

1

INSTITUTO DE FILOSOFIA Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

**boletín
filosófico**

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE
FACULTAD DE HUMANIDADES



CONTEMPLACION, ACCION Y SER

Rubén R. Dri

Aristóteles comienza el libro A de la Metafísica de la siguiente manera:
Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (Todos los hombres por naturaleza están impulsados a saber). (1)

Todos los hombres "están impulsados". Aristóteles dice **ὀρέγονται**. Se trata del verbo **ὀρέγνυμι** u **ὀρέγω** que en su voz media significa "aspirar a, desear, sentirse impulsado a". De este verbo se forma el sustantivo **ὄρεξις** cuyo significado es "impulso".

Aristóteles habla entonces de una fuerza, una energía que eleva al hombre hacia el conocimiento. Platón ya había dicho algo semejante. En efecto, lo que para él lleva al hombre a filosofar es el **ἔρωσ**. Sólo quienes están impulsados por él son auténticamente filósofos.

En consecuencia tanto Platón como Aristóteles asignan al filosofar, pues el saber por excelencia para los griegos es el filosofar, un carácter eminentemente erótico. Más adelante Max Scheler hará el análisis de este impulso haciendo resaltar su naturaleza moral y sus elementos esenciales. (2)

¿De dónde brota? Aristóteles responde **φύσει**, es decir, de la **φύσις**. Debemos detenernos en el significado de esta palabra. Nosotros la traducimos por naturaleza. Pero lo que entendemos por este concepto no es lo que entendía el griego.

(1) Aristóteles. Metafísica A, 1, 980 a 22.

(2) Cfr. Max Scheler. La esencia de la filosofía. Ed. Nova.

En el capítulo 4o. del libro Δ Aristóteles nos proporciona los sentidos en que puede entenderse. Enumera seis. Los recorreremos sumariamente, para ver con claridad en qué sentido debe interpretarse en el texto que nos sirve de base para este estudio.

1) "La generación de lo que crece" (3). Este es el significado etimológico. Φύσις en efecto, viene del verbo φύομαι, que significa crecer.

2) "El primer elemento inmanente de donde proviene lo que crece" (4). Vendría a ser la materia primera de los seres naturales, como dice Alejandro de Afrodisia, o el principio inherente de donde parte el crecimiento, como sostiene Ross de acuerdo con Bonnitz (5).

3) "El principio del movimiento primero de todo ser natural, en el cual reside por esencia" (6).

En este sentido, el principio del movimiento, para que reciba el nombre de naturaleza, debe residir "por esencia" en el ser de que es principio. Por ejemplo, el arte de construir en el constructor. El arte de construir es φύσις del constructor, pero no del hombre que a su vez es constructor, pues, el hombre es constructor sólo accidentalmente.

En base a esto Aristóteles explica cuándo se puede hablar de "crecimiento natural", es decir de crecimiento que acontece según la φύσις en el sentido explicado en el tercer lugar.

Admite dos modalidades de crecimiento natural:

a) "Por contacto" (τῷ ἄπτεσθαι) y unión natural(συμπεφυκέναι)" (7). Por "contacto" Aristóteles entiende la simple unión o yuxtaposición de dos seres. La σύμφυσις (unión natural) en cambio, es la conexión orgánica, interna, que hace de dos seres, uno. Σύμφυσις significa "con-naturaleza". Se realiza cuan-

(3) Aristóteles. Metafísica. Δ , 4, 1014, b, 15

(4) Ibidem

(5) Cfr. Ross W. Aristotle's Metaphysics

(6) Aristóteles. Metafísica. Δ , 4, 1014, b, 20

(7) Op. cit, Δ , 4, 1014, b, 20

do los principios constitutivos de dos seres se unen, para formar un solo ser.

San Pablo emplea este concepto, pero introduciendo una variante fundamental. Para él en la **σύμφυσις** se realiza una íntima unión, pero no la unión de homogeneidad que anula uno de los dos términos o ambos, para dar paso a un tercero, sino la unión tensional de lo que tiende a oponerse. El **σύμφυτος** es esta realidad que encierra en sí los dos principios en tensional unión.

Mediante este concepto elabora toda una mística del **συν**. Merced al bautismo el hombre se hace **σύμφυτος** con Cristo, pasa a formar una unidad con El, pero sin perder su autonomía, de tal manera que con-vive, con-muere y con-resucita con El.

La realidad expresada por la **σύμφυσις**, en la elaboración paulina, es semejante a la significada por la "comunicación" en el sentido que le da Marcel. El **συν** y el "avec" son semejantes. Se trata en ambos casos de la participación en una estructura que engloba a ambos términos, en la que es difícil determinar lo que pertenece a uno o a otro.

La diferencia fundamental está en que los griegos no pensaban en función de las personas sino de la naturaleza. Según su mentalidad, las personas pueden participar de la **φύσις** en la medida en que son seres naturales, un caso especial de la naturaleza. A ningún griego se le habría ocurrido emplear **σύμφυσις**, para el caso de la comunicación entre personas. Pero sí se le ocurrió a San Pablo, para el caso de la comunicación entre el hombre y Cristo.

San Pablo se encontraba con el gravísimo problema de expresar una nueva realidad para la cual todavía no estaba acuñado el vocabulario correspondiente. Creemos que lo expresado por San Pablo en un lenguaje naturalista, pero que alude a una realidad que lo trasciende absolutamente, pues, habla de la comunicación entre personas, puede y debe ser expresado mediante categorías personalistas.

b) "Por adherencia" (8). Adherencia se dice **πρός - φύσις**. En la **πρός-φύσις** hay también unión natural, orgánica como en la **σύμφυσις**, sin llegar a constituir la estructura común de ésta.

El caso de la **σύμφυσις** es por ejemplo la unión del elemento absorbido con el organismo, y el de la **πρόσφυσις**, el del padre y el hijo. Tanto para la **σύμφυσις** como para la **πρόσφυσις** se requiere previamente el contacto.

(8) Op. cit. Δ , 4, 1014, b, 20.

4) Se llama también naturaleza al fondo primero (*ἐξ οὗ πρώτου*) de que está hecho o de donde proviene un objeto artificial, "fondo desprovisto de forma e incapaz de sufrir un cambio que lo haga salir de su propia potencia" (9).

Sabido es que para los griegos los seres naturales se oponen a los artificiales. Los primeros son los que tienen en sí mismos el principio del movimiento. Los segundos en cambio, lo tienen en otro.

Ahora bien, según Aristóteles, si es cierto que los seres artificiales (*τεχνητά*), una casa por ejemplo, nunca serán naturales (*φυσικά*), sin embargo están formados por los *φυσικά*. Los materiales que se han empleado para hacer la casa, barro, madera, hierro... son *φυσικά*.

5) En quinto lugar, dice Aristóteles "naturaleza se dice de la *οὐσία* de las cosas naturales" (10).

Ahora bien, siendo esta *οὐσία* compuesta de materia y forma, existe una ambigüedad en el concepto de naturaleza que Aristóteles subraya en el capítulo 10. del libro II de la Física.

Sabemos que el principio que a un ser lo constituye como ser es su forma. Por lo tanto aquello que antes que nada merece el nombre de naturaleza, es la forma; pero como es inseparable de la materia, también ésta es naturaleza.

6) Aristóteles culmina su indagación sobre la naturaleza, dando el concepto que él juzga como primario y fundamental: "naturaleza en su sentido primario y fundamental" (*πρώτη φύσις καὶ κυρίως*) es la *οὐσία* de los seres que tienen en sí mismos en tanto que tales (*ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτὰ*) el principio de su movimiento" (11).

En la Física da otra definición, que coincide con la citada y la completa: "La naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la que él reside inmediatamente (*πρώτως*), por esencia (*καθ' αὐτό*) y no por accidente" (12).

(9) Op. cit. Δ ,4,1014,b,25

(10) Op. cit. Δ ,4,1014,b,35

(11) Op. cit. Δ ,4,1015,a,10 ss.

(12) Aristóteles, Física, II, 1,102,b,20

Para que algo sea naturaleza en el sentido fundamental debe reunir las siguientes condiciones:

a) Debe ser principio de movimiento y de reposo. Mientras la Metafísica habla sólo de movimiento, la Física habla también de reposo. El sentido es que de dicho principio debe provenir la fuerza que haga que el ser en cuestión se mueva, en el amplio sentido de cambio en general, o cese de moverse. Si la cesación del movimiento proviene por inercia, su principio no sería una naturaleza.

b) Dicho principio debe residir en el ser "por esencia". Es la misma οὐσία. en cuanto principio de movimiento y reposo, la cual puede ser considerada desde otros puntos de vista, como por ejemplo desde la definición.

La naturaleza en su sentido fundamental, se confunde, pues, con el ser, es decir para Aristóteles, con la οὐσία.

Entendemos por lo tanto que la οὐσία como φύσις es ἐνέργεια, es decir un ser que tiene en sí mismo esencialmente el principio de su movimiento. El movimiento le pertenece por esencia. El ser se acrecienta mediante él. Aristóteles lo define como "una marcha hacia sí mismo" (13).

Es así como el vegetal dotado de vida por ejemplo, es una ἐνέργεια pues, consiste en un vivir, un continuo moverse hacia la conquista de más-ser o hacia la defensa del ser que es y de esa manera no se mueve hacia otro sino hacia sí mismo. El ser es dinámico. Su auténtico ser consiste en más-ser.

Sin embargo es necesario tener presente que se trata de un dinamismo muy relativo. El más-ser en que consiste el ser siempre está limitado por la forma. Cada ser llega a ser su forma y nada más. Por otra parte, Aristóteles, como todos los griegos, parte del cosmos ya hecho. Nunca pudo pensar en una cosmogénesis, ni en la historia como una marcha hacia lo nuevo.

Su pensamiento genial culmina con el acto puro, pensamiento que se piensa a sí mismo. Hay allí un dinamismo, pero se trata del dinamismo de un ser que de ninguna manera está implicado en un posible crecimiento del cosmos.

Aristóteles, en síntesis, elabora su filosofía dentro de la visión estática que poseían los griegos. Su genio le hace intuir el carácter dinámico del ser que él no pudo expresar más que como de pasada.

(13) Aristóteles. De anima, II, 5, 417, b, 5.

El impulso del que habla Aristóteles en el texto que nos sirve de base brota pues, de la φύσις, es decir de la ούσα del ser humano que es una ἐνέργεια.

No se trata por lo tanto de un rasgo psicológico, sino ontológico, constitutivo del hombre como tal. Al ser del ser-hombre le pertenece dicho impulso como elemento esencial. Empleando la terminología de Heidegger podríamos decir que es un existencial. El ser del ser-hombre consiste en ser-más-hombre y ser-más-hombre consiste esencialmente en seguir el impulso.

Se entiende que este ser más-hombre está limitado por la esencia del hombre. No se trata de la apertura a la divinidad, que es un tema cristiano, aun cuando haya atisbos de esto en la filosofía griega, especialmente en Platón. Cuando Pascal dice: "El hombre sobrepasa infinitamente al hombre", ya está hablando el cristiano. En este caso no hay una esencia humana para limitar el impulso que está abierto hacia el infinito. Al ser del ser-hombre le pertenece ser-más-que-hombre.

La θεωρία aristotélica conoce una dirección precisa: el εἰδέναι o sea, el conocer, el saber.

Zubiri señala que no es un saber cualquiera, sino "un saber en el que estamos firmes en la verdad de las cosas" (14), es decir un saber riguroso.

Creemos que la afirmación de Zubiri debe ser completada. Del contexto en el que Aristóteles dice la frase, deducimos que es necesario distinguir dos niveles en la dirección del impulso: uno inmediato, superficial o general o otro mediato, profundo, al que finalmente llega.

El ejemplo que da Aristóteles para mostrar la naturalidad o esencialidad del impulso al conocimiento en el hombre, nos habla del primer nivel. Se trata del saber en general, primordialmente del saber sensible. El hecho de que las sensaciones nos agraden por ellas mismas, fuera de toda utilidad, muestra a las claras que un conocimiento tan general, tan superficial como el conocimiento sensible es "con-natural", "co-esencial" al hombre.

Pero Aristóteles va mucho más lejos. Parte del conocimiento sensible, para llegar al intelectual, y al más elevado de este nivel, es decir a la σοφία o filosofía. Si el conocimiento sensible agrada por sí mismo, y cualquiera puede hacer la experiencia, lo mismo sucede y en mayor grado con el conocimiento de las ciencias más elevadas: agradan por sí mismas y en tal medida, que la contemplación (θεωρία)

(14) Zubiri Xavier. Cinco lecciones de filosofía. Soc. de estudios y publicaciones. Madrid, 1963. Pág. 15.

constituye la máxima felicidad a la que puede aspirar el hombre.

En consecuencia, ~~el sévot~~ debe interpretarse no sólo según dice Zubiri como saber riguroso, sino como "saber en general", no en el sentido exclusivo de saber superficial, sino de manera que abarque toda la gama de conocimientos a la que está abierto el hombre, desde el nivel más superficial del conocimiento sensible, común al hombre y al animal, hasta el más profundo del conocimiento metafísico. Al ser-más-hombre le pertenece todo tipo de conocimiento, que culmina en la contemplación pura.

En la frase que comentamos está contenida la solución aristotélica al problema de la utilidad de la filosofía. Si utilidad significa servir para algo fuera del mismo saber, es necesario responder que es inútil. No sirve para nada. Lo cual significa no está subordinada a nada. Pero responde a una necesidad intrínseca, esencial del ser humano.

El hombre es constitutivamente "naturalmente" metafísico. Necesita conocer las causas últimas, el ser en tanto que ser.

Heidegger afirma: "La comprensión del ser es ella misma una "determinación del ser" del "ser ahí" (15).

Ambas afirmaciones, ésta y la aristotélica, son semejantes, pero hechas desde supuestos distintos: apertura del da-sein al Ser en Heidegger, significando apertura no mero conocimiento intelectual, sino experiencia que abarca la totalidad del da-sein; apertura del hombre al ser (causas últimas, ser como tal) en Aristóteles, pero restringiendo la apertura a la contemplación intelectual.

En el fondo se trata de dos antropologías distintas, aun cuando a Heidegger no le agrade el término. El tiene una concepción del hombre y por lo tanto una antropología.

En Heidegger el hombre está en función del Ser, como mero ahí, lugar o apertura del mismo. No hace sino posibilitar su patencia. No hay por ende un Nous que investigue las causas últimas del Ser en general, sino un ahí que debe aguardar y atestiguar la presencia del Ser. Es la totalidad del ahí, es decir del hombre, la que está comprometida en este testimonio.

La manifestación del Ser en el hombre es por ende para éste necesaria. Cuando adviene, experimenta el sentimiento de plenitud. Si no se produce, porque el hombre es incapaz de preparar al ser la conveniente morada, se experimenta el hastío y el fracaso.

Aun cuando Heidegger hable de la angustia como temple anímico fundamental pa-

(15) Heidegger M. "Ser y tiempo". F. C. E., 2. edición, traducción de José Gaos, 1951, Pág. 22.

ra la patencia del Ser, debe entenderse como paso previo a la alegría y gozo del cumplimiento.

Lo mismo que para Aristóteles, la filosofía no reporta ninguna utilidad. La experimentación profunda del Ser no le sirve al hombre para nada. Pero le es constitutivamente necesaria. Es en función del Ser. En la medida en que lo olvida, comienza a errar entre los entes, por sendas extraviadas, que lo vacían y conducen a la desesperación.

Heidegger suscribiría la sentencia aristotélica, a nuestro modo de ver, siempre que el *εὐδέναι* no sea interpretado de una manera intelectualista. El saber del intelecto es una modalidad derivada de un saber más fundamental: la experiencia del Ser.

Aristóteles habla del ser considerado estáticamente. En cualquier época el hombre puede llegar a su contemplación.

En cambio Heidegger considera que el Ser va haciendo distintas revelaciones de sí mismo, que dan origen a las diversas épocas históricas. En cada época el hombre debe prepararse para recibir las revelaciones que el Ser quiere realizar.

En Aristóteles hay una concepción dualista, aun cuando ha corregido en parte los excesos del dualismo platónico. Refléjase ésta en la distinción que establece entre *θεωρία* y *ποίησις*, contemplación y acción. El filósofo es el que contempla. El ser ya es. Sólo es menester contemplarlo para ser feliz. Empleando categorías schelerianas, se podría decir que el valor intelectual, el de contemplación pura de la verdad, es el superior. Los valores de acción son totalmente inferiores, para seres inferiores. Acción y contemplación están totalmente separadas.

En un segundo aspecto se puede hablar de un dualismo aristotélico. La contemplación se realiza sólo con el Nous, es intelectual. No existe para él una experiencia del ser, pues, no reconoce otra experiencia que la sensible.

Heidegger supera este segundo dualismo. Cuando habla de "corresponder al Ser", de superar la lógica, está más allá o más acá del dualismo. No hay un Nous para contemplar el Ser. El Ser pone su "ahí", su "despeje" o sea el hombre.

En cambio no creemos que supere totalmente el primer dualismo. Una cierta superación hay en "Sein und Zeit", pues allí afirma que el mundo del hombre es un sistema de útiles. El hombre descubre el mundo en la medida en que se proyecta, obrando, trabajándolo.

Sin embargo, al hablar de la relación del hombre con el Ser, no se ve para qué sirve la acción. Creemos que de esta manera sigue habiendo un abismo entre "ser" y

"hacer" que debe ser superado.

Una posible línea de solución ha sido señalada por Teilhard de Chardin: "Saber para poder. Poder más para actuar más. Pero, finalmente, y por encima de todo, actuar más para llegar a ser más". (16).

Saber, poder, actuar y ser se encuentran en una misma línea, trabajando en un mismo sentido, en el sentido de "más-ser".

En la concepción aristotélica, que es la clásica de todo el occidente, el actuar y el saber trabajan en sentido opuesto. Se parte de un cosmos ya hecho, y de un acto pu ro autosuficiente. El hombre está para contemplarlos. La acción es una triste reali dad para subvenir a las necesidades de la vida. El hombre libre, el sabio para Aristó teles, se dedica a la contemplación.

Para los griegos el trabajo era propio de esclavos. Para los medievales se tra taba de "trabajos serviles". Aun cuando el cristianismo llevaba en sí el ennoblecimien to del trabajo, el lastre de la mentalidad griega subsistía.

Con el descubrimiento de las ciencias experimentales, el ideal de contemplación comienza a ser abandonado. El saber se transforma en poder. Ya no se busca el saber por el saber, como lo preconizaba Aristóteles, sino el saber para actuar, para trans formar la naturaleza. Desprecio del ser y aprecio del hacer. Sigue la contraposición entre contemplativos y activos, pero si antes eran los contemplativos quienes alenta ban aires de superioridad, ahora son los activos quienes desprecian a los contemplati vos.

Nos parece que Heidegger no ha podido romper este dualismo. El hombre como testigo y pastor del Ser, es un contemplativo.

Una posible superación, como ya indicamos, nos presenta Teilhard, al colocar el saber y el actuar en la línea del ser.

El ser al que el hombre se siente esencialmente impulsado, como lo señala Aris tóteles, no es un objeto a ser contemplado desde fuera, sino una plenitud a ser alcanza da y coactuada con él.

Existe cierta similitud entre esta concepción del ser y la de Marcel, para quien el ser se alcanza en la intersubjetividad, pero en el caso de Teilhard el coactuar no se refiere sólo a la comunicación entre personas, como en Marcel, sino que abarca tam bién la comunión con todo el cosmos, al que es necesario llevarlo a ser-más, es decir

(16) Teilhard de Chardin Pierre. El fenómeno humano. Ed. Taurus, 1963. Pág. 299

a unirse más.

El ser es concebido como síntesis. Los hombres son más en la medida en que más se sintetizan, reduciendo a la unidad sus contrapuestas tendencias, y uniéndose entre sí por medio del amor y en la medida en que más sintetizan el cosmos por medio de la acción.

Ya no existe el cosmos, realidad estática, objeto de contemplación para el hombre, sino la cosmogénesis, realidad continuamente en parto. El universo no está hecho, se está haciendo. Existe una ininterrumpida generación de algo nuevo.

En esta historia dramática, el hombre no es un contemplador, tampoco un objeto que padece el cambio, sino un agente. El realizarse del hombre y el realizar el cosmos son dos aspectos de la misma operación fundamental, la marcha de los seres hacia más-ser.

El dinamismo que Aristóteles había intuido en el corazón de los seres, ya no está limitado por la forma. No conoce limitación alguna. Los seres se proyectan al infinito.

La cosmogénesis es una ontogénesis, generación y crecimiento de seres. Desde la materialidad o dispersión pura, los seres se van escalonando de manera ascendente, pero no en forma estática sino dinámica, dando los inferiores nacimiento a los superiores.

Como coronación de todo este gigantesco movimiento de seres ya no se concibe un "acto puro" que sólo se piensa a sí mismo, sino un "Centro de los centros", que en cierta manera es completado por la realización del cosmos.

"Por una cara de sí mismo, diferente de aquella bajo la cual le vemos formarse, emerge desde siempre por encima de un mundo del que, visto desde otro ángulo está emergiendo" (17).

El hombre participa activamente en esta ontogénesis por medio del pensamiento y la acción. Ya de por sí el pensamiento no es especulación, sino creación, acrecentamiento del ser. En efecto, ser-más es unirse más, pero, "la unidad no se engrandece más que sustentada por un acrecentamiento de conciencia, es decir, de visión" (18).

(17) Teilhard de Chardin, Pierre. La activación de la energía. Ed. Taurus, 1965, Pág. 102

(18) Teilhard de Chardin, Pierre. El fenómeno humano. Pág. 43.

Pero por otra parte, el filósofo deja de ser el hombre que reflexiona sobre lo que hacen los otros o contempla las cosas desde fuera y se transforma en un iluminador testigo de la realización del ser.

Se compromete en la acción, como quería Platón, pero no para dirigir desde arriba porque contempló la realidad saliéndose de la tierra, sino desde dentro, porque sabe iluminar una acción en la que está comprometido.

Las contradicciones que vio Platón en el filósofo tal vez sean un callejón sin salida dentro de una concepción dualista de la realidad. Si el filósofo ha salido de la caverna para contemplar las ideas, es lógico que al volver pretenda enseñar las ideas sin tener en cuenta la verdadera situación de los hombres de la caverna.

En la línea de pensamiento señalada por Teilhard, el pensar la realidad y el transformarla, no se consideran como dos acciones distintas, a ser desarrolladas por sujetos diversos, sino como dos momentos de una misma actividad que mira al ser.