

Psicologismo y praxis perfecta en Aristóteles¹

Héctor Zagal Arreguín

The aim of this paper is to discuss the validity of the Aristotelian concept of perfect *praxis*. Some Aristotelian scholars have emphasized so much the timelessness of *praxis*. *Praxis*—they think—is not a psychological process, therefore it does not develop in time. My position: although this hypothesis has a strong Aristotelian standpoint, it may not be true.

I.- Introducción.

Entre algunos estudiosos de habla castellana de Aristóteles, se percibe una franca influencia de la fenomenología, en especial en lo relativo al tema del conocimiento. Esta interpretación aristotélica se caracteriza por:

- a) Soslayar al sujeto cognoscente.
- b) Negar la temporalidad y procesualidad del acto de conocer.

Esta lectura es —en mi opinión— de impronta husserliana (*epojé* del sujeto y enfoque antipsicologista) y se encuentra presente, por ejemplo, en escritos tan interesantes como el de De Garay o el de Yepes Stork, o en trabajos tan magníficos como los de Aspe y Mier y Terán². Mi propósito no es investigar si las interpretaciones de tales autores es correcta o no (mi interés no es hacer exégesis del *corpus aristotelicum*), sino mostrar la problematicidad teórica de tal interpretación. Adelanto, incluso, que dichos autores tienen a su favor la interpretación literal del texto comentado. Mi contrapropuesta, por tanto, no tiene la pretensión de ser la más genuinamente aristotélica, pero sí tiene la de ser verdadera³. Mi propósito es señalar una vía más eco-

¹ Agradezco a J. L. Rivera el haber discutido conmigo.

² Jesús de Garay: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987; Ricardo Yepes Stork: *La doctrina del acto en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1992; Virginia Aspe: *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993; Rocío Mier y Terán: "Algunas consideraciones sobre 'lo sensible' en *De Anima*", *Tópicos*, 7, (1994), pp. 67-74. Esta influencia se percibe también en Jaime Araos San Martín: "Pasión y conocimiento: lectura del *De Anima* de Aristóteles", *Philosophica*, 16 (1994), pp 119-123.

³ No discutiré, por tanto, si la distinción de *kinesis* y *energeia* es aristotélica (lo es), sino que la cuestionaré. Akrill ha demostrado de sobra el alcance de tal distinción. Sin em-

nómica para acercarnos al problema del conocimiento. Considero, además, que mi interpretación es compatible con un Aristóteles más integral (*Tópicos*, *Retórica*, *Éticas*) y menos racionalista que el de la interpretación fenomenológica. Sin embargo, no desarrollaré en este artículo la compatibilidad de mi propuesta con el *corpus*.

II.- El texto de *Metafísica IX*, 6.

El texto que suele invocarse para legitimar la interpretación fenomenológica señalada en n. I, se refiere a la diferencia entre *kinesis* y *praxis*. Cito el largo pasaje:

"Puesto que de las acciones (praxis) que tienen límite (peras) ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo, adelgazar es fin de la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción o al menos no una acción perfecta (puesto que no son un fin): Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo (bama) ha visto, piensa y ha pensado (kai pbronei kai perophroneke), entiende y ha entendido (kai noei kai nenoeken), pero no aprende y ha aprendido (oi manthanei kai mematheken), ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido.

*Así, pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos (kinesis), y otros, actos (energeia). Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; esto son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llegó a, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto (energeia), y a lo anterior, movimiento (kinesis)"*⁴. El texto se

largo, el enfoque de Akrill no es continental, y por ello no encuentro en él los rasgos husserlianos que sí encuentro en De Garay, Yepes, Aspe y Mier y Terán. Cfr. J.L. Akrill: "Aristotle distinction between *Energeia* and *Kinesis*", *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965. En sus notas al *Aristotle's De Anima Books II, III*, Clarendon Press, Oxford, 1969, D. W. Hamlyn tampoco se sitúa en la perspectiva que critico

⁴ *Met. IX*, 6, 1048b 18-34. El pasaje, por cierto, no está en algunos manuscritos. Por ello, no hay traducción latina de G. de Moerbeke; en consecuencia, santo Tomás no comenta el pasaje. Tampoco existe comentario del pseudo Alejandro. Bonitz y Ross aceptan el pasaje, aunque con algunos matices. Tricot, seguido por G. Reale, sin entrar en discusión filológica, aceptan el pasaje en virtud de su armonía con el resto del *corpus*.

articula en torno a seis nociones: *bama*, *praxis*, *energeia*, *kinesis*, y *peras*, *telos*. En resumen, Aristóteles afirma que hay dos tipos de acciones: el acto (*energeia*) y el movimiento (*kinesis*). Los actos son praxis perfecta, pues el acto mismo es fin. Es decir, cuando se da el acto, simultáneamente (*bama*) se da el fin (*telos*) del acto. En este sentido es perfecto, pues la perfección se alcanza cuando se alcanza el fin. Por el contrario, el movimiento (*kinesis*) es un acto imperfecto, pues el fin del movimiento es algo externo al movimiento mismo. Es decir, el movimiento es un proceso y por ello el fin se alcanza después de transcurrida la acción. En la *energeia* el fin es “interior” al acto. En la *kinesis*, el fin es externo al movimiento. La *energeia* es inmanencia; la *kinesis*, transitividad.

Los ejemplos de Aristóteles, *prima facie*, son convincentes. Adelgazar es un movimiento transitivo, pues la delgadez se alcanza después de un tiempo de régimen dietético. En cambio, conocer es un acto energético, pues el fin del conocimiento es el conocer, al conocer se conoce, y así el fin es simultáneo al acto

Hasta aquí no me cabe duda que Aristóteles cree que el conocimiento es praxis perfecta, pues su finalidad es simultánea al acto mismo. La interpretación “fenomenológica” de Aristóteles es, quizá, la más acorde con el pensamiento del Estagirita. Nada objeto a la fidelidad de esa interpretación. No obstante, esta interpretación es tan aristotélica como problemática. La noción de praxis perfecta incurre en una serie de problemas que invitan a soslayarla en favor de una posición psicologista. A continuación expondré algunas objeciones a la noción de praxis perfecta y de *energeia* aplicada al conocimiento.

III.- *Finis operis* y *finis operantis*.

La distinción escolástica entre el fin de la obra *in se* (*finis operis*) y el fin del agente al obrar (*finis operantis*) es una distinción que puede iluminar la noción de praxis perfecta.

El *finis operantis* es realmente un fin. La meta perseguida por el agente es real y verdaderamente un fin, y como tal debe ser reconocido.

El texto de *Met.* IX, 6, 1048b 18ss se centra en el *finis operis* de los actos, sin tener en cuenta el *finis operantis*. Según este pasaje, el conocimiento humano se considera, desde el primer momento, de una manera abstracta. Mientras que en la ética, el acto humano reclama tanto el *finis operis* como el *finis operantis*, en esta consideración teórica del conocimiento humano se prescinde programáticamente del *finis operantis*. ¿Qué pasaría si en dicho pasaje se considera el *finis operantis*?

Para comenzar, la noción de praxis perfecta se trivializaría. Así como Aristóteles dice que es lo mismo “entender y haber entendido” o “conocer y haber conocido”, podríamos decir que es lo mismo “jugar a los naipes y haber jugado a los naipes”, pues el *finis operantis* del jugador es precisamente

jugar. Una acción supuestamente kinética como un juego de cartas, sería tan inmanente como el conocer o inteligir.

Pero además del soslayamiento *a priori* del *finis operantis* en la definición de una praxis perfecta, se encuentra la extraordinaria complejidad de la noción de *finis operis*. ¿Cómo se determinaría el *finis operis* sin referencia alguna a la subjetividad humana, que es temporal?

Retomemos dos casos concretos. Se nos dice que adelgazar es *kinesis*, pues una cosa es adelgazar y otra terminar de adelgazar, mientras que cuando se ve, se ha visto ya.

Sin embargo, hay que preguntarse qué es ver. Ver es ver algo. Así, al ver un cuadro de Manet, primero se ven los colores; luego una figura; posteriormente la pincelada; y para finalizar, los detalles. Nuestro oponente replicaría inmediatamente: “no, ver no es un proceso, pues cuando se comienza a ver ya se ha visto algo; es decir, el objeto de la visión es simultáneo al acto de ver”. El *finis operis* de la visión es simultáneo al acto de ver.

Tal objeción debe ser respondida con las mismas armas. Quien comienza a adelgazar, ya está adelgazando algo. Es decir, si el fin de adelgazar es el adelgazamiento, en el acto de adelgazar se consigue la delgadez (que no sea la delgadez deseada –*finis operantis*– es otra cosa). Y así como es irrelevante en el caso aducido por nuestro oponente que no se haya visto todo el cuadro de Manet, sino tan sólo se haya visto el destello de los colores, es también irrelevante en nuestro caso que se haya adelgazado una milésima de gramo. De “golpe” se ve (algo); “de golpe” se adelgaza (algo).

Por otra parte, no debe confundirse el acto de querer adelgazar con el acto de adelgazar, de igual manera que no se confunde el acto de querer ver con el acto ver. No por querer adelgazar se está adelgazando, de la misma manera que no por querer ver se está viendo.

IV.- La temporalidad del sujeto.

Las acciones son de los sujetos, reza el adagio escolástico. El hombre es un ser temporal, luego sus acciones son temporales. Digo que sus acciones son temporales, porque se dan como un proceso. Si un acto acontece en el tiempo, es un acto temporal. La simultaneidad (*bama*) del objeto del conocimiento y del acto de conocer no exime de la temporalidad como quieren Yepes y De Garay, y quizá, el mismo Aristóteles.

En la raíz de esta supuesta temporalidad del conocer, se encuentra un argumento muy similar al de la paradoja de Zenón de Elea, a saber, la concepción del tiempo como unidades discretas. Es decir, quienes aducen que el objeto y el acto de conocer son simultáneos, están diciendo que son instantáneos, y que por ser instantáneos son atemporales.

Tal argumento –como he dicho– puede ser combatido de manera similar a como desde el aristotelismo se combatieron las paradojas eleáticas. El instante es una abstracción lógica. El tiempo no es una línea de cantidades dis-

cretas (“instantes”), sino la medida arbitraria de un continuo. El instante es una noción problemática, pues:

a) o es elemental e indivisible (*i.e.* carece de duración), en cuyo caso es absurdo suponer que la suma de instantes atemporales origina temporalidad;

b) o no es elemental, en cuyo caso es divisible *ad infinitum*.

El tiempo sólo escapa a tal paradoja en la medida que se concibe como una línea continua, divisible sólo abstractamente, sólo en la mente.

Por tanto, afirmar que la praxis perfecta es simultaneidad del acto con su objeto, no implica atemporalidad. Dos acontecimientos pueden ser simultáneos, pero desarrollándose en el tiempo. Por ejemplo, mientras un misil nuclear estalla, un hombre está abriendo una botella de champaña; ambos acontecimientos fueron simultáneos; se dieron a las 14:45.

La interpretación fenomenológica, evidentemente, no ignora esta posibilidad. Pero se refugia en una concepción del *hama* de *Metafísica* IX, 6 como instante. Se concibe el instante como un punto atemporal de la línea del tiempo.

A continuación salgo al paso da dos objeciones que los fenomenólogos aristotélicos me podrían hacer.

V.- Primera objeción: la temporalidad es *per accidens*.

Se trata de una objeción, muy simple, pero muy fina, y de indudable raigambre aristotélico. Es la siguiente:

“Así como Corisco-músico son uno *per accidens*, así el conocimiento intelectual es temporal exclusivamente *per accidens*”.

Considero que la objeción puede ser resuelta también muy aristotélicamente. Es *per accidens* que Corisco sea músico; pero es *per se* que Corisco sea algo (músico, pintor, padre, griego, etc.). Esto es, Corisco como hombre debe tener necesariamente alguna cualidad, pues la sustancia compuesta siempre tiene algunas cualidades. Preguntémosnos entonces; ¿la unidad de la sustancia compuesta alma-cuerpo es *per accidens*? Si no queremos caer en un espiritualismo de tipo cartesiano, debemos responder negativamente. La unidad alma-cuerpo no es *per accidens*, sino *per se*. Pero si la unidad alma-cuerpo es *per se*, ¿qué nos impide decir que el acto de conocer del hombre es *per se* temporal?

Ciertamente, se puede considerar el conocimiento como un acto espiritual puro, alejado de toda temporalidad. Pero igualmente puedo pensar una esfera perfecta (sin preocuparme por las condiciones reales de existencia de las bolas de billar) o puedo pensar en la esencia del ave fénix.

VI. *Segunda objeción: el plus espiritual del hombre.*

La objeción que se me pondría con base en la espiritualidad del hombre, puede enunciarse *grosso modo* así: “En el hombre hay un *plus* espiritual que le permite actos espirituales; el conocimiento intelectual es un acto espiritual; el espíritu es atemporal; luego, el acto de conocer intelectualmente es atemporal”.

A tal objeción contraargumento:

1) El discernimiento de la naturaleza del conocimiento es condición de posibilidad de la demostración de la espiritualidad del alma y no viceversa. Es decir, la espiritualidad del alma se conoce a partir de las operaciones humanas. No vale, por tanto, recurrir a la espiritualidad del alma humana como premisa, cuando justo lo que estamos discutiendo es la condición de posibilidad de nuestro conocimiento de la espiritualidad humana (obviamente, con esta contraobjeción no estoy negando la espiritualidad del alma humana. Ese es otro asunto. Lo que afirmo es que no es correcta la petición de principio).

2) Concedemos la existencia del *plus* espiritual sin demostración. Si ese *plus* espiritual del hombre puede actuar con propiedad atemporalmente, caeremos en la dicotomía kantiana de los dos mundos (el fenoménico y el nouménico). El hombre quedaría entre dos mundos, o mejor dicho, el hombre se desdoblaría en dos mundos, perdiéndose la unidad originaria de la persona humana, unidad que seguramente aceptarían Yepes, De Garay, Aspe, y Mier y Terán. Sólo asumiendo que los actos espirituales del hombre son en sí mismos temporales, puede sortearse la dicotomía. De lo contrario, las operaciones espirituales y las operaciones temporales correrían por dos cauces paralelos sin tocarse nunca.

VII.- *El error de la interpretación fenomenológica.*

Como es bien sabido, Husserl intenta reconstruir la filosofía a partir del método fenomenológico. La esencia de la fenomenología husserliana es *grosso modo* el estudio de las esencias (los contenidos de conciencia) dados inmediatamente en la conciencia. Esta inmediatez de las esencias de la conciencia es lograda, en buena medida, a través de la *epoché*. Con este “poner entre paréntesis” se eliminan en el pensamiento todos aquellos factores o elementos que “distorsionan” o “meten ruido” en la consideración pura y prístina de los contenidos de conciencia.

El enemigo de Husserl son los psicólogos (*i.e.* aquellos para quienes conocer es un proceso psicológico). Los psicólogos –según Husserl– confunden los contenidos del pensamiento y los procesos que llevan a ese pensamiento. Husserl escapa de un plumazo del psicologismo. Digo que de un plumazo, porque la *epoché* del sujeto psicológico es suficiente para escapar del psicologismo. No obstante, tal escape tiene –en mi opinión– un pre-

cio muy alto: la pérdida de la realidad. El desarrollo del pensamiento de Husserl hasta culminar en las *Meditaciones cartesianas* es una muestra del precio pagado.

Yepes, De Garay, Mier y Terán, y Aspe teniendo preocupaciones auténticamente metafísicas, ceden a la tentación husserliana: considerar el conocimiento como algo abstracto, prescindiendo de sus condiciones reales, que son necesariamente psicológicas.

Como he señalado más arriba, no les falta soporte documental: *Met.* IX, 6 es –por decirlo anacrónicamente– un texto husserliano. Desafortunadamente, lo que Aristóteles gana en claridad, lo pierde en realidad. *Met.* IX, 6, 1048b 18ss es un texto, me parece, donde el Estagirita hace más lógica que metafísica.

La lógica tiene derecho a separar mentalmente (dígase abstraer) lo que está unido en la realidad. El lógico no miente al prescindir de las condiciones reales psicológicas del conocimiento, porque él sabe –y nosotros con él– que ese soslayamiento del sujeto psicológico no tiene pretensiones metafísicas. El lógico hace a un lado al sujeto psicológico para poder alcanzar sus esquemas y reglas formales. Pero hacer lógica no es hacer metafísica.

Si por metafísica se entiende un estudio de la realidad en cuanto realidad, es absurdo pretender entender el conocimiento humano prescindiendo de su primera condición de realidad: el sujeto psicológico. En el acto de conocer, el sujeto psicológico no es irrelevante.

En este sentido, el psicologismo –al que frecuentemente suele tildársele de antimetafísico dada su filiación empirista– es más metafísico que un acercamiento fenomenológico. El psicologismo es más realista que la fenomenología, por muchas pretensiones que haya tenido Husserl de volver a las cosas mismas (*zu dem Sache selbst!*). La aproximación de Husserl al problema del conocimiento es una aproximación lógica. En *Met.* IX, 6, 1048bss no está hablando el Aristóteles realista, sino el lógico, o mejor dicho, un ontólogo racionalista, un lógico vergonzante.

Esta aproximación logicista al conocimiento humano ha engendrado la llamada “teoría del conocimiento” (término, por cierto, de escasa prosapia aristotélica). La teoría del conocimiento entendida al modo de Yepes y de De Garay con fundamento en *Met.* IX, 6, 1048b es un híbrido entre lógica y psicología (filosofía de la naturaleza). Una consideración real del conocimiento es *a fortiori* una consideración de tipo natural. El conocimiento humano es *physis*, pues involucra la temporalidad del sujeto. La consideración metafísica del conocimiento humano no implica una anulación de la *physis* del conocimiento humano. Si una metafísica de corte husserliano considera impropcedente –por definición– hablar metafísicamente de lo que implica temporalidad, es preferible renunciar a una metafísica logicista del conocimiento humano. En su lugar, se puede elaborar, o una consideración física y real del conocimiento humano, o una consideración lógica, o una metafísica (sin *physis*), pero referida única y exclusivamente al acto puro de *Met.* XII, único ser que conoce sin referencia temporal. No es pertinente traspo-

lar la praxis perfecta del Acto puro a los seres humanos, afectados por el movimiento del mundo sublunar⁵. Si por praxis perfecta se entiende praxis atemporal, afirmar que la intelección humana es una praxis perfecta, es –cuando menos– una imprecisión. El conocimiento humano es propiamente hablando un proceso, y sólo desde un punto de vista lógico, es praxis perfecta⁶. Hasta qué punto mi tesis compromete algunas teorías del *De anima* es asunto de otro artículo⁷. En todo caso, la procesualidad del conocimiento humano no compromete la espiritualidad del alma humana, tema que admite muchos matices en Aristóteles, y que parece preocupar especialmente a los intérpretes fenomenológicos de Aristóteles.

Enero 1995

⁵ No veo inconveniente, por ello, en que Aristóteles aplique el problemático concepto de praxis perfecta a Dios: “Por esto Dios goza eternamente de un único y simple deleite, pues no sólo existe el acto (*energeia*) del movimiento (*kinesis*), sino también el de la inmovilidad, y más está el placer en la quietud que en el movimiento”, *Etic. Nic.* X, 14, 1154b 27. No considero pertinente, en cambio, aplicar la *energeia akinesis* (la praxis perfecta) fuera de este contexto.

⁶ La evidente procesualidad del conocimiento práctico hace titubear a Aspe hasta el punto de afirmar que –análogamente– la *poiesis* (i.e. la producción) es praxis. cfr. *Op. Cit.*, pp 230ss.

⁷ Por ejemplo, se compromete el pasaje paralelo del *De Anima* III, 7, 4316-8: “De ahí que se trate de otra especie de movimiento, ya que el movimiento (*kinesis*) –como decíamos– es esencialmente el acto de lo que no ha alcanzado su fin, mientras que el acto entendido de modo absoluto (*energeia*) –el de lo que ha alcanzado su fin– es otra cosa”. Cfr. también II, 5, 417a 6ss y *Fis.* III, 2, 2011b 31 y *Magna Moral*, I, 35, 1197a 3ss. Sin embargo, en este último lugar, se reconoce que el tocar la cítara es praxis. Este ejemplo, visto con detenimiento, cuestiona nuevamente la pretendida solidez de la noción de praxis. La praxis no exime de la procesualidad. Claro está que la discusión sobre la autenticidad de la *MM* está de por medio.