



El fenómeno de la huida y su fundamento metafísico en *Ética Nicomáquea IX, 4*

Christian Ivanoff-Sabogal¹

Recibido: 18 de octubre 2021 / Aceptado: 8 de febrero de 2022

Resumen. Esta investigación tiene por objetivo indagar el fenómeno de la huida (*φυγή*, fuga) tal como aparece en el libro IX, capítulo 4 de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. La finalidad temática principal estriba en sacar a la luz que tanto su fundamentación teorética última, así como también su fundamento intrínseco radican en el principio metafísico del acto y potencia. Sobre la base de este principio metafísico mostramos que el “sí mismo” del cual el vicioso vive dividido en la huida consiste en el entendimiento recto actual, revelándose este como el correlato preciso ante el cual huye el vicioso. Esta interpretación recupera la relevancia sistemática de la huida en el contexto de la amistad, ya que la huida hace visible concretamente la relación “amical” que el vicioso mantiene con sus prójimos, a quienes comprende tácitamente como medios-de-huida.

Palabras clave: división; entendimiento; acto; potencia; metafísica.

[en] The Phenomenon of Flight and its Metaphysical Ground in *Nicomachean Ethics IX, 4*

Abstract. This research aims to investigate the phenomenon of flight (*φυγή*, fuga) as it appears in book IX, chapter 4 of Aristotle's *Nicomachean Ethics*. The main thematic purpose is to demonstrate that both its ultimate theoretical foundation, as well as its intrinsic foundation, lie in the metaphysical principle of actuality and potentiality. Based on this metaphysical principle, we show that the “self” from which the vicious person lives divided in the flight consists of the right understanding in its actuality, this being revealed as the precise correlate from which the vicious person flees. This interpretation restores the systematic relevance of flight in the context of friendship, as flight specifically reveals the “amicable” relationship that the vicious person maintains with their neighbors, whom they implicitly perceive as means-of-flight.

Keywords: division; understanding; actuality; potentiality; metaphysics.

Sumario: 1. Introducción temático-metodológica; 2. Un abordaje metafísico y la explicación insuficiente según las “partes” del alma; 3. La división con el sí mismo esencial a la luz del entendimiento recto; 4. El horizonte de los contrarios desde el entendimiento como tal; 5. La huida del vicioso hacia sus semejantes como medios-de-huida; 6. Conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Ivanoff Sabogal, Ch. (2024): “El fenómeno de la huida y su fundamento metafísico en Ética Nicomáquea IX, 4”, en *Revista de Filosofía* 49 (1), 9-17.

¹ Universidad del Pacífico, Lima, Perú
christian8ivanoff@gmail.com

1. Introducción temático-metodológica

La situación de la huida ha sido atisbada a lo largo de toda la tradición filosófica por parte de serios filósofos que marcaron época, entre los cuales pueden contarse Santo Tomás de Aquino (*S. Th. II-II*, q. 35, a. 4, ad 2) y Heidegger,² quien concede al fenómeno de la huida, tanto temática como metodológicamente, una intensa y extensa atención. Se podría creer que la huida, no en cuanto situación humana fundamental, sino en cuanto fenómeno filosóficamente tematizado estuvo ausente o, por lo menos, que no apareció explícitamente en la filosofía griega. Sin embargo, un irrefutable comprobante de su presencia en la constelación filosófica griega se presenta en Aristóteles. Con todo, téngase a bien advertir que la huida como fenómeno, no como palabra, no sólo representa un *hápix legómenon*, pues aparece una sola vez en el *Corpus aristotelicum*, sino que Aristóteles lo menciona fugazmente sin dedicarle mayor esclarecimiento explícito, razón por la que presumiblemente se lo descuida exegéticamente.³ Si bien se limita sólo a mencionarlo, tal hecho no puede invitar a pasar por alto que su mera mención ya posee en sí misma una relevancia crucial, porque delata que Aristóteles identifica y apela a la huida como un reflejo en el *nivel directamente vivenciable* de quien no se encuentra “amistado” consigo mismo, con lo que logra un atestiguamiento concretamente palpable de sus tesis esenciales acerca de la amistad ($\varphi\lambda\imath\alpha$). Por eso, la meta principal de esta investigación reposa en acceder sistemáticamente al *nivel del fundamento filosófico último* que sostiene la comprensibilidad de aquel fenómeno concretamente vivenciable y, así, acceder a una comprensión plena del mismo. Dado que la huida carece de esclarecimiento explícito en los textos aristotélicos, es inviable asirla aisladamente, por lo que se exige tomar como brújula para la reconstrucción de su fundamento *implícito* su entrelazamiento sistemático con la constelación de cuestiones explícitamente tematizadas por Aristóteles, desde cuyas diversas direcciones de sentido se lleva a cabo una progresiva delimitación de la huida en lo que es, en sus condiciones de posibilidad y en sus consecuencias. Por ende, se inquiere el fenómeno de la huida a partir de la propia problemática de la “autoamistad” en la que se ubica su mención textual y desde las coordenadas teóricas fundamentales que ofrece la doctrina aristotélica. Así, la investigación es una exploración interpretativa plenamente consciente de su carácter tentativo-reconstructivo, que no pretende ni por asomo “acabar” con los profundos y complejos temas metafísicos en que entraña la huida, cuya problemática interna sólo se antoja accesible a los expertos en tales materias.

La huida surge una vez que en el libro VIII de la Ética Nicomáquea (EN) Aristóteles ha tematizado la principal de los tres tipos de amistad, la perfecta ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\imath\alpha \varphi\lambda\imath\alpha$). Por eso, en el contexto de la EN IX Aristóteles atiende lo que se dice sobre la amistad en cinco características comúnmente aceptadas para, a su través, remontarse sistemáticamente al fundamento de la amistad perfecta, a saber, a la relación autorreferencial del hombre consigo mismo. De esto colige que sólo el virtuoso es capaz de entablar una amistad perfecta en la que se ame o quiera al amigo por mor de sí mismo y no con vistas a algún beneficio placentero o útil que

² Un estudio pormenorizado sobre ambos en NN y NN.

³ Aquino (2000), lib. 9, lec. 4, n. 19; Aspasio, Anónimo y Miguel de Éfeso (2001), p. 162; Stewart (1892), p. 363; Dirlmeier (1956), p. 546; Gauthier y Jolif (1959), p. 735; Wolf (2013), pp. 213-236; Hughes (2013); Price (2010); Miller (2014).

pueda proveer. Ya en el contexto específico de *EN IX, 4* se exhibe preparatoriamente que el virtuoso es amigo de sí mismo puesto que revela una relación autorreferencial de amistad consigo al vivir en acuerdo unitario con “sí mismo”; mientras que el vicioso no es amigo de sí mismo pues manifiesta una relación autorreferencial de discordia consigo al vivir en desacuerdo divisor con “sí mismo”. En este contexto específico aparece nuestro fenómeno, la huida, integrado a dos tesis aristotélicas centrales: los viciosos “están divididos de sí mismos (*διαφέρονται γὰρ ἐαυτοῖς*)” y “huyen de sí mismos (*ἐαυτοὺς δὲ φεύγουσιν*)” (*EN 1166b7, 1166b14*). El peso principal de la problemática estriba en evidenciar quién es este “sí mismo” esencial del hombre, al que aquí captamos interpretativamente como el entendimiento recto *actualizado*, pues nuestra hipótesis exegética propone que tanto la *fundamentación filosófica* última así como el *fundamento intrínseco* último del fenómeno de la huida, en cuanto manifestación concreta de la división interna de los viciosos consigo mismos, radican en el principio metafísico del acto y la potencia. Aquellas tesis aristotélicas centrales y nuestra hipótesis prefiguran los objetivos que determinan el orden de la exposición: §1 justificar la necesidad del abordaje exegético metafísico y mostrar la insuficiencia explicativa “psicológica” según las partes o funciones del alma; §2 acreditar que la huida, respecto a su fundamento y fundamentación, reposa en la no actualización del sí mismo esencial en cuanto entendimiento recto, el cual permanece en potencia; §3 evidenciar que el entendimiento en cuanto tal abre desde sí las condiciones para su propia potencialidad y actualidad; §4 indagar el correlato de la huida y la búsqueda concreta de los semejantes en pos del “olvido” del sí mismo esencial, en cuyas vías los semejantes son comprendidos tácitamente como medios-de-huida; §5 concluir cinco puntos que condensan lo ganado.

2. Un abordaje metafísico y la explicación insuficiente según las “partes” del alma

El fenómeno de la huida se encuentra mencionado en el contexto temático de la investigación ética de Aristóteles. Sin embargo, aquí la indagamos con miras a su *fundamentación metafísica* y, concomitantemente, atravesándola hacia su *fundamento metafísico implícito*. Tal abordaje requiere una breve justificación. La lectura en clave metafísica de un fenómeno anclado en el campo de la ética aristotélica no presenta ninguna novedad, porque ya fue defendida por sendos intérpretes. Düring (1966, p. 446) defiende que la ética se nutre de una rica fuente de material conceptual deudor de estudios metafísicos fundamentales. Dudley (2018, pp. 13, 30) avista “la actividad ética en términos metafísicos”. MacIntyre (2007, p. xi) advirtió que la ética aristotélica se ve dispensada de comprensibilidad suficiente sin su correspondiente fundamentación metafísica, a su modo también Ritter (2003, p. 31). No obstante, otros autores diferirían de nuestro abordaje a raíz de que manifiestan no sólo un rechazo de esta fundamentación, sino incluso de cualquier relación en absoluto,⁴ puesto que pretenden con tal negativa favorecer la autonomía científica de la ética. Ahora, ciertamente la ética debe investigar soberanamente su campo temático según método y tipo de argumentación propios; pero se debe objetar que en cuanto ciencia particular restringida a una región parcial de la realidad inevitablemente supone y da

⁴ P.e. Burnet (1900), pp. xvi, xvii; Polansky (2014), pp. 4, 5.

uso de principios metafísicos que le son esencialmente inaccesibles, pues rebasan su competencia temática y metodológica. Por ende, defender teóricamente que la ética enraíza en la metafísica (filosofía primera) no significa desconocer que entre los variopintos tipos de conocimiento (teórico, práctico y productivo) y, por ello, entre las diversas ciencias respectivas a cada grupo se establezca una diferencia que las particularice según método, tema, perspectiva y universalidad. La fundamentación metafísica de la ética no mienta ni una proyección forzadamente construida ni una reducción disolvente de esta en aquella. Una clara muestra de esta fundamentación la aporta la tesis aristotélica sobre la superioridad de la valía (“τιμιωτάτην” *Met.* 1026a21), en un primer paso, de la filosofía primera respecto a las ciencias especulativas como derivaciones de aquella (“δευτέρας φιλοσοφίας”, “μέρη τῆς σοφίας” *Met.* 1037a15, 1061b33) y, en un segundo paso, de las ciencias especulativas sobre las ciencias prácticas y productivas, ya que en tal ordenamiento se supone la ubicación de todas en un mismo horizonte articulado jerárquicamente según el mayor o menor acceso a los mismos principios últimos, pues de ser genéricamente diferentes no podrían articularse en una gradación según superior-inferior. La ética se sitúa, entonces, en una subordinación constitutiva a los principios últimos que recaen en el dominio de la metafísica, p.e. la ética se basa en el principio de no contradicción dada su universalidad sobre todo lo que es (*Met.* 997a12, 1005b10)⁵ y que posibilita destruir el relativismo ontológico, gnoseológico y, *por tanto*, ético (*Met.* 1008b15-24, 1062b16).⁶

Dicho lo cual, la necesidad apremiante del abordaje metafísico pasa por mostrar, además, que en última instancia sólo desde él se consigue un acceso asegurado y una comprensión radical acerca de los términos que se encuentran divididos entre sí en la huida del vicioso. En función de dejar al descubierto la insuficiencia de las explicaciones psicológicas es inevitable iniciar su desmontaje a la luz de la tesis que funge como la contraparte positiva, a saber, que el virtuoso “está de acuerdo unitariamente consigo mismo (όμογνωμονεῖ ἔαυτῷ)” (*EN* 1166a13) y “desea atravesar [compartir] el tiempo consigo (συνδιάγειν τε ὁ τοιοῦτος ἔαυτῷ βούλεται)” (*EN* 1166a23). La amistad del virtuoso consigo mismo, como toda amistad en absoluto, es esencialmente una comunidad (“κοινωνίᾳ” *EN* 1159b32.).⁷ Esto exige, por definición, mínimo dos términos para su constitución, de modo que la amistad con uno mismo o, más breve, la autoamistad, implica una comunidad en el hombre mismo a partir de la cual se establece. ¿Qué está de acuerdo con qué o, lo que es igual, qué está amistado con qué? Por lo general, e independientemente de los matices entre autores, se explican los términos de la autoamistad *exclusivamente* desde la armonía subordinada que se da entre las diferentes “partes” del alma respecto a la racional-“lógica”-pensante, así p.e. Dirlmeier (1956, p. 543), Wolf (2013, p. 228) y Price (2010, p. 246) en sus respectivos comentarios; Araiza partiendo del

⁵ Para la mirada desde el fundamento (metafísica) hacia lo fundamentado (ética), véase *Met.* 982b4. Al respecto Cürsgen (2012), p. 269.

⁶ Véase además *Met.* 992b31, 1006a6, 1025b6, 1078a21; *De An.* 402a16; *Fís.* 193b22; *EN* 1094b25, 1165a13. Una fundamentación sistemática de que “toda disciplina normativa requiere el conocimiento de ciertas verdades no normativas” en Husserl 2009, p. 61.

⁷ Para el campo semántico y la unidad del concepto de φιλία en general véase los exhaustivos análisis de Rodríguez Adrados (1996), p. 29; con provecho también Martí Sánchez 2017, p. 39. Por su parte, Palomar Torralbo (2014), pp. 69, 71 busca hacerle justicia exegética a la *philia* a la luz de las categorías en el marco más amplio del “fundamento ontológico de la *philia* en la filosofía práctica aristotélica”.

alma como “entidad compuesta de partes” (2005, p. 155); Farrés Juste cuando ve la “concordancia consigo mismo” en las “psicologías” (2015, p. 58); y, Pakaluk (2011, p. 39) en su defensa de la adecuación de la parte racional consigo misma. Si bien en muchos lugares referidos a esta temática Aristóteles mantiene la palabra “μόπιον”, esta adopta un decisivo cambio conceptual hacia un sentido funcional, ya que las supuestas partes del alma no son divisibles como los cuerpos, sino que son una en la cosa pero diferenciables analíticamente según la acentuación de su función propia (*EN* 1102a30; *De An.* 402b, 411b5, 413b29, 429a10). No hablamos, entonces, de *partes* del alma, sino de funciones y direcciones de sentido, tal como defienden oportunamente Düring (1966 p. 572), Gadamer (1999, p. 401), Coriando (2002, p. 101) y Heidegger (2002, p. 208). Explicar el acuerdo del virtuoso consigo mismo teniendo por base las funciones del alma es, *como primer paso*, incuestionable. El contexto mismo parece insinuarlo insistenteamente, dado que el virtuoso “desea lo mismo con toda su alma” (*EN* 1166a13), en contraposición a los viciosos cuya “alma está fuera de sí alborotadamente dividida (στασιάζει)” (*EN* 1166b19). Incluso algunos autores ven en el polémico pasaje de *EN* 1166a35 que “dos o más (δύο ή πλείω)” se refiere a las supuestas partes del alma,⁸ y no, como creemos nosotros, a las características que Aristóteles ha establecido sobre la relación amistosa del hombre consigo mismo.⁹ Sin embargo, inclusive concediendo que se trate de las supuestas partes del alma, no se resuelven los problemas.

El cuestionamiento de la explicación psicológica no la estigmatiza como incorrecta, pero buscar la explicación última de la autoadecuación en las funciones del alma nos genera tres objeciones. Primero, las funciones inferiores del alma no representan lo que es esencial y específicamente el hombre, por lo que su subordinación a la superior no hace comprensible la amistad con el “sí mismo” en cuanto una relación entre iguales – condición necesaria de la amistad –, es decir, entre el “hombre” con “sí mismo”. Segundo, la explicación desde las funciones del alma sólo mostraría la autoadecuación gracias al ordenamiento de las inferiores hacia la superior racional, pero da por sentado que ya se alcanzó tal ordenamiento y autoadecuación, dejando sin resolver teóricamente el fundamento que hace esto posible. Tercero, incluso el robustecimiento de la explicación psicológica trayendo en su apoyo a la ética se mantiene insuficiente. Aunque la subordinación de las funciones anímicas sea explicable éticamente en vista del “cómo” que reglamenta normativamente la llegada a la autoadecuación (dados que las virtudes en su actividad expresan al hombre excelente adecuado a sí mismo), ello deja sin esclarecer “qué” está a la base posibilitando tal tránsito entre a) la capacidad de ser virtuoso, b) la adquisición de las virtudes y c) su actividad efectiva. Es decir, ¿qué explica que lo racional del alma pueda ser alcanzado, adecuándose en ello el hombre a sí mismo mediante la ética y revelándose la amistad con sí mismo como una unidad en autoadecuación o conformidad? Veámoslo paso a paso. La tesis aristotélica sobre la huida en el horizonte de la privación de la amistad con uno mismo presupone, con plena razón, que el hombre posee la capacidad de estar abierto tanto a un desempeño recto en unidad (autoadecuación) como a un incorrecto en división consigo mismo. Si el alma incluye conceptualmente diferencias funcionales y algunas de sus funciones pueden subordinarse adecuándose a la función racional, esto es, al entendimiento

⁸ P.e. Dirlmeier (1956), p. 201 y Gigon (1975), p. 91.

⁹ Así también lo entienden Pallí Bonet (1993), p. 360 y Araujo, Marías (2002), p. 145.

en su realización recta, previamente a que otras funciones anímicas (psicología) actúen de acuerdo al entendimiento recto y a que las virtudes lo practiquen (ética), el hombre debe estar constituido de tal modo que la realización, no de su entendimiento *como tal* con el que nace, sino de su entendimiento recto que recién ha de alcanzar sea posible. Se vislumbra, aún de modo sólo tético, que los términos en cuya división toma lugar la huida son el hombre y su sí mismo en cuanto entendimiento recto. Por eso, debe acreditarse tanto que en la huida yace implícita la inadecuación del *entendimiento como tal* con el *entendimiento recto*, así como que la condición última de posibilidad de la división del hombre de su entendimiento *recto* radica en uno de los principios constitutivos del ente en cuanto ente (metafísica): el acto y la potencia.

3. La división con el sí mismo esencial a la luz del entendimiento recto

La tesis aristotélica sobre la huida resalta que los hombres viciosos “están divididos de sí mismos” y “huyen de sí mismos”, mientras que el hombre virtuoso “está de acuerdo unitariamente consigo mismo”. Si la autoamistad delata la estructura de una adecuación o conformidad con “sí mismo”, la ausencia de amistad consigo en la huida destapa una inadecuación con sí mismo. La pregunta fundamental reza: ¿y quién es este sí mismo? Más arriba se afirmó téticamente que consiste en el entendimiento recto. Es momento de su explicación, sobre todo porque debe diferenciarse del intelecto (*voūç*). El sí mismo del hombre se refiere a “lo que eres en cuanto tal, según tú mismo” (*Met.* 1029b13), no p.e. en cuanto sastre o hijo. Dejando abierto el problema del arduo campo conceptual del *voūç*, dado que desborda sobremanera nuestro restringido tema, concentrémonos puntualmente en que el verdadero ser del hombre en cuanto hombre, el sí mismo propio de cada uno (*ἔκαστος εἶναι*), radica en el intelecto, al que Aristóteles vuelve una y otra vez, sea literalmente (*EN* 1166a22, 1168b35, 1169a17)¹⁰ o sea mediante la introducción de otros términos con un sentido conceptual *contextualmente* idéntico, p.e. *διανοητικοῦ*, *φρονεῖ*, *διανοίᾳ*, *λόγος* (*EN* 1166a17, 1166a19, 1166a27, 1169a1). Ahora, el intelecto, por ser lo que es, no puede fungir como instancia explicativa de la huida en cuanto una división con uno mismo. Esto se debe a que el *voūç* no alberga falibilidad al ser esencial e invariablemente excelente, pues siempre indica lo éticamente virtuoso que debe realizar cada uno (*EN* 1169a17), por lo que cristaliza el sí mismo propiamente humano en cuanto instancia rectora excelente y dotadora de excelencia. Precisamente a raíz de su carácter estáticamente excelente el *voūç* no permite explicar el posible *movimiento* hacia la privación de la autoadecuación que determina a la huida y en la que uno no *llega a* identificarse consigo mismo como *voūç*. La problemática del sí mismo desde la perspectiva de la huida y del hombre falible que no logra adecuarse a sí mismo implica que el hombre vive constitutivamente expuesto a una vía recta y a una incorrecta. Este dinamismo repugna al egregio estatismo del intelecto. Por eso, la aclaración del movimiento en que uno no llega a adecuarse consigo mismo radica en el *entendimiento como tal* debido a su carácter dinámico, ya que éste puede concretarse y de hecho ya está siempre concretado en la vida o recta (en este caso se identifica con el *voūç*) o incorrectamente.

Este dinamismo palpita implícito ya desde el inicio de la *EN*. En éste se presenta, en

¹⁰ Una erudita discusión al respecto en Gigon (1975), pp. 107-109.

un primer momento todavía general y cautelar, la obra (*ἔργον*) propiamente humana como una actividad u obrar (*ἐνέργεια*) del alma según el entendimiento (“κατὰ λόγον” EN 1098a7).¹¹ Sin embargo, en un segundo momento se precisa de que el desempeño vital excelente es realizado según los parámetros del entendimiento *recto* (“ὅρθὸν λόγον” EN 1103b31, 1138b25),¹² en cuya consecución radica la finalidad (*τέλος*) propiamente humana y donde se da recién inicio a la plenitud vital gracias a la coincidencia entre lo que se ha de obrar y lo que de hecho se obra, de suerte que p.e. la subordinación armónica de las diversas funciones del alma configuradas éticamente (elegir lo que se ha de elegir, etc.) presupone haber alcanzado y regirse efectivamente por el entendimiento recto, esto es, que se esté actuando u obrando según la propia obra. Entonces, bien visto, no sólo se visualiza el carácter esencialmente dinámico del entendimiento como tal, sino que su dinamismo reposa en poder concretarse en una dirección o recta o incorrecta, de manera que la obra genuinamente humana radica en una actividad u obrar del alma en correspondencia con el entendimiento recto. A sabiendas de que la obra encarna siempre la finalidad perseguida por toda acción al representar aquello en vista de lo cual se lleva a cabo algo (*Met.* 1050a21), el entendimiento recto en cuanto obra no consiste en una instancia ajena o diferente del obrar o estar-en-obra (*ἐνέργεια*), porque se plenifica en el obrar como tal, cualificándose por ello como un finalidad en sí que no requiere de un momento externo que le aporte sentido y validez, así también p.e. conversar, amar, poetizar, filosofar o en su misma esfera conceptual uno “piensa (*φονεῖ*) y ha pensado, intelige (*νοεῖ*) y ha inteligido” (*Met.* 1048b23).¹³ En torno al tránsito que va desde el entendimiento como tal hacia el entendimiento recto no se pone en juego la realización y consecución de diversas y encomiables finalidades contingentes de la vida, p.e. jugar con el gato o conversar con un colega, sino *la finalidad o la obra* (*τέλος/ἔργον*) esencialmente humana que ha de alcanzarse y desde la que recién se abren las vías para el recto desempeño de toda obra contingente posible. Al contrario, no realizar la obra esencial, como en el caso de los viciosos que viven divididos de ella, implica la inadecuación entre el entendimiento como tal y el recto.

Ciertamente todo hombre en términos generales se comporta siempre sobre la base del *entendimiento como tal*, incluso quien comete actos indignos (EN 1142b18). Por eso, lo que no se actualiza cuando uno vive dividido de “sí mismo” en la huida es la capacidad inherente del entendimiento como tal de realizarse actualmente como entendimiento recto,¹⁴ develándose en el entendimiento recto la instancia determinante de la esencia humana según su obra propia. En efecto, el entendimiento recto, la capacidad de vivir tendido hacia la prudencia y sabiduría a cuya luz se

¹¹ Véase EE 1219a9, *Meteorologica* 390a10.

¹² Aquí nos apartamos de la traducción de ὅρθὸν λόγον como “recta razón” en Pallí Bonet (1993), p. 160 y nos enfiamos con la traducción como “der richtige Verstand” en Düring (1966), p. 468, es decir, el entendimiento recto o correcto, lo cual se debe a que *entendimiento* posee una menor carga conceptual prefijada que *razón (ratio)*.

¹³ Aristóteles no se refiere a la inevitable posibilidad de la autopredicación del verbo, p.e. mientras estoy bebiendo, he bebido, sino a que la finalidad hacia la que tiende esencialmente la acción reposa en el obrar y no en un propósito cuya satisfacción conlleva la anulación del obrar. Este último caso se da en una acción (movimiento) con carácter de medio al supeditarse a una finalidad externa que la determina, p.e. mientras se bebe (medio) no se ha aplacado la sed (finalidad); una vez aplacada la sed (finalidad), ya no se bebe (anulación del obrar).

¹⁴ En este sentido Düring (1966, p. 468) observa que Burnet, Joachim, Ross y Gauthier traducen *orthos logos* cuestionablemente como “la regla correcta”, lo que desconoce que justamente “con *orthos logos* Aristóteles no se refiere a una regla o proporción, sino a una actividad del entendimiento”.

delibera y juzga con excelencia sobre lo que debe hacerse en el comportamiento práctico, es una capacidad connatural (“φυσικὰ”, “φύσει” EN 1143b6) que anida *como posibilidad* en una de las definiciones del hombre, a saber, cuando se lo acuña como “ζῷον λόγον ἔχων” (EN 1098a3), pero que debe alcanzarse y pasar elegidamente a realidad, sea *exclusivamente* mediante la educación que inhiere la costumbre virtuosa sin requerir un razonamiento autónomo (los muchos) o sea *principalmente* gracias a la deliberación que, pensando críticamente, va formando la costumbre virtuosa (los pocos).¹⁵ Que el entendimiento recto presente una prefiguración esencial que recién ha de alcanzarse se muestra palpablemente cuando Aristóteles vincula el “como es debido”, “lo que se ha de hacer”, al “entendimiento recto (ό λόγος ούρθος)” (EE 1231b32), pues el hombre no nace aparejado con la realidad de su entendimiento recto en cuanto su esencia humana pendiente de consecución. Por eso, el dinamismo del entendimiento que puede concretarse o recta o incorrectamente no repugna a la definición del hombre en general, sino que la presupone como su fundamento, pues aquel dinamismo no niega que el vicioso posea entendimiento, mas lo caracteriza como deformado e incorrecto: formalmente el vicioso que huye no es menos ζῷον λόγον ἔχων que el virtuoso. Entonces, la definición humana abre el campo de juego “racional”, gracias al cual el hombre posee la capacidad (racional) de adecuarse, actualizando, al entendimiento en su rectitud y que, generalmente, compete como la obra pendiente,¹⁶ de modo que en el orden cronológico respecto a nosotros (“πρὸς ἡμᾶς” Fís. 184a16, EN 1095b2) lo primero es el entendimiento como tal, permaneciendo el recto en potencia, pero en el orden ontológico el entendimiento recto en acto representa lo primero en sí (τῇ φύσει), porque se erige como la obra “final” que delinea anticipadamente la dirección de realización del obrar específica y plenamente humano.

Este carácter específica y plenamente humano señala que el movimiento de la posibilidad (potencia) a la realidad (acto) en la consecución o no del entendimiento recto no ocurre en las vías de la generación y corrupción tomando al hombre como biomasa orgánica, p.e. feto y hombre o niño y adulto. Aquí se trata, por el contrario, del desempeño humano hacia su propia finalidad u obra específica, en las que realiza su excelencia esencial. En este sentido, la división en la huida no se refiere a que el hombre no sea amigo de sí o no se encuentre adecuado a sí desde cualquier perspectiva posible, sino con miras a su “en cuanto tal”, acentuando en ello su determinación racional, de suerte que el entendimiento recto y el “sí mismo” esencial del que se huye son conceptual y fenoménicamente equivalentes. La división del hombre de su “sí mismo” y, por ende, la huida de sí mismo en cuanto entendimiento recto toma lugar en el ámbito de las posibilidades que le convienen humanamente cuando ya está plenamente conformado como ente natural y racional. La autoadecuación o no es un cambio cualitativo de alguien ya caracterizado por la plena funcionalidad del entendimiento como tal, cuyo desempeño vital puede ser influenciado y alterado “según virtud y vicio” (Met. 1020b12).¹⁷ La alteración respectivamente virtuosa o viciosa compete a quien *ya posee* facultad racional y capacidad de elección (προαιρέσιν), promoviendo en el agente una modificación cualitativa respecto a

¹⁵ EN 1150a15, 1179b25-1180a5 (los muchos); EN 1112b20, 1141b12, EE 1226b24 (los pocos).

¹⁶ Así, en Toste (2008), p. 175: “the philosopher is the one who can most properly be called human”. Dejamos como problema abierto si la definición aristotélica alberga, además, un carácter normativo que se debe a la teleología, véase Schönberger (1986), p. 373.

¹⁷ Véase también Met. 983b14.

cómo vive, mientras que el agente como substancia compuesta “hombre” en sentido biológico-natural permanece muy bien idéntico a sí mismo (*Fís.* 201a27). De ahí que la no realización o actualización del entendimiento recto conlleve que el hombre no se encuentre situado consigo mismo en “cuanto tal” respecto a su finalidad y obra esencialmente propias. A raíz de esta autorreferencialidad, pues el entendimiento recto inaugura al hombre pleno, se da en la huida una división de “sí mismo”, una *autodivisión*, en vista de lo cual el vicioso no es amigo de su sí mismo esencial (“φίλαυτος”, *EN* 1168b ss.).

El vicioso vive dividido de *sí mismo en cuanto tal*, esto es, en cuanto la máxima excelencia que le conviene específicamente al ser hombre. Aquella *división* patentiza una *inadecuación interna* y motiva la *huida* en el vicioso. Este conjunto triplemente articulado adquiere su explicación a la luz de la dupla del acto y la potencia como principios de movimiento (1. κατὰ κίνησιν) y como principios ontológicos (2. ἐπὶ πλέον). 1. El entendimiento recto es obra y actividad, por lo que es evidente que se explica desde la ἐνέργεια como actividad. Por su lado,¹⁸ la potencia a) como concepto que expresa caracteres de capacidad tiene el sentido central de ser principio actuante de cambio radicado en otro o en el mismo en cuanto otro (“ἢ ἄλλο” *Met.* 1046a11, “ἢ ἔτερον” *Met.* 1019a17), p.e. el mismo hombre/entendimiento considerado como agente es capaz de no alcanzar su propia rectitud. Los tres sentidos aunados analógicamente al central son: b) ser movido o cambiado por otro (capacidad de *admisión*), p.e. el mismo hombre/entendimiento considerado como paciente es capaz de no ser llevado a su propia rectitud; c) fuerza de carácter contra lo malo (capacidad *resistente*), p.e. el hombre/entendimiento recto cuya virtuosidad implica una constancia habitual ausente en los viciosos; d) desempeño excelente de los tres momentos mencionados como una capacidad de hacer algo *rectamente*, “καλῶς ἐπιτελεῖν” (*Met.* 1019a24, 1046a17), p.e. el hombre/entendimiento *recto* que no se encuentra realizado en la huida. Del acto y la potencia κατὰ κίνησιν se desprende que el *acto* adopta el sentido de la *actividad* en la que se ejercita la obra propiamente humana (entendimiento recto); mientras que la *potencia* expresa la *capacidad* de obtener y ejecutar o no el entendimiento recto. 2. La fundamentación metafísica de la huida descuelga al considerar la potencia y el acto en su sentido que va más allá del movimiento, a saber, en su sentido ontológico de *posibilidad* y *realidad* (*Met.* 1048a32). Primero, el vicioso huidizo está prefigurado en su esencia potencialmente (*posibilidad*) como entendimiento recto, el cual todavía no “es” aquí y ahora, ya que como vimos no nace con él. Segundo, el acto (*realidad*)¹⁹ es la presencia aquí y ahora del entendimiento recto una vez alcanzado. Como en la huida no se da la *realidad* del entendimiento recto, su permanencia como *posibilidad* encierra una privación, no sólo porque mienta lo aún no real, sino porque pudiendo el vicioso huidizo poseer entendimiento recto, es decir, “estando por naturaleza llamado a tener aquello de lo que está privado” (*Met.* 1046a33),²⁰ no lo detenta. Esta privación se sustenta en la inadecuación metafísica fundamental entre la *posibilidad* y la *realidad* del entendimiento recto, en cuya no realización el hombre vive dividido (*διαφέρονται*) de su sí mismo esencial (*έκαστος εἶναι*), el cual exhibe precisamente el correlato de la huida.

¹⁸ Véase *Met.* 1019a15-28, 1046a9-a29.

¹⁹ Véase *Met.* 1047b1.

²⁰ Para el lado correspondiente privativo de la δύναμις ἐπὶ πλέον, véase *Met.* 1048a37.

4. El horizonte de los contrarios desde el entendimiento como tal

En la potencia (*posibilidad*) de pasar de la privación hacia la potencia (*capacidad*) de actuar (*actividad*) según el entendimiento recto en acto (*realidad*) anida el fundamento último de la división en la huida entre el vicioso y su sí mismo propio (entendimiento recto). Sin embargo, en el horizonte de los cuatro sentidos mencionados no se puede omitir la pregunta, ¿por qué es posible la doble vía corrección-incorrectitud del entendimiento, lo que garantiza su dinamismo en vista del cual se distingue del estatismo infalible del *voūç*? Las capacidades irracionales que no participan del entendimiento están predeterminadas exclusivamente hacia una dirección (“μία ἐνός” *Met.* 1046b6), p.e. el agua no puede secar. Al contrario, las potencias/capacidades racionales (“μετὰ λόγου” *Met.* 1046b5) se mueven en una doble dirección, pues son capaces de producir un efecto cualquiera de un par de contrarios que discurren en la misma dimensión conceptual, dado que el entendimiento es capaz de pensar sucesivamente ambos contrarios, mientras que el alma como principio de movimiento puede generarlos a ambos (*Met.* 1046a36-1046b28). La capacidad racional del entendimiento es el lugar lógico extrínseco pero vinculado comprendedoramente a los contrarios que, pensándolos, los reúne en el ámbito intelectual al no participar constitutivamente de su mutua exclusión. La relación entre el entendimiento y los contrarios es de una íntima retroalimentación, si bien desde diversas aristas. Por un lado, el entendimiento se desvela como la capacidad humana donde toma lugar la *apertura fundamental* del horizonte de los contrarios, de suerte que el entendimiento es el boleto de entrada del hombre a la constante doble vía entre esto o lo otro, entre A o \sim A. Por otro lado, a partir del horizonte de los contrarios se logra en retrospectiva una *determinación más precisa* del entendimiento como tal. Como los contrarios no pueden ser efectuados simultáneamente en lo mismo al tratarse de una disyunción excluyente, p.e. comportarse recta e incorrectamente al mismo tiempo, el entendimiento como tal debe decantarse o hacia uno o hacia otro. La exclusión constitutiva de los contrarios entre los que se ha de optar exclusivamente hace palpable la finitud del entendimiento respecto a su elección: o lo uno o lo otro. Esta finitud *inherente* al entendimiento se visualiza con pregnancia si no se centra la atención en los casos accidentales, p.e. beber vino o no, sino en la inevitabilidad de tener que elegir, se quiera o no, se sepa o no, entre el entendimiento *o recto o incorrecto*, manifestando este par de contrarios el más fundamental porque se encuentra insoslayablemente arraigada en la esencia humana misma (beber vino, no).

Así, tanto la potencia/capacidad humana *μετὰ λόγου*, y desde luego el entendimiento como su condición de posibilidad, está expuesta esencialmente a la negatividad (p.e. no poder *no* elegir; elegir A es *no* elegir \sim A; poder elegir A es poder elegir *mal*) y a la consecuente indeterminación práctica emanada de tal bifurcación al estar vitalmente abierta de antemano en esta doble vía. Ahí radica la necesidad de que Aristóteles mencione el “cómo” (cuarto significado de potencia *κατὰ κίνησιν*) en el que se lleva a cabo la capacidad racional, pues integra la posibilidad de realizar lo recto o lo incorrecto, el bien o el mal. En efecto, sólo lo que es capaz de hacer y padecer de una u otra manera es capaz de hacer y padecer o bien ($\epsilon\bar{v}$) o mal, p.e. sólo si uno tiene entendimiento, es capaz de realizarlo o recta o incorrectamente. Téngase a bien advertir que, a diferencia de las potencias/capacidades irracionales, las *μετὰ λόγου* no siempre acaecen cada vez que se dan las propicias condiciones materiales

circunstanciales requeridas por el agente y el paciente para ejecutarlas o padecerlas, ya que sobrepasan la predeterminación del ámbito natural. Por eso se exige otra instancia que determine por cuál de ambos contrarios ocurrirá la decantación. Este papel recae en el deseo (*ὄρεξις*), cuyo movimiento reside en *huir* o perseguir, y en la elección resolutiva que se pliega hacia esto o lo otro (*προαίρεσις*).²¹ La persecución *recta* de esto o lo otro y su elección *buena* o *mala* presuponen el soporte del entendimiento que abre el “o esto o lo otro”, porque éste en su capacidad de pensar dos contrarios repugna la predeterminación *μία ἐνός* y permite elegir o recta o incorrectamente. Fijemos que los contrarios más basales entre los que inevitablemente se debe optar son o actualizar el entendimiento recto o mantenerlo (incorrectamente) en potencia, pues presentan la dimensión esencial de la obra específicamente humana.

Dado que el entendimiento *como tal* contiene la posibilidad intrínseca de concretarse en la corrección (unidad) o incorrección (división) consigo mismo, lo que busca actualizarse recae justamente en el entendimiento *recto* como lo más propiamente humano. Hemos visto que si el virtuoso “desea atravesar [compartir] el tiempo consigo”, los viciosos “huyen de sí mismos”. Desear y de hecho compartir el tiempo consigo mismo es un atestiguamiento concretamente vivenciable de la conformidad en que se encuentra el virtuosamente realizado al estar obrando en consonancia con su obra esencial. Esta unidad con uno mismo tiene masivas consecuencias respecto a la amistad con el semejante. El virtuoso que es amigo de sí al no rehuir lo que es genuinamente en su ser, ya que se tiene a sí virtuosamente con constancia, abre desde su autoadecuación unitaria el espacio de juego apropiado para la presencia del amigo, porque está facultado para dejar comparecer y querer al amigo por sí mismo en su propia amabilidad, sin reducirlo a la utilidad o al placer. En este caso lo querido del amigo reposa genuinamente en el ser del amigo como precisamente este que es (“οὐ φιλούμενός ἔστιν” EN 1156a16) y no en lo que pueda conseguirse de él. Quién es el amigo como tal se determina por sus variopintos pensamientos y acciones en los que se desempeña libremente por elección, pues “las actividades referidas a los singulares producen el ser-así del hombre (αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν) [...] desde las actividades referidas a los singulares se constituyen las maneras de ser habituales (ἐκ τοῦ ἐνέργειν περὶ ἕκαστα αἱ ἔξεις γίνονται)” (EN 1114a7, 1114a10).²² Si bien estas actividades toman lugar en el comportamiento práctico, por lo que su correlato siempre será un ente singular dado ahí, ya que en esta esfera el hombre no se comporta con el concepto general de gato, sino con esta gata llamada Sophia (*Met.* 981a17), aquellas presentan el término genérico que integra en sí elecciones, pensamientos, palabras, en suma, lo vivido (EN 1127a28). En el virtuoso estas actividades se dirigen y orientan a la luz del entendimiento recto, desde el cual el sí mismo se acuña en elecciones resueltas, en las cuales reside el principio formal del quién humano (“ἀρχὴ ἀνθρωπος” EN 1139b5), pues al elegir se determinan las maneras de ser habituales en que uno se tiene a sí mismo (*ἔξεις*) y que conforman el carácter (*ἦθος*), cuya paulatina conformación va influyendo desde el pasado en las elecciones futuras. Como observa Calvo Martínez (2003), “el ‘sí mismo’ de cada cual se manifiesta en el modo en que uno vive, en el modo en que uno realiza su propia existencia, en definitiva, *en las acciones que uno lleva a cabo* [...] en las acciones o actos elegidos”.

²¹ Véase *Met.* 1048a1-1048a11.

²² Véase EN 1154a5.

Si las actividades virtuosas deben cualificarse como *elegidas*, el virtuoso que goza del tiempo consigo es capaz de entablar *electivamente* amistades por mor del amigo mismo sin comprenderlo según los criterios de utilidad y placer, esto es, del beneficio que proporciona su presencia. El vínculo con el amigo como fin en sí se atisba en una característica esencial de la amistad perfecta: la convivencia (*συζῆν*) en el tiempo libre – no habitar en la misma casa –, la cual posee la dignidad de ser lo más amigable (“φιλικότατον” EN 1171a3) de la relación amical, pues acentúa la gratuitad que determina el trato entre amigos que se experimentan recíprocamente como fines en sí. Al contrario, y a esta constatación se orientaba la exposición precedente, el vicioso huye de sí en cuanto entendimiento recto. La repercusión en el ámbito “amical” es total: la división interna del hombre vicioso abarca incondicionalmente todas las esferas de su vida, puesto que vive en una *inadecuación metafísica fundamental* con su entendimiento recto, la cual no se construye por límites espacio-temporales, tal como si la vida pública o privada, la biblioteca o habitación, la universidad o morada, determinaran aquella inadecuación. Tracemos dos pasos. Primero, el vicioso huidizo no es capaz de *elegir libremente* convivir con sus semejantes, porque se ve impulsado a huir incesantemente de la soledad, de modo que los mediatiza al requerirlos implícitamente para su propia huida como correlatos hacia los que huir, lo que trae consigo que sea de plano imposible dejar que el semejante se muestre en su presencia (“παρουσία” EN 1171a27-32) gratuita de por sí agradable en base a su propia bondad, ya que es comprendido previamente según los criterios directrices de utilidad y/o placer. Segundo, al estar huyendo por encontrarse ya dividido de lo mejor y más propio de sí – su sí mismo esencial – para el vicioso es inviable que sea su sí mismo propiamente amable quien *esté presente* en el trato mutuo con sus semejantes; en efecto, como el vicioso vive dividido omitiendo permanentemente su sí mismo esencial, esta omisión se extiende a determinar también el terreno de las relaciones “amicales” con sus semejantes, hacia quienes precisamente huye en pos de diversión y entretenimiento para evitar mediante ellos la posible experimentación de aquella omisión.

5. La huida del vicioso hacia sus semejantes como medios-de-huida

Los viciosos (*φαῦλος*),²³ privados de su excelencia al estar exentos de la realidad de su obra propia que los impregnaría de su plenitud humana correspondiente, “están divididos de sí mismos” y, por ende, “huyen de sí mismos”. La división es el principio determinante que motiva a la huida, mientras que ésta representa el movimiento anímico donde se despliega concretamente aquella división. La huida y la división del “sí mismo” no expresan dos módulos que nos salen al encuentro aislados o sucesivamente, sino que señalan dos momentos concomitantes de un mismo acontecimiento unitario, pero diferenciable fenomenológicamente: uno huye porque está dividido (visto desde la perspectiva de la esencia humana) y está dividido porque huye (visto desde el punto de vista de la situación personalmente vivenciable). Es importante advertir que esta división no niega, sino que presupone la relación autorreferencial, la cual también es inevitable desde una perspectiva

²³ Para la amplia aplicación de este término negativo, véase Bonitz (1960), p. 813. Por su parte, Düring (1966, pp. 446, 458) lo traduce pertinente como “die Vielen” (los muchos) y “die Nichtsnutzigen” (los inútiles).

estructural y formal en el vicioso, por más que esté dividida y no rectamente afinada; de lo contrario el vicioso no podría huir de sí mismo. Sin embargo, la relación autorreferencial sólo respalda la posibilidad de la huida en sentido general, ya que adeuda la explicación en específico sobre cómo se conciben los términos de la relación, puesto que es manifiesto que el vicioso no huye de sí mismo ni en sentido fisiológico ni en un mismo sentido. En efecto, uno puede huir de sí mismo porque según su identidad numérica (p.e. este hombre concreto) se considera analítico-racionalmente como varios, es decir, el hombre ónticamente idéntico se toma como dos (Véase *Met.* 1018a6 ss.). Uno huye de sí en *cuanto otro*, siendo el criterio de la “otredad” el acto y la potencia: el hombre potencialmente en su entendimiento recto (el vicioso) huye de “sí mismo” en cuanto hombre actualmente en su entendimiento recto (el virtuoso), esto es, huye de su determinación esencial intrínseca.

Esta huida de sí mismo es una concreción especial de la huida en general, por lo que le deben concernir las mismas determinaciones esenciales que caracterizan a la huida en general. Toda huida es simultáneamente un huir de algo y hacia algo. En cuanto *huir de algo* expresa el movimiento que se aleja de algo considerado doloroso y malo en sentido amplio (“λύπη”, “λυπηρόν” *EN* 1153b2, *De An.* 431a9), p.e. uno huye intelectualmente de la ignorancia o sensiblemente de una tormenta. Pero los viciosos consideran malo y doloroso al sí mismo esencial en cuanto el entendimiento recto y a la consecuente vida buena. Es decir, toman por malo lo que en realidad constituye un bien al desconocerlo como tal, ya que consideran bueno y deseable sólo lo que enraíza en el campo de lo sensible corporal (*EN* 1113a33, 1179b13). Al desconocer el bien y la virtud carecen de medida que determine desde sí la persecución y el rechazo correctos de placeres y dolores. Por eso, las coordenadas en que se enmarca la persecución y el rechazo incorrectos de “bienes” suponen a la huida como la situación vital privada del entendimiento recto, dado que éste encarna la instancia rectora en que se funda la actividad virtuosa y que permite el conocimiento deliberativo prudencial del bien. Como la huida huye del entendimiento recto al considerarlo equivocadamente un mal doloroso y, por eso, de la vida excelente, la huida permite patentizar que en los viciosos el entendimiento recto se mantiene como una *capacidad posible* por sobre su *actividad real*. Sabemos que a juicio de Aristóteles rechazar la virtud y perseguir unilateralmente lo corporal determina el carácter viciado (*EN* 1104b21). Aristóteles advierte la primacía de lo corporal en cuanto la fuente más próxima desde la que se nutre la determinación de la creencia que comúnmente tienen los hombres acerca de lo que es en cuanto que es, porque “creen que todo ente es cuerpo (τὸ ὅν ἄπαν εἶναι σῶμα)” (*Fís.* 213a27).²⁴ La presuposición indispensable para que aquella creencia común absolutice su propia orientación unilateral “corporal” como criterio que determina lo que es, radica en la familiaridad previa con la percepción como facultad inmediata de acceso y descubrimiento de los entes sensibles singulares circundantes (*EN* 1139a17, *Fís.* 189a5). Como dentro de su campo de sentido brota “lo más conocido para nosotros” (*Fís.* 184a16),²⁵ incluso nos “parece que la substancia está más manifiestamente presente en los cuerpos” (*Met.* 1028b8). La percepción y su campo de sentido en lo singular corporal determinan la creencia corriente: *sólo es lo que se puede ver y tocar*. Esta constatación no sólo acredita lo mencionado sobre el rechazo (huida) y persecución de bienes únicamente

²⁴ *Fís.* 213b32: τὸ ὅν σῶμα.

²⁵ Véase *Met.* 1029b1-14.

corporal-sensibles por parte de los viciosos, sino que la familiaridad inmediata con la percepción aclara que la anterioridad de la potencialidad del entendimiento recto, porque no esté dado de antemano, corresponde a la creencia común y corriente sobre el ser, en cuyo horizonte los viciosos viven huyendo al estar divididos de sí. Recordemos que el sí mismo propio radica en el διανοητικοῦ/φρονεῖ/νοῦ, es decir, λόγος recto. Precisamente de este “sí mismo” esencial es de lo que huye el vicioso al no actualizarlo y al mantenerlo en su potencialidad privativa *inicial* – nadie nace con su actualidad ya dada. Por eso, no es que primero se lo alcance y luego se huya de él, sino que el hombre de entrada lo tiene en su vida sólo como posibilidad y al preservarlo así se encuentra tácitamente huyendo de él.

Pasemos a la huida en cuanto *huir hacia algo*. La primacía de lo corporal, desde un avistamiento metafísico, explica el advenimiento del criterio de placer y utilidad que rige la búsqueda de aquello y el comportamiento con aquello hacia lo que huye el vicioso, a saber, hacia sus semejantes, ya que aquellos “buscan compañeros con quienes pasar los días (ζητοῦσί τε οἱ μοχθηροὶ μεθ’ ὅν συνημερεύσουσιν) y huyen de sí mismos, porque, estando solos consigo mismos, se acuerdan de muchas cosas desagradables y esperan otras de esta suerte, pero cuando están con otros se olvidan de ellas (μεθ’ ἔτερων δ’ ὄντες ἐπιλανθάνονται)” (EN 1166b13). ¿Cómo comprende el huidizo a sus semejantes? La inadecuación metafísica entre el entendimiento recto potencial y el actual se plasma concretamente en la huida en cuanto una situación cotidianamente vivenciable. El estado privativo potencial del entendimiento recto conlleva necesariamente comprender la “amistad” y a los semejantes bajo la determinación predominante de la utilidad y el placer, criterios que se traducen respectivamente en los tipos incompletos de la amistad. En esta situación huidiza el semejante está captado como un medio, pues su apertura se articula simultáneamente según los criterios de lo agradable y útil, por eso Aristóteles afirma explícitamente que el vicioso “busca compañeros” para no estar a solas consigo y poder huir de sí, “pasando el día” *agradablemente* apartándose del propio desagrado autorreferencial que lo acosa.²⁶ En estas circunstancias el semejante buscado representa un útil y agradable pasa-tiempo, de manera que lo fijamos conceptualmente como un medio-de-huida. Esta comprensión funcional y el trato que mediatisa a los semejantes como medios-de-huida no salen a la luz: a) ni en vista de su “uso” *explicito* según el criterio de placer y utilidad, pues la finalidad propuesta, la tranquilidad que proporciona en cuanto un correlato hacia el que huye el vicioso, demanda necesariamente su propio ocultamiento; de lo contrario no cumpliría su función tranquilizadora, ya que el vicioso experimentaría *que* huye, *hacia lo que* huye y *de lo que* huye; b) ni a partir de una búsqueda de *un semejante en general*, porque el vicioso debe rechazar tratar con el virtuoso como alguien desocultado (“ἀλληθευτικὸς” EN 1127a24) tal como es “en cuanto tal”, en su “sí mismo”, pues le ejemplarizaría con su mera presencia

²⁶ Encontramos una somera mención de la huida en la siguiente problematización: “It is the wicked whom Aristotle presents as craving the company of others and seeking to flee solitude. [...] Do these comments, taken together, mean that our sociability is after all a direct result of our defects, and that in seeking out friends, we are above all fleeing the poverty and chaos of our own souls? Or does Aristotle simply mean to say that the best man will be best suited for solitude as well as for friendship, and that he will not bring to his friendships the same unhealthy neediness that, in one degree or another, impels most of us into society?” (Smith Pangle 2002, p. 151). Ambas preguntas se mueven en direcciones de sentido contrarias pero en la misma vía de la “autosuficiencia”, sea la posesión de la autosuficiencia o su privación. Aquí nos abstendremos de situar la problemática en aquella vía – porque posee un carácter derivado: supone ya comprender el sentido y fundamento del fenómeno de la huida – tarea que justamente acometemos aquí.

la tarea esencial humana que no realiza en acto. Los viciosos buscan tácitamente compañeros (no amigos en pleno sentido) con quienes comparte su misma condición viciosa, “semejantes” literalmente, para pasar el día en pasa-tiempos y huir hacia ellos en pos de hacer llevadera la propia insopportabilidad fundada en la división interna respecto a lo que han de ser.

Que Aristóteles evoque textualmente a “compañeros”, es decir, a otros hombres, es crucial, pues permite colegir interpretativamente que en ellos se satisface especialmente el *criterio implícito* que subyace al placer y a la utilidad que se buscan en la huida, a saber, la novedad, la cual permite que el vicioso se disperse en diversión y entre-tenimiento con sus semejantes. Es decir, para el acontecimiento de la huida alguien es eminentemente útil y placentero porque es novedoso o presenta novedades, pues lo nuevo llama la atención hacia sí y viabiliza que el vicioso se descargue de sí mismo al di-vertirse y entre-tenerse en ello. El huidizo puede vivir a la expectativa de novedades inagotables a raíz del entrelazamiento constitutivo del tiempo y su alma (*Fís. 223a21 ss.*), donde se fundamenta formalmente la posibilidad de que su vida se determine principalmente según una tendencia futura articulada por la constante atención al “y-luego”, en cuyas vías abiertas puede surgir siempre otra y otra novedad, hacia las que el huidizo está continuamente a la expectativa y transita incesantemente. La novedad, en la constelación de cuestiones que contornean la problemática de la huida, ataña con máxima propiedad al ámbito humano por una razón que legitima a Aristóteles señalar a los “otros hombres”: por su complejo carácter humano, que está esencialmente abierto a elecciones, los “otros hombres” hacia quienes se huye, los “semejantes”, pueden proporcionar, sin quererlo, las máximas posibilidades de intensas y múltiples novedades, de suerte que condensan un privilegiado medio-de-huida. Por consiguiente, el trato con otros hombres viciosos garantiza el acontecimiento óptimo de la huida como la búsqueda tácita e ininterrumpida del “olvido” del sí mismo esencial.

El conjunto de las características adjudicadas al vicioso en el marco temático de *EN 1166b10-21* se explica sistemáticamente desde la inmanencia del texto aristotélico a partir de nuestra explicitación del fenómeno de la huida. El vicioso no guarda sentimientos amistosos hacia sí y busca, en consecuencia, olvidarse (*ἐπιλανθάνονται*) de sí mismo en aras de no experimentar el “alboroto” (*στασιάζει*) anidado en su propia alma, la cual existe “desgarrada” (*διασπόντα*) entre sus diversas funciones al estar exenta fundamentalmente de la armonía posibilitada por la actividad del entendimiento recto,²⁷ cuya consecución exige un esfuerzo del que carece el vicioso por su “cobardía y falta de laboriosidad (*δειλίαν καὶ ἀργίαν*) respecto al bien”. Como ve Aristóteles, el vicioso está incapacitado de disfrutar del tiempo consigo y se mantiene alejado de sí, porque sin la capa protectora de su dispersión en las más variadas ocupaciones y di-versiones que le permiten no confrontarse, se experimentaría como quien (no) es, p.e. en la soledad o el silencio que lo reuniría consigo mismo. La vivencia del desagrado dirigido hacia sí mismo en las situaciones de la soledad o del silencio atestigua concretamente que no se soporta porque aborrece *su sí mismo esencial*, su ser genuinamente propio en consonancia con su “obra” humana específica. El desarraigo del vicioso respecto a la actualidad de su “sí mismo” se visualiza a la luz del movimiento concretamente cotidiano de la huida, en el que vive dispersándose para posarse en alguien que lo ocupe y le

²⁷ Una “guerra civil”, como ilustran Gauthier y Jolif (1959), p. 735.

garantice no confrontarse, lo que motiva la búsqueda, sin previa deliberación, de “otros hombres”, para mediante ellos persistir en el olvido de sí mismo.

6. Conclusión

El propósito directriz de nuestra investigación reposaba en la explicitación y esclarecimiento del *fenómeno* de la huida que late en la *mención aristotélica textual* de la huida, abordando la cuestión de acuerdo al principio metafísico del acto y la potencia. Este abordaje no plantea una estrategia exegética arbitraria: su legitimidad se acredita paulatinamente en la persecución concreta del fenómeno de la huida de cara a su comprensión radical. Partiendo de las tesis aristotélicas explícitas de que el vicioso huye de su “sí mismo” porque se encuentra dividido de su “sí mismo”, su *fundamentación teórica* pudo toparse analíticamente con una inadecuación metafísica implícita, dado que el *fundamento interno* de la huida depende de no haber llevado el entendimiento recto a su acto/realidad y de haber dejado que permanezca como potencia/posibilidad ($\varepsilon\pi\iota\pi\pi\lambda\acute{e}\iota\sigma\iota\pi$), de suerte que el huidizo se encuentra de hecho dividido del acto/actividad ($\kappa\alpha\tau\dot{\alpha}\kappa\iota\pi\eta\sigma\iota\pi$) de su entendimiento recto. Así, a raíz de que el principio metafísico del acto y la potencia aporta en último término el fundamento interno de la huida, es que puede fungir también como el suelo de fundamentación teórica última de la misma, cuyos frutos se condensan en cinco puntos. 1) El *tipo de relación* con “sí mismo” en la huida se revela como una inadecuación divisoria con la propia esencia a alcanzar (entendimiento recto o $\nu\ddot{o}\nu\ddot{\iota}\zeta$). 2) La división que determina a la huida se capta al considerar conceptualmente al hombre desde la *perspectiva* del “en cuanto otro”, a saber, como paciente o agente. 3) Los *términos* de la relación que subyacen a la huida consisten en el hombre huidizo concretamente existente y su sí mismo esencial en cuanto entendimiento recto que permanece potencial. 4) La huida implica evadir el *movimiento actualizador* hacia la realidad del entendimiento recto como la obra específicamente humana, articulándose el trato con los semejantes según el entendimiento incorrecto y comprendiéndolos tácitamente como medios-de-huida. 5) La *condición de posibilidad del emprendimiento* de la huida estriba en la propia potencia/capacidad ($\kappa\alpha\tau\dot{\alpha}\kappa\iota\pi\eta\sigma\iota\pi$) del entendimiento como tal de abrir dos contrarios y de obrar efectivamente según uno de ellos, siendo el par principal la rectitud o no rectitud del entendimiento, pues conciernen a la esencia humana.

7. Referencias bibliográficas

- Aquino, T. 1886-1887, *Summa Theologica*, V vol. Romae: ex typographia senatus, Romae.

Aquino, T. 2019, *Sententia Ethicorum*. E. Alarcón (ed.), Corpus Thomisticum, S. Thomae de Aquino, *Opera omnia*, Pamplona, Universidad de Navarra. <https://www.corpusthomisticum.org/>

Araiza, J. (2005): “Sobre la amistad según la teoría ética de Aristóteles”, *Nova Tellus*, vol. 23, no. 2, pp. 125-159.

Aristóteles. (1956): *Nikomachische Ethik*, Werke Bd. 6, F. Dirlmeier (trad. y com.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Aristóteles. (1959): *L'éthique à Nicomaque*, A. Gauthier et J. Y. Jolif (intr., trad. y com.), Tome II Comentaire, Livres VI-X, Louvain, Publications Universitaires.

- Aristóteles. (1970): *Ethica Nicomachea*, L. Bywater (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- Aristóteles. (1987): *Physik I-V*, Griechisch-Deutsch, H. Zekl (trad. y notas), Hamburg, Meiner Verlag.
- Aristóteles. (1988): *Physik V-VIII*, Griechisch-Deutsch, H. Zekl (trad. y notas), Hamburg, Meiner Verlag.
- Aristóteles. (1988): *Política*, M. García Valdés (trad. y notas), Madrid, Gredos.
- Aristóteles. (1993): Ética Nicomáquea - Ética Eudemia, E. Lledo Iñigo (intr.), J. Pallí Bonet (trad. y notas), Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2002): Ética a Nicómaco, Bilingüe, M. Araujo, J. Marías (trad.), Madrid, CEPC.
- Aristóteles. (2011): *De Anima*, Griechisch/Deutsch, G. Krapinger (trad. y com.), Stuttgart, Reclam Verlag.
- Aristóteles. (2018): *Metafísica*, Edición trilingüe, V. García Yebra (trad.), Barcelona, Gredos.
- Aspasius, Anonymous and Michael of Ephesus. (2001): *On Aristotle Nicomachean Ethics* 8-9, D. Konstan (trad.), Londres, Bloomsbury.
- Bonitz, H. (1960): *Index Aristotelicus*, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Burnet, J. (1900): *The Ethics of Aristotle, Edited with an Introduction and Notes*, Londres, Methuen.
- Calvo Martínez, T. (2003). “La concepción aristotélica de la amistad”, *Revista cuatrimestral de humanidades*, no. 30 (Agosto), pp. 29-40.
- Coriando, P.-L. (2002): *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Cürsgen, D. (2012): *Phänomenologie der Poiesis*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Dudley, J. (2018): “Fundamentos físicos y metafísicos de la ética para Aristóteles”, *Areté*. Revista de Filosofía, vol. 30, no. 1, pp. 7-21. <https://doi.org/10.18800/arete.201801.001>
- Düring, I. (1966): *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.
- Farrés Juste, O. (2015): “La amistad cívica en Aristóteles: concordia y fraternidad”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 32, no. 1, pp. 41-67. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2015.v32.n1.48679
- Gadamer, H.-G. (1999): “Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik”, en *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gigon, O. (1975): “Die Selbstliebe in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles”, en A. Skiadas (ed.), *Dōrēma* (Hans Diller zum 70. Geburtstag), Athen, pp. 77-113.
- Heidegger, M. (2002): *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, M. Michalski (ed.), *Gesamtausgabe 18*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Hughes, G. J. (2013): *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxon, Routledge.
- Husserl, E. (2009): *Logische Untersuchungen*, Hamburg, Meiner Verlag.
- Macintyre, A. (2007): *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Indiana, University of Notre Dame.
- Martí Sánchez, M. (2017): “Amistad y reconocimiento. Sobre la *philia* aristotélica. Lo que Aristóteles vio y Hegel pasó por alto”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 22, no. 2, pp. 37-49. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v22i3.3755>
- Miller, P. L. (2014): “Finding oneself with friends”, en R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, University Press, pp. 319-349.

- Palomar Torralbo, A. (2014): “La *philia* como investigación fenomenológica particular del saber práctico en Aristóteles: significado y fundamentación”, *Franciscanum*, vol. 56, no. 162, pp. 51-73. <https://doi.org/10.21500/01201468.785>
- Pakaluk, M. (2011): “On the unity of the Nicomachean Ethics”, en J. Miller (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 23-44.
- Polansky, R. (2014): “Introduction: Ethics as Practical Science”, en R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-13.
- Price, A. (2010): “Friendship (VIII und IX)”, en O. Höffe (ed.), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Klassiker Auslegen, Berlin, Akademie Verlag, pp. 229-251.
- Ritter, J. (2003): *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Baden-Baden, Suhrkamp.
- Rodríguez Adrados, F. (1996): *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza Editorial.
- Schönberger, R. (1986): *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin, De Gruyter.
- Smith Pangle, L. (2002): *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stewart, J. A. (1892): *Notes on The Nicomachean Ethics* Vol. II, Oxford, Clarendon.
- Toste, M. (2008): “Utrum felix indigeat amicis: The Reception of the Aristotelian Theory of Friendship at the Arts Faculty in Paris”, en I. P. Bejczy (ed.), *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristoteles's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden, Brill, pp. 173-195.
- Wolf, U. (2013): *Aristoteles' „Nicomachische Ethik“*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.