algo, su función será siempre la mejor (βέλτιστον) de éstas, como lo es la salud para el médico y la salvación para el piloto (trad. Vallejo Campos).

Por este fragmento, sabemos que, para Aristóteles, el *érgon* del hombre es una

¹³ Petrilli (2009, p. 72-73) sostiene que la distinción entre los seres vivientes consiste en la serie de capacidades psíquicas poseídas (*DA. II 2, 413a 20 ss.*). Desde la perspectiva de esta autora, dichas capacidades son: la capacidad de nutrición, la capacidad sensible y la capacidad de pensar, constituida, a su vez, por varias subespecies de capacidades: la aprehensión, la opinión, la *phrónesis*, la *diánoia*, la racionalidad científica y, por último, el *noûs*.

¹⁴ En *Acerca del alma II 2, 413a 31- 413b 1*, Aristóteles afirmará: “por lo demás, esta clase de vida <la nutritiva> puede darse sin que se den las otras, mientras que las otras - en el caso de lo viviente sometido a corrupción- no pueden darse sin ella. Esto se hace evidente en el caso de las plantas en las que, efectivamente, no se da ninguna otra potencia del alma”. (trad. Calvo Martínez).

¹⁵ *Ética Nicomáquea X 8, 1178b 25-29.*

actividad relacionada con su *ousía*. Aquí, siguiendo a Vallejo Campos, hemos optado por traducir el término *ousía* por “entidad”, aunque, dado el contexto en el cual está inserto el término, siguiendo a Berti,¹⁶ podríamos haberlo traducido por “ser”. Aun así y más allá de la traducción que adoptemos, al emplear este término, Aristóteles se refiere a la naturaleza humana. Del análisis del fragmento se desprende que la simplicidad o complejidad de la naturaleza humana está relacionada con las funciones que esta tiene o es capaz de ejercer. Si su naturaleza es simple, se caracterizará por tener una sola función y ésta será su *érgon* distintivo. Caso contrario, si tuviese una naturaleza compleja, esto es, si tuviese muchas funciones, su *érgon* distintivo será el mejor o más noble. En este fragmento Aristóteles no establece cuál es esta función distintiva y mejor. Sin embargo, la respuesta a esta cuestión nos ha llegado en el fragmento 41 del *Protréptico*:

El ejercitarse en la sabiduría y conocer (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γινώσκειν) es deseable por sí mismo para los hombres, (pues no es posible vivir como hombres sin ambas cosas (οὐδὲ γὰρ ζῆν δυνατόν ὡς ἀνθρώποις ἄνευ τούτων)) y es útil para la vida (χρησιμὸν τ' εἰς τὸν βίον), pues nada bueno ocurre que no se realice tras haber razonado y producido según la sabiduría (Trad. Vallejo Campos).

Este fragmento es relevante por dos motivos. El primero es que en él Aristóteles afirma que el conocer y ejercer la sabiduría son las actividades más elevadas del hombre, respondiendo el interrogante que habría dejado abierto en el fragmento anteriormente citado. El segundo motivo, por el cual este fragmento es clave, es el argumento que Aristóteles da, para extraer esta conclusión. Desde su perspectiva, un hombre no podría vivir como tal sin conocer o aspirar a ser sabio. Esto implica que ambas funciones están vinculadas con lo que el hombre es esencialmente. Si un hombre quiere vivir como tal, debe ejercerlas. Que Aristóteles use infinitivos para expresar las actividades más nobles del hombre, en lugar de sustantivos, es relevante. Para entender esto, podemos recurrir a la analogía que Aristóteles establece con el ojo en el fragmento 71 del *Protréptico*. En ese fragmento, el Estagirita recalca que el fin del ojo no es simplemente la visión, sino el ver, pues dicho órgano se define como tal, solo cuando es capaz de cumplir la función que le es propia. Lo mismo sucede en el caso del hombre. Según Aristóteles, practicar la *phrónesis* y contemplar son anhelados por sí mismos

¹⁶ Berti, 2008, p. 41.

porque no podríamos referirnos a alguien diciendo que es un hombre, si además de tener la posibilidad de ejercer tales funciones, no las ejerciera efectivamente. El uso de los infinitivos enfatiza el hecho de que, para Aristóteles, lo distintivo del hombre no es simplemente la adquisición de conocimiento, sino el ejercicio efectivo de sus facultades cognitivas. Si el hombre se limitara a recibir la verdad, pero no realizara su proceso de adquisición no estaría ejercitando su *noûs*, razón por la cual no alcanzaría su felicidad. La vinculación de la naturaleza humana con el uso efectivo de una función propia indica que la primera no está realizada de antemano, sino que implica un proceso. El verdadero bien del hombre y, por lo tanto, su felicidad, no será otra cosa que el cumplimiento de esta función o el ejercicio efectivo de su actividad distintiva.¹⁷ Esto implica que la naturaleza humana no solo determina la función propia del hombre, sino que ella misma se erige como un fin.

2. La preponderancia del “yo esencial”

Hasta aquí analizamos los supuestos metafísicos de la concepción aristotélica del hombre y cómo estos determinan el ideario de vida que el Estagirita formula en sus escritos éticos. No obstante, el análisis de estos supuestos nos permite hacer otras inferencias acerca de los aspectos del hombre sobre los cuales Aristóteles pone principal énfasis en su examen. Una de estas inferencias, quizá una de las más importante en relación con nuestro trabajo, es el hecho de que, para Aristóteles, lo que permite a un individuo realizarse como tal no radica en sus características personales sino en lo que por naturaleza lo hace ser el hombre que es. Por tal motivo, Aristóteles centra sus argumentos en establecer qué somos en tanto seres humanos, más que en aquellos elementos que hacen que seamos los individuos que somos, esto es, se focaliza en lo que podríamos calificar “yo esencial”, más que en el “yo particular” que cada uno de nosotros es. De lo analizado hasta aquí se infiere que, para poder realizarse y ser feliz no es suficiente conocerse en tanto los sujetos individuales y particulares que somos, sino que debemos indagar en torno a lo que somos esencialmente, esto es, qué nos hace ser seres humanos. Con Berti (2005, p. 411), tendemos a considerar que, cuando Aristóteles define a la felicidad como el bien último del hombre y, por ende, como su fin último, en

¹⁷ Según Giardina (2009, p. 91), “quien posee la ciencia y no la ejercita está en potencia, dirá Aristóteles en *DA* II 5, en el sentido de *dunatòs theoreîn*, o sea en el sentido de que puede ejercitar la ciencia (...) En efecto, Aristóteles dice que ejercitar la ciencia es *entelécheia* en sentido propio (*kurios epistámenos*)”.

el sentido en que no es algo querido como un medio, sino como un fin en sí mismo,¹⁸ no se está refiriendo ni a un principio trascendente ni a un juicio subjetivo, sino al principio de un orden objetivo, identificado con la naturaleza. Para Aristóteles, el bien de cada cosa es el cumplimiento de su naturaleza. Ahora bien, al hablar del cumplimiento de la propia naturaleza, claramente Aristóteles no se refiere a la realización de lo que cada uno es en su particularidad. Si así fuese, sería correcto afirmar que hay para cada hombre un determinado ideario para ser feliz que se ajusta a su particular modo de ser. La indagación de un ideario de vida válido para cualquier individuo no tendría sentido. Si bien en la *Ética Nicomáquea* Aristóteles parte del análisis de “los candidatos” a vida feliz y de las opiniones de los hombres al respecto, su modo de proceder no obedece al hecho de que crea que hay más de una manera de ser feliz y que esto depende de las características particulares de cada uno o de lo que piense cada uno al respecto. Procede de este modo porque adopta el método dialéctico basado en el análisis de los *éndoxxa*. En relación con esto, en *Metafísica* VII, 1029b 5-8, Aristóteles señala:

(...), tratándose de las acciones, hay que conseguir que las cosas que son absolutamente buenas lleguen a ser buenas para cada uno a partir de las que son buenas para cada uno (trad. Calvo Martínez).

Lo que nos interesa de este pasaje es la postulación en el plano práctico del método epistémico, según el cual, para conocer, es menester ir de lo más conocido “para nosotros” a lo más conocido “en sí”. Esta distinción está relacionada con el hecho de que, según Aristóteles, el conocimiento en sentido pleno presupone el descubrimiento de los principios. Sólo podemos dar cuenta de las cosas cuando conocemos sus principios, razón por la cual lo que realmente otorga claridad a las cosas es la adquisición de estos principios. Sin embargo, pese a ser lo más cognoscible en sí, debido a que estos no son de naturaleza sensible, son para nosotros lo más oscuro. Dado esto, el conocimiento de los primeros principios no puede ser inmediato, sino que debe ser mediado por aquello que es manifiesto para nosotros: las impresiones sensibles de las cosas o lo que se opina usualmente de ellas.

Bajo esta perspectiva y volviendo al análisis de *Metafísica* VII, 1029b 5-8, podemos decir que, para conocer “lo que es en sí mismo bueno” es necesario de ir de lo que es bueno “para nosotros” hacia lo que es bueno en “sentido absoluto”. Para

¹⁸ *Ética Eudemia* I 8, 1217b 3-5.

Aristóteles, cada cosa tiene su bien y esto representa su verdadero fin.¹⁹ En el caso del hombre este bien es la felicidad.²⁰ Esto constituye la tesis que todo hombre admitiría²¹ y es lo que se podría calificar como lo bueno para cada uno de nosotros. El problema y discusión comienzan, al intentar responder qué genera felicidad o cuál es la vida verdaderamente feliz, pues en relación con estas dos cuestiones no existe el mismo consenso. Sin embargo, para Aristóteles, el hecho de que cada hombre tenga una respuesta diferente sobre cuál es la vida verdaderamente feliz no implica que todas ellas sean adecuadas. Por tal motivo, que cada uno de nosotros tenga una concepción de la felicidad no quiere decir que todos sepamos qué es lo bueno en sí o cuál es nuestro verdadero bien. Según Aristóteles, solo hay una candidata a vida feliz y solo ella se identifica con lo que es en sí mismo bueno para el hombre. Para ser verdaderamente felices, cada uno de nosotros debe saber cuál ese bien y luego vivir conforme a él. Lo que subyace en la estructura profunda del texto es que Aristóteles, a diferencia de los otros hombres, conoce lo que es en sí mismo bueno, razón por la cual no pretende que sus lectores acepten la opinión más útil, sino aquella por cuyo medio logran alcanzar su verdadero fin. No obstante, debido a la naturaleza de su objeto de estudio y al hecho de que las nociones que su ideario de vida supone no son ni las “más conocidas para nosotros” ni las más evidentes, para poder demostrar la veracidad de su discurso, debe proceder cuestionándose las concepciones existentes acerca de la felicidad. Mediante el análisis de los aciertos y desaciertos de estas opiniones, Aristóteles pretende hacer patente que cada uno de nosotros tiene solo un fin último y que este fin último es aquello que nos plenifica en tanto seres humanos. Por esta razón su ideario de vida está focalizado en qué es el hombre, cuál es su esencia, y no en determinar qué nos hace ser los individuos particulares que somos.

Bibliografía

- Bolton, R. (1976), Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: *Posterior Analytics*, II, 7-10. *The philosophical Review*, LXXXV, 4, 514- 544.
- Berti, E. (2005), *Nuovi studi aristotelici*. Brescia: Morcelliana.

¹⁹ *Ética Nicomáquea* I 1.

²⁰ *Ética Nicomáquea* I 2.

²¹ *Ética Nicomáquea* I 1.

- Berti, E. (2008) [2000], *Protreptico*, Introduzione, traduzione e commento. Milano: UTET.
- Bywater, I. (1894), *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Calvo Martínez, T. (2007), *Aristóteles, Acerca del alma, introducción, traducción y notas*. Madrid: Gredos.
- Calvo Martínez, T. (2007), *Aristóteles, Metafísica, introducción, traducción y notas*. Madrid: Gredos.
- Candel Sanmartín. M. (1988), *Aristóteles, Analíticos Segundos*, en *Tratados de Lógica (Órganon)*, tomo II, introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- Charles, D. (2000), *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press.
- Düring, I. (1961), *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*. Göteborg: Almqvist & Wiksell.
- Fermani, A. (2008), *Aristotele, le tre Etiche*. Saggio introduttivo, traduzione e note. Milano: Bompiani.
- Giardina, G. (2009), *Aristotele, Sull' anima II*. Introduzione, traduzione e note. Roma: Aracne.
- Howton, R. F. (2010), *The method of Division and Aristotle's Criticism of Platonic Philosophy*. Texas: Texas A&M University.
- Irwin, T. (1999), *Aristotle, Nicomachean Ethics*. Translated, with Introduction, notes, and Glossary. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Lisis, F. (2004), Vida teórica, vida práctica y felicidad en Aristóteles, en F. Lisis (Ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*. Sank Augustin: Akademie-Verlag, pp. 95-120.
- Lukasiewicz, J. Anscombe, E. AND Popper, K (1953), The Principle of Individuation. *The Aristotelian Society, Supplementary, Volumes, Vol. 27*, Berkeley and Modern Problems, 69-120.
- Matthews, G. B. (2003) [1992], *De Anima 2. 2-4 and the Meaning of Life*. En A. Oksenberg Rorty– M. Nussbaum (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford : Clarendon Press, pp. 184-193.
- Pallí Bonet, J. (1988), *Aristóteles, Ética Nicomáquea - Ética Eudemia, introducción, traducción y notas*. Madrid: Gredos.
- Petrilli, R. (2009), *Linguaggio e filosofia nella Grecia antica*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

- Quarantotto, D. (2002), *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*. Napoli: Bibliopolis.
- Rose, V. (1966) [1886], *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*. Stuttgart: Teubner (1886).
- Ross, W. D. (1964) , *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press.
- Sinnott, E. (2007), *Aristóteles, Ética Nicomáquea - Ética Eudemia, introducción, traducción y notas*. Buenos Aires: Colihue.
- Vallejo Campos, A. (2005), *Aristóteles, Fragmentos, introducción, traducción y notas*. Madrid: Gredos.