

La perfección en Aristóteles.

Realización práctica y teórica.

Autor:

Monsalve Segura, Juan David

Tutor:

Di Camillo, Silvana

2020

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magíster de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Clásicos.

Posgrado

Juan David Monsalve Segura

LA PERFECCIÓN EN ARISTÓTELES
Realización práctica y teórica

Tesis para optar por el título de Magíster de la Universidad
de Buenos Aires en Estudios Clásicos

Directora de Tesis:
Silvana Di Camillo

Buenos Aires, Argentina
2020

ÍNDICE

	Pág.
Prefacio	5
Introducción	7
El motor primero	20
1- Construir a dios: Su necesidad	21
1.1- La infinitud del tiempo y el movimiento autónomo	22
1.2- La naturaleza del cosmos y sus elementos	31
1.3- La naturaleza transitiva del movimiento	35
1.4- Conclusión	39
2- Construir a dios: Su naturaleza	40
2.1- Ese divino objeto de deseo	41
2.2- La polémica sobre la causalidad	46
2.3- El quehacer de Dios	53
3- Multiplicidad de motores y resolución de las aporías	64
4- Conclusión	75
La perfección humana	78
1- El ámbito práctico.	82
1.1- El ideal de vida.	83
1.2- La prudencia	102
1.3- La sabiduría.	111
1.4- Conclusión. La perfección práctica.	121
2- El ámbito natural.	125
2.1- El estudio del hombre como parte de la física	126
2.2- El alma. Generalidades.	128
2.3- El alma racional.	134

	Pág.
2.3.1- La polisemia del <i>νοῦς</i> en el <i>corpus</i> aristotélico	135
2.3.2- El funcionamiento del intelecto.	138
2.3.3- El intelecto agente -	146
2.4- Conclusión. La perfección física.	155
Conclusiones	159
Bibliografía	164
Obras aristotélicas consultadas	164
Bibliografía secundaria	168

A los ojos cómplices que leyeron con detenimiento las casi trescientas páginas que precedieron a este agradecimiento y a las manos que escribieron las recomendaciones que me dirigieron a esta elaboración

Prefacio

Hace más de quince años entraba nervioso a exponerle al padre Fabio Ramírez la idea que tenía para mi proyecto de grado y pedirle, de paso, que lo dirigiera. Escuchó con paciencia y atención todo lo que rondaba mi cabeza para decirme que le gustaría dirigir mi trabajo y luego sentenciar, sin cesar de parpadear, que para la grandeza estaban los doctorados, la maestría quizá, mientras que en el pregrado solo se requería demostrar una destreza investigativa y expositiva algo más básica, por lo que el proyecto que me traía entre manos era demasiado extenso, en muchos sentidos. Salí de ese lugar feliz de haber conseguido director de tesis e iniciando el acotamiento de mi trabajo de grado, proceso gracias al cual dejé de lado una extensa exploración por el amor griego en pos de la idea que me figuraba, en la mañana, como el punto final de la indagación inicial: *el motor primero aristotélico mueve como el amante se mueve hacia el amado*.

La filosofía es una amante exigente, entregarse a ella es abrazar la incertidumbre constante, saber desde dónde se parte creyendo conocer rumbo y destino, cuando solo ella podría determinarlo –si es que se pudiera presentar, como lo escribió Boecio–. En la lejana tarde recién descrita inicié un camino así, convencido de acometer una tarea breve que no lo fue. Sí, entregué el trabajo final y me gradué con éxito, pero el título recibido solo parecía certificar las muchas dudas que me había generado durante el desarrollo del trabajo, las mismas que me daban el sinsabor de no haber alcanzado la respuesta.

Decidido a continuar rumiando el asunto y no dejarlo hasta ahí, encontré el lugar ideal para profundizar mis asuntos en la Orientación en Cultura Clásica de la Maestría en Estudios Clásicos. Llegué así a la UBA para alimentar y enriquecer mi investigación, de la cual entregué el resultado una docena de años luego de haber tomado mi primer curso. Desde aquel primer momento hasta la entrega, las cuestiones relativas al trabajo presentado variaron, como todo –diría feliz un seguidor de Heráclito–: presupuestos, métodos, disposición, estilo, las conclusiones a las que pensé llegar, etc. Destaca, de entre todas las variaciones, la que tuvo lugar entre las motivaciones, la misma que lleva a escribir este prefacio a la segunda edición de mi trabajo de grado para aspirar al título de maestrando, pues el afán académico que me motivaba devino en otra cosa, el camino por el que me ha conducido la filosofía ha implicado el goce de su redescubrimiento en nuevas bocas y mentes, en nuevas maneras de hacer y ejercer, un barullo que implicó que me preguntara para quién y para qué hacer, preguntas cuya respuesta implicaría un cambio en el cómo hacerlo y cómo disponer de ello.

El texto presentado hace poco más de un año, resultado de mis pesquisas de tres lustros, fueron impulsados por los ojos del no iniciado, de aquel que desde lejos ve la filosofía como un saber esotérico, reservado para quienes dedican gran parte de sus vidas a complejos textos, llenos de palabras e ideas abstrusas, densas y mayormente inútiles, aquellos que se entregan a discusiones casi incomprensibles, poseedores de un carácter inquisitivo, para con otros o con el mundo.

Con dicho ojo objetivo ante mí, preparé la disposición final de mis ideas teniendo en cuenta el que creí el principal riesgo que implicaba la realización de un trabajo así, este es, el hacer del trabajo una suerte de manual, solución en extremo simplificadora de ideas ajenas y condicionante de una única visión. Por ello, consideré que la mejor manera de transitar entre esa simplificación extrema y el lenguaje abstruso, estaba en una exposición clara y consistente del discurrir mismo de mi cabeza para la consecución de sus propias conclusiones, paso a paso, desde las cosas que vi necesarias tener en cuenta para abordar los textos aristotélicos, hasta los excursos en los que se profundiza en discusiones que me parecieron apropiadas para una mejor comprensión de consideraciones posteriores.

Mi decisión de para quién escribir, no solo modificó las ideas elegidas y la manera sinuosa de disponerlas, también implicó una modificación en el estilo mismo, procuré entonces manejar un estilo claro, haciendo énfasis en el uso de mi lengua natal –en detrimento de la mirada filológica–, nombrando las obras del Estagirita por su título completo –evitando las fórmulas académicas que parecen crípticas para el no avezado–, exponiendo el estado de la cuestión con los autores que creí relevantes y nombrándolos en los momentos pertinentes sin entrar en el detalle de sus palabras –para no construir una casa de citas donde fuese muy difícil encontrar mi propia voz, aunque la voz propia solo nazca en la imitación de la ajena.

Todos los cambios mencionados y otros tantos que paso por alto en este breve prefacio, dieron como resultado un trabajo caracterizado por su desmedida extensión, factor en el que no tuve en cuenta los requerimientos de la maestría, por eso presento este nuevo texto, una apócope del anterior, una exposición diferente del mismo camino, ya no dedicado a los ojos mencionados en este prefacio, sino para los ojos cómplices que, en este momento, son objeto de todo mi agradecimiento. He acá, pues, los resultados, el final del camino.

Introducción

La realización de estudios clásicos es pertinente para la filosofía en la medida en que cobran relevancia para el presente, lo cual implica aportar, por un lado, a la construcción de un conocimiento más preciso del pensamiento del autor o el tema estudiado y, por otro, a la solución de asuntos personales, regularmente pertenecientes al autor del estudio en cuestión. Ahora bien, debido a diferentes factores, en los estudios de esta área del saber se encuentran autores y temas que han sido más profundizados que otros, como es el caso de Aristóteles, sobre quien es muy difícil que pueda escribirse algo realmente novedoso (como mencionó acertadamente el profesor Sinnott en su informe sobre la primera versión de este trabajo), por lo cual, esta tesis se reconoce como una voz más entre las muchas que se han pronunciado en las discusiones sobre el pensamiento y filosofía del Estagirita.

De la gama de temas que se ofrecen a la actualidad desde las palabras conservadas de Aristóteles, para esta investigación se planteó como objetivo principal la búsqueda de respuesta a la pregunta sobre si, desde la perspectiva aristotélica, es posible alcanzar la perfección en la vida humana, toda vez que el hombre vive en el espacio sublunar, mudable y, por tanto, imperfecto. Esta cuestión principal implica tomar postura ante controversias surgidas en torno a los textos y temas del autor que se usarán para responderla, controversias que versan sobre la autenticidad, traducción e interpretación de términos y pasajes. Algunas de estas posturas se esclarecerán en la presente introducción, pues ellas serán necesarias para continuar con claridad en los puntos por venir. Se trata de las cuestiones en torno a la idea de perfección y sobre la autenticidad, datación y unidad de los textos principales en los que se fundamentará el presente trabajo.

Una vez establecidas dichas bases, se dedicará la última parte de esta introducción a realizar las aclaraciones pertinentes sobre el plan de trabajo, el abordaje de los textos aristotélicos y las hipótesis que soportan este trabajo. De esta manera, se comprenderá el lugar y papel de cada apartado del trabajo dentro del conjunto, haciéndolo más fácil de comprender en su totalidad.

La perfección

Responder a la pregunta ¿cómo comprender la idea de perfección desde el pensamiento aristotélico? Es un punto fundamental para tres cosas: para comprender la pregunta planteada, para dar razón de los textos principales donde se buscará su respuesta y, además, para arrojar luces sobre la metodología a usar y el camino a tomar.

Las cosas que se dicen perfectas o completas (Aristóteles usa el término *τέλειος*) se pueden dividir en dos clases diferentes, las perfectas en sí mismas y las que lo son por accidente; estas

últimas son perfectas solo en la medida en la que se relacionan con lo perfecto en sí mismo, mientras que aquellas otras son las que cumplen con al menos una de las tres acepciones del término expuestas en la *Metafísica*¹, específicamente en el capítulo 16 de *Delta*, a saber:

- Perfecto es lo acabado según sus dimensiones naturales, como ocurre con el tiempo perfecto, que no precisa de nada más ni menos. En palabras de Aristóteles, *Met.* V 16, 1021b 13, perfecto es “aquello fuera de lo cual no es posible encontrar nada”.
- En otro sentido, perfecto es tanto lo insuperable en cuanto a excelencia y bondad en algún género, así como la consecución de dicho estado, caso que se puede ilustrar con la idea del perfecto benefactor (en el que no sería posible hablar del perfecto malhechor por ser contrario a la bondad de la que se habla).
- Para terminar, en *Met.* V 16, 1021b 23–24, el Estagirita sostiene que perfectas son “las cosas que han alcanzado la plenitud del fin”, es decir, aquello que ejecuta plenamente un movimiento o su naturaleza. Perfecto es, así, lo que cumple su fin propio.

Ahora bien, en el *corpus* aristotélico lo más parecido a la postulación y defensa de algo que se pueda considerar sumamente perfecto es el motor primero. Él cumple, en grado sumo, con las tres acepciones recién mencionadas, razón por la cual el estudio de dicho motor primero será fundamental para este trabajo, pues comprender su naturaleza implica comprender el horizonte para evaluar si el hombre es capaz o no de alcanzar dicha perfección, es decir, comprenderlo implica comprender lo sumamente perfecto en sí mismo y, a su vez, explica lo perfecto por accidente, que se relaciona con lo primero para ser perfecto a su manera.

De esta manera se comprende que el presente trabajo se dividirá en dos partes: en la primera se expondrá con mayor detalle lo referente al motor primero y en la segunda el foco central se fijará en cómo el hombre alcanza su perfección, en cómo se relaciona con lo perfecto. Antes de ejecutar el plan de trabajo recién mencionado, es preciso delimitar los textos con los que se trabajará y afirmar cómo se abordarán, advertencias metodológicas que terminarán de sentar bases sólidas para el desarrollo de este trabajo.

Los textos sobre el motor primero

Para explorar la idea del motor primero en Aristóteles se puede atender a la exposición que hace en cuatro de sus trabajos: *Sobre la filosofía*, *Sobre el cielo*, *Física*² y *Met.* Detenerse en

¹ Las referencias a *Metafísica*, en adelante *Met.* se realizarán según la edición de William David Ross (1924) y la traducción de Tomás Calvo Martínez (1994).

² Las referencias a *Física*, en adelante *Fis.* se realizarán según la edición de W. D. Ross (1936) y la traducción de Guillermo R. de Echandía (1995); las que se hagan a *Sobre el cielo*, en adelante *Cael.*

cada uno de estos cuatro tratados, de manera sucinta, será preciso para establecer con claridad el material a partir del cual se trabajará en la primera sección.

En torno a *De phil.* existe el consenso entre los comentaristas de que se trata de un diálogo aristotélico de juventud caracterizado por ser el primero en el que se trata el tema del movimiento de los astros y el principio que los causa. Sin embargo, la controversia se da entre los mismos comentaristas que se dividen entre quienes sostienen que en dicho trabajo el autor toma distancia de las posturas platónicas y quienes creen que es un trabajo donde se defiende la idea platónica de que los astros, compuestos de éter, son autónomos en su desplazamiento local. En distintos pasajes conservados de dicho diálogo se habla del principio, de lo divino, de lo inmutable, de lo eterno, etc., sin embargo, no se menciona abierta y explícitamente el motor primero. Así pues, dadas las controversias abiertas y la ausencia de mención explícita alguna al motor primero, este texto no será tenido en cuenta durante el trabajo más que como ayuda para arrojar luces sobre la concepción de lo divino para Aristóteles.

Cael. es un muy conocido texto aristotélico al que regularmente se toma como temprano, datación basada principalmente en la forma como Aristóteles aborda ciertos temas y en la terminología que usa, por lo que sería el segundo tratado en el que el autor trata el tema del movimiento de los etéreos astros. Como ocurre en *De phil.*, no se menciona el motor primero y cuando se habla de la causa del movimiento de los astros es para referirse a sus características por analogía, como se puede comprobar en *Cael.* II 6, 288a 32–288b 5. Por lo anterior, este texto, donde se puede concluir que el movimiento de los astros es como es por la naturaleza del éter del que se componen, será tenido en cuenta como *De phil.*, es decir, como un apoyo que puede arrojar luces sobre el tema sin ser el texto central de la exposición.

Fis., el famoso compendio de ocho libros aristotélicos que se centran en las ideas generales del cambio, el tiempo, el espacio y otras tantas de la que se encarga la filosofía segunda (título asignable a la física desde el *corpus*), dedica parte de su último libro al tema que ocupa estas líneas, pero lo hace desde la perspectiva propia de la física. Así, por el objeto de estudio, la metodología, los objetivos y la lógica de la física, en *Fis.* el motor primero surge para explicar la causa del movimiento que Aristóteles acaba de defender como eterno, es decir, en este tratado el motor primero es un postulado lógicamente necesario cuya descripción solo sirve para caracterizarlo como inmóvil, eterno, uno y sin magnitud. Por lo anterior, *Fis.* será una útil

se realizarán según la edición de Paul Moraux (1965) y la traducción de Miguel Candel (1996). En adelante se usará *De phil* para referirse a *Sobre la filosofía*.

herramienta para validar y apoyar el examen del motor primero, pero no será el texto central de esta investigación, pues hace falta hablar de lo que se encuentra en *Met.*

El compilado de catorce libros aristotélicos cuyo título ha nombrado toda una rama del saber incluye diferentes pasajes en los que se pueden percibir referencias directas o indirectas al motor o causa primera, pasajes que, por toda la obra, se pueden catalogar en tres grupos diferentes, que son los siguientes:

1. El de los pasajes que hablan del papel de la teología, y por tanto del estudio del motor primero, con relación al esquema de las ciencias y saberes, entre los que se pueden mencionar *Met.* I 2, 983a 7; IV 2, 1004a 3–5 o VI 2, 1026a 15.
2. El grupo de textos en los que Aristóteles establece un plan que solo se realiza gracias a las consideraciones que posteriormente se desarrollan en *Lambda*, entre los que se hallan *Met.* VI 2, 1027a 17–20 o las aporías octava y décimo tercera de *Beta*.
3. El último grupo se compone de apartados donde Aristóteles habla de la causa primera o de la sustancia inmaterial o inmóvil como objeto de estudio, textos entre los que cabe mencionar cuatro diferentes: *Met.* IV 5, 1009a 36; 5, 1010a 33–35; 8, 1012b 30 y *Met.* IX 8, 1050b 2–30.

La existencia de los numerosos pasajes que se pueden catalogar entre estos grupos remarca la importancia del tema. El asunto estuvo presente en el pensamiento aristotélico de manera constante, al menos en los tratados de *Met.* Gracias a esto, la atención se centrará en *Lambda*, el décimo segundo libro de *Met.*, pues en él se encuentra la exposición de las ideas aristotélicas sobre el motor primero de dicho compendio.

Sobre el libro en cuestión, existen múltiples controversias. Naturalmente, algunas de ellas surgen alrededor del contenido y su interpretación, otras se concentran en otros temas como la autenticidad, el estilo, la unidad del tratado e incluso su datación. Las controversias con respecto al contenido serán debidamente tratadas durante la exposición posterior a esta introducción. Sobre la autenticidad, unidad y datación es necesario decir algo, pues tomar postura sobre dichos temas justificará o no el uso de *Lambda* para este estudio. Además, se trata de una tarea que parece ineludible luego de la revalorización de los estudios aristotélicos que tuvo lugar gracias a la obra de Werner Jaeger, *Aristóteles*, publicada en 1923, donde implementó plenamente su método genético, por el cual las obras del *corpus* son datadas en diferentes épocas de la vida del Estagirita, reflejando una evolución en su pensamiento que es el distanciamiento de las ideas platónicas hacia las propias. El método de Jaeger fue mucho más

exitoso que sus conclusiones. Una buena muestra de ello se encuentra en la forma como Joseph Zürcher (1952) demostró que el 80% de la obra aristotélica era de Teofrasto³.

En este trabajo no se seguirán los pormenores de esa discusión. Los alcances del método genético no serán la guía de este trabajo, pues considero que Aristóteles debería responder por la totalidad de su trabajo⁴, es decir, debe existir una unidad de su pensamiento, y en ese sentido *Lambda* más que ser temprano o tardío, de juventud o madurez, ha de considerarse como la cumbre de los planteamientos de *Met.* sobre el motor primero, donde confluyen conceptos y métodos de lugares distintos a los propios de la causa primera, incluso de puntos que algunos críticos atribuyen a momentos contrarios desde su visión genética.

La sencillez aparente de la conclusión anterior se desdibuja al pensar que Jaeger, con su método, también cuestiona la unidad de *Lambda*, duda de ella por las inconsistencias que surgen al comparar el capítulo 8 con el resto del libro. Temáticamente, a ojos de ciertos autores, la teoría de los múltiples motores inmóviles no es consistente con lo expuesto en los dos capítulos previos, a lo cual se suma que filológicamente y estilísticamente hay variaciones entre la forma en que se expresa el autor en dicha sección y el resto del libro. Como se acaba de establecer, el Estagirita debe ser responsable de la totalidad de su obra, por lo tanto habrá que explicar por qué existen tales variaciones en su exposición, para lo cual existen cinco razones plausibles⁵: las primeras dos maneras de explicar las diferencias estilísticas sostienen que el autor, por momentos, se deja llevar por la emoción, así como en otros es más cuidadoso en el uso del lenguaje; en tercer lugar, algunos casos se pueden explicar por tratarse de extractos de otras

3 La discusión que se ha realizado desde el método genético es casi tan interesante como extensa, por lo que valga de momento la mención de las conclusiones de Zürcher para demostrar la sin salida a la que condujo el famoso método.

4 Esta consideración la hago teniendo en cuenta las afirmaciones de autores como Auguste Mansion (1927), Joseph Owens (1951), Pierre Aubenque (1961; 1962), Enrico Berti (1977) o Giovanni Reale (1965; 1982; 1997)

5 Estas razones han sido usadas total o parcialmente por la mayoría de los autores que han defendido la unidad de la obra aristotélica ante la presencia de pasajes como los de *Lambda* 8, así como por traductores y editores de textos como *Met.*, por ejemplo Ross (1924) o Gohlke (1945). Cobraron gran valor gracias al debate genético y para el caso específico de *Lambda* 8, más allá de los mencionados en la nota anterior, los argumentos fueron más o menos elaborados por otros comentaristas como Philip Merlan (1946; 1960) e Ingemar Düring (1966), este último las enumera explícitamente en pp. 309s. Que en la actualidad se siguen esgrimiendo tales argumentos, lo muestran los resultados del X Symposium aristotelicum editados por Michael Frede y David Charles (2000), el artículo de Alfonso García Marqués y José Antonio García Lorente (2019) o el muy elaborado comentario a *Lambda* realizado por Silvia Fazzo en 2014, entre otros.

fuentes que en la actualidad no podemos reconocer como tales; a lo dicho se suma el hecho de que los textos, copiados por escribas, podían contener algunos errores o variaciones a pesar de haber sido sometidos a examen por el propio Aristóteles; para terminar, es necesario recordar que libros como *Lambda* fueron hechos para su exposición oral, la cual implica ciertas características que no se recogen en lo textual. En conclusión, existen motivos suficientes para justificar la presencia de variaciones formales en el texto aristotélico, por lo que no se tomarán las posibles inconsistencias estilísticas como criterio para criticar la unicidad de *Lambda*. En cuanto a la inconsistencia temática, en el cuerpo de trabajo se dará cuenta de ella, demostrando que en realidad no existe, pues la postulación de múltiples motores inmóviles no contraría en realidad lo que afirma el filósofo en capítulos previos.

Así pues, *Met.* XII será el trabajo central para tratar la cuestión de la sustancia que podría considerarse perfecta dentro del pensamiento aristotélico, considerada en este caso como una obra original, unitaria y parte de un pensamiento del cual es responsable el autor sin importar la datación que se le dé al texto entero o a sus posibles segmentos, pues su vigencia fue constante, al menos eso muestra la ausencia de una retractación abierta de parte del autor.

Ahora bien, advertido el texto que servirá de guía central a la primera parte del trabajo, es necesario tener en cuenta los que se usarán para la segunda parte, la cual se divide en dos partes diferentes donde se evaluará al ser humano desde a) su forma o naturaleza y b) desde su desarrollo en el ámbito práctico. Es sencillo responder cuál será el texto central o guía para la primera parte –se usará principalmente *Sobre el alma*⁶ y accesoriamente intervendrán otros tratados naturales–, pero para la segunda no lo es, pues no se conserva un único texto atribuido a Aristóteles sobre el tema, lo que implica examinar el asunto con más detalle.

Los textos sobre la ética

Para examinar la manera como el individuo puede alcanzar el fin que persigue en el ámbito práctico, es preciso atender a los tratados atribuidos a Aristóteles que se abocan a consideraciones éticas, en este caso se trata de cinco: *Protréptico*, *Política*, *Magna Moralia* (o *Gran Ética*), *Ética Eudemia* y *Ética Nicomaquea*⁷.

⁶Las referencias a *Sobre el alma*, en adelante De an. se realizarán según la edición de Antonio Jannone (1966) y la traducción de Tomás Calvo Martínez (1978).

⁷Las referencias a *Magna Moralia*, en adelante MM., se realizarán según la edición de Franz Susemihl (1883) y la traducción de Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá (2011); las que se hagan a *Ética eudemia*, en adelante EE., se realizarán según la edición de Richard Walzer y Jean Mingay (1965) y la traducción de Carlos Megino Rodríguez (2002); las que se hagan a *Ética nicomaquea*, en adelante EN., se realizarán según la edición de

Los dos primeros serán tenidos como material de soporte secundario: *Protr.* por su conservación fragmentaria, su objetivo de instar al lector-escucha al ejercicio de la filosofía y su ampliamente aceptada datación temprana; *Pol.* porque su enfoque no está en el individuo sino en la *polis* a la que pertenece y sus dinámicas. Los otros tres textos se dedican al mismo tema y lo abordan de manera bastante similar, por lo que se dedicarán algunas líneas a tomar postura acerca de su autenticidad y datación, así será clara la elección de los textos guías para la evaluación de la perfección del ser humano a nivel práctico. Vale advertir que se tomará como punto de partida la aceptación generalizada de la autenticidad de *EN.* que se fundamenta en el sinnúmero de menciones, comentarios y testimonios que así lo sostienen desde la Antigüedad y ante los cuales no hay mucho que oponer.

En torno a *MM.*, el más pequeño de los tres tratados éticos, se presenta en la actualidad un mayor disenso entre comentaristas. Se conservan más testimonios antiguos sobre su existencia, contenido y autenticidad, que los conservados en torno a *EE.* y fue preciso esperar hasta inicios del S. XIX para que su autenticidad fuese efectivamente puesta en duda, resultado que se tuvo por cierto incluso para cuando Jaeger publicó su famosa obra con la misma conclusión. Quienes niegan la autenticidad de *MM.* afirman que es una obra de menor calidad que *EE.* y *EN.*, para lo cual se basan en el uso de ciertos términos técnicos diferentes, en peculiaridades estilísticas de *MM.*, en su pobre manejo de algunos conceptos, en la manera como ciertas discusiones parecen ser comprensibles solo si se ubican fuera de la academia, en la aparición de una cita de *EN.* en ella e incluso en una glosa para explicar la filosofía aristotélica, todo lo cual contradice el pilar principal sobre el que parecía ampararse la autenticidad de la obra: la atribución del autor, en *MM.* II 6, 1201b 25, de ser el inventor del silogismo.

Son raros los casos actuales en los que se acepte *MM.* como una obra verdaderamente aristotélica, lo cual no implica que no haya críticos que consideren que el tratado sí contiene ideas propiamente aristotélicas, por lo que se ven en la necesidad de justificar el porqué de las variaciones en las que se amparan quienes critican su autenticidad, lo que ha llevado a los defensores a escribir cuatro tipos de argumentos para explicar la forma diferente que se le atribuye a *MM.*: es la obra de un estudiante de Aristóteles que reescribió o reeditó un trabajo temprano de su maestro; son las notas tomadas de un curso aristotélico; es el resultado de un

H Rackam (1926) y la traducción de Carlos Megino Rodríguez (2002); por último, las referencias a Política, en adelante Pol. se realizarán según las ediciones de Jean Aubonnet (1968; 1971; 1973; 1986) y W. D. Ross (1957) y la traducción de Manuela García Valdés (1988). En adelante se usará Protr. para referirse al Protréptico.

editor que trabajó bajo las órdenes del Estagirita; o es una edición posterior a Aristóteles en la que sí se encuentran sus ideas a pesar de la distancia temporal.

La amplitud y vigencia de la discusión demuestra la dificultad de comprender el tratado en su contexto y la facilidad de imponer al filósofo clásico las ideas de intérpretes. Por lo tanto, considerando más plausible que *MM.* sea posterior al Estagirita, se tomará la obra como un trabajo espurio mas no por ello inútil. En la medida de lo posible y necesario, se apelará a él con el cuidado que implica tomar la obra de cualquier intérprete, es decir, teniendo presente que la visión que aporta no necesariamente reproduce con fidelidad el pensamiento de Aristóteles.

EE. se presenta, por otro lado, como un trabajo cuya recepción se dio en sentido contrario al recién expuesto, pues las menciones a ella y sus usos, ya de por sí más escasos que los de *MM.*, terminan por casi desaparecer para el S. II d.C., silencio que lleva a los críticos y comentaristas aristotélicos a considerarla una obra espuria hasta principios del S. XX, cuando la obra es revalorizada, saltando a la vista gracias a la labor de Jaeger. Desde entonces, aquellos que cuestionan la originalidad de la obra son la excepción, lo que ha trasladado la discusión en torno a la datación de la obra, asunto de importancia dentro de un esquema de pensamiento evolutivo. Sobre el tema, como se advirtió ya hablando de *Lambda*, se llegan a las conclusiones más desiguales que se puedan imaginar, por lo que no se profundizará en un asunto tan controvertido que no aporta a la respuesta de la pregunta planteada en este trabajo y del que solo se puede rescatar la importancia que ha tomado *EE* como un trabajo genuinamente aristotélico. Por lo demás, como se ha sostenido ya, el trabajo no parece conveniente atribuirlo a un momento en detrimento de otro. Más plausible es hacer al Estagirita responsable de su obra, por lo que, en este trabajo, *EE* será considerado una obra auténtica cuya importancia es de la misma magnitud que la de *EN*, tal como lo han querido demostrar autores como Kenny (1978, 1992 y 2001) en concienzudos y destacables trabajos.

Resta por tomar postura respecto de los libros comunes, tres libros sobre la amistad en torno a los cuales existe el debate sobre su lugar de origen, pues han sido atribuidos tanto a *EE.* como a *EN.* Basados en el hecho de que los libros bien pueden pertenecer a ambos tratados, se puede afirmar que carece de importancia si se defienden como *EE* IV–VI o como *EN* V–VII, pues si algún aporte para el tema de este trabajo se encuentra en las líneas de esos tres libros, será

tomado en cuenta como una opinión aristotélica que el Estagirita seguramente estaría en capacidad de argumentar y defender desde cualquiera de las dos éticas⁸.

Así pues, queda establecido el material de trabajo aristotélico en torno a los que girará el examen y la exposición del pensamiento del Estagirita y se puede continuar como sigue.

Sobre lo que se ha de decir y la forma de decirlo

Ahora, luego de aclarado a qué se refiere en este trabajo la idea de “perfección” y delimitados los textos centrales en los que se apoyará esta exposición (*Lambda*, *EE.*, *EN.* y *De an.*), se dedicará este último apartado de la introducción para dejar en claro algunas cuestiones metodológicas, de manera que tanto el plan de trabajo como el abordaje de los textos queden claros, posibilitando el apropiado desarrollo del trabajo; primero se abordará el orden y la disposición de los temas tratados, comprendiendo mejor el trabajo en su conjunto, los objetivos específicos que se consiguen en cada sección y las hipótesis en las que se fundamentan; posteriormente se tratará el tema de la forma de aproximarse a los temas y de exponerlos, pues el acercamiento y la disposición afectan en último término el contenido del trabajo.

Para iniciar, se hará una exposición de la segunda mitad del libro *Lambda*, donde se encuentra el material para hablar del motor primero o dios, eje central de las consideraciones que será iluminado por los temas mencionados en los primeros cinco capítulos de ese libro y a los que el Estagirita le dedica otros textos más o menos extensos que forman parte de su obra biológica, del *Organon*, de *Fis.* y de *Met.*, principalmente. Planteado desde otro ángulo, para empezar, se expondrá el motor primero, su naturaleza y alcances, esclareciendo todo lo que se refiere a él gracias a lo que el propio Aristóteles afirma en la primera parte de *Lambda* y en otras partes de su obra.

En esta primera parte será preciso pronunciarse sobre algunos debates derivados de la lectura de *Lambda*, como la relación de la primera y la segunda mitad del libro, la causalidad atribuible al motor primero, el número de motores inmóviles y su relación con las esferas supralunares y la manera en que la perfección de dios se expresa en el mundo sublunar, entre otros. De estas cuestiones, la más estrechamente relacionada con el trabajo y a la que, por tanto, se le prestará mayor atención, es la de la causalidad atribuible al motor primero, un asunto sobre el que han opinado los comentaristas desde la Antigüedad buscando dar cuenta de las cuatro causas para explicar la rotación constante de las esferas que soportan los astros.

8 A la hora de citar algún pasaje de los libros comunes, se tendrán en cuenta como parte de *EN.*, pero no debe verse en ello una toma de postura definitiva en tal debate, pues haría falta más espacio para elaborar una argumentación adecuada para ello.

El motor primero y su naturaleza inmaterial parecen insuficientes para explicar el desplazamiento de la esfera de estrellas fijas, una sustancia material que no tiene en sí misma el principio de su desplazamiento local, como ocurre con las sustancias informadas por un alma sensible. Así, si se concibe a dios como causa eficiente de la rotación de la primera esfera, haría falta hallar la finalidad de tal movimiento, y si se cree que es causa final, faltaría conocer el principio eficiente de la rotación estelar. La tradición ha apoyado más la atribución de una causalidad final y, en efecto, así parecen resolverse más problemas que con su contraparte, pero en ella persisten algunos problemas. Por tanto, para respaldar adecuadamente la causalidad final para el motor primero, se espera responder a las aparentes inconsistencias que permanecen abiertas, para lo cual se atenderá a la naturaleza trascendente del motor primero, la cual hace que el conocimiento que se logre de él solo llegue al nivel de lo analógico.

Luego de expuesto lo concerniente al motor primero se dará paso a la indagación por la perfección en el ser humano, en la manera como este puede alcanzarla o imitarla a su manera, trabajo que se dividirá en dos partes, la primera referida a la vida práctica del ser humano, ámbito donde *EE* y *EN* serán centrales. La primera aproximación a la perfección humana, si es posible, implicará tomar postura sobre la cuestión de cuál es la mejor forma de ser felices, qué tipo de vida hace más factible la consecución de la felicidad, fin último del hombre en su ámbito práctico. Este asunto, que no ha tenido históricamente la visibilidad que tiene el debate sobre la causalidad del motor primero, ha cobrado relevancia en la actualidad por la insatisfacción que genera la idea de un Aristóteles intelectualista y excluyente que reserve la felicidad para los afortunados que alcanzan la sabiduría, o la de un filósofo para quien la sabiduría no aporta nada a la vida práctica.

Como una tercera vía entre la felicidad de la sabiduría y la de la prudencia, algunos intérpretes han elaborado la visión incluyente en la que la prudencia y la sabiduría son partes de un mecanismo que no responde a una virtud común, por lo que se deben poseer ambas para alcanzar la felicidad. El surgimiento y auge de esta postura parece responder más a la necesidad de dialogar con un Aristóteles más próximo a los principios e ideales que rigen nuestra visión del mundo, que a la pretensión de exponer la postura que el Estagirita elaboró en su contexto griego de hace más de dos milenios, contexto en el que parece más coherente apoyar la postura excluyente que califica de divina a la felicidad alcanzable a través del ejercicio de la sabiduría. Como se verá, adoptar esta postura no implica negar la felicidad a los no-sabios ni sostener que la sola sabiduría es suficiente, sin más, sino que es una exaltación de la manera como se puede alcanzar la perfección dada la corporalidad que nos impone sus límites.

En virtud de lo anterior, la respuesta que se busca en el trabajo quedará parcialmente resuelta y para completarla faltará ver la capacidad del hombre de alcanzar la perfección en su ámbito natural, en otras palabras, evaluar la manera en la que el ser humano desarrolla la naturaleza que le es propia, un ejercicio que se realizará principalmente a partir de *De an.* Entre los objetivos específicos que se pueden conseguir en este segundo examen del ser humano, vale la pena destacar el enfrentamiento de la cuestión sobre el intelecto agente, un asunto que ha ocupado las consideraciones de muchos intérpretes a lo largo de la historia.

El Estagirita lo postula para complementar y posibilitar la intelección, por lo que sus características se deducen de la naturaleza del acto o de ser la contraparte del intelecto en potencia. Así, de las capacidades que define al ser humano, este intelecto es la más elevada por ser o hacer las formas que puede recibir el intelecto en potencia. A pesar de lo anterior no es claro el alcance y naturaleza de esta facultad, en gran medida porque Aristóteles solo le dedicó a esta facultad un único y corto capítulo de *De an.* y no lo mencionó ni examinó más, así que lo poco dicho deja mucho por decir, más si se tiene presente que se trata de un elemento fundamental para la explicación de la naturaleza humana.

Por el tono e intenciones del trabajo, es evidente que el intelecto agente no será tomado simplemente como una postulación necesaria dentro del esquema lógico aristotélico, pues, dado que es la facultad más elevada del ser humano, se examinará en ella lo que de divino haya en nosotros. Dicha tarea requiere especial cuidado porque implica llenar espacios en blanco dejados por Aristóteles que se refieren a nuestra naturaleza última, a nuestra forma de encajar en los esquemas que rigen al cosmos y a la posible participación de la perfección en nosotros. Por lo anterior, se explorará esta facultad buscando ser consecuente con lo conservado de lo escrito por el Estagirita, vía a través de la cual se espera encontrar la imagen de un intelecto agente humano, cuya divinidad no sea más que una exaltación de su superioridad en la naturaleza humana y del misterio que lo envuelve, ya que por su naturaleza no se puede aprehender, como sucede con el motor primero. De esa forma, además, se busca evitar el constante riesgo de poner en boca del Estagirita lo que nace del conocimiento y bagaje del intérprete, más en este asunto en el que lo trascendente y divino parece confluir con lo inmanente y humano.

Luego de exploradas las dos vías en las que el ser humano puede alcanzar su perfección o alcanzar su fin propio desde la perspectiva aristotélica, es posible comparar estos desarrollos con la naturaleza del motor primero y responder, de una manera más apropiada, si lo divino se manifiesta en el ser humano o, lo que parece lo mismo, si podemos alcanzar la perfección en nuestra vida, toda vez que habitamos el espacio sublunar, mudable y, por tanto, imperfecto.

Ahora bien, los textos aristotélicos se pueden trabajar de muchas maneras, por lo que es preciso responder ¿por qué elegir una manera sobre otra? En este caso, ¿por qué abordar el trabajo de Aristóteles desde sus traducciones al español y no a partir de grandiosas traducciones y trabajos a otras lenguas vivas o, más grave aún, por qué no hacerlo desde las ediciones críticas que conservan las palabras aristotélicas en la lengua griega original? La primera razón radica en el énfasis de la maestría. El presente trabajo se entrega aspirando al título de Magister en Estudios Clásicos con orientación en Cultura Clásica, no con orientación en Filología Clásica, porque ni mis intereses ni mi formación se han especializado en la filología. Mi fascinación por el pensamiento del Estagirita en particular, y del grecorromano en general, nace de una formación y un constante ejercicio de la filosofía, de su forma de cuestionar y responder a través de las tantas construcciones conceptuales.

Lo anterior podría explicar hasta cierto punto el porqué de la distancia tomada respecto de las pretensiones y quehaceres propios de la filología, del examen que hacen del lenguaje y sus términos. Resta comprender por qué elegir traducciones al español, para lo cual es preciso tener en cuenta dos razones principales.

Sin importar si sus preocupaciones anteceden o exceden lo lingüístico, la filosofía está estrechamente ligada al lenguaje en la que se hace. No existe algo así como un medio universalmente aceptado de expresarla, como sí sucede, por ejemplo, con los números para ciertos saberes. Si a lo anterior se suma la ampliamente difundida idea de que cada lenguaje encierra en sí mismo una visión del mundo, que expresa a su manera una compleja construcción histórica colectiva, es sencillo llegar a la conclusión de que comprender las ideas de un autor es posible solo para quien lo aborda en su lenguaje original, una conclusión que, llevada más allá, implicaría que la redacción de los resultados de la investigación se escriban en dicha lengua original –y en lo posible pensados en ella. En el absurdo hay algo de cierto, pues parece inevitable el paso por el filtro del lenguaje natal del intérprete, de sus dinámicas y maneras, una tarea que se hace más evidente si es el mismo lenguaje adoptado para escribir los resultados. Así vistas las cosas, la tarea de comprender las ideas de un autor antiguo implica interpretarlo y adaptarlo.

Lo anterior implica que traducciones del *corpus* a un idioma que no sea el español, por más loable que sea o haya sido el trabajo de traducción, no podrán ser eje central de este texto por implicar un doble trabajo de traducción-interpretación-adaptación. En la bibliografía, al final del trabajo, se encuentran debidamente resaltadas las traducciones usadas en el trabajo, a cuyas palabras me ciño a menos de que advierta lo contrario en el cuerpo del trabajo. Al respecto, es importante tener presente que lo dicho no limita mi trabajo al de revisar textos en español y

abandonar de lleno los demás. En los momentos en los que un término técnico usado por Aristóteles sea de suma importancia, de difícil comprensión o fuente de controversia, se examinará su manejo tanto en su lengua original, como en las traducciones y discusiones que se dan en diversas lenguas, por parte de aquellos que mantienen vigentes los estudios clásicos.

Si bien es cierto que el español no goza de una rica tradición filosófica, como sí ocurre con otros idiomas, es a través de estas labores de apropiación que se le da el reconocimiento que merece, merecimiento que le viene principalmente por ser la lengua en la que pretendo hacer comprensibles mis propias conclusiones, a ojos de lectores que nativamente hablan y piensan en español.

Concluyo de esta manera la introducción, luego de haber establecido los fundamentos en los que se apoya el trabajo que se desarrolla a continuación: a qué apunta, a través de qué textos, abordados en qué condiciones y dispuestos en qué orden; esperando que mis conclusiones sean acordes a las que cabría esperar de una lectura coherente de la obra de Aristóteles.

El motor primero

La idea de un motor primero remite a la de un movimiento⁹ primario y, subsecuentemente, a las ideas de motores y movimientos posteriores a los primeros. Inmerso de esa manera en la cadena causal del movimiento, como su causa o principio primero, es de esperar que las consideraciones del Estagirita sobre dicho motor se encuentren en *Fis.* Por otro lado, si se tiene presente que en la teoría física aristotélica el movimiento primario, el más perfecto por su constancia y perpetuidad, se identifica con el de la esfera de las estrellas fijas, se concluye con facilidad que el motor primero en cuestión debe o debió producir el movimiento de tal esfera. Ligado así a la visión cosmológica, a la más elevada esfera de tan rica construcción, es igualmente aceptable creer que la exposición aristotélica de su motor primero se encuentra en *Cael.* ¿Por qué, entonces, elegir *Met. XII* como el texto de cabecera para explorar la cuestión del motor primero, cuando solo le dedica la última mitad de sus diez capítulos? Este asunto ya se trató en la introducción recién terminada. Con respecto a *Cael.* la cuestión se responde con facilidad, pues el tratado cosmológico explica el movimiento de la esfera de estrellas fijas sin referirse al motor primero. Sin embargo, es muy diferente lo que sucede con respecto a *Fis.*, ya que la relación que se teje entre el motor inmóvil y la física o la metafísica es un tema fundamental cuya respuesta determina en gran medida la interpretación que se toma del pensamiento del Estagirita, por lo que esta postura merece ser resaltada: se trabajará con *Met. XII* porque dicha exposición se explaya más en la naturaleza del motor primero, en su acción y número, de tal manera que destaca su perfección en vez de enfocarse en su relación con la cadena de movimiento que causa, por lo que es más apropiado llamarlo tratado teológico y ubicarlo en *Met.* con su estudio de la sustancia inmóvil.

La exposición que se realizará a continuación sobre el motor primero se centra entonces en lo dicho en los capítulos 6–10 de *Lambda* y cuando sea preciso echará mano de lo que escribió Aristóteles en otras partes, como sucederá en la primera de las tres partes en que se divide este capítulo, pues en *Met. XII* no hay una elaborada argumentación que defienda la existencia de dios. Por tanto, ya que dicha tarea parece darse solo por esbozada o mencionada en *Met.*, es

⁹Al hablar de movimiento en el pensamiento de Aristóteles, no se hace referencia única y exclusivamente al desplazamiento local, referencia fácilmente realizable en la actualidad, sino que se hace referencia al cambio en general, en cualquiera de las cuatro clases que cataloga el Estagirita: cambio cualitativo o alteración, cambio cuantitativo o aumento y disminución, cambio sustancial o generación y corrupción y, por último, el cambio espacial o desplazamiento local.

necesario explorarla y exponerla con la ayuda de los demás textos donde se toca el tema, en particular los libros finales de *Fis.*

Luego de la ya mencionada sección en la que se expondrá la necesidad del motor primero, habrá una segunda encargada de exponer la naturaleza del motor inmóvil, siguiendo lo dicho por Aristóteles en los capítulos 6–7 de *Met. XII*, y una tercera que tocará, por un lado, el espinoso tema de la multiplicidad de los motores, que ha sido uno de los tópicos más polémicos desde hace mucho tiempo, y por el otro, las aporías discutidas por el filósofo en los últimos capítulos de *Lambda*.

Esperando construir una apropiada imagen del motor primero, se inicia a continuación el primero de los tres pasos mencionados

1. Construir a dios: su necesidad

El Aristóteles de *Lambda* al parecer no necesita probar la existencia del motor inmóvil, ya que esta podría darse por sentada desde el principio mismo del libro. En *Met. XII* 1, 1069a 30–1069b 2 el Estagirita cataloga las sustancias en tres tipos: dos de ellas sensibles, es decir sujetas al cambio, y la tercera inmóvil, aquella que debería ser estudiada por una ciencia distinta a la física, es decir, por la metafísica. En efecto, la segunda parte de *Met. XII* estudia la sustancia inmóvil, pero no la demuestra. Los pocos datos que se pueden encontrar al respecto en el sexto capítulo serían insuficientes si no se contara con lo que se escribió en otras partes del *corpus*. A pesar de ser poco lo que se encuentra en *Lambda*, será el punto de partida para la exposición de la necesidad de la existencia del motor primero o, lo que es lo mismo, de la manera de elevarse desde una visión general del movimiento y el cambio hasta la necesidad del motor primero.

A la ya anunciada clasificación de la sustancia recurre de nuevo el Estagirita al inicio del sexto capítulo, en *Met. XII* 6, 1071b 3–5, para afirmar “que necesariamente tiene que haber alguna entidad eterna inmóvil”. La necesidad de la que habla se fundamenta en la eternidad de ciertas sustancias, que igualmente se da por sentada desde la clasificación de las sustancias, pues dos de sus tipos son incorruptibles, una es sensible y la otra inmóvil. La defensa de esta necesidad la elabora el Estagirita a partir de 1071b 5 teniendo en cuenta dos líneas de argumentación: una se fundamenta en la evidencia de la existencia de la eternidad –manifiesta en los astros y en la constancia del movimiento tanto de ellos como en general– y la otra argumentación, teniendo en cuenta la existencia de la eternidad, se fundamenta en la idea de

que la sustancia es lo primero que existe¹⁰. La primera línea, que apela a la evidencia sensible, respalda la existencia de sustancias sensibles incorruptibles, mientras que la idea de la sustancia necesariamente eterna aplica también para defender las sustancias inmóviles, clasificación cuyo nombre implica necesariamente la eternidad de los integrantes de tal grupo, pues la generación y la corrupción son un tipo de movimiento, el que se da a nivel sustancial, por lo que hablar de origen o final de una sustancia inmóvil implicaría caer en una contradicción.

Este corto despliegue que se encuentra en el sexto capítulo es el que se profundizará en esta sección, para lo cual se tendrán en cuenta tres campos diferentes: el primero tratará la infinitud del tiempo y, con base en ella, se refutará la idea del motor primero como capaz de realizar autónomamente algún cambio; el segundo campo de argumentación tratará la cuestión a partir del examen de la naturaleza de los cuerpos, sus elementos y la distribución que se le da a estos en el cosmos; para terminar, se tendrán en cuenta las nociones de potencia y acto, pues, como se verá en su momento, tales conceptos son la base para la definición de movimiento que realiza el Estagirita y, además, es el que más se profundiza en *Lambda*.

En virtud del plan trazado, se tejerán con mayor claridad las relaciones que existen entre los textos aristotélicos donde se trata de una u otra manera la necesidad del motor primero. Además se espera dar cuenta de cómo diversas perspectivas conducen a la misma necesidad, todo lo cual servirá para profundizar y ampliar las ya mencionadas ideas y argumentos usados por Aristóteles en el sexto capítulo de *Lambda*.

1.1. La infinitud del tiempo y el movimiento autónomo

Para una mejor comprensión de la eternidad a la que se refiere Aristóteles es imprescindible tener en el horizonte los estrechamente relacionados conceptos de movimiento y tiempo, como queda en evidencia en *Met.* XII 1, 1071b 8, donde apenas se menciona una argumentación que se desarrolla de manera más extensa en *Fís.* y que será, por tanto, punto de partida para referirse a las demostraciones sobre la necesidad del motor.

Que el tiempo es eterno lo deduce Aristóteles de su misma naturaleza, por lo cual es indispensable mirar qué es para él el tiempo, un trabajo que se centrará en la relación de este con el movimiento, dejando de lado el papel que tiene el alma en la consideración aristotélica del tiempo, pues tal labor se aleja de los parámetros del presente trabajo. Podría pensarse que la exposición de este asunto se centra en lo dicho en el principio de *Fís.* VIII, donde el motor

10 Si lo primero que existe es la sustancia y, además, la eternidad existe, parece entonces evidente para el Estagirita que ha de haber al menos alguna clase de sustancia eterna, esto es, una sustancia donde se dé la eternidad.

primero se presenta en medio de la discusión sobre la infinitud o no del tiempo, pero en tal discusión Aristóteles no aclara qué es el tiempo y el movimiento, sino que se aboca a la eternidad o no de estos, partiendo de las opiniones que sobre el tema han tenido quienes trataron el tema antes de él. Para comenzar, pues, se prestará atención a la concepción de tiempo que está en juego en este caso y con esa información aclarada se defenderá la necesidad del motor primero. Posteriormente, cuando esa necesidad se defienda a partir de las nociones de potencia y acto, se profundizará en el concepto de movimiento, esclareciendo su relación con el tiempo y, consecuentemente, con lo dicho en el mencionado *Fís.* VIII.

En los capítulos 10–14 de *Fís.* IV, el Estagirita se ocupa exclusivamente de lo referente al tiempo, su definición, características, relaciones y términos relacionados, entre otros. En estos capítulos destaca la cercanía entre el tiempo y el movimiento, que se hace evidente en la idea de que la existencia del tiempo solo es posible si existe percepción del cambio: si no existiera cambio alguno no se podría trazar un antes y un después. Ahora bien, el cambio que debe ser percibido para que se dé la existencia del tiempo no está limitado a algún ámbito particular en detrimento de otro, sino que puede ser de cualquier clase, incluso puede este ocurrir al exterior o interior del sujeto que percibe. A partir de lo dicho, sin necesidad de profundizar en el papel de quien percibe, se puede concluir con las mismas palabras que se encuentran en *Fís.* IV 11, 218b 31: “es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio”.

Se abre así el asunto de la relación entre el tiempo y el movimiento e inicialmente el Estagirita se pregunta si el tiempo es el mismo movimiento, un tipo de movimiento o si su relación no es de pertenencia. Tomar partido entre estas opciones es una tarea sencilla para el filósofo gracias al análisis de dos nociones contrarias, lento y rápido, las cuales aplican para los cambios, no para el tiempo, como queda en evidencia gracias a las definiciones que da de ellos en *Fís.* IV 10, 218b 16–17: “rápido es lo que se mueve mucho en poco tiempo, lento lo que se mueve poco en mucho tiempo”. Gracias a estas definiciones se puede concluir que no se puede sostener que el tiempo y el cambio sean lo mismo, pues se necesita el tiempo para determinar la velocidad de un cambio.

Si el tiempo necesita del cambio para existir y no puede ser considerado él mismo un cambio o un tipo de cambio, ¿cuál es entonces la relación que se construye entre ambos conceptos? La relación que el tiempo tiene con el movimiento es la misma que este último tiene con la magnitud, motivo por el cual Aristóteles afirma en *Fís.* IV 11, 219a 12 que “el tiempo sigue a la magnitud”. Ahora bien, para comprender la relación que se construye entre estos tres conceptos hay que fijarse en la manera como todos son expresiones de un continuo infinitamente divisible: la magnitud es el continuo divisible en infinitos puntos desde y hacia

los cuales se puede dar cualquier movimiento; el movimiento es el continuo en el que se pueden distinguir innumerables estados desde y hacia los cuales se dan los cambios particulares y el tiempo es, consecuentemente, una unidad igualmente divisible en momentos o instantes infinitos en los que inician y terminan movimientos y cambios.

En este punto es necesario llamar la atención sobre el hecho de que lo análogo no es lo idéntico, así que este comportamiento por analogía de la magnitud, el movimiento y el tiempo, no implica que sean iguales; de hecho, no lo son. Un buen ejemplo para ilustrar que los comportamientos de los continuos no son iguales, se encuentra en lo que implica pasar de un punto a otro en diferentes continuos, específicamente entre la magnitud y el tiempo, pues mientras que pasar de un punto a otro en la magnitud no implica eliminar lo que se deja atrás o la totalidad de la magnitud en la que se da el desplazamiento, en el tiempo llegar a un momento implica abandonar irremediabilmente el anterior.

La aproximación anterior a la continuidad del tiempo solo la esclarece parcialmente por analogía. Sin embargo, no da mayor certeza sobre cómo comprenderla, cómo entender su infinitud. Al respecto podría pensarse que sería de utilidad atender a las nociones más habituales caracterizadas por ser infinitas, a saber, la magnitud y los números. No obstante, considerar el tiempo como infinito no es un simple ejercicio de tomarlo como continuo y dividirlo —como ocurre en el caso de la magnitud—, ni es el resultado de tener la posibilidad de adicionar cada vez más —como sucede con los números—. Debe emprenderse una nueva mirada para responder a la cuestión sobre la infinitud del tiempo que no se comprende como absoluto divisible ni como constante adición y que se manifiesta en instantes únicos que parecen negar a su manera la totalidad del mismo, un redireccionamiento que en Aristóteles se encuentra en el análisis de las nociones “antes” y “después”.

Tanto el antes como el después pertenecen primariamente al lugar y la posición relativa, es decir, forman parte de la magnitud, pero también aplican para los casos del tiempo y el movimiento, lo cual no es de extrañar si se recuerda el comportamiento análogo de estos tres, pero de nuevo es necesario recordar que lo análogo no es lo idéntico. A pesar de aplicar para todos, el antes y el después son distintos en cada caso. Un ejemplo de ello es el doble reconocimiento que se da del antes y después en el movimiento y el tiempo, mas no respecto al lugar y la posición relativa, como en el caso de la magnitud. En los ámbitos del tiempo y el movimiento, el antes y el después se identifican tanto con los momentos o estados estáticos desde donde se dan y hacia donde se dan los cambios, como con los movimientos mismos que conducen de unos a otros, diferencia posible porque los extremos del movimiento no son en sí mismos movimientos.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta el momento es adecuado traer a colación la definición de tiempo que clásicamente se usa al hablar del tema en Aristóteles que, si bien se encuentra por primera vez en *Fís* IV 11, 219b 1–2, es preferible citar tal como aparece en la conclusión del mismo capítulo, en 220a 25–26, donde sentencia: “Es evidente, entonces, que el tiempo es número del movimiento según el antes y después, y es continuo, porque es número de algo continuo”. Cito esta definición en lugar de la primera porque en ella se refiere a la continuidad del tiempo precisamente por numerar el cambio, el cual es continuo, gracias a lo cual se refuerza la idea de que el tiempo sigue al movimiento.

De esta manera, el ahora se comprende como la transición entre el pasado y el futuro, como término medio entre ellos, pero también se comprende como límite en doble sentido: por un lado, lo es del pasado que concluye en él y, por el otro, lo es del futuro que en él comienza. Entender el tiempo como un constante ahora, entender la primacía de este en el tiempo en su doble acepción de medio y fin, es argumentar a favor de su eternidad, pues si cada momento es comprendido como un ahora entonces cualquier instante que se elija como punto de inicio será a su vez punto final de lo que hubo antes, así como será el punto de inicio de lo que viene después del instante que se determine como punto final del tiempo. En otras palabras, es necesario que antes del movimiento inicial se diera otro movimiento, así como es necesario que se dé algún movimiento luego de que el denominado ahora final llegue, conclusiones que se alcanzan solo por el mismo significado del tiempo.

Gracias a lo dicho hasta este punto, se comprenden ya las palabras que Aristóteles escribiera al respecto al inicio del *Met.* XII 6, donde están los esbozos de demostraciones de la existencia del motor primero de *Lambda*. En 1071b 8–11 Aristóteles afirma que es imposible que se generen o destruyan ni el movimiento (pues existe de siempre) ni el tiempo, ya que no podrían existir el antes y el después si no hubiera tiempo. Y ciertamente, el movimiento es continuo como el tiempo, pues este o es lo mismo o es una afección del movimiento.

Tras exponer la eternidad del tiempo y del movimiento, lo ideal es continuar por el camino que recorre el filósofo en *Fís.*, refutando posibles objeciones que se le puedan hacer a dicha eternidad, aporías que se pueden clasificar en tres grupos y que se explican a continuación.

El primer grupo de aporías son las que sostienen que no existen los cambios eternos, pues todo cambio se da de un punto a otro, entre contrarios, imposibilitando la idea de que el cambio se realice de manera infinita. En efecto, son finitos todos los cambios y movimientos que se realizan de un punto hacia su opuesto, o hacia algún punto intermedio entre ellos. Sin embargo,

hablar de ese tipo de movimientos como si fuera el único tipo de movimiento posible es un error y así lo declara el Estagirita en *Fís.* VIII 2, 252b 35–253a 1 advirtiendo que “sea como fuere, nada impide que haya un movimiento que sea el mismo por ser continuo y eterno”. Este movimiento eterno y continuo del que habla el filósofo es el movimiento circular, el cual se profundizará más adelante, cuando se hable de este como el tipo de movimiento que le corresponde a los astros y las esferas en las que estos se encuentran.

El segundo grupo de aporías son las que consideran que el movimiento no se puede generar de su no existencia, así que las cosas o están quietas, lo han estado y permanecerán igualmente estáticas por siempre o, caso contrario, si están en movimiento es porque así ha sido y así mismo seguirá siendo indefinidamente. Esta aporía se resuelve de manera muy sencilla, reconociendo que no existe ninguna contradicción ni absurdo en decir que puede iniciar su movimiento aquello que está estático y carece de un principio interno de movimiento, caso en que el movimiento se inicia por la acción externa de algo distinto a lo movido, un motor activo que acciona una capacidad que yace en lo estático. Más allá de esta solución rápida, Aristóteles dedica buena parte del tercer capítulo de *Fís. VIII* a refutar la idea de que las cosas estén todas quietas o todas en movimiento. Para argumentar contra la idea de reposo de la totalidad de las cosas basta apelar a la sensibilidad como fuente fidedigna de conocimiento, al cambio que se percibe a través de ella e, incluso, a la idea de que el conocimiento es ya un tipo de cambio. Contra los que afirman que el movimiento es constante y afecta a todas las cosas, sostiene que no puede ser así, apoyándose en la evidencia de que la mayoría de procesos no se pueden dar de manera continua: muchas veces implican estadios intermedios en los que no hay movimiento, en otros el cambio se da en bloque y no con la misma intensidad constante con la que se venía dando y, para terminar, en algunas oportunidades el cambio se produce violentamente, contrario a lo que naturalmente ocurriría, como lo muestra el desplazamiento local de ciertas cosas que antes de moverse se encontraban en el lugar que naturalmente les pertenece, por lo que se hallaban en reposo. Refutadas las ideas de todo en movimiento o en reposo, es importante resaltar que la posibilidad de que las cosas se dividan entre aquellas que están en eterno reposo y las que se mueven incesantemente (sin defender la existencia de algunas que alternen entre el reposo y el movimiento) no necesita una nueva argumentación para ser rechazada, pues con los argumentos elaborados es suficiente. Así, en este punto se puede concluir, como lo hace Aristóteles en *Fís. VIII* 3, 254a 2–3: “estos y otros argumentos similares nos convencerán,

entonces, que es imposible que todas las cosas estén siempre en movimiento o siempre en reposo”¹¹.

El último grupo de aporías clasificadas por Aristóteles hace referencia a la noción de movimiento autónomo propia de los seres vivos, los cuales parecen encontrar en su interior la fuente de muchos de sus movimientos, gracias a lo cual no parece necesaria la existencia de una causa eficiente externa. Ahora bien, pensar que si así funciona para los seres vivos así debe funcionar para el cosmos, implica que este último puede estar estático e iniciar su movimiento o detenerlo por tener en sí mismo el principio del movimiento, con lo cual la eternidad del cambio –y consecuentemente del tiempo– no es necesaria. Para refutar este tipo de argumentos el filósofo advierte que el movimiento autónomo no lo inicia el animal mismo desde un estado de reposo absoluto. En cierto sentido este reposo es aparente o relativo, pues en el animal que se mueve a sí mismo debe existir siempre algo en movimiento, algo cuyo movimiento está dado por el ambiente en el que se encuentra y que permite que se ponga en marcha el deseo y el pensamiento, en virtud de los cuales, a su vez, se pone en movimiento la totalidad del animal, el cual realiza de esta manera su cambio autónomo que, cabe aclarar, se limita al desplazamiento local, pues no ocurre igual con los otros tres tipos de cambio. De esta manera responde el Estagirita a quienes sostienen que el movimiento de la totalidad de las cosas no es eterno porque ocurre de la misma manera en la que se da el movimiento autónomo de los animales y, por tanto, puede ser interrumpido o iniciado por lo movido, demostrando que incluso en el caso del movimiento autónomo es necesaria la existencia de la causa eficiente en acto.

Con los argumentos recién expuestos no solo se demuestra, desde el pensamiento de Aristóteles, que el cambio y el movimiento son infinitos, sino que además se establece que o todas las cosas alternan entre movimiento y reposo o algunas lo hacen y otras existen constantemente en movimiento o reposo. Evidentemente, esta última opción es la que defiende Aristóteles, pues para comprender la infinitud del movimiento en ambos sentidos, tanto hacia el futuro como hacia el pasado, considera necesario postular la existencia de una causa de dicha eternidad, es decir, postular la existencia de un motor que justifique la interminable constancia del movimiento. Como se verá en su momento, la naturaleza constante y eterna de la causa producirá un movimiento con esas mismas características en algo que necesariamente también

11 Los argumentos expuestos en este párrafo se refieren a la posibilidad de mover lo que está estático o detener lo que está en movimiento y no atienden a las razones por las cuales las cosas dejan su estado de reposo o llegan a él. Tales razones las despliega Aristóteles en sus teorías de las cuatro causas, de los opuestos y el sustrato y de la pareja de conceptos “potencia-acto”.

ha de ser eterno, una idea que hace referencia a dos de las tres clases de sustancia reconocidas al inicio de *Met.* XII, a saber: las sustancias sensibles eternas y las sustancias inmóviles.

La necesidad de buscar una causa de la eternidad del movimiento, luego de que se ha demostrado que esa es la naturaleza del movimiento y el tiempo, responde al hecho de que “todas las cosas que están en movimiento tienen que ser movidas por algo”, como sostiene en *Fís.* VIII 4, 256a 312, y si todo lo movido tiene una causa, es necesario buscarla si se espera alcanzar el conocimiento, la ciencia, como argumenta Aristóteles desde el principio de *Fís.* I, en 184a 10–16. No está de más recordar que si bien esta ciencia parece identificarse con la física, tanto por los trabajos citados como por la tarea emprendida (pues buscar la causa del movimiento parece parte del estudio de la física), en el caso del motor primero trasciende dicha ciencia por ocuparse “de las causas primeras y de los principios primeros”, labor designada a la filosofía primera en *Alpha* 1, 981b 28.

Entendida la infinitud del movimiento y la necesidad de encontrar una explicación para que sea así, una causa, cabe preguntarse: ¿por qué remitirse a un motor primero? O, lo que es lo mismo, ¿por qué no explicar el devenir eterno con un constante prolongar la cadena causal *ad infinitum*? Aristóteles responde a esta cuestión en el segundo capítulo de *Alpha menor*, donde sostiene que las cadenas causales no pueden ser infinitas en ninguno de los cuatro tipos de causalidad, así como los tipos de causalidad, sus especies, tampoco pueden ser infinitas. Así mismo se puede comprobar en *Fís.* VIII 5, 256b 14–24, un extenso pasaje en el que el Estagirita argumenta de la siguiente manera:

Pues tiene que haber tres cosas: lo movido, lo moviente y aquello mediante lo cual el moviente mueve. Ahora bien, lo movido tiene que ser movido, pero no es necesario que mueva otra cosa; en cambio, aquello mediante lo cual el moviente mueve necesariamente mueve y es movido, pues cambia con lo movido al mismo tiempo y en la misma relación (como es manifiesto en las cosas que mueven a otras con respecto al lugar, pues tienen que estar en contacto mutuo hasta cierto punto); y el moviente es inmóvil si no es aquello mediante lo cual mueve algo. Ahora bien, puesto que vemos el

12 En dicho capítulo de Fís. VIII, Aristóteles diferencia entre los movimientos accidentales y de suyo. Estos últimos, que afectan a la cosa en lugar de afectar solo a una parte suya, se dividen a su vez gracias a las cosas que se mueven por sí mismas y las que lo hacen por otro. Por último, estos movimientos pueden ser naturales o contrarios a la naturaleza o violentos. Esta clasificación no se profundiza como lo hace el filósofo porque para el caso solo es pertinente notar, como se hace en el trabajo, que todas las cosas que se mueven, independientemente de la clasificación en la que caiga su movimiento, deben ser movidas por algo.

último término de la serie, esto es, aquello que puede ser movido por otro pero no tiene el principio de su movimiento en otro, y vemos también lo que es movido no por otro sino por sí, es razonable suponer, por no decir necesario, que haya un tercer término que mueva sin ser movido.

Luego de este pasaje Aristóteles expone las consecuencias de no pensar en un punto de inicio, mostrando el absurdo en el que se cae por pensar así, la incoherencia a la hora de comprobarlo empíricamente, por lo que concluye en *Fís.* VIII 5, 257a 25 que la existencia de un motor inmóvil, punto de inicio, es definitivamente necesario, “la serie tendrá entonces que detenerse”.

Lo anterior se puede explicar con otras palabras, construyendo la cadena causal con dos o tres elementos como sigue: son dos los elementos cuando la acción de lo movido deriva inmediatamente del moviente, tres cuando lo movido no recibe la acción inmediatamente de su motor sino que es movido por medio de un tercer elemento, un motor móvil, ejemplo de lo cual se encuentra en *Fís.* VIII 5, donde se hace referencia a la manera como una persona puede mover una piedra usando un bastón, siendo este último el motor intermedio que mueve siendo movido y los otros dos los extremos de la cadena. Así como pasa en ese caso, no importa el número de motores intermedios, es necesario que haya dos extremos, un motor inmóvil que inicia la secuencia de movimientos de los motores intermedios y el extremo opuesto a este, es decir, lo movido que no mueve a su vez otra cosa. Si se extienden los alcances de lo recién dicho hacia el estado de las cosas actual, se podrá comprender el momento presente como “lo movido”, el extremo de una cadena que por necesidad debe tener un extremo opuesto, algo que mueve sin ser movido, el motor primero.

Ahora, si bien en este caso se está haciendo referencia a la explicación causal del movimiento, no se deben tener presentes todas las cadenas causales posibles, es decir, todas las que se pueden construir a partir de los cuatro tipos de causas que postula Aristóteles para explicar el movimiento¹³, sino que habrá de limitarse de momento a la cadena causal eficiente, la cual es llamada por el filósofo como “aquello de donde proviene el inicio del movimiento” (*Met.* II 2, 994a 5), definición que remite a la idea de punto de inicio que recientemente se postuló como

13 Se puede explorar la idea de las cuatro causas en casi toda la obra aristotélica, de las diversas menciones destacan tres textos para profundizar sobre esa clasificación aitiológica aristotélica: *Met.* I 3–10, *Fís.* II 3 y 7–8 y los últimos capítulos del segundo libro de *Analíticos posteriores*, en adelante llamado *An. Post.* Las referencias a este trabajo se realizarán según la edición de Ross (1949) y la traducción de Candel Sanmartín (1982)

necesario partiendo de la idea de que existe el otro punto de la cadena, el final, que es movido sin mover a su vez nada más.

No se entienda a partir de lo que se acaba de exponer que existe una contradicción entre la idea de un punto de inicio y la infinitud del tiempo y del movimiento, pues el principio de la cadena causal no implica que antes de esta causa no existiera el movimiento. La anterioridad en este caso no es temporal, sino que implica que tras dicha causa no se encontrará nada que opere sobre ella, que la cause, y por ser incausada no puede ser móvil (pues como en su momento se concluyó, todo lo que se mueve tiene una causa).

Se podría alegar que, si bien el principio de la cadena es inmóvil en el sentido de no ser movido por otra cosa, no se ha negado la posibilidad de que el motor inmóvil tenga en sí el principio de su propio movimiento, por lo que es posible para alguien en este punto concebir el motor primero como un ser dotado de movimiento autónomo, un dios con voluntad, una causa antropomórfica a su manera que no solo actúa sobre algo más, sino que además puede moverse a sí mismo. Si las cosas fueran así, si la cadena iniciara con un motor capaz de realizar movimiento autónomo, no se podría decir que es realmente inmóvil.

A pesar de la aparente evidencia de esa conclusión, aún habrá quien defienda la inmovilidad de un motor tal sosteniendo que la manera de explicar el movimiento autónomo de los animales implica que en el sujeto que se mueve se encuentran dos o más partes, entre las cuales se establece una cadena que, para explicar el movimiento del conjunto, se remite a una primera parte que mueve sin ser movida a su vez por alguna otra, siguiendo de esa manera la misma línea argumentativa que se trazó en la refutación de las aporías que se refieren precisamente al movimiento autónomo. Esta postura se refuerza si se tiene en cuenta la conclusión que el Estagirita escribiera en *Fís.* VIII 5, 258b 5–9:

tanto si la serie de lo movido que es movido por otro se detiene inmediatamente en algo que es primero e inmóvil, como si conduce a una cosa que se mueve y se detiene a sí misma, en ambos casos se sigue que en todas las cosas movidas el primer moviente es inmóvil.

Si bien parece plausible ese argumento, es importante reconocer que con él Aristóteles pretende demostrar que toda cadena causal se remite en últimas a un punto considerado inmóvil, a pesar de que el punto al que acaba de hacerse referencia no puede ser considerado el punto inicial del movimiento infinito que se ha expuesto, es decir, el motor primero no debe ser tomado como una sustancia capaz de moverse a sí misma, para demostrarlo será suficiente mencionar dos argumentos: ante todo, si se argumenta a favor del movimiento autónomo como

característica del primer motor, como se acaba de hacer, no se puede decir en realidad que el motor primero sea inmóvil ni primero a menos de que la parte inicialmente activa deje de ser considerada parte para ser considerada como un todo independiente –condición necesaria para ser considerada sustancia¹⁴–, pero de ser así, no se podría hablar de movimiento autónomo. Además, como ya se anunció en su momento, si el movimiento iniciado se diera gracias a la autonomía del motor primero, cabría la posibilidad de que existiera o no, de que iniciara o se detuviera en algún momento de manera permanente o temporal.

Así, demostrado que el movimiento es eterno, que lo movido es causado y que la cadena causal no se puede remontar infinitamente sino que llega a un punto de inicio, a una causa primera que necesariamente es inmóvil, queda demostrada la existencia del motor, al menos por necesidad lógica.

Ahora bien, a continuación se expondrá otra manera de acercarse a la postulación del motor primero, en esta se tendrá en cuenta el movimiento natural de las cosas y, con ello, el orden del cosmos tal como lo concibió Aristóteles. Acercarse de esta manera al motor primero responde a la idea de que en la exploración de la naturaleza de las cosas se podría encontrar, quizá, la naturaleza misma del motor primero.

1.2. La naturaleza del cosmos y sus elementos

Para la exposición de cómo el orden del cosmos y las cosas que lo componen implican necesariamente la existencia de un motor inmóvil, se avanzará usando como guía la clasificación de las sustancias entre sensibles corruptibles, sensibles eternas y eternas no sensibles, elevándose desde las primeras hacia las últimas. Las dos primeras clases de sustancia se caracterizan por estar sujetas al cambio –las incorruptibles sensibles solo a un tipo de ellos–, lo cual les acontece por tener un cuerpo, así que para examinar la naturaleza de las sustancias sensibles se procederá con un breve examen de su cuerpo, de la materialidad de lo sensible y su disposición, y a partir de ello se abordará la necesidad del motor primero, caracterizado por ser inmaterial, desde una perspectiva diferente a la anterior mas no por ello menos significativa.

Aristóteles considera que la tierra es una esfera estática ubicada en el centro del universo, como concluye en *Cael.* II 14, 296b 21–25, no es el centro de su sistema dentro de un esquema que contempla la existencia de otros posibles sistemas, es el centro absoluto de lo existente y más allá de sus límites se despliegan esferas concéntricas en las que se encuentran distribuidos

¹⁴ Para profundizar en el tema de la sustancia y sus características, asunto ampliamente discutido por intérpretes y críticos, resulta fundamental considerar dos tratados: *Categorías* (en adelante llamado Cat.) y *Met.* VII y VIII (Zeta y Eta). Las referencias a Cat. se realizarán según la edición de Minio-Paluello (1949) y la traducción de Candel Sanmartín (1982)

los astros así: en primer lugar se encuentra la luna, le sigue el sol, luego los cinco planetas conocidos para los contemporáneos de Aristóteles (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno) y el sistema es cerrado por una esfera de estrellas fijas¹⁵. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que el Estagirita niega la existencia del vacío, tal como argumenta en *Fís.* IV 6–9, y en virtud de esta negación se comprende que las esferas mencionadas no tienen espacio entre ellas –así como no lo hay entre la tierra y las esferas superiores– ni existe nada más allá de la última esfera, es decir, la totalidad de lo que existe se encuentra dentro de la esfera de las estrellas fijas y más allá no existe ni siquiera el vacío, por lo que es apropiado afirmar, por paradójico o complicado que parezca, que lo existente es una esfera sin exterior.

La tierra, en tanto que elemento, se encuentra en el centro del sistema, y entre este y las esferas se encuentran distribuidos naturalmente otros tres elementos; próximo a la tierra está el agua, le sigue el aire y cierra el esquema, junto a la primera de las esferas celestes, el fuego. Se habla de estos cuatro elementos porque para Aristóteles son los componentes últimos de las cosas materiales del mundo sublunar¹⁶ y su distribución natural sirve para dar cuenta de los movimientos naturales, es decir, gracias a ella se explica por qué el fuego encendido en la tierra se mueve hacia arriba mientras que objetos sólidos y líquidos tienden a caer¹⁷, así como también sirve de punto de referencia para indicar cuáles son los movimientos violentos, cómo se dan y por qué.

La clasificación de ciertos movimientos como violentos responde a la siguiente cuestión: si el movimiento natural de los cuatro elementos se da en una única dirección, hacia el lugar que le es propio, y una vez ahí permanece en reposo, ¿cómo entender que se dé la mezcla entre ellos en el mundo sublunar? Los movimientos que se perciben en el mundo sublunar no ocurren en otro lugar porque en dicho espacio se da la interacción de los cuatro elementos mencionados de

15 La esfera de estrellas fijas es una, al igual que la tierra, mientras que para explicar el movimiento del sol, la luna y cada uno de los planetas no es suficiente hablar de una sola esfera. Como se verá, el movimiento complejo que parecen trazar estos astros al observarlos desde nuestra condición estática no es explicable si se conciben fijados en una única esfera.

16 En Zeta y Eta, Aristóteles habla de una materia informe subyacente, potencialidad pura actualizable en cualquier cosa. Esa materia pura estudiada es diferente a estos cuatro elementos, considerados los elementos materiales últimos, es decir, las formas básicas de la materia posteriores a la materia informe de *Met.*, componentes de los demás cuerpos y materiales.

17 Para profundizar en las consideraciones aristotélicas sobre el movimiento natural de los elementos, así como sobre su velocidad, véanse *Cael.* IV 4–6 o *Acerca de la generación y la corrupción* II 8. En adelante se usará la abreviatura GC. para referirse este trabajo siguiendo la edición de Minio-Paluello (1949) y la traducción de La Croce (1987)

maneras que pueden ser consideradas violentas, ya que para darse precisan la intervención de un agente que modifique el estado de reposo o la dirección natural a la que se desplaza un elemento. Dicho agente se identifica entonces con la causa eficiente, de donde proviene el inicio del movimiento. Así, en el mundo sublunar los cuatro elementos no conservan siempre el lugar que les corresponde naturalmente, fragmentos de algunos invaden las regiones que pertenecen a otros, se mezclan formando compuestos y se separan terminando sus creaciones, en un devenir sin fin que se manifiesta en las características cuatro especies del movimiento, que puede ser espacial, sustancial, cualitativo o cuantitativo.

Consideradas así las cosas, el movimiento del mundo sublunar es eterno pero no constante, pues puede cambiar su dirección, intensidad, velocidad y demás características atribuibles al cambio, por lo que buscar el motor primero de dicha variedad de cambios parecería un error a menos de que se trate de un motor no inmutable, de acción inconstante, caso en que parecería más aceptable pensar, entonces, que el motor primero tiene movimiento autónomo o encontrar otro tipo de explicación no contemplada aún. Para rebatir estas prematuras conclusiones es prudente terminar de exponer los movimientos, completar el cuadro con los aún no expuestos movimientos supralunares, pues en ellos se encuentra tanto la respuesta a la variación que se observa en el mundo sublunar como la necesidad de hablar de un motor inmóvil.

Más allá del espacio descrito, en la región supralunar, se encuentran los astros sometidos a un cambio que el Estagirita considera constante e invariable. La eternidad de los astros, fundamentada en la observación de lo que se presenta igual permanentemente a ojos del griego, implica que la naturaleza de estos no responde a las mismas dinámicas de las demás cosas que componen el cosmos. A diferencia de las sustancias sensibles corruptibles, pobladoras del mundo sublunar, los astros no se generan ni se corrompen, no aumentan ni disminuyen, tampoco se alteran, el único cambio al que se someten es el desplazamiento local, por lo cual no es posible que ellos se compongan de diferentes elementos, ya que si lo fueran, cabría la posibilidad de que se separaran sus componentes y cesaran su existencia tal como inició, es decir, serían corruptibles por ser generados. Así pues, si su existencia es eterna, si no se generaron ni han de corromperse, es porque su corporalidad responde a un único elemento, pero no es ninguno de los cuatro que tienen su lugar natural bajo el cielo, para estos casos Aristóteles reconoce la existencia de un quinto elemento al que llama éter. El término no fue acuñado por el Estagirita, como él mismo reconoce en *Cael* I 3, 270b 17–25, donde advierte que otros pensadores lo usaron antes que él. De su etimología se ha hablado bastante y se pueden rastrear diferentes ideas. Lo comúnmente aceptado es que su origen se relacione con las nociones de brillar o quemar, como se infiere de lo conservado de filósofos presocráticos como Empédocles

o Anaxágoras¹⁸. El primero habla del éter llamándolo relumbrante en el fragmento 98 de la edición de Diels y Kranz, mientras que el segundo relaciona el éter con el fuego en el fragmento 15 de la misma edición, donde se afirma:

Lo denso, lo húmedo, lo frío y lo tenebroso se juntaron allí donde ahora está la tierra. Lo raro, lo caliente y lo seco se dirigieron hacia fuera, hacia la parte más lejana del éter.

A pesar de esta evidencia, Aristóteles se sirve de la etimología que defiende Platón en *Crátilo* 410b: “Al «éter» es así como yo lo entiendo: dado que «siempre corre» fluyendo «en torno al aire», debería llamarse, en justicia, *aeitheēr*”. Que el Estagirita asuma la postura de su maestro no debe tomarse como una señal de que es un mal filólogo, sino como evidencia de cómo Aristóteles concibe el éter y los cuerpos por este elemento formados: el éter ya no es más un sinónimo del fuego o el aire, se concibe como un elemento nuevo que conserva la característica que le atribuye Platón, esta es, el fluir. En efecto, los cuerpos simples de éter fluyen constantemente con un movimiento distinto al realizado por los cuerpos simples de otros elementos, se mueven de manera circular –no rectilínea–, una característica cuya principal incidencia está en la duración del movimiento, pues en él los puntos de inicio y final se disuelven en la constancia del círculo trazado y, con respecto a la circunferencia misma, la elección de uno por encima de cualquier otro no será más que un capricho de quien elija.

Otra diferencia que se establece entre los movimientos de los cuerpos simples radica en el hecho de que, mientras los movimientos rectilíneos de los elementos sublunares se realizan de dos maneras contrarias, acercándose o alejándose al centro, la tierra, ninguna contrariedad se encuentra en el movimiento circular, pues “no existe otra traslación que sea contraria a la traslación”, como afirma en *Cael I 4*, 270b 31, al inicio de un capítulo en el que se expone cómo demostrar esa falta de contradicción, para lo cual sostiene que dicho movimiento no responde a lugares contrarios, como arriba-abajo, derecha-izquierda o delante-detrás. De hecho, lo más contrario al movimiento circular es, precisamente, el rectilíneo.

En este punto son fácilmente comprensibles las palabras de *Cael II 1*, 284a 4–12, que parecen concluir lo dicho sobre los cuerpos simples de éter que conocemos como astros:

hay algo inmortal y divino entre las cosas dotadas de movimiento, movimiento de tal naturaleza que no tiene límite, sino que él es más bien el límite de las demás cosas; en efecto, el límite pertenece a las cosas que engloban (a otras), y este (movimiento), que es perfecto, engloba a las cosas que tienen un límite y un cese, sin que él tenga principio

18 Para los fragmentos de los filósofos presocráticos uso la traducción que Alberto Bernabé hiciera para la Editorial Alianza, edición 2008.

ni fin alguno, sino que es incesante a lo largo del tiempo infinito, a la vez que es la causa del comienzo de otros y el punto en que éstos se detienen.

Así, queda claro que para el filósofo los astros, cuerpos simples de éter, son eternos y están sometidos únicamente a un tipo de cambio: el desplazamiento local. Si son cuerpos eternos sometidos al movimiento local, este ha de ser circular, pues de otra manera no podría darse eternamente, tendría un punto de inicio y uno final. Para encontrar una concisa y apropiada conclusión a lo anterior en *Lambda*, se puede atender al sexto capítulo, 1071b 12, donde dice que “no hay ningún movimiento continuo excepto el local y, de este, el circular”.

Este examen de la naturaleza de los astros permite comprender el papel que cumplen en el esquema cósmico, ya que son las sustancias que están en movimiento constante, eterno, y su composición natural y simple de éter da razón de la potencialidad de moverse que poseen, la cual es actualizada constantemente, como lo consideraba Aristóteles gracias a la comprobación que hacía con su observación directa. Por otro lado, la inconstancia y variedad de los movimientos del mundo sublunar son explicadas por el Estagirita gracias a la oblicuidad de la eclíptica, a ese ángulo de inclinación del eje de rotación de la tierra respecto a una perpendicular al plano de la eclíptica.

Ahora bien, en este punto es necesario tomar distancia de la exposición aristotélica de *Cael*, pues implicaría alejarse de las opiniones de *Fís.* y *Met.* que se siguen en este trabajo, ya que la exposición de *Cael* presenta a las esferas celestes como el límite mismo de la cadena causal, como punto de origen y final caracterizado por su capacidad de realizar su constante movimiento de manera relativamente autónoma, capacidad explicada por su composición corporal, nada más. Para tomar distancia de la explicación de *Cael*. es útil atender al modelo explicativo aristotélico del movimiento de la potencia y el acto, gracias al cual se sabe que, si algo tiene una potencia determinada, necesita de algo más para actualizarse y abandonar su ser meramente potencial, regla que aplica incluso para el movimiento autónomo, para el cual se distingue entre la parte del sujeto que está en potencia y la que está en acto. Siguiendo esa dinámica, si se busca el causante del movimiento eterno y constante de los astros, este se encontrará en la acción de una causa incausada, una verdadera causa o motor primero que para mover los astros es, necesariamente, eterna y constante como el movimiento que genera. En otras palabras, es necesaria la existencia de un motor para actualizar la única potencialidad que tienen los astros, haciendo parte de una cadena que debe detenerse en algún punto. Este sería así un punto inmóvil que actúa constante y eternamente para poder dar cuenta del movimiento y existencia de las esferas superiores del cosmos.

A pesar de esta construcción que conduce de otra manera a la necesidad de un primer motor inmóvil, poco se ha aportado sobre la naturaleza de dicho motor. De lo dicho, solo se podría colegir que tal motor debe ser en acto, teniendo en cuenta una dinámica que no se ha expuesto, por lo que será conveniente –para comprender y profundizar en lo anterior– dar paso a dicha exposición.

1.3. La naturaleza transitiva del movimiento

Hasta el momento se ha expuesto la necesidad del motor primero por dos vías: la de la comprensión aristotélica del tiempo y la de su concepción del cosmos y su distribución. De manera análoga a esas vías, se expondrá la necesidad del motor inmóvil gracias a la perspectiva del Estagirita sobre lo que se le presenta evidente ante los sentidos: el movimiento. Para ello se definirá tal concepto en su relación con la pareja potencia-acto, elevándose desde dicho estudio hasta el motor inmóvil como principio del movimiento.

El movimiento ha estado presente en la exposición de muchas maneras: se dijo que es la base de la existencia, percepción y comprensión del tiempo, que es característico de la naturaleza, por lo que los estudios sobre esta y sobre aquel están indisolublemente ligados, y se dividieron en cuatro clases, relacionadas con las categorías de sustancia, cualidad, cantidad y lugar –cualquier otro movimiento es derivado de estos y, por tanto, secundario–. A pesar de lo dicho hasta ahora, no se ha aclarado qué es el movimiento, definición que Aristóteles realiza tanto en *Fís.* III 3 como en *Kappa* 9 usando las ideas de potencia y acto, razón por la que estos términos serán también fundamentales en esta exposición.

La potencia y el acto están tan estrechamente ligados, que la comprensión y exposición de uno de ellos implica la del otro, por ello es comprensible que de tales términos se dé una definición así: la potencia es la capacidad que posee algo de devenir en algo más, un desarrollo o realización final que recibe el nombre de acto. Comprendidos así, estos conceptos no son en sí mismos el movimiento, por el contrario, el que algo tenga una capacidad o que sea el desarrollo y culminación de ella, habla de objetos aparentemente estáticos, ubicados al principio o al final del proceso. En esa dinámica, el movimiento se comprende como lo que sucede entre el estadio inicial y el final, en vez de ser uno de ellos.

Dicho de otra manera, el movimiento es entendido como el paso de la potencia al acto, una idea que parece de manual y se deduce de lo conservado en textos como *Fís.* III 1–2 o *Kappa* 9. Para una mejor comprensión de esa fórmula, no debe dejarse sin más, sino que es preciso matizarla. En *Fís.* III 1 se repite tres veces la definición del movimiento con diferentes y pequeñas variaciones que no afectan la unidad que se presenta entre ellas, así que para aclarar

el tema se hará uso de la tercera definición, ubicada en 201b 5, donde se afirma que “el movimiento es la actualidad de lo potencial en tanto que potencial”, es decir, si bien el movimiento no es ni el estado potencial inicial ni el desarrollo pleno y terminado de dicha potencialidad –como se confirma en *Fís.* III 2, 201b 28–29–, sí es considerado un acto en tanto que es el desarrollo o despliegue de la potencialidad que conduce al final de dicha potencialidad, su acto pleno.

Por la estrecha relación que se establece entre el movimiento y el acto, que no es una identificación absoluta entre ambas, Aristóteles redacta en *Fís.* III 2, 201b 31 una nueva definición de movimiento que sostiene que “es un cierto acto, aunque incompleto”. A primera vista pareciera que el filósofo contradice de cierta manera la definición retomada en el párrafo anterior. Sin embargo, si se atiende a ello con detenimiento se comprueba que no existe tal contradicción, pues la nueva definición no es más que otra manera de decir lo mismo, solo que en esta nueva definición toda la carga se pone en el acto, es decir, Aristóteles no deja de lado la potencia solo por no mencionarla. Si la contradicción fuese más que aparente y se aceptaran ambas definiciones contrarias, sería necesario reconocer que potencia y acto no son términos que se complementan y hacen referencia el uno al otro, como se ha defendido. Así pues, entiéndase que cuando Aristóteles habla del movimiento como un acto incompleto, hace referencia al hecho de que el estadio meramente potencial de lo movido se ha dejado atrás en una superación que solo es posible cuando empieza a ser acto, a pesar de lo cual, como se dijo, el acto *per se* no es movimiento, sino su culminación, por ello la comparación del movimiento se hace con una actualización que podría llamarse intermedia.

Como es habitual, este tipo de consideraciones se hacen más claras y evidentes a la luz de los ejemplos y el Estagirita tiene en cuenta dos: el del bronce que se convierte en estatua y el de la construcción. En el primero, el bronce tiene la potencialidad de devenir en estatua en su estado inicial y el proceso de actualización de esa capacidad inicial es el movimiento, no la actualización plena y terminada, es decir, no es la estatua concluida sino el proceso por el cual el material es modificado por el escultor. Asimismo, en la construcción el movimiento no se encuentra en el estadio inicial de los materiales que en potencia pueden devenir en una edificación, ni en el resultado final, sino en la actualización inacabada en la que los materiales se mezclan e interactúan en busca de la construcción terminada.

El movimiento así considerado hace pensar que la potencia es anterior al acto, pero esto solo es verdad para el movimiento particular o individual realizado por lo movido, como en los ejemplos del párrafo anterior, mientras que si el movimiento se evalúa de manera más amplia

o general, el acto se revela como anterior a la potencia a nivel conceptual, temporal y sustancial, los cuales se podrían resumir como sigue:

- Para demostrar que el acto es anterior conceptualmente a la potencia, Aristóteles afirma que la comprensión de una capacidad de ser o hacer algo, necesita la comprensión de su acto, de lo que ha de ser o hacer a partir de la potencia. Así, para comprender que alguien es capaz de caminar, es necesario saber qué es caminar.
- La anterioridad temporal del acto se puede abordar desde múltiples casos, el que lo hace de manera más evidente y clara es la generación, pues si bien es cierto que la potencia de la semilla es previa temporalmente a la actualidad del individuo realizado, también lo es el que toda semilla es precedida por un individuo plenamente desarrollado. Así, lo que respecto del individuo se ve de una manera, de cara a la especie se ve de otra, demostrando que la actualización de una potencia implica la intervención de un motor en acto temporalmente anterior
- Para terminar, el proceso particular de generación de una sustancia es un ejemplo apropiado para comprender la anterioridad ontológica del acto, pues el estadio inicial, potencial, es determinado por el acto al que apuntará, es decir, el proceso de generación solo se comprende por el fin al que se dirige, esto es, el individuo desarrollado luego de su generación. La semilla del olivo se desarrollará como olivo, no como otra planta, de manera que el olivo determina su semilla. En ese sentido, el fin, el acto –identificado con la forma– es ontológicamente anterior al medio, la potencia –identificada con la materia–, pues dirige el crecimiento.

Así pues, la anterioridad del acto sobre la potencia cobra sentido cuando se comprende el movimiento más allá del individuo que lo realiza, de su particularidad, y se atiende a él como una constante en la que potencia y acto se suceden uno a otro. Centrarse en esa dinámica en la que se suceden los términos de potencia y acto permite emprender el camino inverso y elevarse en busca de las causas primeras del movimiento partiendo del estado actual de las cosas, entendiendo este como el resultado momentáneo del devenir.

De las ramas del conocimiento catalogadas por Aristóteles, la filosofía primera o metafísica se encarga de la realización de una tarea como la descrita. En efecto, dicha rama se dedica, entre otras cosas, a la indagación por las primeras causas y principios, tal como se advierte en diversos lugares del *corpus*, entre las que resalta *Alpha*, el primer libro de *Met.*, donde el Estagirita ahonda en esa tarea de la filosofía primera. Ahora bien, como se colige de la expuesta primacía

del acto, la tarea de buscar los primeros principios por el camino descrito conducirá al develamiento de principios o causas que son o están en acto.

Si atender a la prioridad del acto con respecto a la totalidad del movimiento implica circunscribirse a la práctica de la filosofía primera como indagación por los primeros principios y causas, es indispensable aclarar a qué se refiere el filósofo con las ideas de primeros principios y primeras causas. Los términos αἰτία y ἀρχή, regularmente traducidos en el *corpus* con las palabras “causa” y “principio” respectivamente, son usados por el filósofo como sinónimos. Con ellos responde al por qué de la cosa más allá de limitarse a la comprobación sensible de su existencia, como se puede verificar en pasajes como *Met.* I 1, 981a 29–30, donde se establece una diferencia entre los hombres de experiencia y los de arte o sabiduría diciendo que los primeros “saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa”. Entendidos causas y principios como la razón de ser de las cosas y sus movimientos, como aquello por lo cual son lo que son y se comportan así, su conocimiento con respecto a una cosa particular implica la posesión de la ciencia de dicha cosa, el conocimiento de su naturaleza. Sin embargo, ese conocimiento deviene metafísico solo cuando se hace referencia no ya a las causas particulares sino a aquellas que son consideradas supremas por aplicarse a la totalidad de la realidad, no a algunos de sus segmentos. Por tanto, cuando Aristóteles habla de la metafísica o filosofía primera como ciencia encargada de la indagación por las primeras causas o principios, se refiere a la búsqueda de las razones de ser de la realidad en su totalidad, entregándose así a una tarea que confunde su camino con la teología, pues lo designado “dios” en *Lambda* es causa y principio de la perpetuidad del movimiento que afecta la totalidad de las cosas materiales¹⁹.

Así pues, cuando se emprende el ya mencionado camino por la cadena de movimientos que, desde el estado actual de las cosas, retrocede de una causa causada a otra, de una potencia actualizada por un acto a la contemplación del mismo esquema sobre este último, se llega al extremo de la cadena, primer principio que para ocupar dicho lugar será causa no causada, acto no actualizado que ha sido, es y será así para explicar la eternidad del movimiento y el cambio que sostiene Aristóteles.

19 El puente trazado entre estas dos concepciones de la metafísica, comprendida como teología y como indagación de causas y principios primeros, ya fue entrevisto por Aristóteles y sirve para reforzar la idea de que *Lambda* no es un trabajo absolutamente independiente, sino que hace parte de su plan de trabajo. Un ejemplo claro de ello es *Alpha 2*, 983a 4–11, donde la sabiduría o filosofía primera es llamada la más divina por poseer la divinidad y, a la vez, versar sobre lo divino, sobre Dios, que es caracterizado como causa y principio.

1.4. Conclusión

Más allá de la incapacidad de comprobar empíricamente la existencia de un motor primero, inmóvil y en acto, se puede comprender como necesaria su existencia a partir de los argumentos dados y además se puede comprender ya sin dificultad lo que resta de *Lambda* 6, luego de 1071b 12, punto a partir del cual sostiene el Estagirita la prioridad del motor primero como acto permanente, naturaleza que da cuenta del movimiento constante de la esfera de las estrellas fijas. Además, el motor primero es productor de lo que se mueve eternamente de modos diferentes, de los movimientos del mundo material sublunar donde se encuentran las sustancias sensibles y corruptibles, muestra de ello se encuentra más adelante en el mismo capítulo, en 1072a 8 – 13, un pasaje que sirve para explicar la eterna sucesión en la que se encuentran la generación y la corrupción:

Y si eternamente existe lo mismo de modo cíclico, algo debe permanecer eternamente actuando del mismo modo. Y si ha de haber generación y corrupción, tendrá que haber otra cosa eternamente actuando de modos distintos, la cual necesariamente actuará de una manera por sí y de otra manera por algo distinto (de ella), sea por otra cosa (que la realidad primera), sea por la realidad primera.

Así pues, en el esquema aristotélico es necesaria la existencia del motor primero, ya que con él se explica la eternidad y constancia del movimiento. Las vías empleadas para demostrar dicha necesidad son caras diferentes de una misma conclusión, entre ellas ninguna es resaltada o relegada a un segundo plano, a pesar de que algunos críticos y comentaristas hayan echado mano preferentemente de una u otra²⁰. Baste entonces con lo dicho para dar paso al examen de la naturaleza del necesario motor primero

20 Para atender a los múltiples abordajes realizados por comentaristas y críticos, se recomiendan las siguientes obras: Las palabras de Jonathan Barnes (1995) en el Cambridge Companion son adecuadas para examinar la crítica que se le puede realizar a la idea de que el motor primero es objeto de estudio de la metafísica, idea también refutada por Giovanni Reale (1965; 1997) quien relaciona cuatro acepciones de la filosofía primera aristotélica. Calvo Martínez (2001) expone lo que es el movimiento para el Estagirita y su relación con la naturaleza, para elevarse desde ahí a la idea del motor primero usando la pareja potencia-acto y la explicación del movimiento como cambio entre opuestos. La obra de Guthrie (1981) dedica un capítulo al movimiento y la teología, en él se construye el camino hacia el motor primero a partir de la idea de automovimiento, un camino que se puede complementar con el trazado por Sarah Broadie (2009), quien desde la distribución del universo y sus elementos, se eleva hasta la eternidad del movimiento de los astros por su misma naturaleza, para lo cual se apoya en la idea de que

2. Construir a dios: Su naturaleza

En virtud de lo expuesto, el desarrollo de esta sección será más sencillo por partir de lo ya argumentado para profundizarlo extendiendo la misma dinámica argumentativa que se ha desarrollado. Así, con la exploración de la naturaleza del motor primero, se expondrá el contenido del séptimo capítulo de *Lambda*, continuando con el plan de trabajo.

Ya se defendió la anterioridad del acto sobre la potencia a nivel cognitivo, temporal y sustancial, cuya única excepción se da en este último nivel, pues no aplica para las sustancias incorruptibles, pero ello no implica negar para ellas toda potencialidad y afirmar que sean acto puro, ya que tal designación es exclusiva del motor primero. Las sustancias incorruptibles en este caso son los cuerpos celestes y las esferas en las que se encuentran, los cuales, como escribe Aristóteles en 1072a 22, se mueven “eternamente con movimiento incesante, y este es circular”. Ahora bien, por las dinámicas propias del movimiento, para que tales sustancias se muevan como se acaba de describir, precisan un motor que cause su movimiento mientras que ellas mueven siendo movidas. Se comprende así por qué se afirmó que las sustancias incorruptibles sensibles están a mitad de camino entre el necesario motor primero y las sustancias corruptibles del mundo sublunar, un lugar intermedio determinado tanto por su naturaleza como por su movimiento y que se encuentra entre dos extremos claramente diferenciados: en uno se encuentran las sustancias corruptibles cuyo movimiento es causado sin ser necesariamente causa de movimientos posteriores; en el otro está la causa de movimiento que no se mueve, como concluye el filósofo en 1072a 24–25: “como lo que está en movimiento y mueve es intermedio, hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, sustancia y acto”.

Helo ahí, el motor primero que Aristóteles considera necesario se reconoce como eterno, porque el efecto por él producido es igualmente eterno, como sustancia, porque esta es anterior –tal como lo indica Aristóteles en *Theta* 8 al referirse a la prioridad del acto–, y como acto, porque lo que está en potencia puede no ser, solo es capacidad, por lo que no es posible que genere movimiento eterno.

¿Cuál es la novedad de Aristóteles en el séptimo capítulo? En él, más allá de repetir que el motor primero es una sustancia que existe en acto eternamente, el Estagirita responde a la pregunta por la manera como el motor primero actúa sobre las sustancias sensibles eternas, respuesta que se encuentra en 1072a 25 – 26 donde escribe que para entender cómo mueve el

motor primero, cómo algo puede ser una causa inmóvil, se debe atender a la manera como “mueven lo deseable y lo inteligible, que mueven sin moverse”.

A continuación, luego de exponer cómo el motor primero genera el movimiento de la esfera de estrellas fijas, se profundizará en la acción propia del motor primero, en su quehacer. Con ello se terminará de arrojar luces sobre la naturaleza del primer motor al concebirlo como intelecto. Entre ambas partes expresadas se encontrará un apartado en el que se expondrá brevemente la polémica sobre la causalidad atribuible al motor primero, una tarea que implicará adentrarse en las opiniones de algunos intérpretes y críticos para sostener la postura tomada en este trabajo con mayor solidez.

2.1. Ese divino objeto de deseo

Para comprender cómo Aristóteles encuentra en lo deseable un motor que sin moverse actúa sobre otras sustancias, lo mejor es remitirse a *De an.* III 9–11, donde Aristóteles expone algunas de sus ideas sobre la facultad de desplazamiento autónomo de algunas sustancias animadas, estudio en el cual la capacidad desiderativa cobra especial relevancia.

El desplazamiento local, como los demás cambios, está sujeto a la causalidad final. Los desplazamientos naturales se realizan con dirección al lugar que naturalmente le corresponde a lo que se desplaza, teniendo en cuenta su composición y la ya expuesta ubicación natural de los cinco elementos naturales, en contraposición, los desplazamientos violentos se dan en contra de esa naturaleza. Por su parte, los desplazamientos autónomos se realizan con dirección al objeto de deseo, todo movimiento de este tipo es un aproximarse hacia aquel bien práctico que se desea o un alejarse de aquello que causa repulsión o aversión.

Ahora bien, más allá de la causalidad final que es el objeto de deseo, el movimiento autónomo se explica formal y materialmente *en* el sujeto que se mueve, sus órganos funcionales dan cuenta material de tal cambio y su capacidad desiderativa hace parte de su naturaleza formal, capacidad que funciona a la vez como explicación eficiente. Dado que este principio motor (eficiente) del movimiento autónomo es un asunto de la interioridad (formal) del sujeto que se desplaza, el Estagirita se pregunta en *De an.* III 9, 432a 18–22, si se identifica tal principio con la totalidad o con alguna parte del alma, caso ante el que sería necesario preguntar si esa parte es distinta de todas las demás o si es una de las que describe en capítulos previos de *De an.*

Es evidente que el principio motor del movimiento autónomo no se identifica con el alma nutritiva, pues para Aristóteles las plantas son incapaces de realizar movimientos autónomos, solo pueden ser movidas violentamente más allá de su movimiento natural. Por otro lado, contra

la identificación del alma sensible con el principio motor, el Estagirita arguye evocando la existencia de animales que no se desplazan autónomamente a pesar de ser informados por un alma sensible, de algunos que –según el filósofo– carecen naturalmente de órganos adecuados para realizar tales movimientos, lo cual demuestra que si bien la sensibilidad es necesaria para que se dé el deseo –por ser a través de ella que se percibe lo deseado o temido en primera instancia–, este no se agota en aquella. Por último, tampoco se identifican el principio motor y el intelecto, para demostrarlo Aristóteles esgrime cuatro argumentos en *De an.* III 9, 432b 27–433a 7, estos son:

- El intelecto teórico no tiene fin práctico, sus objetos no se caracterizan por causar deseo o aversión.
- El intelecto puede contemplar objetos de deseo sin que ello implique la realización del consecuente desplazamiento; quien así entiende, puede hacerlo quedándose en el mismo lugar mientras padece otro tipo de alteraciones.
- Que el intelecto contemple un objeto de deseo y ordene el desplazamiento, no implica la realización del mismo, muestra de ello son quienes no tienen autocontrol y se dejan llevar por el apetito en lugar de regirse por su intelecto.
- Por último, poseer un conocimiento no implica ponerlo en práctica.

Por lo dicho parece claro que Aristóteles no identifica el principio motor ni con la totalidad del alma ni con ninguna de las tres partes mencionadas, de hecho, la respuesta última que el filósofo da a la cuestión está sintetizada al final del capítulo 10 del último libro del *De an.*, específicamente en 433b 28–30, donde escribe:

Así pues, y en términos generales, el animal —como queda dicho— es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible. De esta última, en fin, participan también el resto de los animales²¹.

21 Una precisión terminológica puede ayudar a reforzar esa conclusión: el término griego ὄρεξις, traducido con el vocablo “deseo” en gran parte de la obra aristotélica, no se refiere única y exclusivamente a un resultado racional o sensible, no es exclusivamente anhelar o aspirar a algo. Con él se hace referencia a la atracción en general, por ejemplo, se habla de órexis cuando un objeto metálico es atraído por un imán. De ahí que sea factible comprender la facultad desiderativa como algo que no se agota ni en la sensibilidad ni en lo intelectual, que sea una capacidad de sentirse atraído que se mueva entre ambos.

Ahora bien, Aristóteles clasifica en tres clases diferentes el deseo, el principio del movimiento autónomo, estas reciben los nombres de apetito, impulsos y voluntad (Cf. *De an.* II 3, 414b 2–3). El apetito, ἐπιθυμία, y la voluntad, βούλησις, son los dos polos del deseo que responden de manera plena a la parte del alma a la que corresponden, el primero al alma sensitiva mientras que la segunda es resultado de la intelectiva, lo cual explica por qué sostiene en *De an.* III 10, 433b 7 que “el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiende a lo inmediato”, pues en la sensibilidad, lo deseable debe estar presente –de lo contrario se hablaría de alguna otra potencia del alma–, mientras que la voluntad calcula la mejor manera de alcanzar el objeto de deseo, incluso sin que el sujeto se encuentre ante él. El impulso, θυμός, ocupa un lugar intermedio entre los otros dos, pero no se entienda esta posición intermedia como un punto entre el alma racional, propia del hombre, y la sensitiva, en la que se manifiestan los apetitos. Los impulsos responden a lo irracional del alma, tal como se afirma *De an.* III 9, 432b 5–6: “la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional”²².

Así pues, el motor último del desplazamiento autónomo es el objeto de deseo, pues cualquiera que sea el tipo de deseo, cada uno parte de la existencia de un objeto que es deseado y que se presenta como un bien realizable, comportándose de esta manera como un motor inmóvil que pone en movimiento la capacidad desiderativa, la cual a su vez se presenta como el motor móvil del desplazamiento autónomo. Estos dos motores interactúan con la sustancia que se desplaza y con los órganos que usa para hacerlo, cuatro elementos con los que el Estagirita da cuenta del desplazamiento autónomo en *De an.* III 10, 433b 13–20, así:

Con que tres son los elementos que integran el movimiento: uno es el motor, otro aquello con que mueve y el tercero, en fin, lo movido. El motor es, a su vez, doble: el que permanece inmóvil y el que mueve moviéndose. Pues bien, el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción, el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa –en efecto, el que desea se mueve en tanto que desea, ya que el deseo constituye un movimiento o, más exactamente, un acto– y lo movido es el animal. En cuanto al órgano con que mueve el deseo, se trata ya de algo corporal.

22 *La división tripartita del deseo, sus orígenes y vínculos con la tradición pitagórico-platónica, sus características y alcances en el pensamiento del Estagirita, rebasan los propósitos del presente trabajo, por lo que se remite al lector a los trabajos de Jean Paul Margot (2008) y Jaume Mascaró (1986), los cuales servirán de guía al respecto más allá de la inmensa literatura que trata la cuestión moral de la elección en el Estagirita.*

La explicación sobre el movimiento autónomo recién resumida puede retomarse y profundizarse por distintos caminos, algunos de los cuales tienen en cuenta alguna de las partes en las que se divide el deseo, como sucede si se atiende a *EN. III 1–3* en busca de la manera en que actúa la voluntad y su elección de una cosa sobre otra, o resaltan alguno de los elementos presentes en la totalidad de los movimientos autónomos, como ocurre si se centra la investigación en el tratado *Sobre el movimiento de los animales*²³, donde se expone la manera en que actúan los órganos necesarios para que el animal se desplace. A pesar del vasto campo que se abre, es suficiente lo explicado para retomar el hilo de lo anunciado en *Lambda*.

Tras lo expuesto, se cuenta con las herramientas para comprender el pasaje de *Lambda 7, 1072a 25–26*, donde se explica la manera de actuar del motor primero. El motor primero con su constante y eterna acción produce la eternidad del movimiento tal como se percibe ahora, moviendo desde su inmovilidad, tal como “mueven lo deseable y lo inteligible, que mueven sin moverse”, es decir, el motor primero mueve como el objeto de deseo, el cual puede identificarse con lo inteligible, porque la capacidad desiderativa se puede desarrollar en el alma racional, caso ya identificado como voluntad.

Resta mencionar un asunto para terminar de explicar cómo actúa el motor primero sobre la esfera de estrellas fijas, el de la identificación entre lo primero en el campo de lo deseable y lo primero en el campo de lo inteligible a la que hace referencia Aristóteles tan pronto como termina de decir que el primer motor mueve como ellos. Así como el apetito se mueve por lo que se presenta como bueno, la voluntad se mueve hacia lo que es bueno y en esa medida lo hace deseable, es decir, lo bueno es deseable, mas no por ello lo deseable es necesariamente algo bueno. Es claro entonces que, si es deseable lo que se presenta como bueno, con mayor razón será deseable lo verdaderamente bueno y, en esa lógica, lo sumamente bueno habrá de ser sumamente deseable²⁴.

23 En adelante se usará la abreviatura MA. para referirse a ese trabajo.

24 Este argumento fue criticado en su momento por Brentano (1983. pp. 90–95), quien sostiene que al examinar ese pasaje se dejan de lado otros pasajes del corpus apropiados para demostrar que el deseo puede determinar la bondad de algo, principalmente tomados de *De an. III*, *EN II* y *EN. V*. Tener en cuenta dichos pasajes para ello es descontextualizarlos, pues determinar el bienestar de algo por lo deseable que aparenta ser, implica una de tres cosas: confundir fines y medios, desconocer la bondad de tales componentes o, en fin, se hace por vicio (Cf. Margot. 2008). Además, es indispensable recordar que la postura de Brentano implica un motor primero creacionista con voluntad, una visión anacrónica de las ideas del filósofo griego.

Otro argumento usado para defender la identificación de lo primero en los campos del deseo y de lo inteligible, remite a la tabla de los contrarios, esta se compone de dos columnas donde se ubican aspectos positivos y sus contrarios. Esta cuestión de los contrarios y su ubicación en una tabla, la *συστοιχία*, llega a Aristóteles de la tradición pitagórica, cuya tabla de contrarios es citada en *Alpha 5*, 986a 23–27 y que aparentemente examinó en textos ahora perdidos, como el llamado *Peri enantíon* en la lista de obras aristotélicas hecha por Diógenes Laercio o el tratado *División de los contrarios* –llamado así en *Iota 3*, 1054a 30–, lo cual impide que se haga una reconstrucción más completa y unificada de la tabla. De las parejas de contrarios que componían la tabla, Aristóteles solo mencionó algunas en *Gamma 2*, 1004b 27–28 y en *Iota 3*, 1054a 30–32, más allá de las cuales solo se tiene idea de su disposición general. De lo conservado, Aristóteles destaca la pareja pluralidad-unidad por ser la pareja de contrarios a la que, según él, en último término se reducen las demás.

Si existe controversia respecto a la tabla de contrarios, mucho más la habrá respecto a la mención que de ella hace Aristóteles en *Lambda*. Por ejemplo, sobre ella la mayoría de comentaristas, como Tomás Calvo Martínez en su traducción al español del texto, afirman que el Estagirita hace referencia a la lista perdida de la que se habló en el párrafo precedente, mientras que otros sostienen que el filósofo en *Lambda* tiene en mente la tabla pitagórica de los opuestos, como los casos de Düring (1966. p. 334) y Joseph Defilippo (1994. p. 401). Para el presente trabajo tanto más da si en *Lambda* se habla de la tabla pitagórica o de un trabajo del propio Aristóteles, pues independientemente de ello se vislumbra que su funcionamiento es el expuesto en el párrafo anterior: en una de las columnas se ubicaban los conceptos positivos y la otra contenía la privación de cada uno de estos. Por esta característica, el filósofo concluye en *Lambda 7*, 1072a 31, que inteligible es, por sí misma, la columna de términos positivos, pues los que componen la columna de las privaciones solo se entienden gracias a su contraparte positiva, su naturaleza de privación implica el conocimiento de aquello de lo que son privación.

Ahora bien, la unidad se encuentra en el tope de la columna de conceptos positivos de los pasajes citados y ese lugar, en el texto de *Gamma*, parece compartido con “*lo que es*” (o esta es otra manera llamar a la unidad). Esa prelación de la unidad cede su lugar a la sustancia en *Lambda 7*, y entre las sustancias existentes la primera es simple y en acto, características que Aristóteles reconoce como superiores o más perfectas que sus contrapartes. A lo dicho sobre los conceptos positivos, en *Lambda 7*, 1072a 34–35, se añade que “lo bello y lo elegible por sí se encuentran en la misma columna, y lo primero es lo más perfecto o análogo (a lo más perfecto)”.

Así, dado que la dinámica propia de la tabla implica que el concepto que se encuentra en la cima contiene en sí a los de posiciones inferiores, es decir, dado que toda pareja de contrarios se reduce en última instancia a la pareja inicial, y ya que de la pareja de contrarios el positivo es prioritario y define al negativo, es comprensible concluir que en la cumbre de la columna de conceptos positivos se encuentra lo bueno, deseable e inteligible por sí en grado sumo, una sustancia (pues ella es la más importante) que se identifica con el motor inmóvil, una sustancia eterna, simple, en acto, bella y elegible por sí misma, un motor que es lo más perfecto (o análogo a lo más perfecto). Consecuentemente con esta conclusión, el motor inmóvil mueve como objeto supremo de deseo o, como concluye bellamente en *Lambda 7*, 1072b 3: “Mueve, pues, en tanto que amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas”²⁵.

Por lo dicho hasta el momento, pareciera apoyarse la lectura tradicional que atribuye al motor primero una causalidad final, pues tal es la causalidad que le corresponde al objeto de deseo en el proceso de movimiento autónomo descrito. Ello se refuerza si se tiene en cuenta que el motor inmóvil no solo es objeto de deseo, es lo elegible por sí mismo en grado sumo, lo más perfecto o análogo a ello. A pesar de lo anterior, contradictores de esta postura han existido desde hace mucho tiempo, pues aún falta dar cuenta de la causalidad eficiente del movimiento de la esfera de estrellas fijas y no es claro si tal causalidad hace parte de la esfera misma o si es externa a ella, construyendo una explicación que debe estar en consonancia con lo dicho hasta ahora. Este asunto está abierto desde el principio de la historia de la interpretación del pensamiento del Estagirita, lo cual ya es un indicativo de la importancia que tiene. Para comprender la naturaleza de la discusión, sus alcances e importancia, se da paso al siguiente apartado, buscando la respuesta adecuada en medio de tantas voces que se han alzado al respecto.

2.2. La polémica sobre la causalidad

Si se explica el movimiento constante de la esfera de estrellas fijas gracias a su composición hilemórfica y a la sustancia simple, eterna y en acto que se presenta como objeto de deseo, se daría cuenta de tres de las cuatro causas necesarias para dar una explicación satisfactoria, por lo que hace falta postular la causa eficiente del movimiento de las estrellas fijas. El asunto reviste gran importancia porque la cadena causal elaborada para postular como necesario al motor primero conducía a la postulación de una primera causa eficiente. Ahora bien, si se cambia de perspectiva y se halla la tal causa en la esfera misma, clasificando el movimiento

²⁵ *La idea de un dios que mueve sin moverse, objeto de amor al cual tiende la primera esfera por su perfección, facilita la interpolación del dios cristiano y la consecuente apropiación del pensamiento aristotélico, así lo sostiene A. Mansion (1960).*

como autónomo, ¿se le debe atribuir un alma a la esfera?, esta le otorgaría la voluntad necesaria para desarrollar el movimiento, pero abriría la pregunta sobre por qué elegir el movimiento circular sobre los otros. El asunto, como se ve, está sujeto a discusión no sin dificultades.

Así pues, atribuirle al motor primero ser causa eficiente, sin más, no soluciona el asunto, ya que si bien responden así a algunos de los probables inconvenientes que critican, abren a su vez otros que nacen, en gran medida, de la manera en que contradicen algunas de las ideas hasta el momento expuestas. Algunos ejemplos de cuestiones nacientes por defender la causalidad eficiente del motor inmóvil son: ¿Cómo puede una sustancia inmaterial ejercer una causalidad eficiente sobre un cuerpo? ¿Cómo puede un motor inmóvil mover otra cosa si en su naturaleza no cuenta con la capacidad de moverse a sí misma? ¿Acaso el motor primero es la forma de la primera esfera, cuyo desarrollo se refleja en el movimiento circular que percibimos? Si el motor primero actúa sobre la esfera de estrellas fijas para moverla, ¿qué fin persigue con ese movimiento? ¿Es posible que el motor primero desee algo y se mueva con miras a ello? Es claro que algunas de tales preguntas están en franca contradicción con lo expuesto hasta ahora, la última pregunta, para no profundizar mucho en el tema, va contra la idea de que el motor inmóvil es lo primero de la serie de términos positivos y, por tanto, lo primero en el campo de lo deseable y en el de lo elegible por sí mismo. Por tanto, pues, la importancia de la polémica amerita hacer una pausa para evaluar, al menos sumariamente las posturas que se han presentado a lo largo de la historia, buscando en ellas las respuestas a los posibles vacíos y armándose de argumentos adecuados para sostener, con bases más sólidas, cuál es la causalidad que se debe atribuir al motor inmóvil.

No hizo falta demasiado tiempo luego de que Aristóteles escribiera su obra para que la idea de la causalidad del motor primero, como causalidad final, fuera puesta en cuestión. Teofrasto, discípulo del Estagirita, cuestiona en su *Metafísica* la acción del primer motor ya que, según su parecer, la postulación de un primer motor perfecto debería producir reposo y no movimiento o, en su defecto, el movimiento que debería producir es el del alma, que considera como el más perfecto de los movimientos, en cuyo caso el primer cielo debería tener alma, con lo que se explicaría la causalidad eficiente del desplazamiento circular de la esfera de estrellas fijas. Las críticas de Teofrasto no fueron más allá de ser cuestionamientos y, aunque la tradición dice que admitió que el motor primero mueve por deseo, no existen bases sólidas para sostenerlo.

Las siguientes evidencias sobre el tema datan de los S. II y III d.C., provenientes de las esferas platónica y aristotélica. En esta última surgió la interpretación canónica, atribuida a Alejandro de Afrodisia, quien basado en la idea de que el motor primero mueve como lo deseable e inteligible, concluye que dicho motor actúa como causa final del desplazamiento de

la primera esfera y se le atribuye la causalidad eficiente en la medida que es causa final²⁶. De lo conservado de los círculos platónicos resalta que no hay en ellos mención alguna del Estagirita a pesar de que traten por momentos sus temas, ideas y conceptos, lo cual es comprensible por la manera como algunos platónicos, sobre todo del platonismo medio, intentaron conciliar el pensamiento de Platón y su discípulo, muestra de ello es la forma como el *Didaskalikós*²⁷ introduce ideas aristotélicas sin chocar con las platónicas, como la idea de que dios –que contiene en su mente las Ideas de todas las cosas y no solo se piensa a sí mismo– es objeto de deseo e intelección, es decir, causa final. Por su parte Plutarco, figura primordial del platonismo medio, usa el modelo del amor para explicar el movimiento del principio material-femenino hacia el supremo-masculino. Posteriormente Plotino explica el movimiento de la esfera de estrellas fijas sosteniendo que es el más perfecto que pueda ejecutar cuerpo alguno imitando al intelecto, un desplazamiento que la esfera realiza por la materia que lo compone y el alma que la informa. Estas posturas de los ámbitos aristotélicos y platónicos tempranos asignan la causalidad final al motor primero, generando así una interpretación de Aristóteles que algunos han catalogado de platonizante, por hablar de una causa ejemplar de la cual no parece haber mayor rastro en la obra del Estagirita²⁸.

La interpretación canónica persiste en el comentario al libro *Lambda* de Pseudo-Alejandro, identificado como Miguel de Éfeso del S. XI o XII. Su novedad radica en sostener que el movimiento de la primera esfera no se realiza imitando al motor primero, sino buscando apropiarse de él, unirse a él, un deseo inalcanzable por la naturaleza tanto del movimiento como del motor primero. En el mismo S. XII, Averroes introduce en su obra la idea de que el motor primero es la forma misma de la esfera de estrellas fijas, gracias a lo cual dice que es causa eficiente de su desplazamiento y, a la vez, es causa final por ser su propio objeto de pensamiento y deseo. Además, el crítico musulmán extendió la explicación a las múltiples esferas que

26 Alejandro sostiene que lo movido imita la actividad del moviente de la manera más perfecta posible, en este caso la imitación es a través del movimiento circular porque es la manera más perfecta de imitar corpóreamente la actividad de dios. Del comentarista clásico salió una primera edición al español traducida por José Manuel García Valverde (2018).

27 Exposición de doctrinas de Platón compuesto en el S. II d.C., cuya autoría se discute entre los platónicos medios Albino y Alcinoo, la opinión más común defiende la autoría de este último. Como trabajo introductorio sobre este tema, es adecuado el artículo L'autore del "Didaskalikos". L'Alcinoo dei manoscritti o il medioplatonico Albino? de Claudio Mazzarelli (1980)

28 A quien interese profundizar en la crítica de la causa ejemplar no postulada por Aristóteles, cf. Broadie y Brunschwig (1993. p. 385) o Ross (2007. p. 7).

componen el espacio supralunar y sus respectivos motores inmóviles, sin afirmar que tales conjuntos sean efectos del motor primero o Dios, sino que en realidad son aspectos diferentes de él, organizados según su nobleza. Un siglo más tarde Santo Tomás de Aquino retomaba a su manera la interpretación canónica, pero supera la causalidad final de tal interpretación afirmando que el motor primero es creador y gobernante del mundo, gracias a lo cual es tomado como causa eficiente y final del cambio de las estrellas y del mundo en general, construyendo así una interpretación que marcó el rumbo de las reflexiones cristianas sobre el tema.

Pedro de Fonseca en el S. XVI fue el primero en asignar al motor inmóvil una causalidad meramente eficiente, sin considerarlo forma de la primera esfera, conclusión a la que llega luego de advertir que si el primer cielo deseara al motor primero –como sostiene la interpretación canónica–, se explicaría a qué se asemeja el movimiento de las estrellas sin responder la cuestión del motor que inicia ese movimiento. Para resolver lo anterior, el comentarista portugués afirma que el motor inmóvil mueve en su acción de pensarse a sí mismo, en su perfección, lo cual genera un influjo que mueve la primera esfera. Sobre la cuestión de a qué se refiere Aristóteles con la idea del movimiento producido por el deseo y el amor, Fonseca dice que esa afirmación se refiere a los motores inmóviles que siguen al primero, habla del deseo de estos de asimilarse al primero, lo cual genera el influjo necesario para que cada uno mueva su respectiva esfera, ocupando el papel de causa eficiente de su movimiento.

La idea de que el motor primero es causa eficiente fue defendida posteriormente, en el S. XIX, por Brentano, quien en 1867 publica la anacrónica idea de un dios aristotélico creacionista, tal como se sostuvo anteriormente. Esta postura, con argumentos ampliamente discutibles, cuenta con el crédito de oponerse a la tradicional visión perpetuada en su época gracias a Albert Schwegler (1847–1848), quien defendió la causalidad final como propia del motor primero sin atribuirle un alma a la esfera de estrellas fijas, para lo cual sostuvo que tal motor mueve así por ser el ideal al que tiende el mundo entero, tal como la materia tiende a la forma. En la segunda mitad del siglo Eduard Zeller (1879) afirma que la materia, potencialidad pura, es atraída por la forma a actualizarse y de esa manera actúa, a la vez, como causa formal, eficiente y final, lo que sirve para comprender la causalidad de dios y sus maneras de ser.

En el S. XX la postura canónica tomó gran fuerza por los argumentos esgrimidos por William David Ross (1923; 1924), quien atribuyó la causalidad final al motor primero sin quitar la causalidad eficiente del panorama. El crítico sostiene que la causa del movimiento puede ser entendida o como un fin deseado o como una fuerza, pero esta última opción se descarta gracias a la afirmación aristotélica de que el motor primero es inmaterial y mueve como objeto de deseo, por lo cual no puede ejercer una fuerza ni de origen físico ni mental. Así, se opone a las posturas

de Schwegler y Zeller de la actualización del motor primero al estilo de la forma sobre la materia y retoma las ideas del motor primero como objeto inmóvil de deseo y del alma del primer cielo que le permite desear la perfección de dios para realizar, a su manera, la actividad que en el motor es plenitud, acto puro. En conclusión, el motor primero actúa, ante todo, como causa final y solo es causa eficiente en la medida en la que esta se puede compaginar con la final.

A partir de este punto la mayoría de los intérpretes que atribuyeron la causalidad final al primer motor, acogieron de una u otra manera las posturas ya existentes sin agregar variaciones significativas. Para no extenderse demasiado en esta discusión, a continuación solo se mencionarán algunos ejemplos de esto para ilustrar la manera como procedieron. Düring (1966), Elders (1972) y Reale (1997) retoman la postura de Ross afirmando que el dios de *Lambda* es causa final de todos los movimientos, el bien deseado por el cosmos, aquello a lo que todo tiende. Stephen Menn (1992) y Alfonso Gómez-Lobo (1998) retoman la idea de un primer cielo que contempla el primer motor y lo desea, al menos respecto de su constancia, sea gracias a un alma o a cierta “inteligencia”. Carlo Natali (1997) vuelve a la idea del motor primero como ideal o paradigma, erigiéndolo así como objeto de amor, no como objeto de su perfección, pues si así fuera, dios necesariamente poseería la misma forma de lo movido, aunque este último no la poseería plenamente desarrollada o alcanzada.

Contra las ideas de Ross y su visión canónica, Carlo Giacon (1969) retoma las ideas de Pedro de Fonseca y atribuye la causalidad eficiente al motor primero diciendo que dios actúa con un impulso no físico similar al que usa el alma para mover el cuerpo, sin embargo, no considera al motor primero como alma del cielo, mantiene su trascendencia sosteniendo que su acción se da por el amor que se tiene a sí mismo. Como pasó con Fonseca, estas ideas no fueron recibidas y aceptadas como esperaba su autor.

La crítica a la postura tradicional volvió a escena durante la última década del S. XX. Sarah Broadie (1993) inició el debate afirmando que dios se relaciona con la primera esfera tal como lo hace el alma con el cuerpo, pero no es el alma que informa y actualiza un cuerpo que en potencia tiene vida, ni es una actualidad segunda con respecto a una primera que ya tiene la primera esfera, sino que es el agente del movimiento del primer cielo y el movimiento de este es el aspecto visible de la actividad propia de su agente. Así, la autora afirma que el motor primero es causa eficiente del movimiento de la esfera de estrellas fijas, considera tal cambio como resultado del deseo que siente por su propia actividad y supera así el problema generado en la explicación finalística de la manera de mover del motor inmóvil: el primer motor es causa final en un sentido ejemplar para la primera esfera y en otro para sí mismo. En cuanto a la cuestión de la inmovilidad del motor a pesar de ser causa eficiente, Broadie argumenta que una

causa eficiente puede ejercer como tal sin ser ella misma afectada de modo alguno. Esta postura la retoma y refuerza Aryeh Kosman (1994), quien afirma que primer motor y esfera de estrellas fijas forman una única entidad divina en la que el motor se identifica con el alma. Ahora bien, dado que dios es inmóvil y que el alma se mueve accidentalmente cuando el individuo se mueve, Kosman llama la atención sobre la ausencia de un referente externo para el primer cielo, por lo que sería imposible hablar en su caso de desplazamiento.

Por su parte, Lindsay Judson (1994) argumenta contra las posturas anteriores recordando la idea tradicional de que dios es una sustancia trascendente y diferente a la primera esfera, para ello reafirma que la causalidad atribuible a dios es final, aunque no es su característica, pues la manera como es postulado y defendido en *Fís.* y algunas menciones que de él se hacen en *Lambda* hablan en favor de la causalidad eficiente sin atentar contra la final. En conclusión, dios cumple con ambos tipos de causalidad sin que una prime sobre la otra. David Bradshaw (2001) continúa con la idea de conciliar en el motor primero la canónica causalidad final con causas como la eficiente o la formal, para ello sostiene que el motor inmóvil es pensamiento de pensamiento en el mismo sentido que lo es el intelecto activo, pero en su caso el objeto directo de su contemplación son las formas, por lo que concluye que dios realiza ininterrumpidamente lo que nosotros realizamos brevemente y, además, ya que el intelecto se identifica con su objeto, el motor sería las mismas formas que piensa, actual y eternamente. Así pues, Bradshaw afirma que dios es causa activa, de movimiento y productiva por ser causa final, eficiente y final a la vez: formal por ser las formas mismas, final por ser objeto de amor de todas las cosas que aspiran a realizar su propia forma y eficiente porque los dos primeros tipos de causalidades implican esta última.

Para terminar con este corto recorrido es importante reconocer la labor de Enrico Berti (1997; 2007), quien sin identificar el motor primero con el alma de la primera esfera, defiende la idea de que mueve exclusivamente gracias a la causa eficiente, para lo cual argumenta que cuando Aristóteles habla de él como lo deseable, se refiere a que a la vez es objeto y sujeto de deseo, pues sostener que la primera esfera solo puede concebir al motor inmóvil como objeto de deseo, implica que dios es alcanzable o realizable por dicha esfera. Berti mantiene la idea de que el motor inmóvil es fin –evitando caer en el error de tomarlo como objeto de deseo– afirmando que es fin en sí mismo, en sentido pleno, sin que por ello ejerza la causalidad final en el movimiento de las estrellas fijas. Atendiendo a lo que el Estagirita afirmó de dios en *Fís.*, el crítico italiano concluye que él mueve como causa eficiente precisamente gracias al deseo de sí mismo que forma parte de su naturaleza, el mismo que lo hace ser tanto acto como activo.

Este recorrido podría ser más detallado, abarcar más autores que han expuesto sus ideas al respecto o profundizar en los mil y un pormenores de las interpretaciones que se acaban de exponer, pero basta con lo dicho hasta ahora para evidenciar que la cuestión sobre la causalidad que se le debe atribuir al motor inmóvil es una discusión abierta. A pesar de tener tantos participantes y posibles respuestas, siempre quedan abiertos más o menos problemas, ¿cómo encontrar entonces la respuesta indicada? En principio, es necesario derrumbar la idea de que existe una única respuesta indicada, una respuesta dictada por Aristóteles que los críticos se han negado a ver en los textos conservados. El debate surgió precisamente de los espacios en blanco del *corpus*, espacios que pueden estar ahí por un sin fin de razones y a los que se les debe sumar la gran variedad de marcos interpretativos a los que se han sometido los textos, marcos de críticos que se diferencian por ser más o menos cercanos, responsables y consecuentes con el marco conceptual aristotélico. Con lo anterior en mente, el criterio para determinar posibles respuestas correctas debe modificarse y atender a la manera como desde la postura elegida se responde a las objeciones que puedan realizársele, responder a la historia de la crítica y su extensa labor.

La realización de un trabajo como el anunciado, en busca de la respuesta que encaje mejor con el pensamiento aristotélico, no se encontrará fácilmente a través de una discusión entre intérpretes que permanece abierta. Antes de adentrarse en ella es necesario contar con todos los elementos desplegados por Aristóteles al respecto, es decir, se debe atender a la totalidad de los argumentos que forman parte de la discusión y examinar los que aún no han sido expuestos. Más allá de la generalidad de las palabras anteriores, con ellas se hace referencia en particular a un asunto que ya se ha presentado, por ejemplo, en la exposición de las ideas de Bradshaw (2001), donde se afirmó que el intérprete fundamenta su postura en la idea de que el motor inmóvil es pensamiento de pensamiento, una idea que solo se puede comprender si se continúa con la exposición interrumpida para dar cuenta de las diferentes interpretaciones a las palabras conservadas sobre la naturaleza del motor.

Así pues, hasta el momento se puede afirmar que el motor primero es una sustancia eterna, simple, en acto, bella y elegible por sí misma que genera el movimiento de la esfera de estrellas fijas actuando aparentemente como su causa final (una postura adoptada temporalmente por su fuerza en la tradición y dejando abiertos los cuestionamientos ya advertidos), pero no se ha dicho nada sobre su quehacer. Las palabras de Aristóteles sobre el tema se encuentran en el mismo capítulo séptimo de *Lambda* y a continuación se realiza la exposición sobre el asunto no solo para terminar con la exposición del motor primero que realiza el filósofo, sino también para dar una respuesta más efectiva al problema de la causalidad atribuible al motor primero.

2.3. El quehacer de Dios

Se ha postulado la existencia de dios como necesario principio de la cadena de causalidades eficientes y cumbre a la que se reducen todos los términos positivos, es decir, como lo más perfecto o como algo análogo a ello. El Estagirita así lo considera, pues inmediatamente después de adentrarse en la analogía de su acción inmóvil como objeto de deseo, recuerda que el motor inalterable es causa del desplazamiento circular de las estrellas fijas por ser este el primer y más perfecto tipo de cambio. “Se trata, por tanto, de algo que existe necesariamente. Y en tanto que existe necesariamente, es perfecto, y de este modo es principio”, concluye en 1072b 10–11.

Ahora bien, Aristóteles se fija en el acto más perfecto conocido para explicar el quehacer de dios, un acto que le pertenece exclusivamente al hombre en el mundo sublunar. Buscar la solución a un asunto divino en los seres del mundo sublunar puede parecer una contradicción porque ellos, con su materialidad, tienen potencias y están sometidos a cambios no aplicables a dios. La excepción a esto debe encontrarse en una acción que no dependa de la materialidad del cuerpo. Así presentado el asunto parece una suposición, sin embargo es posible defender la existencia de formas asociadas a cuerpos materiales cuya acción puede darse con independencia de su materia si se usan otros trabajos aristotélicos, como *De An.* I 1, 403a 3–9, que dice:

Las afecciones del alma, por su parte, presentan además la dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma. Captar esto es, desde luego, necesario, pero nada fácil. En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación

En *De An.* II 1, 413a 4–8, toca de nuevo el asunto, dejándolo otra vez abierto, simplemente afirmando que si el alma es divisible, nada se opone a que algunas de sus partes sean separables del cuerpo. A pesar de ambas menciones del tema, Aristóteles termina *De An.* sin pronunciarse sobre el tema con certeza, entregándose a un silencio al respecto que se extiende por el resto del *corpus*, por lo cual, para responder al asunto en este momento es preciso entregarse a un extenso y dispendioso trabajo hermenéutico y de discusión con la historia de la crítica que no tendrá lugar aquí porque se puede continuar sin alcanzar certeza sobre el asunto. Para lo que corresponde a estas líneas, basta con resaltar la posibilidad de que alguna de las facultades del

alma, de sus partes, se pueda dar sin cuerpo, ya que el solo hecho de que lo haya contemplado es una buena demostración de la importancia que tiene este tipo de facultades.

No es de extrañar entonces, que si el autor de *Lambda* tomó el pensamiento como la más perfecta de las actividades que pueda realizar el hombre y la única afección del alma que tiene la posibilidad de darse sin cuerpo, haya concluido que su actividad sea la más apropiada para ser asignada al motor primero.

Para no creer que lo anterior es un intento de antropomorfismo, es apropiado resaltar que la actividad del motor primero solo es semejante al pensamiento del hombre, no igual, pues el motor inmóvil realiza lo mismo que el hombre pero de la manera más perfecta posible, lo cual tiene dos implicaciones: primero, mientras que el hombre solo alcanza el acto del pensamiento más elevado solo por breves intervalos de tiempo, el motor inmóvil está permanentemente en dicho estado; segundo, el pensamiento del hombre se aboca a diversos objetos, más o menos elevados, mientras que el motor inmóvil, inalterable como es, solo puede ocuparse de un único objeto, de lo más perfecto posible, esto es, él mismo. Así lo concluye Aristóteles en *Lambda* 7, 1072b 18–23:

A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la sustancia, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto.

La identificación del pensamiento y su objeto no es una cuestión que aparezca únicamente en esa sección. En *Lambda* 9, 1074b 38–1075a 3, mientras responde a ciertas aporías que se presentan al quehacer de dios, se plantea la siguiente pregunta: “¿en ciertos casos la ciencia se identifica con el objeto, en el caso de las <ciencias> productivas la sustancia sin materia y la esencia, y en el caso de las teoréticas el concepto y el pensamiento?”, la respuesta favorable a esta pregunta se puede respaldar en lo que escribió Aristóteles en otros lugares de *Met.* o en textos diferentes del *corpus*, ejemplo de los primeros es *Zeta* 7, 1032b 14, donde define la esencia como forma sin materia, mientras que el texto más elocuente para hablar de ello fuera de *Met.* se encuentra en *De An.*, texto donde Aristóteles define el pensamiento como la forma propia de los seres humanos que se caracteriza por dar la capacidad de recibir cualquier forma –inteligible– sin que por ello quien piensa devenga en lo pensado, sin que el pensamiento modifique su forma por recibir formas ajenas. En *De An.* III 4, 431a 1, Aristóteles afirma que

“La ciencia en acto y su objeto son la misma cosa”, expresión que aplica para el caso de la identificación del pensamiento con lo pensado y que se puede entender por la manera como el conocimiento en acto es la recepción o adopción en acto de la forma inteligible, momento en el que el pensamiento ocupa momentáneamente su informada capacidad con la forma de lo pensado. Así, el pensamiento y lo pensado son uno, pues son la misma forma. Por lo tanto, el motor primero al pensarse a sí mismo constantemente, solo redundando sobre su propia forma perfecta, hace de sí mismo lo que ya es: acto eterno incapaz de ser otra cosa por carecer de cualquier capacidad.

Para terminar con la exposición del quehacer del motor primero según Aristóteles, se dará paso al examen de algunas aporías con respecto a esta actividad, las que recogió y respondió el Estagirita principalmente en *Lambda* 9, destacando conclusiones e ideas por su pertinencia respecto al tema tratado, las cuales se dispondrán en el mismo orden en que aparecen en *Lambda* para conservar así, el discurrir progresivo de la argumentación.

El motor primero necesariamente debe pensar en algo, pues de lo contrario sería como el que duerme. Su pensamiento solo depende de sí mismo evitando ser potencia sujeta a otra cosa, es decir, evitando ser subordinado. No puede cambiar su objeto de pensamiento porque eso implicaría un movimiento, la existencia de una potencia que se actualiza. A diferencia de la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento, que se encargan regularmente de objetos diferentes a ellos, el quehacer del motor inmóvil es pensamiento exclusivamente de sí mismo. Ahora bien, si el pensamiento es tan perfecto como el objeto al que se entrega, y si el motor primero es lo más perfecto existente y su quehacer es pensamiento, entonces el objeto de tal pensamiento es necesariamente lo más perfecto o algo análogo a ello. En otras palabras, dios necesariamente piensa en sí mismo, pues pensar en algo más haría mella en su perfección. Termina el capítulo preguntando si el motor inmóvil es un compuesto, ya que si lo es podría darse el caso de que tanto el objeto de pensamiento como lo que piensa sean partes del motor y no su totalidad. Sin embargo, este tema queda sin resolver y en ese punto Aristóteles se limita postular el problema, pues *Lambda* 10 inicia tratando la posesión del Bien y la Perfección del Todo, como se verá en el siguiente apartado, por lo que parece dejarse de lado el tema que cierra *Lambda* 9.

A pesar de no recibir respuesta en el capítulo noveno, esta se puede encontrar en lo dicho hasta el momento, por lo que el resultado escrito no será otra cosa más que una repetición o profundización de lo expuesto anteriormente. El asunto de si el motor inmóvil es un compuesto puede zanjarse recordando que es una sustancia simple, atributo asignado cuando se sostuvo, en *Lambda* 7, 1072a 32, que ocupa el primer lugar de la columna de términos positivos y

comprensibles por sí mismos. Para reforzar la validez y pertinencia de esta solución es adecuado atender a la manera como recuerda Aristóteles, al plantearse el tema al final de *Lambda* 9, que si el motor primero fuera un compuesto entonces su quehacer, pensamiento de sí mismo, pasaría de una a otra parte de sí, lo cual implicaría una contradicción en la concepción que se tiene de dios, pues es un cambio que no podría darse en lo que se ha caracterizado como acto puro.

Más allá de la conclusión de que dios es pensamiento por sí, puro y eterno, que se piensa a sí mismo invariablemente en su acto perenne de pensar y no puede dedicarse a nada más, algunos intérpretes le han asignado a su naturaleza otro tipo de características que no parecen pertenecerle en primer grado y que les permite resolver cuestiones como la de su causalidad o el asunto de cómo puede tomarse su divinidad como principio. El caso más claro de ello es el de Brentano (1867), pues en su teoría de un motor primero creacionista no cabría hablar de un dios que se limita a la autocontemplación, por lo cual sostuvo la idea de que el motor primero lo conoce todo por conocerse a sí mismo. Líneas similares han sido defendidas con diferentes matices durante la historia, aún hoy hay quienes sostienen tesis de ese talante, tal es la forma en que Bradshaw (2001) concilió las causalidades eficiente y final en el motor primero, diciendo que es pensamiento activo que tiene a las formas como objeto directo de su pensamiento, lo que hace del motor inmóvil el lugar de las formas. A pesar de lo acertadas que parezcan estas posiciones, caen en el inconveniente de sostener argumentos e ideas que van más allá de lo que dicen los textos aristotélicos para resolver los problemas a los que se enfrentan sus críticos e intérpretes, un ejercicio válido solo si se ejecuta para construir un modelo particular o propio que responda mejor a las dificultades dejadas, no si se espera exponer el pensamiento del Estagirita, como en este caso.

Hasta aquí se han expuesto las características del motor primero tal como Aristóteles las desarrolla en los capítulos 6, 7 y 9 de *Lambda*. Las aporías recogidas en *Lambda* 10 cerrarán esta exposición y las ideas de *Lambda* 8 sobre el número de motores inmóviles se expondrán en el siguiente apartado, pero antes de continuar es apropiado recoger las características de dios enunciadas de manera dispersa:

- Es perfecto o análogo a ello, la cumbre de la columna de presencias o términos positivos.
- Es necesario y su necesidad es la mejor manera de demostrar su existencia.
- Es una sustancia simple. La sustancia es lo primero de todo, por lo que el primer motor no podría ser un accidente o algo más, y es simple porque lo simple es previo a lo compuesto, que además implica potencialidad por su naturaleza.

- Es inmóvil, pues el inicio de la cadena de movimientos del mundo no puede ser un motor intermedio, movido por algo más.
- Su existencia es eterna, lo cual se sabe porque tal es la naturaleza del movimiento que genera: local circular eterno. Local porque ese es el primer tipo de cambio y circular porque el lineal no puede darse eternamente al partir de un punto para terminar en otro.
- Es acto sin potencia porque lo que tiene o es potencia puede no ser, porque el movimiento es producido por lo que está o es en acto y, además, porque el acto es anterior a la potencia.
- Es pensamiento dedicado perennemente a la autocontemplación, no puede atender a algo más que a sí mismo so pena de menoscabar su perfección.
- Mueve como mueve lo deseado en su inmovilidad, pues a él le corresponde lo bello y lo elegible por sí en grado sumo.
- Es dios y como tal tiene la vida inmutable y bella propia de la divinidad.

Llamar “dios” al motor primero no es novedad para este trabajo, sin embargo la última característica es mencionada por Aristóteles solo cuatro veces en *Met.*, todas ellas en *Lambda 7*, 1072b 24–29. A pesar de ser un segmento significativamente pequeño del *corpus*, como si no quisiera ser dicho, es comprensible por qué el filósofo llamó así al motor primero, pues, como lo aclara en dicho segmento, es una sustancia máximamente admirable por estar tan bien como los hombres solo pueden estar de manera momentánea. Ahora bien, ya que la actividad del motor inmóvil se identifica con la vida, no solo se le puede atribuir la vida, sino que debe ser la mejor de las vidas posibles, eternamente, como corresponde a la divinidad.

Parecen suficientemente claras las características del motor primero, sin embargo hace falta una, el tipo de causalidad que se le debe atribuir. Es momento de tomar postura al respecto, para lo cual me apoyaré en las características ya mencionadas y en lo dicho sobre el tema, que resumo a continuación.

La cuestión sobre la causalidad del motor primero se presentó porque en principio cabría esperar un motor cuya causalidad sea eficiente, pues la cadena de movimientos de la cual da razón se construye con causas de dicha naturaleza. Sin embargo, en *Lambda 7* el filósofo sostiene que el motor inmóvil, para ser tal, mueve de manera similar a como mueve el objeto de deseo, explicación que da cuenta de la inmovilidad del motor, no de la manera como es causa eficiente del movimiento de la esfera de estrellas fijas. Posteriormente se hizo una breve indagación a través de varias posturas de críticos e historiadores del pensamiento del Estagirita,

lo cual sirvió para exponer algunas maneras como se puede apoyar las más dispares posturas partiendo de los mismos métodos, incluso posturas contrarias, y si bien no se elaboró con ello una respuesta definitiva, llamó la atención sobre la necesidad de comprender el quehacer de dios para zanjar la discusión con argumentos más sólidos. Para terminar, en la recién terminada exposición del quehacer del motor primero se concluyó que este es constante pensamiento de sí mismo, es decir, es tanto pensamiento eterno como objeto de tal pensamiento incapaz de algo más, lo cual puede erigirse como un argumento más a favor de la causalidad final, ya que incapacitado para ejercer otra actividad que la de contemplarse a sí mismo, no parece fiable atribuirle a dios la causalidad eficiente que se caracteriza por actuar sobre lo movido.

Por tanto, ya que el motor inmóvil “es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento”, como se afirma en *Lambda* 9, 1074b 33–34, entonces es necesario atribuirle la incapacidad de atender a algo más, ni para moverlo ni para pensarlo, pues hacerlo iría contra la perfección que se le atribuye, rebajarlo de cierta manera al nivel de lo movido y hacerlo parte de la cadena de movimientos por empuje donde, como dice en *MA* 3, 699b 5–6, “lo que empuja empuja de la misma manera que lo empujado es empujado”.

Ahora bien, si la opción más apropiada es atribuirle la causalidad final a dios, siguiendo el criterio del canon interpretativo y siendo consecuente con lo dicho hasta este punto, entonces es preciso resolver la cuestión de la causa eficiente del movimiento de los cuerpos supralunares, para lo cual podría ser de utilidad recordar las respuestas que en su momento se han erigido como canónicas, pues ellas ya han enfrentado y respondido a la misma cuestión. A continuación se revisarán de nuevo las respuestas de las posturas canónicas a la cuestión, ya no avanzando crítico por crítico, sino de manera mucho más breve.

En el S. XIX las canónicas posturas de Schwegler (1847–1848) y Zeller (1879) sostenían que el dios aristotélico actúa ante todo como causa final y también, a la vez, como causa formal y eficiente de la esfera de las estrellas fijas y su movimiento, por lo que incluso se sostuvo que el motor primero es el alma del mundo.

La postura canónica del S. XX fue la de Ross (1923; 1924), quien para responder a las dificultades defendió la misma idea que defendiera Alejandro de Afrodisia en la Antigüedad, la de un cielo animado cuya alma le permite contemplar a dios en su perfección, deseárselo y moverse en busca de la realización que implica. Las palabras de Aristóteles que usaron para defender esta visión se encuentran principalmente en *Cael*. En diferentes lugares de ese texto, el cielo es llamado animado por poseer su propio principio de movimiento, por ejemplo, *Cael*. I 7, 275b 27; II 2, 285a 30 y 284b 33. Así pues, atribuirle un alma a la esfera de estrellas fijas sirve para explicar cómo se ve atraída hacia el motor inmóvil deseándolo, para retirar la

atracción de objetos inanimados como posible explicación y para refutar la idea de que es el alma del mundo o la forma de las esferas, como sostuvo el canon del S. XIX.

A esta postura canónica se puede plantear la crítica que hiciera Teofrasto en la Antigüedad o Bradshaw en 2008, según la cual si las esferas celestes son capaces de captar de alguna manera al motor primero, entonces son capaces de realizar algo diferente a desplazarse circularmente, por lo que cabe preguntar: ¿por qué imitan a dios desplazándose circularmente y no realizando otra acción como la contemplación que se les atribuye? A este cuestionamiento se puede responder con facilidad recordando cómo Aristóteles defiende en *Lambda 7*, 1072b 8, que “el primero de los cambios es el movimiento local, y de este, el circular”, el cual tiene la capacidad de ser el único que se da sin necesidad de principio o final, pues no necesariamente parte de un punto determinado hacia otro, como sucede con el desplazamiento lineal.

De persistir en la atribución de un alma para el cielo a pesar de lo anterior, vale la pena entonces preguntarse qué clase de alma los informa y, a partir de ello, cómo la esfera de estrellas fijas capta, percibe, entiende, piensa, asimila, etc. al motor primero. En su momento se indicó que la primera esfera celeste no es atraída de la misma manera en que se sienten atraídas las cosas inanimadas, razón por la cual se descarta la asignación del alma vegetal para dios, pues en ella el deseo actúa precisamente como en los objetos inanimados. La elección, que recae en uno de los dos tipos superiores de alma, sigue siendo una tarea bastante difícil porque la experiencia y el conocimiento que tenemos de los astros es limitado, mas no insuficiente; se sabe que los astros se componen de éter, un elemento que no se encuentra en el mundo sublunar, y que solo se someten al cambio de lugar, es decir, no tienen la misma naturaleza que la de las cosas del mundo sublunar. Esta conclusión evidente para la materia de la esfera de estrellas fijas se extiende a su alma, pues esta no debe catalogarse dentro de las posibilidades de las almas estudiadas en *De an.*, sino que responde a criterios más elevados y así lo advierte el Estagirita en la defensa que hace de la perfección de la primera esfera y de su alma en *Cael*, respecto de la cual afirma en *Cael. II 1*, 284a 32–36 que es necesario que el alma de la esfera de estrellas fijas

... carezca de reposo y esté privada de todo solaz intelectual, ya que ni siquiera le (es dado), al igual que para el alma de los vivientes mortales hay un descanso, el relajamiento del cuerpo que se produce con ocasión del sueño, sino que necesariamente la dominará un destino de *lxión*, eterno e interminable.

Cuando se hace un trabajo sobre el pensamiento de un autor como Aristóteles, es adecuado clasificar las afirmaciones entre las que dijo el autor estudiado y las que debió o parece haber

dicho. El primer tipo de afirmaciones no suelen resolver satisfactoriamente los cuestionamientos que se le plantean a lo conservado, mientras que las otras sí lo pueden hacer aunque implica traspasar el lugar seguro de lo dicho por el autor estudiado. Buscar en las palabras recién citadas la respuesta sobre la perfección del alma del cielo y su eterno actuar – que impulsa el movimiento de la esfera de estrellas fijas–, es apelar a afirmaciones de la primera clase, pues la respuesta ofrecida nace en las propias palabras de Aristóteles a pesar de dejar abiertas muchas cuestiones, como cuál relación se teje entre el alma del cielo y el motor inmóvil, cómo se da el deseo en esa relación o cómo dar cuenta de las cuatro causas del movimiento del primer cielo. Dar respuesta a estos asuntos sosteniendo, por ejemplo, la idea de que hay mejores maneras de imitar al motor primero, mejores movimientos que el desplazamiento circular, sería caer en afirmaciones de la segunda clase mencionada, ya que con ellas se rebasa lo dicho por el Estagirita y se le atribuyen ideas no escritas por él para evitar sus problemas. A pesar de ser hartamente interesantes y abundantes, el segundo grupo de afirmaciones superan los propósitos de este trabajo: no se trata de resolver los problemas dejados a la posteridad por Aristóteles, sino de buscar una adecuada interpretación de lo conservado de su pensamiento. Por lo anterior, se dejarán de lado las afirmaciones de segundo orden y asuntos como si el alma de la primera esfera debería brindar facultades mejores que la de desplazarse circularmente o, lo que es lo mismo, catalogar las acciones de cara a una excelencia construida con criterios propios.

Por la argumentación adelantada hasta este punto, podría pensarse que se defiende la postura canónica del S. XX, reconociendo a dios como un motor inmóvil que, como sostiene Aristóteles en *Acerca de la corrupción y la generación* I 6, 323a 32–3429, “podrá tocar lo movido sin que nada lo toque. Así, en ocasiones decimos que quien nos aflige nos «toca», mas no que nosotros lo «toquemos»”, sin embargo, la visión de un dios inmóvil que es causa final de la rotación de las estrellas no se debe tomar así sin más. Si bien es necesario trazar un límite entre las controversias sobre lo que dijo Aristóteles y las que se refieren a lo que debió haber dicho, los cuestionamientos realizados hasta ahora dejan al descubierto que hay objeciones sin resolver. Si bien hay trabajos admirables que defienden la postura clásica de todas las objeciones que se le han planteado a lo largo del tiempo³⁰, siempre hay cotas que no se pueden rebasar o pasajes que se pueden interpretar de maneras contrarias. En tales casos, la deficiencia no es necesario buscarla en nosotros, intérpretes distantes incapaces de comprender las palabras del Estagirita,

29 En adelante se usará la abreviatura GC. para referirse a ese trabajo

30 El artículo “La causalidad del primer motor en Met XII” de Alberto Ross (2007) es buen ejemplo de este tipo de trabajos.

sino que se pueden buscar en el mismo filósofo, en las condiciones a las que está sujeto por el tiempo en el que vivió o por su propia naturaleza, por las capacidades que esta le brinda y las limitaciones que le impone. Podría decirse que Aristóteles era consciente de dichas limitaciones, un buen ejemplo para sostenerlo está en el carácter analógico del conocimiento que puede tener de dios, pues este se alcanza sin incluir percepción alguna de él –solo se puede percibir su eterno y constante efecto– y si se tiene certeza de su existencia es gracias a la demostración que se ha hecho de su necesidad a través de los caminos recorridos: uno consideró el tiempo en su infinitud, otro atendió a la naturaleza del cosmos y sus elementos y el último se centró en la naturaleza y dinámica general del movimiento.

La naturaleza analógica del conocimiento de dios es el punto apropiado para hablar de las ideas de Pierre Aubenque, crítico del pensamiento aristotélico que en 1962 publicó *El problema del ser en Aristóteles*, un muy buen trabajo en el que expone sus ideas sobre las cuestiones metafísicas aristotélicas. Para el crítico, Aristóteles encontró en la cuestión teológica el punto de partida que lo conduciría a sus pesquisas en torno al asunto del ser en tanto que ser, pero como el asunto que nos ocupa es el primero, el de la teología, solo se hablará de tal sección.

En el último diálogo de Platón, en *Leyes 898d–899a*, Aubenque encontró las tres posturas a partir de las cuales se solía explicar el movimiento de los astros, estas son: se mueven gracias a un alma que los impulsa desde su interior tal como se mueven autónomamente los seres vivos; son movidos por un alma externa que actúa sobre ellos gracias a alguna clase de cuerpo compuesto de algún elemento primordial o, última opción, son movidos gracias a un alma sin cuerpo que actúa a través de fuerzas superiores. La primera postura es atribuida tanto a Platón como a su discípulo, al primero por lo que dejó en el *Timeo* y al segundo por lo dicho en la expuesta interpretación canónica del S. XX; la segunda postura difícilmente se puede defender en las palabras del Estagirita si se atiende a los pasajes que conducen a la postulación de un motor primero como causa eficiente, una causa externa a lo movido que con su cuerpo mueve sin ser movido, aunque ello implicaría dejar de lado gran parte de lo escrito sobre el motor inmóvil; finalmente, basado en lo expuesto sobre el motor inmóvil en *Lambda*, Aubenque considera que la tercera postura es la que le corresponde al filósofo griego, idea que refuerza argumentando que el Estagirita fue influenciado por la teología astral, contemporánea a la creación del diálogo aristotélico *Sobre la filosofía*, en cuyos fragmentos conservados el crítico francés cree encontrar el referente directo del filósofo a dicha teología. Así pues, la evolución de su postura teológica a lo largo de sus estudios no hizo otra cosa más que confirmar por otras vías las ideas que desde un principio había adoptado: la creencia en un dios trascendente que se manifiesta a través de la divinidad de los astros eternamente sujetos al mismo movimiento. A

pesar de la claridad que parece haber en la construcción anterior, este camino tan claro conduce a Aristóteles al descubrimiento de que el ser humano y su discurso son incapaces de alcanzar un conocimiento idóneo de dios, por lo que el discurso sobre él debe quedarse en el campo de lo negativo. Por tanto, más allá del conocimiento analógico que nos hace pensar en el objeto de deseo como modelo explicativo de la causalidad divina, solo se vislumbra lo que no es³¹.

Así pues, cada vez que Aristóteles recurre al conocimiento analógico de dios, cada vez que se refiere a él de manera negativa, hace patente la incapacidad del hombre y la suya propia para acceder plenamente a ese saber, incapacidad manifiesta en la consecuente incapacidad del lenguaje para realizar una exposición plena de dios. Lo dicho sobre dios, sus características, se mueve en el umbral de lo analógico, en un ejercicio que niega de él casi todo lo que es verdadero de las sustancias físicas, a excepción de aquellas características que se mantienen luego de refinadas y perfeccionadas o las que sirven para desarrollar las analogías mencionadas.

En virtud de lo dicho hasta aquí, se puede concluir que las palabras de Aristóteles sobre cómo actúa el motor primero apuntan en mayor medida a explicar su causalidad como final, una idea que garantiza la trascendencia del motor, al menos para nuestra comprensión, pues más allá del espacio existente, delimitado por la primera esfera, es imposible la comprobación empírica y nuestro conocimiento es, por tanto, limitado. A lo más cognoscible por sí se llega llevando al extremo la lógica en la que se desarrolla y despliega lo más cognoscible para nosotros, por lo que no es equivocado decir que si bien esta es la solución que mejor se ajusta, sigue siendo nuestra perspectiva, la que tenemos la capacidad de alcanzar en tanto que sustancias pensantes compuestas. Los problemas que siguen abiertos, entonces, no hay que atribuirlos necesariamente a Aristóteles, puesto que él probablemente realizó su trabajo consciente de nuestra natural incapacidad. Asimismo, parece más factible la atribución de una especie de alma para los astros, ligada al éter, habitando en la capa más externa de la esfera del cosmos y cuya función es la de brindar la potencia de desplazarse circularmente para desarrollar a su manera la perfección del motor primero, la manera más simple y constante que existe, por

31 *Que el punto de partida de Aristóteles y las conclusiones alcanzadas sean un refuerzo de la teología astral o no, es un asunto que no se profundizará en este trabajo. El rol de la religión en el pensamiento de Aristóteles evidentemente es un tópico que han profundizado otros autores más allá de la labor de Aubenque, entre ellos se recomienda la lectura de Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion de W. J. Verdenius (1960), Aristote et la théologie des vivants immortels de Richard Bodéüs (1992) y, más recientemente, Essais sur la théologie d'Aristote: actes du colloque de Dijon, la edición y publicación de M. Bastit y J. Follon (1998) de los trabajos presentados en 1997 en un coloquio de la Universidad de Borgoña sobre el tema.*

lo cual también es adecuado decir que la causa final del motor primero se asemeja a la idea de causa ejemplar.

Esta última idea es criticada por diferentes autores, como S. Broadie y J. Brunschwig (1993), que alegan que ese tipo de causalidad no es tenida en cuenta por Aristóteles. En *Lambda* 7, 1072b 1–3, antes de concluir que el motor mueve en tanto que amado, el Estagirita sostiene que la causa final es “para bien de algo” o “con vistas a algo”; de estas dos, al motor primero le corresponde el primer tipo de finalidad, es decir, se presenta como el objetivo de una acción, no como beneficiario del fin. Ahora bien, la actividad del motor primero es meramente contemplativa, razón por la que es contraria a lo necesario para desplazarse, pues la actividad teórica no tiene más fin que ella misma, como se puede colegir de pasajes como *Alpha* 2, 982b 20–28, o *EN X* 7, 1177b 19–20. Por lo tanto, no se puede decir que la esfera de estrellas fijas imita en realidad al motor primero, su actividad cinética responde a otras dinámicas, por eso es preciso hablar de la causa ejemplar para acomodar la teoría aristotélica, modificándola.

Para evitar esa crítica lo mejor es encontrar en el *corpus* la presencia de una causalidad en términos de imitación o similares, para lo cual vale la pena atender a *De an.* II 4, 415a 26–415b 8, donde se demuestra que Aristóteles sí consideró la causalidad en términos como los buscados, pues ahí la generación es vista como la manera que tienen las sustancias animadas sublunares para alcanzar limitadamente la perfección expresada en el mundo supralunar, y para ello usa los mismos términos teleológicos que los encontrados en *Lambda*, incluso tiene en cuenta la misma distinción de lo que se entiende por fin. Otro pasaje que sirve para defender la idea de que Aristóteles sí tuvo en cuenta la causalidad en términos de imitación es *GC* II 10, 336b 27–337a 7, donde la imitación de la constancia del movimiento circular se presenta de nuevo en la interacción de los elementos con su propia interpretación de la constancia. Así, si bien Aristóteles no tiene en cuenta la causalidad ejemplar o la imitación como una de las clasificaciones posibles de la causalidad, dentro de las tipificaciones que hace de esta, sí la registra en algunos apartados, por lo que la cuestión es ser consciente de que se trata de una variación al interior de la causalidad final, si es que tal división pudiese hacerse.

Se conoce ya la postura adoptada con respecto al quehacer del motor primero, a sus características, al conocimiento que tenemos de él y a la cuestión de la causalidad que se le debe atribuir. Ahora, si alguna otra objeción o crítica hace falta enfrentar, se abordará en el siguiente apartado, en el cual no solo se expondrá la cuestión del número de sustancias inmóviles, sino que además se tendrán en cuenta ciertos pasajes de *Lambda* aún no explorados donde Aristóteles mismo presenta algunas aporías.

3. Multiplicidad de motores y resolución de las aporías

Ya se ha desplegado la exposición para arrojar luz sobre los pasajes citados y los omitidos de los capítulos sexto, séptimo y noveno de *Lambda*, por ejemplo, son comprensibles las palabras de *Lambda* 7, 1073a 3–13, que parecen ser una conclusión basada en lo explicado y que sirve para resumir, en gran parte, lo dicho:

De lo dicho resulta evidente, por consiguiente, que hay cierta sustancia eterna e inmóvil, y separada de las cosas sensibles. Ha sido igualmente demostrado que tal sustancia no tiene en absoluto magnitud, sino que carece de partes y es indivisible. (En efecto, mueve por tiempo ilimitado, pero nada limitado posee una potencia ilimitada, y, por lo dicho, no puede tener una magnitud limitada, ni tampoco ilimitada, ya que no existe en absoluto magnitud ilimitada alguna.) Además, (queda demostrado) que es impasible e inalterable, pues los demás movimientos son posteriores al local.

Llama la atención en el texto la referencia a la cuestión de la magnitud, un argumento que el Estagirita no expone en *Lambda* sino en el capítulo final de *Fís.*, pero no hace falta profundizar en el argumento de este último libro para comprender la imposibilidad de atribuirle magnitud al motor primero. Basta con lo dicho sobre el motor inmóvil como acto puro carente de cuerpo y por tanto de magnitud, pues supondrían materialidad y potencia.

Con la idea de un motor de esa naturaleza se da paso a esta sección, en la que se abordará la multiplicidad de motores inmóviles de *Lambda* 8 y las aporías expuestas por Aristóteles en *Lambda* 10, temas que hacen parte de la misma sección porque ambos parecen surgir luego de la exposición del motor primero y, además, en el fondo la cuestión de la multiplicidad de motores inmóviles se presenta como una aporía para el lector que, confiado en la postulación de un principio único, se ve asaltado por *Lambda* 8, 1073a 14–15, donde se plantea “la cuestión de si hay que poner solamente una sustancia de este tipo, o más de una y cuántas”. La aparente contradicción entre la postulación del primer motor inmóvil y de la multiplicidad de sustancias inmóviles no solo se hace patente al principio de *Lambda* 8, también se encuentra al interior del mismo capítulo, por ejemplo en 1074a 31–38, en un segmento que según algunos críticos es una adición al capítulo, el cual a su vez toman por adición al libro. Ahora, si bien el tema de dicho segmento es la unidad del universo, a este se llega como respuesta a la posibilidad de que exista más de un motor primero, pues surge de una de las inconsistencias que se pueden plantear si se defienden múltiples motores inmóviles. Por último, la contradicción parece clara incluso si se atiende a otros textos del *corpus*, pues dado que el Estagirita piensa en la materia como principio de individuación y generadora de la diferencia de número, la postulación de múltiples

motores inmóviles supone ligarlos a cierta materialidad para poder hablar de varios y diferenciarlos, es decir, supone cambiar la idea del motor inmóvil haciendo imposible su necesaria inmovilidad y su constante actividad.

Antes de profundizar en la respuesta a estas preguntas es preciso seguir la exposición de *Lambda* 8, así se sabrá cuántos son los motores inmóviles, por qué son tales y a qué se refieren las objeciones recién planteadas.

Se ha repetido bastante que el efecto producido en un primer momento por el motor inmóvil es la traslación de la esfera de las estrellas fijas, que según Aristóteles es un movimiento eterno que precisa un motor igualmente eterno. Sin embargo, ese movimiento eterno no es exclusivo de la esfera de estrellas fijas, pues aparte de ella era preciso postular la existencia de otras más para dar cuenta del movimiento de los planetas, la luna y el sol. Para comprender eso y explicar cuáles son los movimientos que contrastan con el constante rotar de las estrellas fijas, cuántas esferas se necesitan para explicar los movimientos astronómicos, cómo y por qué se dan, etc., se necesita una exposición más pormenorizada de la visión astronómica de Aristóteles.

Es preciso aclarar desde el principio que Aristóteles no hizo ningún descubrimiento astronómico ni postuló una teoría novedosa; más bien se concentró en estudiar y discutir los resultados de un diálogo que se dio en el interior de la Academia y que encontró en Eudoxo de Cnidos y Calipo de Cízico las figuras más visibles de la solución que se perpetuó gracias a la trascendencia de la obra del Estagirita y por la importancia que tiene tal cosmovisión dentro de ella, como lo muestra *Lambda*. Así pues, entender la postura astronómica de Aristóteles implica entender la de Eudoxo, encargado de originar la sistematización de lo múltiple, y Calipo, quien modificó el sistema del primero para dejarlo en la forma en la que lo tomó Aristóteles.

La esfera de estrellas fijas, a nuestros ojos de observadores estáticos en el centro del sistema, se mueve constante y uniformemente de oriente a occidente, llevando a cabo una rotación que es necesaria y la mejor, como lo cree demostrar Aristóteles al inicio de *Cael. II* al asignarle lados derecho-izquierdo, delante-detrás y arriba-abajo a la primera esfera. La armoniosa y perfecta rotación de las estrellas fijas se enfrenta al movimiento de ciertos astros que no siguen dicha rotación, sino que realizan un movimiento aparentemente autónomo por el que son llamados planetas, vocablo derivado del verbo griego *πλανάω*, traducido como vagabundear o errar. Así pues, planetas son tanto aquellos sujetos que andan sin rumbo ni destino como los astros que, rebeldes al movimiento de la esfera de estrellas fijas, yerran por los cielos a ritmos diferentes y trazando recorridos distintos a la recta de las estrellas fijas, es decir, los planetas a veces parecen acelerar su ritmo, otras parecen moverse más lento e incluso parecen avanzar en otro sentido por momentos, dibujando en su recorrido lo que se presenta como un bucle para el

observador terrícola. Según Aristóteles y los astrónomos de su época, los astros a los que pertenece este movimiento más plenamente son los cinco planetas del sistema solar que son visibles y diferenciables con nuestros ojos: Venus, Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno. Para terminar, la luna y el sol son tenidos por planetas en un sentido impropio, se diferencian de las estrellas fijas por manejar otro ritmo o velocidad y porque su movimiento no se da exactamente de oriente a occidente. Se distinguen de los cinco planetas mencionados porque en su manera de errar no se da el mismo tipo de estaciones ni retrogradaciones que se manifiesta en ellos.

La variedad de movimientos sobre el fondo de estrellas fijas que se mueven constantemente de oriente a occidente, la errancia de siete astros contradiciendo la racionalidad que se cree manifiesta en la primera esfera, es el reto al que se enfrentan los astrónomos griegos en cuestión, quienes consideran que el movimiento de las esferas estelares es natural, simple y perfecto, por lo que debe ser racionalmente comprensible. Así, cuando la astronomía griega se pregunta cuál es el modelo racional al que responden los movimientos estelares, lo hace respetando las ideas de regularidad y simpleza consideradas propias del movimiento circular. Para responder a estas demandas, Eudoxo ideó un sistema de esferas homocéntricas articuladas superpuestas, cada una con su eje de rotación con una inclinación definida con respecto al de la esfera inmediatamente superior –donde se encuentra anclado–, de tal manera que al girar no solo efectuaría la rotación propia de su eje, sino que además sería arrastrado por la rotación constante de la o las esferas superiores; por tanto, dado que los planetas se encontraban clavados cada uno en su esfera, este ejercicio implica comprender el movimiento de cada esfera planetaria como resultado de la interacción de otras esferas desplazándose en sentidos distintos. Así, este sistema explicaba el movimiento de las esferas, no el de los planetas, una conclusión a la que arriba Aristóteles en *Cael.* II 8, donde aborda la cuestión de si se mueven los planetas o sus esferas, para concluir en 289b 32–33, que “solo cabe que se muevan los círculos y que los astros permanezcan quietos y se desplacen por estar fijos en los círculos”³².

El sistema de Eudoxo postula un esquema de tres esferas para dar cuenta del movimiento de la luna. En él, la primera esfera se mueve igual a la esfera de estrellas fijas, la segunda gira en el sentido de la primera, pero inclinada con ángulo de la eclíptica (círculo que pasa por el medio del zodíaco) y la tercera se mueve en sentido contrario a las dos anteriores tomando como eje

32 Esta idea de los astros clavados en las esferas de éter es esencial para explicar su naturaleza, incluyendo su brillo y calor, los cuales nacen gracias a la fricción producida entre los astros clavados en sus esferas y las esferas bajo ellos. Lo referente a los planetas y su naturaleza lo desarrolla el Estagirita más ampliamente en los capítulos 7–12 de *Cael. II*

el polo de la órbita lunar y en ella está clavada la luna. Para el sol aplica el mismo esquema de tres esferas, a pesar de que es innecesaria la variación del sol sobre su propio eje, es decir, la tercera esfera parece inútil en su caso (Cf. Botteri y Casazza. 2015. pp. 88–91).

Para explicar el vagabundeo aparente de cada uno de los cinco planetas restantes, se necesitan cuatro esferas: las dos primeras se mueven igual que las dos primeras de los esquemas anteriores, mientras que la tercera y la cuarta se unen para hacer la misma función que hace la tercera esfera en los casos lunar y solar, esta es, explicar el movimiento errático del astro sobre el eje en el que se mueve. La esfera superior de las dos necesarias para explicar los bucles que aparentan hacer los planetas clava su eje en la eclíptica, el ecuador de la segunda esfera, y la cuarta se mueve en sentido contrario a la tercera, con la misma velocidad que esta y con solo un pequeño ángulo entre el eje de ellas. Gracias a la distribución y velocidad entre las dos últimas esferas de estos esquemas, el planeta movido, clavado en la esfera interior, realiza la *hippopede*, una figura similar a la lemniscata o un ocho acostado que varía de planeta en planeta, dichas variaciones las explicaron entonces modificando el ángulo de diferencia entre los ejes de las dos esferas interiores del esquema explicativo de cada astro. Así, el movimiento de la primera esfera da cuenta del movimiento diario del planeta al que pertenece, la segunda explica su movimiento a lo largo del año y por las dos últimas se comprende el movimiento que vemos errático sobre el fondo que rota hacia el occidente constantemente, completando así una plausible explicación de los desplazamientos astronómicos sin apelar a movimientos distintos a la rotación, el movimiento perfecto para ellos que garantiza su perpetuidad.

Aristóteles expone el sistema de Eudoxo a su manera en *Lambda* 8, 1073b 17–32, reduciendo la multiplicidad y variación observada en los movimientos astronómicos a la regularidad de veintiséis esferas que se ven rotar desde nuestra posición central estática, logrando explicar el sistema gracias a la consideración de los astros errantes como subsistemas independientes.

La novedad de las ideas de Eudoxo permaneció intacta por poco tiempo, pues su discípulo Calipo de Cízico hizo algunas correcciones al sistema luego de recopilar y analizar más datos de la observación de los movimientos supralunares. Sus resultados los comenta brevemente Aristóteles en *Lambda* 8, 1073b 33–37, donde aclara que el astrónomo conserva las cuatro esferas para explicar los movimientos de Saturno y Júpiter y aumenta a cinco las esferas requeridas por los otros subsistemas. Las esferas añadidas para Marte, Mercurio y Venus explican a cabalidad sus órbitas aparentes; las dos esferas nuevas del subsistema solar dan cuenta de la duración de las estaciones –una duración que varía entre ellas– y las dos agregadas al subsistema lunar dan razón del movimiento del satélite en su longitud de una manera más

satisfactoria. De esa forma, terminadas las modificaciones, al sistema en total se le suman siete esferas más, por lo que su postulación implica la existencia definitiva de treinta y tres esferas.

Este es el estado de la cuestión descrito por Aristóteles, quien toma el último como referente. Sin embargo, como se dijo antes de iniciar con la exposición de los planteamientos de Eudoxo y Calipo, el trabajo del Estagirita no se limita a tomar prestadas ideas astronómicas. Como es usual en el filósofo, discute con la tradición y las aporías que esta no ha respondido para encontrar una postura que sí las responda, al menos desde su punto de vista y marco conceptual. Aristóteles nota dos cosas en torno a la cuestión astronómica tal como llegó a él: primero, si bien las posturas recién expuestas pueden dar cuenta del movimiento constante de los astros, los sigue tomando como subsistemas independientes, desligados unos de los otros, lo cual atenta contra la unidad del universo; segundo, las esferas y su rotación dispuestos tal como lo hicieron los astrónomos griegos, explican el movimiento errático dividiéndolo en otros movimientos rotatorios, pero no explican por qué se mueven las esferas, es decir, Eudoxo y Calipo con sus teorías responden al cómo se dan los movimientos astronómicos, mas no al por qué se dan.

El primer inconveniente surge porque unir los subsistemas calipinos solo daría cuenta del movimiento de las estrellas fijas y de Saturno. A partir de la primera esfera del subsistema de Júpiter, todas las rotaciones se verían afectadas por el movimiento de las esferas del primer planeta y sería imposible que siguieran las rotaciones que dan cuenta del movimiento de sus respectivos planetas. La respuesta a este inconveniente la redacta Aristóteles en *Lambda* 8, 1073b 38–1074a 12 así:

Pero si todas ellas conjuntadas han de dar cuenta de los fenómenos, es necesario que haya, por cada planeta, otras tantas esferas, menos una, que giren hacia atrás y que devuelvan siempre a la misma posición a la primera esfera del astro que se halla situado debajo. Pues solamente así resulta posible que todas ellas den como resultado la traslación de los planetas. Y puesto que las esferas en que éstos se desplazan son ocho por un lado y veinticinco por otro, y las únicas que no es necesario que sean arrastradas para atrás son aquellas en que se desplaza el planeta situado más abajo, las que tiran de los dos primeros hacia atrás serán seis y, de los cuatro siguientes, dieciséis. Y el número de todas, de las que los transportan más de las que tiran hacia atrás de ellas, cincuenta y cinco.

Es decir, a los planetas con esquemas de cuatro esferas para explicar su movimiento les corresponden tres esferas más, mientras que se les añade cuatro a los esquemas que se componen de cinco esferas. Las esferas añadidas giran en sentido opuesto y con la misma velocidad que las del subsistema al que pertenecen, distribuyéndose en sentido inverso a aquel

en el que se encuentran las postuladas por los astrónomos, es decir, en un subsistema de cinco esferas, la sexta imita en sentido contrario el movimiento de la quinta, bajo la que se encuentra, la séptima hace lo propio con respecto a la cuarta y así continúa la relación entre octava y tercera y entre novena y segunda. El subsistema más próximo al centro es el único al que no se le añade nada, pues bajo la esfera lunar no hay más esferas etéreas, sigue el mundo sublunar, el reino de los otros cuatro elementos que se desplazan de forma lineal e interactúan mezclándose y separándose, generando el mundo natural que conocemos y el artificial que creamos. Así pues, a Saturno y Júpiter se añaden tres esferas a cada uno y cuatro se añaden a cada uno de los subsistemas de Marte, Venus, Mercurio y el Sol, para un total de veintidós esferas añadidas a los subsistemas calipinos, unificándolos en un sistema compuesto de cincuenta y cinco esferas conectadas.

Aristóteles no se limitó a ser simple observador de la astronomía de su época, sino que tomó los resultados de las construcciones contemporáneas a él para volcarlos en su marco conceptual y construir un sistema acorde a su visión, a pesar de lo cual no se debe creer que estaba plenamente seguro de sus ideas, tal como puede deducirse de lo que sigue inmediatamente después de la última cita de *Met.*, donde parece corregirse al sostener que el número total de esferas puede no ser cincuenta y cinco sino cuarenta y siete, una diferencia que considera justificada en *Lambda* 8, 1074a 13, donde afirma que es así “si al Sol y a la Luna no se les asignan los movimientos que decimos”, una afirmación por demás oscura que ha dado pie a las más diversas interpretaciones o intentos de justificación. Sin embargo, no compete a este trabajo profundizar en tal polémica y basta con lo dicho para comprender cómo Aristóteles concibe el cosmos como un todo ordenado y unificado, con lo que responde a la primera cuestión que él mismo notó sobre el tema.

Por otro lado, reforzando la conclusión anterior, la idea de que el universo es uno solo es defendida a continuación en *Lambda*, pero antes de profundizar en dicha argumentación, es necesario cerrar la segunda cuestión que aparentemente observó Aristóteles en las teorías astronómicas de Eudoxo y Calipo, a saber, el hecho de que respondieran al cómo sin atender al por qué. Preguntarse por la causa de las rotaciones de las esferas es sensato porque el modelo presentado solo ofrece los lugares donde se deben ubicar los ejes de rotación, los ángulos. La pregunta por la causa del movimiento de las múltiples esferas que componen la concepción astronómica aristotélica, conduce a la evaluación de la misma cadena causal de movimientos mencionada al demostrar la necesidad del motor primero, por lo que cabría esperar que el movimiento constante y perfecto de cada esfera sea causado por las demás esferas, pero si bien se encuentran conectadas para ser coherentes con la idea de unidad del sistema –con

subsistemas unidos bajo el estandarte de un cosmos unitario—, no por ello las concibe como partes de una unidad mecánicamente estructurada. Ahora bien, dado que en la visión aristotélica la causa es igual o más perfecta que el efecto, es necesario buscar la causa del movimiento de las esferas en algo más elevado que ellas mismas, pues se acaba de decir que los movimientos que componen el sistema no se encuentran conectados por alguna cadena de engranajes que permita derivar los movimientos erráticos planetarios de la constancia de la esfera más externa del cosmos³³. Para Aristóteles, lo único más perfecto que los astros y sus esferas eternas es una sustancia inmaterial, carente de las características propias de lo corpóreo, por lo que esta ha de ser la causa del movimiento de las esferas, pero no todas pueden responder al mismo motor inmóvil —su movimiento sería igual y se anularía la variedad—, por lo que el Estagirita postula tantos motores inmóviles, inmatrimales y acto puro, como esferas haya en el sistema.

Llegar a la conclusión anterior tomando en cuenta los mismos modelos que consideró Aristóteles, demuestra dos cosas diferentes: por un lado, las conclusiones del filósofo dan la impresión de alejarse del campo especulativo por su desarrollo dialéctico en el que construye con las teorías astronómicas previas y contemporáneas a él; por el otro, si bien es cierto que lo metafísico determina lo físico, en este caso en tanto que causa del movimiento de las esferas, también lo es la relación inversa, la existencia y número de las sustancias suprasensibles responde a una necesidad impuesta por el sistema cosmológico, determinando así lo metafísico a partir de lo físico.

Salta entonces la postulación de múltiples motores inmóviles en medio de una teoría que parecía entregarle la inmovilidad exclusivamente al motor primero, generando un problema de coherencia al interior de *Lambda* que, además, genera otras cuestiones, como tener que encontrar un principio de individuación de sustancias inmatrimales, cuando la materia es la que permite la pluralidad e individuación, o la cuestión de la relación a establecer entre los motores inmóviles, es decir, cómo determinar una multiplicidad diferenciada de ellos, por qué uno está por encima de los demás, qué criterio se usa para jerarquizarlos.

La primera y más sencilla manera de sortear los inconvenientes expuestos, es atribuyéndolos a la distancia temporal entre el Aristóteles autor de *Lambda* 8 y el del resto del libro, una postura que más allá de su plausibilidad no será tenida en cuenta en el presente trabajo por ir contra la

33 *La explicación mecánica no solo debería dar cuenta de la variedad de orientaciones en las rotaciones, también lo debe hacer de las diferentes velocidades que llevan los astros, lo cual complejiza la cuestión.*

ya defendida unidad coherente del décimo segundo libro de *Met.*, por lo que es necesario entonces encontrar otra vía para sostener la coherencia que parece atacada.

Que los motores inmóviles son compatibles con el primero, parece demostrarse en primera instancia si se tiene en cuenta que su postulación responde a una necesidad más cosmológica que metafísica, ya que la deducción de su existencia parte de la necesidad de explicar la variedad de rotaciones realizadas por las esferas etéreas: si las rotaciones constantes supralunares implican la consecuente existencia de causas de igual o mayor perfección y si tales causas deben ser externas a las esferas –no forman un sistema mecánico–, habrá tantas causas como esferas supralunares. Se repite este argumento porque refuerza una cuestión no comentada con contundencia: el poco conocimiento que se logra de los motores inmóviles se adquiere a través de nuestra experiencia y conocimiento de los astros, de los directamente afectados por ellos.

Hasta este punto, en resumen, se postuló la existencia de un motor primero inmóvil y se desplegaron las características que se pueden enunciar de él; acto seguido, se habló de la necesaria existencia de una multiplicidad de motores semejantes al primero, sobre cuya naturaleza y exposición no se ha profundizado demasiado, lo cual se debe, quizá, a que la postulación del primer motor se realizó por diversas vías y de ellas bebió la exposición de sus características, mientras que de los múltiples motores solo se ha hablado parcialmente y su postulación responde a un único hecho que parece no encajar en el esquema previo.

Si el conocimiento de las múltiples sustancias inmóviles se halla a través de lo que ofrecen al respecto las esferas celestes, es útil recordar dos asuntos relacionados con ellas para resaltar su status intermedio: primero, en la clasificación de las sustancias de *Lambda* 1, 1069a 30–1069b 2, los planetas y las esferas que los mueven se presentan como sustancias intermedias entre las sensibles corruptibles y las inmóviles, compartiendo con aquellas su ser material sujeto a cambio y con estas su incorruptible existencia, de donde se conocen como sustancias sensibles eternas. Segundo, su posición intermedia también se refleja en su composición material y en cómo esta limita las posibilidades de cambio, pues mientras que las sustancias corruptibles tienen por sustrato material una mezcla de los cuatro elementos, las sensibles eternas se componen solo de éter, por eso solo se desplazan, no pueden cambiar a nivel cualitativo, cuantitativo ni ontológico. Así, planetas y esferas etéreas son el punto intermedio por ser sustancias sin mezcla, con un único elemento como materia, y por realizar el cambio más elevado ontológicamente y el más cercano a la inmovilidad.

La primacía del desplazamiento local sobre los demás cambios la sostiene Aristóteles en *Lambda* 7, 1073a 12, y de manera más amplia en *Fis.* VIII 7. El filósofo considera dicho cambio como el único que se puede dar con independencia de los otros, es anterior temporalmente y se

caracteriza por su constancia y continuidad –comprobable a simple vista–. Para no entrar en los detalles de la argumentación aristotélica, basta con reconocer la importancia y solidez de esta idea presentada ya como conclusión indudable en *GC II 10, 336a 18s*, donde el filósofo escribió: “es evidente que lo que dijimos en una obra anterior era correcto, por cuanto afirmamos que la especie primaria de cambio es la traslación y no la generación”.

La posición intermedia de los astros y sus esferas etéreas se ha expuesto principalmente en referencia a las sustancias corruptibles, por lo que es válido preguntar: ¿qué se puede colegir de las sustancias sensibles eternas para las inmóviles?, ¿hasta qué punto elevar la argumentación? Lo primero y más claro es que la existencia de múltiples astros y esferas es la garantía de la existencia de múltiples motores inmóviles y de su jerarquización, la cual se comprende por la existencia de la misma jerarquía entre las esferas y sus movimientos, por su variedad, la cual necesita la acción de motores diferentes. Sobre la manera de distinguir los motores, de diferenciarlos en su individualidad y jerarquía, no se conserva opinión escrita de Aristóteles. Sin embargo, que el principio de individuación de las sustancias sensibles sea la materia no implica que esa sea la única manera de distinguir las sustancias, para el caso de las sustancias inmóviles el principio ha de ser otro, pero dada su naturaleza nos es imposible conocerlo, solo conocemos su existencia y jerarquización por la necesidad que se desprende de las esferas etéreas que con sus movimientos soportan los astros. Esta conclusión puede parecer débil, pero no será así si se tiene presente que las sustancias inmóviles aristotélicas son el extremo de la clasificación de las sustancias, pero no por eso están fuera de ella, es decir, su trascendencia no las excluye del esquema del que dan razón. Por otro lado, tener presente la existencia ligada de las sustancias inmóviles hace comprensibles los movimientos de los astros que percibimos, pues estos son manifestaciones físicas concretas de las sustancias inmóviles y de su jerarquización.

Para reforzar la idea de que los astros y sus movimientos son el medio de acceso al escaso conocimiento alcanzable de las sustancias inmóviles, haciendo patentes su número y jerarquía, es apropiado citar la conclusión de Aristóteles en *Lambda 8, 1073b 1–3*, que dice: “Es evidente, desde luego, que son sustancias, y que de ellas una es primera y otra segunda conforme a la disposición misma de las traslaciones de los astros”. Todo otro conocimiento sobre los motores inmóviles encuentra su origen en la extensión de las características atribuidas al motor primero, por ejemplo, la causalidad que se les atribuye en el movimiento de sus respectivas esferas.

Estas conclusiones que diferencian los motores inmóviles por su posición en la jerarquía que se hace evidente a nosotros a través de las diversas rotaciones de los astros –no por su materia, que no tienen–, se refuerza con el argumento a favor de la unicidad del universo que elabora a partir de *Lambda 8, 1074a 32*, en el que afirma que en caso de que existieran diversos universos,

habría un motor primero para cada uno que, al ser igual en su esencia a los otros motores primeros, se diferenciarían por su materia, pues como escribe el Estagirita en 1074a 33–34, “las cosas que son muchas numéricamente tienen materia (ya que la noción es una y la misma para muchos, por ejemplo, la de «hombre», pero Sócrates es uno)”. Así, se desecha esa idea por ir contra la idea de un motor primero que, por ser acto puro, prescinde de toda materia. Por tanto, el motor primero es uno y es causa de un movimiento que corresponde a un único universo, los otros motores inmóviles son similares al primero en sus características, pero no pertenecen a la misma ‘especie’ ni se subordinan a un género y cada uno impulsa la rotación de una única esfera que ocupa un lugar jerárquicamente establecido entre las esferas más exteriores del cosmos.

Se da por expuesta la postulación de los múltiples motores inmóviles, sus características y naturaleza, se ha hecho patente la natural limitación de nuestro conocimiento del tema y se ha cerrado con la cuestión de la unicidad del universo, tema útil para iniciar la exploración de las aporías que Aristóteles tuvo en cuenta en *Lambda* y de las que aún no se ha hablado. Me refiero particularmente a las dos aporías con las que termina el noveno capítulo e inicia el décimo, las cuales se presentan a continuación siguiendo el orden en el que se escribieron.

Desde *Lambda* 9, 1075a 5, hasta el final del capítulo, tras haber explorado la actividad del motor primero e identificarlo como constante pensamiento puro de sí mismo, Aristóteles trata el asunto de la unidad de dios, ya que si es divisible o se compone de partes, podría darse el caso de que el pensamiento se diera en una parte de dios y fuese sobre otra, que la totalidad pensara partes, que alguna parte pensara la totalidad e incluso que el pensamiento cambiara tanto su origen como su objeto. Esta aporía la resuelve sencillamente: si el pensamiento del motor primero pudiera pasar de una parte a otra de sí, dios tendría la capacidad de moverse, esto es, una potencialidad, pero dios no puede tener ninguna, es una sustancia inmóvil, acto puro carente de materia, de donde se entiende que el Estagirita termine apoyando la idea de que “es indivisible todo lo que no tiene materia”, escrita en *Lambda* 9, 1075a 7.

La segunda aporía inicia *Lambda* 10 y se extiende hasta 1075a 24. Para hablar de ella, lo mejor es atender a la presentación que hace Aristóteles en 1075a 11–13, donde describió: Ha de considerarse también de qué manera la naturaleza del Todo posee el Bien y la Perfección, si como algo separado y existente ello mismo por sí, o como el orden. ¿O, tal vez, de ambas maneras, como un ejército?

El Estagirita toma partido por la tercera opción, ilustrada con la figura del ejército, pues considera que el bien y la perfección son tanto trascendentes como inmanentes, trascendencia manifiesta en dios e inmanencia expresada en la disposición armónica del cosmos. Es

justificable hablar de la trascendencia del bien refiriéndose al motor primero porque este es garante del eterno movimiento de la primera esfera y, además, es la cima de la jerarquía de motores que impulsan las otras esferas etéreas, por lo que en último término es causa del constante devenir que se experimenta en el mundo sublunar. Igualmente justificable es sostener la inmanencia del bien al Todo, tarea para la que el Estagirita realiza un símil entre el orden del universo y el de su concepción del οἶκος³⁴, ambos casos están compuestos por una multiplicidad de componentes que ocupan diferentes niveles en la escala de responsabilidad y libertad, lo cual permite y garantiza su orden y perfección en vez de ir en su contra, es decir, el orden del Todo está garantizado por la distribución de responsabilidades y lugares que tiene cada sustancia, por la manera como en sus acciones manifiestan la perfección y perpetuidad del movimiento.

Reforzar la unicidad del universo, el hecho de que el motor primero es una sustancia simple, sin partes, y que el bien es a la vez inmanente y trascendente al universo, son aspectos que se han resaltado gracias a las aporías expuestas, completando así el panorama necesario para comprender el contenido de la segunda mitad de *Lambda*, ya que lo que se encuentra luego de la última aporía, es decir, a partir de *Lambda* 10, 1075a 25 hasta el final, es una crítica aristotélica a posturas previas sobre los principios primeros, así como una exaltación de su construcción, ya que considera que con ella se responde satisfactoriamente a los requerimientos que otros pasaron por alto. Si bien es cierto que el recorrido del Estagirita por posturas previas puede ser por sí mismo objeto o referente de extensos estudios, en este punto no parece aportar mayor cosa, así que quien desee leer las críticas que sobre los primeros principios realiza Aristóteles a pensadores como Empédocles, Anaxágoras o Platón, no encontrará mayor dificultad en su comprensión si ha seguido la exposición realizada hasta este punto.

4. Conclusión

Al final de *Lambda* 8, iniciando en 1074b 1, Aristóteles habla de la manera como “los primitivos y muy antiguos” se expresaron divinamente por conceder a las sustancias primeras el título de dioses, lo cual es consecuente con su visión de los motores inmóviles como las

34 *Uso el término griego para evitar la cuestión de su adecuada traducción, lo cual implicaría un examen de las limitaciones y ventajas de usar palabras como “familia” (traducción usada por Tomás Calvo Martínez), “casa” (elección de Valentín García Yebra) o “propiedad” (propuesta de corrección de Guthrie). Para profundizar en la idea griega del οἶκος, abordada por Aristóteles sin mayores renovaciones o novedades, se recomienda The ancient economy, libro de Moses Finley de 1973.*

sustancias más elevadas a nivel ontológico, causa de los primeros movimientos –constantes y eternos– del único cosmos existente, el único posible. Este capítulo trató de la divinidad que los antiguos vislumbraron en sus mitologías y a la que arribó Aristóteles a través del camino que trazara su sistema lógico del cosmos, del orden que le atribuyó, el mismo cuyas conclusiones se recogen a continuación.

A falta de un camino, la argumentación aristotélica postula como necesario el mismo punto de inicio del constante devenir a través de tres vías diferentes: la primera se centra en la infinitud del tiempo y la noción de movimiento autónomo, la segunda examina la cadena de movimientos a la luz de la teoría de las cuatro causas y la tercera vía retoma la misma cadena para evaluarla desde la pareja de conceptos de potencia y acto.

Demostrada la necesidad de lo que Aristóteles concibe como la divinidad se dio paso a las consideraciones que se hacen de ella en *Lambda*. Si bien no se puede tener experiencia directa de dios, se pueden postular nueve características de él gracias a la argumentación que conduce a su postulación, a la exploración del efecto por él producido y al examen de su noción, vías cuyas conclusiones se recogieron recientemente y que son, en resumen, las siguientes: el primer motor es perfecto, necesario, una sustancia simple, inmóvil, eternamente existente, acto sin potencia, pensamiento de pensamiento que solo se piensa a sí mismo y que mueve como lo deseado, postulando de esta manera una causalidad final para él. Se dijo del motor primero que es dios por la última característica, lo que implica que posee la vida inmutable y bella propia de la divinidad, característica que recoge las anteriores y podría esgrimirse como conclusión.

No se ha alcanzado una comprensión completa del motor primero, lo cual se explica parcialmente por el carácter analógico del conocimiento que poseemos de él, ya largamente expuesto, resultado de las limitaciones propias de nuestra naturaleza. Más allá de eso, llama la atención que la existencia y naturaleza defendida del motor primero solo dan razón directa de la rotación de la más externa de las esferas, la de estrellas fijas, pero es insuficiente para explicar las rotaciones de las demás esferas supralunares que se dan en ejes y velocidades diferentes. Para explicar adecuadamente el movimiento de ellas se precisan, según cálculos del Estagirita, cincuenta y cinco o cuarenta y siete motores inmóviles que posibiliten la constancia del movimiento del mismo número de esferas etéreas, por lo que el motor primero se presenta como la sustancia inmóvil cima y cabeza de todos los movimientos y de la serie de sustancias inmóviles que impulsan el movimiento de las esferas etéreas.

De las restantes sustancias inmóviles se puede decir que cada una se diferencia de las demás en su esencia, cada una es única y ocupa un lugar en una jerarquía que se hace patente para nosotros, sustancias sensibles y corruptibles dotadas de razón, gracias a la evidencia de su efecto:

la rotación perenne de los astros. Por débil que parezca, el movimiento de los astros es la evidencia usada para deducir el número y organización de los motores inmóviles, así como es la única evidencia sensible de la existencia del primer motor. Las otras características atribuibles a los motores inmóviles jerárquicamente inferiores al primero son el resultado de la semejanza que existe entre este y aquellos. Sin embargo, no aplican todas ellas, ya que estas se conocen en gran medida por ser el punto más elevado posible, por lo que el conocimiento que se tiene de los motores inmóviles es aún más limitado que el que se tiene del primero de la serie.

Para terminar, vale la pena recordar que con la última aporía expuesta en este capítulo, la que se pregunta si el bien es inmanente o trascendente al Todo, se dejó entrever nuevamente la manera como el motor primero afecta al mundo sublunar, una relación que habla de la armonía del cosmos en el que cada una de las sustancias tiene un lugar y responsabilidad a través de las cuales manifestar su perfección, la del orden del Todo y la perfección trascendente a la totalidad, relación que va más allá de la manera como el movimiento de los astros produce los ciclos de generación y corrupción sublunares. La pregunta entonces que se abre ante ese panorama es ¿cuál es la manera en la que el ser humano manifiesta la perfección trascendente del todo? Para responderla deberá atenderse a la perfección misma del hombre, más allá de la perpetuación de su especie gracias a la reproducción, tarea que se adelantará en el capítulo que inicia a continuación.

La perfección humana

Terminada la exposición del motor primero de *Lambda* y de la concepción aristotélica de la divinidad, se da paso a esta segunda sección que, conservando el motor primero como horizonte regulatorio, lo busca en el ser humano. Por lo anterior y por el título del capítulo, podría creerse que la perfección humana implica la consecución de la divinidad, como si esta se manifestara en el ser humano por existir en su interior o como si fuese posible una comunión con dios. Sin embargo, como se expuso en el capítulo anterior, el motor primero aristotélico es perfecto y su actividad es perenne pensamiento de sí mismo, no atiende a los seres sublunares, por lo que no es posible pensar que se manifieste en nosotros de alguna manera mística, por decirlo así. Para evitar esta mala interpretación, se expondrá qué quiere decir “la perfección humana” del título, poniendo de manifiesto así por qué es lo mismo que la búsqueda de la divinidad en él.

Dado que la idea de perfección se concibe en este caso como el desarrollo pleno de la sustancia, no es un concepto aplicable para todas las sustancias, pues, por ejemplo, el motor primero no puede alcanzar la perfección por ser acto puro incapaz de modificarse, por no tener capacidades que desarrollar, por ser el desarrollo pleno y constante. Lo mismo sucede con las demás sustancias inmóviles: ellas no se desarrollan en ningún sentido, carecen de toda potencialidad y la diferencia esencial entre ellas se manifiesta en su distribución jerárquica. Por último, las sustancias sensibles eternas tienen la única capacidad de desplazarse en la constante rotación que realizan sus esferas, desplazamiento que es el desarrollo de su única capacidad: el desplazamiento local, y ya que no poseen otras potencias, no desarrollan más su forma. Así pues, las únicas sustancias sujetas a perfección son las sensibles corruptibles, pues la perfección está en el pleno desarrollo de su forma, en un clímax alcanzable antes de la corrupción.

Aristóteles tuvo en cuenta la asociación entre la perfección y el desarrollo de la forma propia de las sustancias animadas, como se evidencia en el pasaje *De an.* II 4, 415a 26–415b 8 – mencionado ya en la defensa de la atribución de la causalidad final al motor primero– el cual reza así:

Y es que para todos los vivientes que son perfectos –es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea– la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos –si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta– con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente –la palabra «fin», por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo y subjetivo. Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y

divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie.

Parece evidente que en la visión aristotélica la especie, que permanece invariable a través del tiempo, es más importante que los individuos que la conforman, para lo cual es necesario que algunos de sus individuos se desarrollen hasta su perfección, hasta el punto en el que su forma puede perpetuarse a través de la reproducción. Esta visión general de las sustancias animadas y la manera como alcanzan su perfección para perpetuar su forma, responde a los mismos criterios de finalidad a los que está sujeto el universo entero, así se explica el aporte de cada individuo al orden del Todo, su participación en el cosmos. Precisamente la última aporía expuesta en el capítulo anterior fue útil para demostrar que el orden se manifiesta trascendente e inmanentemente al todo, se encuentra más allá, en el motor inmóvil, así como lo hace “acá”, en las sustancias del cosmos y su manera de participar de la perfección, entre estas últimas están los seres vivos, que participan de la perfección gracias a la perpetuación de su especie.

En el esquema anterior también se encuentra el dios de Aristóteles, pues tanto la perpetuidad de la especie, como la constante variación de los cambios en el mundo sublunar, de cierta forma son producto de su acción, una consecuencia que es necesario profundizar. Aristóteles no demuestra el movimiento, es evidente su existencia y constancia ante nuestros sentidos, como lo ponen de manifiesto la regularidad de los movimientos de los astros o la variedad de cambios que ocurren en el mundo sublunar, entre los que destaca la perpetuidad de las sustancias animadas alcanzada gracias a la reproducción. Ante esta evidencia, el Estagirita indaga cuál es la razón por la que se dan así los movimientos, lo que lo lleva a argumentar como se hizo en páginas precedentes, explicando que en último término el primer motor inmóvil es causa de todos los movimientos, de la variada constancia supralunar, porque esas rotaciones son impulsadas por motores inmóviles jerárquicamente inferiores al primero, y de la multiplicidad de cambios del mundo sublunar, porque ella es resultado de las rotaciones celestes. En virtud de lo dicho, se comprende que el desarrollo pleno de la forma de una sustancia animada, su perfección, está ligada a la perpetuidad del universo ordenado y es el modo como se manifiesta la divinidad en ella, tanto en su individualidad como en su especie.

Ahora bien, el ser humano está sujeto a un desarrollo que conduce al clímax de su forma, de lo que lo hace ser lo que es. La primera manera de manifestar esa cumbre del desarrollo es la misma que se acaba de describir para las sustancias animadas sublunares. Sin embargo, no

expresa cabalmente la forma que hace del hombre lo que es, así que no parece adecuado decir que la perfección del hombre simplemente se da en la reproducción. En esa medida, este capítulo profundizará en el o los climax que puede alcanzar el ser humano, dejando en claro de esta manera que así es como se manifiesta en él la divinidad. Para ello es necesario atender a la forma del ser humano, lo que lo hace ser tal, tema que explora Aristóteles en profundidad en *De an.*³⁵. Ya se ha afirmado que el hombre es una sustancia animada, lo que quiere decir que, entre las sustancias sublunares, su primera característica clasificatoria es la de poseer vida, caso en el que la forma recibe el nombre de alma. Ahora bien, las sustancias animadas se dividen en tres tipos: plantas, animales y hombres, cada uno caracterizado por las facultades que le ofrece su alma y por el lugar que ocupan en la escala que forman entre ellas, una relación por grados gracias a la cual las facultades de un tipo de alma implican las facultades de los tipos de alma inferiores. Así, las facultades de las plantas pertenecen a todos los seres vivos, las de los animales son compartidas por ellos y los seres humanos y, para terminar, la facultad del alma humana es exclusiva de su especie: el pensamiento.

El afán clasificatorio aristotélico no termina ahí, pues el pensamiento, característica esencial del hombre, se divide a su vez en tres clases, mencionadas en *Épsilon* 1, 1025b 25, donde escribió que “todo pensar discursivo es o práctico o productivo o teórico”³⁶. Esta división se realiza de cara al objeto al que se aboca el pensamiento: el teórico se encarga del saber por sí mismo, sin más intención ni pretensión (por ejemplo, examinar la causa primera de la constancia de los movimientos solo se hace para satisfacer el deseo natural del hombre por el saber), el práctico se encarga de las acciones y conductas del individuo y el fin que se persigue con ellas (por ejemplo, encontrar las acciones que se deben realizar para ser bueno, virtuoso y, en último término, feliz) y el tercer tipo de pensamiento, el productivo, se dedica a hacer y producir cosas u objetos, por lo cual es considerado el pensamiento más bajo de los tres, pues su finalidad no se encuentra en el pensamiento puro ni en el sujeto que piensa, sino en algo externo que regularmente está revestido de alguna utilidad, un fin diferente a sí mismo.

Así pues, dado que el pensamiento es lo que caracteriza al hombre y lo hace ser lo que es, y ya que este se divide en tres clases, es necesario saber en cuáles tipos de pensamiento se da el

35 Por el carácter introductorio de las presentes líneas, los argumentos aristotélicos de *De an.* solo se mencionan para justificar la división del trabajo a realizar, donde se ahondará en ellos con el debido detalle para hacer una exposición apropiada de la visión aristotélica de la naturaleza del hombre.

36 Se puede encontrar esta división y su explicación en otros pasajes del corpus, como por ejemplo, *EE. I 5, 1216b 9–20*.

desarrollo pleno del ser humano que se busca, pues de esa manera se trazará el camino a recorrer en esta exposición.

El pensamiento productivo tiene como finalidad objetos, producciones humanas resultado del estudio de técnicas y reglas, por eso no es una vía a tener en cuenta en esta sección, pues la posesión y el desarrollo de técnicas hasta un punto máximo no es la perfección buscada por el hombre naturalmente, no puede encontrarse nuestra perfección en un fin más allá de nosotros, considerados como individuos o especie. Perfeccionar el pensamiento productivo conduce a la virtud o maestría en la creación de los productos a los que se dedica, hace del hombre un artista o artesano virtuoso en su campo, pero ese no es un fin que sea necesariamente elegible por todos los hombres, así como la pérdida o posesión de dicha maestría no son condiciones necesarias para que el hombre alcance o desarrolle la perfección propia de su forma o naturaleza. En contraposición, los otros dos tipos de pensamiento ofrecen caminos que conducen a la perfección naturalmente buscada por los hombres, por llevarlos al punto más elevado de desarrollo de su naturaleza de una u otra manera; por lo tanto, serán las mismas dos vías que se seguirán en esta sección.

La primera vía que se profundizará surge del pensamiento práctico que responde a la natural aspiración humana de ser felices (en el campo individual, como se aclarará en dicha sección). Para ello, la exposición se centrará principalmente en los tratados éticos, resaltando el fin del ser humano en esa área. La segunda vía a seguir partirá de las conclusiones y puntos inconclusos de la primera y se fundamentará en el pensamiento teórico, explorará la facultad misma del pensamiento, lo que hace del hombre lo que es en sentido más propio, desplegando con esa exposición un conocimiento que no sirve para modificar comportamientos ni para producir objetos, a pesar de lo cual es la mejor manera de encontrar lo que hay de divino en el hombre.

Se da paso entonces a estas vías, buscando con las finalidades del hombre esclarecer y profundizar lo referente a su naturaleza y la manera como se manifiesta la divinidad en él.

1. El ámbito práctico

Los tres tipos de pensamiento discursivo recién enumerados producen tres clases de conocimientos, que se distinguen por cada uno de los tipos de objetos a los que se entrega el pensamiento correspondiente. Estos son catalogados y estudiados, entre otros lugares, en el examen de las virtudes intelectuales que realiza en el segundo libro común de las éticas. En *EN VI 3*, 1139b 18–25, sostiene Aristóteles que el objeto de las ciencias teóricas es lo necesario y eterno, lo que no puede ser de otra manera, y posteriormente, en *EN VI 4*, 1140a 1–6, distingue

entre la producción y la acción, la primera centrada en la creación de algo diferente a sí mismo, objeto de las ciencias productivas, la segunda centrada en el obrar propio o colectivo, del que se encargan las ciencias prácticas, las cuales reciben los nombres de “política”, en sentido general, o de “filosofía de las cosas humanas”, como la llama en *EN X 9, 1181b 15*.

A su vez, el saber práctico se subdivide en dos ramas³⁷, la política y la ética. A la primera le corresponde la función arquitectónica en el ámbito práctico (analogía usada por el Estagirita en *EN I 2, 1094a 29*) y en ese sentido se toma como la teoría del estado, aclaración válida para diferenciarla del sentido que se le dio al término “política” al referirse al conjunto de ciencias prácticas. La ciencia práctica que se encarga de la teoría del estado se refiere al obrar humano únicamente en cuanto forma parte de la sociedad política a la que naturalmente pertenece, caso contrario a la ética, que en contraste se encarga del comportamiento del sujeto o agente en su individualidad³⁸, aquel por medio del cual busca su beneficio y bienestar personales.

Si bien es cierto que la teoría del estado es más elevada por encargarse del bienestar colectivo, un bienestar más hermoso y divino según Aristóteles, no es el objetivo perseguido en esta exposición, pues se espera encontrar el clímax de desarrollo del individuo, no el aporte del colectivo de hombres, de la sociedad política que forman, a la totalidad y su orden o a los individuos que la conforman. Si este último fuese el fin que se persigue ahora, quizá hubiese bastado con atender a la manera como la especie aporta al devenir constante de la totalidad gracias a su persistencia en el tiempo. Por tanto, en este apartado que se encarga de buscar la perfección del hombre, se hará énfasis en los trabajos éticos aristotélicos y en el modo como despliega en su exposición las vías más idóneas para alcanzar la finalidad práctica que, a ojos de Aristóteles, todos los hombres buscan: la felicidad.

La exposición del desarrollo más elevado del ser humano en el campo práctico tendrá en cuenta tres partes. En la primera etapa se hará una justificación de la búsqueda de la felicidad como ideal y fin de la vida humana, lo cual implicará no solo comprender a qué se refiere el Estagirita con su idea de felicidad, sino que además se aclarará a qué se refiere con el término, ya que gracias a esta aproximación etimológica se podrá tejer una primera relación entre la

37 Podría decirse que las ramas son tres si se tiene en cuenta la economía, encargada del correcto funcionamiento del oikos, como una rama intermedia entre la ética y la política.

38 Podría desplegarse en este punto una buena discusión sobre el papel de la amistad y el de la sociedad en el desarrollo de la individualidad, usando principalmente el material de los libros comunes a las éticas, para justificar así que la ética se encarga del individuo sin que por ello se niegue su naturaleza social. Sin embargo, baste con lo mencionado para resaltar la diferencia que se establece entre la política y la ética como ramas del saber práctico.

divinidad y el fin práctico. Luego, en las dos últimas partes se profundizará en un debate sobre el que se ha dicho mucho: la cuestión sobre cuál es la virtud que se debe adquirir y desarrollar para alcanzar una vida perfecta, si la prudencia o la sabiduría, a cada una de las cuales se dedicará una sección para concluir así sobre el tema. Así, se da paso a la exposición de los argumentos encontrados para establecer el modo de vida más elevado, el idóneo para alcanzar la felicidad, un trabajo para el que se usarán los textos mencionados en la introducción, a saber, *EE.* y *EN.*

1.1. El ideal de vida.

En *Eta* 4, Aristóteles discute la cuestión de las causas prestando especial atención a la causa material, distinguiendo gracias a ello asuntos como la materia próxima y la común, la naturaleza de la materia de la que se componen los cuerpos celestes y la sustancia material como sustrato de los accidentes. En ese contexto, subrayando la necesidad de conocer todas las causas para adquirir pleno conocimiento, Aristóteles escribe en 1044a 33–1044b 1:

Cuando se trata de encontrar la causa, puesto que las causas se denominan tales en varios sentidos, hay que indicar todas las causas posibles. Por ejemplo, ¿cuál es la causa material del hombre? ¿Acaso los menstros? Y ¿cuál es su causa productora del movimiento? ¿Acaso el esperma? Y ¿cuál es su causa en cuanto forma? La esencia. Y ¿cuál lo es en el sentido de aquello para lo cual? El fin. Por lo demás, seguramente estos dos últimos son lo mismo.

Ya se dijo que las causas final y formal se identifican en algunos casos y que el pleno desarrollo de la forma implica alcanzar la finalidad para la que despliega, con lo cual podría darse por concluida la exposición. Sin embargo, también se informó que el desarrollo pleno del hombre no se limita a su aspecto biológico, pues el ser humano trasciende su condición biológica y se lanza a alcanzar otras finalidades, como la finalidad práctica que ocupa las presentes líneas.

Ahora bien, si lo que se busca en los fines a los que tiende el ser humano es la manera como este se puede encontrar con lo divino o, en otras palabras, la manera como la divinidad se manifiesta en la cumbre del desarrollo humano, una primera manera de explorar dicha relación está en la etimología del término que usa el Estagirita para nombrar la finalidad a la que tiende el hombre en su vida práctica.

Aristóteles considera que existe consenso sobre el nombre del más elevado de los bienes que se pueden alcanzar gracias a la acción, al respecto escribe en *EN* I 4, 1095a 16–20: “sobre el nombre hay prácticamente acuerdo por parte de la mayoría: tanto la gente como los hombres

cultivados le dan el nombre de «felicidad» y consideran que «vivir bien» y «bien-estar» es idéntico a «ser feliz»”. El término aristotélico que se traduce por felicidad en la cita anterior es εὐδαιμονία, una palabra compuesta por tres componentes léxicos: el primero es εὖ, vocablo que hace referencia al bien o a lo correcto y que se encuentra en términos como eutanasia, euforia o eucalipto; el segundo componente es δαίμων, un término que puede ser traducido de diversas maneras que responden a la época y el pensamiento en el que se circunscriben, pero que independientemente de la traducción implica una relación con lo divino; termina la palabra con el sufijo griego -ια, usado para derivar un sustantivo refiriéndose a la cualidad, un sufijo que se encuentra en palabras de nuestro idioma como sabiduría o agonía.

Sobre la cuestión de los *daímones*, primera aproximación a la divinidad, existen estudios muy esclarecedores como el de Marcel Detienne (1963) y los más recientes artículos de Inmaculada Rodríguez Moreno (1993, 1994 y 1995), trabajos que se suman a una larga lista de textos que indagan en las cuestiones de la religiosidad griega y la jerarquización de los seres que la componen en diferentes momentos de su devenir. Si bien a continuación no se hará un examen tan detallado como el que podría darse de un tema como este, es adecuado exponer someramente la polifonía de usos del término griego *daímon*, buscando con ellos aclarar cuál ha sido la relación del término con lo divino y explorar si por ese camino se encuentra la realización del hombre y cómo esta pueda considerarse divina en él.

Para iniciar, podrían resultar muy esclarecedoras las propuestas de explicación etimológica de *daímon*, aunque no haya consenso entre estas, lo cual parece un punto más a favor de la dificultad que encierra esta palabra, pues si bien se presenta como un término usado y trabajado profusamente por escritores y pensadores previos a Aristóteles, aún en su época seguía siendo ambiguo su uso y aplicación. *Daímon* es un término griego multívoco desde sus orígenes, y el paso del tiempo sirvió para que algunos lo delimitaran con mayor precisión, sin que por ello se alcanzara un consenso al respecto.

La confusión que se desencadena con la palabra se encuentra ya en textos como la *Iliada*, donde se atribuye dicha expresión a los dioses. Se trata de una palabra usada cuando carecía de importancia hablar de un dios en particular a pesar de referirse a un poder personal divino —más que a un poder absolutamente indefinido—, por lo que en este caso el término se presenta como sinónimo de *theós* a la hora de hablar de una divinidad sin hacer uso de su nombre específico. Si bien el término es de naturaleza indefinida, lo que se designa con este no lo es. El uso de *daímon* de esa manera no es exclusiva de Homero, ya que autores posteriores la usan en el mismo sentido. Buen ejemplo de ello se encuentra en las *Helénicas* de Jenofonte, un texto escrito más de tres siglos después de la *Iliada*. A pesar de que algunos continuaron usando el

término así, muchos otros lo usaron en otros sentidos, no es necesario buscar mucho tiempo después para encontrar variaciones en su uso. Por ejemplo, en el verso 123 de los *Trabajos y los días*, Hesíodo usa el término no como sinónimo de la divinidad en general, de dios, sino como una divinidad inferior, en este caso resultado de la primera estirpe de hombres, la edad de los hombres de oro en tiempos de Cronos. Otro ejemplo está en el verso 314 de la misma obra, donde el término está más cercano a la idea de suerte o destino, por lo que podría pensarse como una divinidad personal o como la manifestación de la divinidad para el individuo.

La polisemia del término se podría evidenciar a través de testimonios literarios como los anteriores, pero para la cuestión que compete a estas líneas solo se señalarán, además de los anteriores, algunas maneras como filósofos previos al Estagirita usaron el término, ya que con ello no solo se demostrará la polisemia mencionada, sino que además se podrá entrever el desarrollo y alcance del término de origen religioso en la esfera de la filosofía.

En los testimonios conservados sobre el pensamiento de Tales de Mileto, en particular en algunos de los que se refieren a la divinidad y a la idea de que todo está animado y lleno de dioses, se usa el término *daímon*, como en el testimonio *11 A 23 DK*. En este caso, *daímon* aún se presenta como un vocablo de vaga aplicación usado indistintamente con *theós* y se confunde con la idea de divinidad en tanto que poder universal, oculto y causa de vida. Si se afirmara que esta vaguedad no debe atribuirse a Tales por no derivarse de sus palabras directas, podría replicarse que la falta de claridad al respecto por parte de los comentaristas no hace otra cosa más que reforzar la falta de claridad al respecto. Una visión similar a esta se encuentra en las palabras de Parménides, quien emplea el término *daímon* para referirse a la divinidad, a tal punto que sus palabras han sido fuente de debate sobre cuestiones como cuál es la divinidad a la que se hace referencia con este término.

Los pitagóricos retomaron el término en sus planteamientos, pero no lo usan como sinónimo de dios que sirve para referirse a las potencias divinas sin asignarles un nombre, como lo hicieron Tales o Parménides, pues los integrantes de ese movimiento tenían una clasificación más precisa de los seres divinos y los que participan de ellos. Para demostrar lo anterior puede atenderse al número 32 del octavo libro de las *Vidas de filósofos ilustres* de Diógenes Laercio o a los pasajes *58 D 3* y *58 D 11* de Diels-Kranz, textos en los que se afirma que los *daímones* son seres intermedios entre la divinidad y los hombres que (junto a los héroes) pueblan el aire y juegan un papel importante en lo que se refiere a la fortuna. Estos seres, por su naturaleza intermedia, eran objeto de adoración y respeto, el mismo trato que debían recibir la divinidad, la ley y los mayores. Una ubicación más clara en la clasificación de seres que pueblan el cosmos y una delimitación más detallada de sus funciones son el resultado de las ideas pitagóricas

escuetamente resumidas, pero los resultados no se limitan a esto, sino que el alcance de la idea de *daímon* para el pensamiento pitagórico es mayor, ya que al parecer el *daímon* era equiparado con el alma humana, era considerado como el medio de comunicación con lo divino, se tomaba como la forma de adquirir el conocimiento de dios y, además, establecían relaciones entre el *daímon* y los sueños y enfermedades³⁹.

El término fue usado por otros pensadores antiguos de maneras similares a como lo hicieron Pitágoras y sus seguidores, por ejemplo, Empédocles usa el término con diversas acepciones, entre las que vale la pena destacar que la asocia a la idea de alma en tanto que agente externo al cuerpo en el que se encuentra atrapada. Otro caso es el de Demócrito, quien postula la existencia de *daímones* que habitan en el aire y que traen consigo la dicha de la felicidad o la desdicha de su la tristeza.

Es importante rescatar la postura de Heráclito, quien lleva el término allende lo dicho hasta ahora. El filósofo de Éfeso critica la manera en que se conducen los hombres con respecto a la religión y considera que es preciso depurarla encontrando en ella la verdad que se oculta tras su simbolismo. Ese proceso de depuración implica revalorar lo señalado con la palabra *daímon*, que ya no hace referencia a un ser superior a nosotros, sino que Heráclito destaca su cercanía con el alma y su relación con la fortuna del individuo, de manera que la termina usando para referirse al carácter del individuo, en tanto este cuenta con la capacidad de decidir su destino a través un principio interno llamado *daímon* en los ámbitos religiosos.

Habiendo pasado por todos los matices del término que se acaban de exponer, cabría esperar que la filosofía posterior a los presocráticos hubiese bebido de tales fuentes para dar el tema por resuelto o tener el panorama más claro, pero no ocurrió así. Sócrates y Platón sometieron la idea de *daímon* a múltiples procesos de racionalización, desplazando el eje interpretativo hasta hacerlo mundano, terrenal, al identificar el *daímon* con el carácter del individuo. El caso de Sócrates ha sido ampliamente estudiado y no es necesario profundizar mucho en él ni en los testimonios conservados para encontrar el uso que hace del término, presentándolo con su carácter divino sin ser la divinidad misma ni referirse a ella, como algo que se manifestaba en la vida del pensador ateniense de forma inesperada y no física, por ejemplo, a través de la voz de la consciencia, los sueños y los oráculos.

39 El trabajo que se puede realizar sobre este asunto es mucho más elaborado y profundo, la ya mencionada obra de Marcel Detienne (1963) y el trabajo que tres años después publicara Soren Jensen son buenos ejemplos de ello, por lo que se recomiendan sus lecturas a quien esté interesado en ahondar en estos asuntos.

Asimismo, existe un sinnúmero de trabajos en los que se puede profundizar el papel del *daímon* en el pensamiento de Platón, pero el resultado de estos no se acoge a un panorama tan evidente y unidireccional como el conseguido en los estudios socráticos. Platón es fiel heredero y representante de la polisemia del *daímon* de pensadores presocráticos como Pitágoras, Empédocles y Demócrito. Incluso bebe de otras fuentes, como sucede en el *Crátilo*, donde el autor realiza a partir de 397e un análisis etimológico del término partiendo de la visión hesiódica que sostiene que su origen se remonta a la edad de oro. Más allá de esa alusión al poeta, en el pensamiento platónico la idea de *daímon* se enmarca en una concepción del cosmos en la que se puede trazar con facilidad la división entre las esferas de lo divino y lo humano, la cual le permitió a Platón ubicar entre ambas esferas a los *daímones*, quienes fungen como intermediarios manteniendo su naturaleza superior a la nuestra, cercana a la divinidad.

Cuando el Estagirita escribe las éticas recibe las visiones anteriores sobre el *daímon* y aunque en el uso que hace del término *eudaimonía* no se encuentra de manera explícita una visión divina del *daímon*, sí es cierto que el papel que le asigna a esta es el más próximo a lo que podría llamarse “divino”. Muestra de ello se encuentra en la argumentación de *EE I 7*, la cual se condensa en la conclusión que en 1217a 39s afirma que la felicidad es “el mejor y más importante de los bienes humanos”. Esta conclusión se alcanza luego de sostener que la felicidad no es atribuible a animales no humanos –que el filósofo considera de naturaleza inferior a la nuestra–, ya que estos, como afirma en 1217a 24: “no tiene parte en su naturaleza de algo divino”. He aquí la primera manifestación de lo divino en la felicidad. Aunque Aristóteles no lo diga abiertamente, tiene presente el componente divino del que hablaron los filósofos que abordaron el tema antes que él. Todo lo anterior refuerza la idea que se deja entrever en líneas previas, pues antes de hablar de lo inapropiado de la denominación de feliz para otros animales, sostiene que la única posibilidad de designar algo como feliz, es si se refiere a alguna especie de ser superior al hombre, como los dioses, aunque la felicidad de estos sería inaccesible para el hombre.

Así, gracias al recorrido realizado a través de los diversos usos del término *daímon* de los filósofos previos a Aristóteles, se puso de manifiesto la relación que existe entre lo divino y el fin perseguido por los seres humanos en el ámbito práctico, aunque es una relación que Aristóteles recoge sin hablar de ella explícitamente.

Aclarada esta relación entre lo divino y la *eudaimonía*, es preciso preguntar ahora ¿cuáles son los límites de dicha relación?, es decir, ¿la relación entre la *eudaimonía* y lo divino se limita al campo etimológico, lingüístico e histórico o llega más allá del término y la consecución de la felicidad implica elevarse por encima de la esfera de lo humano, aproximándose así a lo que

en Aristóteles responde al título de “divino”? En un primer momento podría pensarse que la mejor opción es considerar que la relación sí se limita a lo lingüístico e histórico, si se tienen en cuenta pasajes como los capítulos *EE I 1* y *EN I 9*, donde Aristóteles enuncia las posibles vías para la adquisición de la felicidad. De estas vías, que se retomarán más adelante, la última en ambos casos es la inspiración divina o, lo que de cierta forma es igual, la inspiración de algún *daímon*. Ahora bien, es evidente que estas menciones pueden ser tomadas como un indicativo de la cercanía entre la felicidad y la divinidad, pero al avanzar en el texto se presenta más factible y sensato considerarlas un refuerzo del argumento contrario porque dicha vía es finalmente descartada, lo que demuestra que la cercanía entre *eudaimonía* y *daímon* es un tema que Aristóteles no retoma ni refuerza.

Para responder adecuadamente a la pregunta por la relación entre la felicidad y la divinidad en Aristóteles, es necesario atender a la *eudaimonía* tal como él la concibió, es decir, se debe examinar en las éticas aristotélicas qué es la felicidad, para comprender si con ella se alcanza la buscada realización de lo divino que hay en nosotros. En caso de que a través de esta búsqueda no se encuentre coincidencia alguna entre los referentes de los términos “felicidad” y *daímon*, deberá defenderse como acertada la primera impresión que se tuvo: la coincidencia entre estos términos se limita al campo de lo etimológico.

El modo ideal para exponer el tema de la felicidad según Aristóteles, sería proceder de la misma manera en la que lo hace él, pero no se encuentra en sus textos éticos un único proceder. Ante este inconveniente, se iniciará examinando las opiniones y posturas que al respecto consideró Aristóteles, siguiendo un proceder habitual suyo y del cual se encuentran muchos ejemplos en el *corpus*, como cuando se ocupa de la causalidad al inicio de *Met.* o cuando revisa las posturas sobre el alma en el *De an.* Este proceder también se encuentra en las éticas, pero en ninguna se realiza tan sistemáticamente como en los casos citados, lo cual se explica en gran medida porque este tema no es objeto de conocimientos exactos en los que cabe acudir a los sabios que los estudiaron, no pertenece al campo teórico, sino que se trata del ámbito de lo contingente, de lo práctico, y los conocimientos de cada uno de estos campos es diferente, como lo expresa Aristóteles en *Alpha minúscula 2 993b 20–21*: “el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra”. Como no se trata del ámbito de lo necesario, parece más sensato acudir a las consideraciones más habituales con respecto a la felicidad que a las opiniones de los sabios que pensaron el tema, pues es un asunto que nos incumbe a todos en tanto que humanos.

Antes de iniciar la exposición de las opiniones consideradas por Aristóteles, es importante recordar que él no era historiador, su interés a la hora de abordar ideas ajenas no era recogerlas

con precisión para la posteridad, sino más bien someterlas a un examen dialéctico con el objeto de alcanzar la verdad a través del diálogo con las teorías precedentes sobre los temas que le interesan. Así pues, el Estagirita recoge ideas ajenas pasándolas por el filtro de sus conceptos para ponerlas a dialogar con las suyas, como por ejemplo en *Alpha*, donde las afirmaciones de los filósofos presocráticos son examinadas a la luz de la teoría de las cuatro causas, buscando en ellos a cuáles causas pudieron haberse referido y tomando sus resultados como punto de partida para defender su doctrina. En conclusión, Aristóteles dialoga con el pasado y lo reinterpreta más allá de testimoniarlo, por lo que el conocimiento de ciertas ideas del filósofo enriquece la comprensión de los testimonios, e incluso algunas veces tal conocimiento es necesario. Para el presente caso, antes de iniciar el examen de posturas ajenas sobre la felicidad, es útil atender a algunas de las características que el Estagirita le atribuye a esta, con lo cual se iniciará la exposición del manejo que hace Aristóteles del concepto de *eudaimonía* y además será comprensible la exposición y crítica de otras posturas realizada en ambas éticas.

En este caso, la característica de la felicidad que se debe exponer con mayor cuidado ya se ha mencionado en otras ocasiones, la mayoría de ellas con sencillez: la felicidad es un fin. Esta característica nos remite al punto de partida de *EN*, cuyas primeras líneas (1094a 1–4) dicen: Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a lo que todas las cosas aspiran.

La cita es muy pertinente porque confirma lo dicho sobre la tendencia natural de todo movimiento hacia un fin, lo enmarca en las dinámicas humanas, prácticas, y además lo asocia con la noción de “bien”, por lo que será necesario analizarla un poco más. Primero, no se crea que Aristóteles está haciendo referencia a cualquier clase de acción realizable por el hombre. En su texto habla específicamente de arte (τέχνη), investigación (μέθοδος), acción (πρᾶξις) y elección (προαίρεσις), términos que se refieren a realizaciones relacionadas con la intención o la voluntad, por lo que se excluyen las acciones inconscientes, que no constituyen el fin de lo que realizamos ni parecen contribuir a alcanzarlo, por ejemplo, parpadear naturalmente mientras se habla con alguien. Segundo, el bien del que se habla en la cita es el fin al que aspiran las acciones humanas como las nombradas, fin que ciertamente es considerado un bien por parte de quienes los persiguen, no importa si son bienes reales o aparentes, pues en este caso la concepción de bien es más amplia y rebasa las fronteras de la moralidad. Así pues, todos los movimientos tienden a un fin y las acciones realizadas por los seres humanos no son la excepción. Las que tienen un talante práctico tienden a la felicidad, finalidad a la que aspira el

hombre a nivel práctico, inalcanzable para cualquier otro ser, pues como lo aclara el Estagirita en apartados como *EE I 7, 1217a 22*, la felicidad “es el mejor y más importante de los bienes humanos”.

Hasta ahora la cuestión parece simple y la idea de que la felicidad es el fin de las acciones humanas no ha aportado mucho a lo dicho sobre ella, pero dado que hablar de fines no es hablar de una única y misma cosa, se debe examinar qué clase de finalidad es la felicidad.

Que no exista una unificación en los fines es algo evidente que se puede corroborar de maneras diferentes. Por el momento, basta con reconocer el hecho de que los individuos pueden elegir el fin que persiguen con sus acciones: todos apuntan a un objetivo que identifican como la felicidad, pero el contenido de dicha felicidad varía de persona a persona, por lo que el disenso al respecto es notable. En varios lugares del *corpus*, Aristóteles respalda la existencia de múltiples fines en el campo práctico, como señala en el capítulo inicial de *EN* y en *EN I 3, 1094b 14–19*, donde dice:

Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que solo existen por convención y no por naturaleza. Y los bienes particulares encierran también por su parte la misma incertidumbre, ya que para muchos son ocasión de perjuicio: hay quienes han perecido por su riqueza, y otros por su valentía.

Ante esta amplia gama de posibles finalidades a las que tienden los seres humanos con sus acciones, ciencias y artes, el Estagirita se entrega a su afán clasificatorio y distingue dos clases de fines: las que son en sí mismas un fin y las que se realizan con miras a algo más. Tratándose de un asunto de carácter práctico, lo adecuado es ilustrar la diferencia entre ambos tipos de fines con un ejemplo: hacer ejercicio y seguir una dieta balanceada son acciones que se realizan para procurar una buena salud, persiguen un producto diferente a sí mismas, mientras que alguien que desee bailar un tipo de danza en particular realiza su finalidad en la ejecución misma de la acción, es decir, bailando.

Ahora bien, no se debe creer que cualquier resultado de una acción humana –inconsciente o voluntaria– es un fin, ni siquiera los beneficios, pues muchas veces se obtienen beneficios inesperados, anexos o colaterales sin que por ello se consideren fines, pues dicho título se reserva exclusivamente para el bien propio de cada acción o arte, para aquello a lo que tienden las acciones o procesos necesarios para conseguir algo, como sostiene al inicio de *EN I 7*. Por ejemplo, gracias a su trabajo manual un campesino puede ejercitar su cuerpo como lo esperaría quien va al gimnasio y gracias a ello podría conseguir más fácilmente una pareja, sin embargo

consideraríamos atípico al campesino que realiza su trabajo pensando únicamente en fortalecer su cuerpo y conseguir compañera, son beneficios accesorios o accidentales porque la finalidad habitual de ese tipo de trabajo son los productos que finalmente se cosechan y comercian.

Para evitar considerar cualquier beneficio un fin, se debe recordar que los fines verdaderos, que reciben con mayor propiedad dicha denominación, determinan las acciones que conducen a ellos y su disposición, no al contrario. Así se refuerza la idea de que los fines son más importantes que los medios necesarios para alcanzarlos⁴⁰, lo cual se puede corroborar en EN I 1, 1094a 6, donde hablando de los productos o realizaciones con respecto a las acciones o actividades necesarias para alcanzarlos (en los casos en los que se distinguen unos de otros), afirma que “el producto es naturalmente más valioso que la acción”, por lo que incluso en el caso atípico en el que alguien se entregue al trabajo del campo deseando desarrollar su musculatura, ha de seguir los mismos pasos que el campesino que trabaja por su jornal o de lo contrario no estaría entregándose al trabajo del campo, no podría dársele ese nombre.

Se expuso la naturaleza del fin de una acción o actividad práctica, ilustrándolo con ejemplos en los que el producto es diferente de las acciones que conducen a su consecución, pero lo dicho también aplica para las acciones que son un fin en sí mismas. En efecto, el bailarín que se usó como ejemplo de este tipo de acciones ordena sus movimientos de manera que concuerden con el baile que espera ejecutar, sin perder el ritmo o realizar un baile distinto, por lo que la función determinante del fin también se encuentra en estos casos.

La clasificación aristotélica de los fines va más allá de distinguir entre acciones que son un fin en sí mismas y las que persiguen fines ajenos a sí, ya que Aristóteles establece además una jerarquización entre los fines existentes usando como medida de clasificación y valor aquello a lo que se refieren, pues en este caso la palabra fin, contrario a lo que el término puede hacer pensar a quien se aproxima al tema por primera vez, no necesariamente indica un estado último y definitivo. Así pues, algunas acciones pueden considerarse un fin sin que por ello se persigan por sí mismos. Se trata de fines buscados por el bien de fines ulteriores, lo cual se nota con facilidad si se tienen en cuenta las acciones y elecciones junto a las artes y ciencias, ya que los fines de acciones particulares, que eventualmente pueden ser considerados un fin en sí mismo, pueden estar supeditados a fines posteriores propios de dichas artes y ciencias. También hay acciones supeditadas a otras acciones, tanto como se pueden encontrar ciencias y artes

40 *Afirmar que el fin es más importante que los medios no es una justificación del uso de cualquier medio para alcanzar el fin deseado, sino que es una forma de resaltar la primacía del fin porque su existencia da sentido a los pasos previos a su consecución.*

supeditadas a otras ramas más amplias, estableciendo de esa manera una jerarquización entre los bienes o fines que es explicada por Aristóteles gracias a la ejemplificación que hace de ella en *EN I 1*, 1094a 10–13, donde se puede leer:

por ejemplo la fabricación de los frenos y de todo lo demás concerniente al arreo de los caballos está subordinada al arte de la equitación, y esta a su vez, juntamente con las acciones militares, está sometida a la estrategia, hallándose de la misma manera otras artes sometidas a otras.

Así pues, se ha establecido que las acciones de carácter práctico tienden a un fin o bien, igual que las artes y ciencias que se valen de dichas acciones. También se ha concluido que los múltiples fines –que son preferibles a las acciones necesarias para conseguirlos, a las cuales determinan– son clasificados de dos maneras: la primera separa las acciones que son un fin en sí mismas de las que se realizan para un producto diferente; la segunda jerarquiza los fines, supeditando unos a otros, lo cual sucede cuando los fines sometidos a otro se subordinan a una misma facultad.

Ahora bien, ya que los fines en el esquema aristotélico son causas, la jerarquización de los fines, en la que unos se alcanzan por mor de otros, se comprende como una cadena causal, tal como la cadena causal eficiente profundizada en este trabajo para postular el motor primero como necesario. En dicha tarea, expuesta en la sección 1.1 de la primera parte de este trabajo, se citó un extenso pasaje de *Fís.* VIII 5 para demostrar que la cadena causal eficiente tiene un punto de inicio y no se prolonga indefinidamente. El mismo argumento se encuentra en *Alpha minúscula* 2, 994a 8–9, con la ventaja de no limitarse a la causalidad eficiente sino de incluir las cuatro causas, donde el Estagirita advierte que no “es posible un proceso infinito en el caso de *aquello para lo cual*: el pasear es para estar sano, esto para ser feliz”⁴¹. Esta manera de argumentar de Aristóteles es la misma que se encuentra en el ejemplo esgrimido en *EN I 1*, así

⁴¹ *La cursiva hace parte de la edición usada para este trabajo. Además, es fundamental aclarar que luego de afirmar que el estar sano es para estar feliz, sostiene que estar feliz es “para otra cosa”, lo cual no se incluyó en la cita porque la felicidad es el fin último, como se mostrará, dentro del campo práctico, por lo que incluirla podría hacer incurrir al lector en un error, si es que este no es cometido por el propio Aristóteles en ese punto. Para evitar creer que el Estagirita incurrió en alguna clase de contradicción, es adecuado tener presente que la cita hace parte de un texto cuyo objeto no es del ámbito práctico. En el punto citado de *Met.* el Estagirita explora y explica la causalidad en general, parte de su filosofía primera, así que no se debe esperar en este caso la precisión de las éticas, pues en este caso se trata de demostrar la imposibilidad de una cadena causal final infinita.*

que por esta vía se llegará a un fin último a nivel práctico, un fin al cual se someten las demás finalidades sin que este se someta, a su vez, a finalidad alguna.

La *eudaimonía* es el fin último a nivel práctico, por eso se dice que la felicidad es un fin elegible por sí mismo, pues no existe nada más arriba de él a lo cual pueda someterse. Lo anterior implica que la felicidad determina los demás fines prácticos por ser el fin último al que se someten los otros, por lo que la felicidad se determina a sí misma, como lo advierte el propio Aristóteles al inicio de *EN I 2*. Así, en este marco cobra sentido la idea de que todas las acciones y actividades del campo práctico apuntan, en último término, a la consecución de la felicidad.

Reconocidas las anteriores características de la felicidad (fin en sí misma, cumbre jerárquica del campo práctico), es momento de atender a las consideraciones habituales sobre la felicidad y la manera de conseguirla. En *EN I 4* el Estagirita recuerda la existencia de múltiples fines y la forma como pueden tomarse como fines últimos, en otras palabras, reconoce que no existe un consenso sobre el fin sino que las consideraciones sobre este cambian entre individuos. Así, por ejemplo, muchas personas creen que la esencia de la felicidad o el medio para alcanzarla está en lo que les falta (por lo que el enfermo le da un papel fundamental a la salud, el pobre a la riqueza, el ignorante a la sabiduría, etc.) y así como las carencias pueden variar en un mismo individuo, sus opiniones también pueden cambiar sin que implique contradicción.

Teniendo en cuenta la gama de bienes realizables dentro del campo práctico, Aristóteles considera inútil entregarse al estudio y análisis de todos ellos como esencia de la felicidad, por lo que solo tiene en cuenta las posturas “que más preponderan o que parezcan tener cierto color de razón”, como advierte en *EN I 4* 1095a 29. Así pues, en *EN I 5* y *EE I 5* el Estagirita somete a consideración tres tipos de vida: el voluptuoso, el político y el contemplativo o filosófico, análisis complementado con el estudio de la idea del bien en sí defendida por Platón y sus seguidores, realizado en *EN I 6* y *EE I 7*. A continuación se profundizará en esa exposición de Aristóteles porque “las refutaciones de los que las discuten son demostraciones de las razones que se oponen a ellas”, como sostiene en *EE I 3*, 1215a 8–9.

La vida voluptuosa, como su nombre lo indica, le da un lugar primordial a los placeres de los sentidos, los corporales. Este tipo de vida es descartada por el Estagirita porque no es propia de los hombres en tanto a ellos les está deparada una naturaleza superior a la corporal, por lo que quien se entrega a ella es acusado de vivir como los animales no racionales y las plantas. Ejemplo claro de lo anterior se encuentran en *EE I 5*, 1216a 1–3, donde dice que “el buey que en Egipto veneran como Apis tiene a su disposición una mayor abundancia de tales cosas que muchos monarcas”, por lo que tanto más feliz él que muchos otros que creen que basta con comida y sexo hasta el hartazgo. Igualmente, quien crea que el sueño es el placer más grande

posible y lo tome por motivación de sus acciones estaría aspirando a una vida similar a la de las plantas o los fetos. Así pues, Aristóteles rechaza esas ideas por ser expresión de la corporalidad –común a otros animales–, siendo que la felicidad es exclusiva de humanos y seres superiores, si existen.

Lo anterior no es una crítica al placer, no implica dejar todo placer porque distancie de la felicidad, sino que es una crítica contra la vida centrada en el placer. Aristóteles examina el placer en diversos capítulos de su obra, como *Fís.* VII 3, *EN* X 1–5 y en el tercer libro común a las éticas⁴². En lugar de ahondar en los detalles de la argumentación aristotélica, por el momento es suficiente resaltar que la felicidad necesariamente va ligada al placer, no ya a los placeres sensuales como condición *sine qua non*, sino a los placeres que legítimamente merecen tal título, esto es, los que perfeccionan las actividades del hombre perfecto y feliz (Cf. *EN* X 5, 1176a 25–29), actividades acordes al intelecto exclusivo del hombre. Pueden citarse diferentes pasajes para reforzar la idea de que la felicidad y las acciones virtuosas implican cierta clase de placer, entre ellos destaca *EN* I 8, 1099a 13–17, donde Aristóteles escribió:

...para los amantes de la belleza moral son placenteras las cosas por naturaleza placenteras; y tales son siempre las acciones ajustadas a la virtud, de modo que ellas son deleitosas para los virtuosos y deleitosas por sí mismas. La vida de estos hombres para nada demanda por añadidura el placer como ornato circundante, sino que tiene en sí misma su contenido.

Aclarado lo referente al placer, se da paso al segundo tipo de vida estudiado en las éticas: la vida política. Gracias a ese nombre se podría caer en el error de creer que se refiere a una vida entregada a una carrera política en la que escalan y se instalan ciertos individuos en busca de renombre, riqueza y provecho personal. Sin embargo, Aristóteles, ya persuadido de ello, advierte en *EE* I 4, 1215b 3s que el título de político se debe asignar con propiedad al hombre que elige las acciones honestas y buenas por sí mismas, por virtuosas. Así pues, para ver si la vida política es la adecuada para alcanzar la felicidad, se evaluarán los criterios mencionados, tanto los de las visiones comunes como el que recibe con propiedad el nombre de político.

En el quinto capítulo de *EN* se argumenta en contra del afán de riqueza como esencia de la felicidad o de su búsqueda, para ello Aristóteles afirma que el dinero no es un bien, sino un medio para conseguir otros fines, por lo que el filósofo llama antinatural, en 1096a 7, a la vida

⁴² La cuestión del placer se trata abiertamente en los últimos cuatro capítulos del libro, en los demás también hay argumentos sobre el tema, aunque en ese caso referidos a la continencia e incontinencia.

que se entrega al anhelo de lucro como fin último práctico. Por su parte, el afán de renombre lo retoma el filósofo en el capítulo mencionado hablando del honor, que conserva una estrecha relación con el renombre y es para muchos la finalidad de la vida política; al respecto afirma Aristóteles, en 1095b 23–30, que el honor depende más del que lo da que de aquel a quien se lo otorgan, lo que no es consecuente con la felicidad concebida como un fin que depende primariamente del que la busca y alcanza, es decir, la felicidad de un individuo depende de él, no de otras personas que se la atribuyan, pues ello implicaría, además, que perder la felicidad sería tan simple como que se cambie de opinión sobre el estado del individuo. Por último, la vida política en busca de provecho propio también es criticable, pues si bien la virtud está ligada a cierto tipo de provecho personal, este no es el fin al que apunta quien se entrega a una vida verdaderamente virtuosa, como argumenta Aristóteles en *EN* I 5, 1095b 23–1096a 3.

Resta la posibilidad de que la verdadera vida política sea el bien que se busca o la esencia de la felicidad, sin embargo, esta no es la vida buscada. Para comprender esa conclusión es fundamental atender a la diferencia entre la virtud que se alcanza en la ciencia política y la prudencia. La ciencia política es el saber arquitectónico del conocimiento práctico que no se refiere al individuo sino al bien de la sociedad, como se dijo en su momento, mientras que “La prudencia es comúnmente entendida para denotar especialmente la que se aplica al individuo y a uno solo; y está la que usurpa el nombre general de prudencia”, como escribe Aristóteles en *EN* VI 8, 1141b 30–31. Así pues, si se busca la virtud práctica que apunta a la perfección del individuo, quizá se encuentre en la prudencia, aplicada al individuo, no en la economía ni la política, que van más allá de los intereses del individuo.

Si ni la vida voluptuosa ni la política son suficientes para alcanzar la felicidad, resta la elección de una vida filosófica, pero el examen de dicha vía no la muestra como la respuesta clara que se esperaría. Al referirse a ese género de vida en *EE* I 4, 1215b 1s, Aristóteles afirma que este “pretende ocuparse de la prudencia (*φρόνησις*) y la contemplación de la verdad (*θεωρίαν*)”, con lo cual parece que el Estagirita cayera en una contradicción entre las dos concepciones de prudencia de *EN* y *EE*, pues en la primera forma parte del saber prudencial referido al individuo y sus acciones y en la segunda se presenta en la vida filosófica. Para evitar la contradicción es preciso terminar de comprender a qué se refiere Aristóteles con la idea de felicidad, cuál es la perfección en la vida práctica del individuo, pues falta mencionar algunas características que permitirán entender por qué tanto la prudencia como la sabiduría o “contemplación de la verdad” son los caminos que se emprenden al seguir el género de vida filosófico, así como ayudarán a esclarecer la decisión que se tome entre ellas luego de las exposiciones que se harán de cada una en los apartados que continuarán.

Hasta el momento se han advertido dos cosas sobre la felicidad: es placentera o implica cierto placer que le es inherente y es un fin buscado por sí mismo, esto es, no es un fin buscado por mor de otro. Ligada a esta última característica está la autosuficiencia de la felicidad, no se refiere a la autosuficiencia de quien ha desarrollado la capacidad de vivir solo, aislado, sino a la ausencia de necesidades propias de un hombre que vive en sociedad, pues si bien se trata de la perfección del individuo, no se puede desligar este de su naturaleza social. Así, para hablar de la autonomía de la felicidad lo mejor es citar las palabras de Aristóteles en *EN I 7, 1097b 13–15*: “Por lo pronto asentemos que el bien autosuficiente es aquel que por sí solo torna amable toda vida ya de nada menesterosa; y tal bien pensamos que es la felicidad”. Así pues, la felicidad se da solo en la vida de aquel que ya nada necesita, lo cual implica tanto haber satisfecho las necesidades y deseos básicos, como poseer una buena fortuna, momento en el que puede dedicarse a la actividad que lo conduce a la felicidad, identificada hasta ahora como la vida filosófica.

La cuarta característica de la felicidad se refiere a su duración y constancia, porque por lo dicho hasta el momento podría pensarse que la felicidad es un estado o actividad que se ejecuta en algún momento luego de suplir ciertas necesidades, un fin tan efímero como atípico, pero por el contrario, se trata de una cuestión que debe perdurar en el tiempo, como señala Aristóteles en *EN I 8–11*, donde la felicidad es examinada a la luz de la fortuna o se estudia su relación con la muerte y los muertos cercanos. De los pasajes del *corpus* útiles para corroborar la idea de que la felicidad debe perdurar en el tiempo, vale la pena fijarse en *EN I 10, 1100b 18–22*, que dice:

Por lo tanto, eso que ahora buscamos, la estabilidad, de cierto se encontrará en el hombre feliz, que será tal por toda su vida, pues siempre o casi siempre obrará y contemplará las cosas que son conformes con la virtud, y llevará los cambios de fortuna con sumo decoro, y guardará en todo una perfecta armonía.

Que Aristóteles considere que la felicidad es aplicable para toda la vida del hombre feliz, parece muestra más que suficiente para hablar a favor de la durabilidad del fin práctico.

Para terminar, la cuarta característica de la felicidad la relaciona con la virtud, la que dirige las obras y contemplaciones del hombre feliz, por lo que es preciso decir algo sobre ella. En *EN I 7* la felicidad ha sido reconocida como el bien supremo para el ser humano, sin embargo no se ha aclarado en qué consiste un bien de tal naturaleza y entonces Aristóteles se dispone a dilucidarlo con el siguiente argumento como punto de partida: si conociendo el acto propio de cada una de las artes y saberes productivos se puede determinar cuáles obras y productos están

bien o mal hechos, y por lo tanto cuáles artistas y productores son mejores en su saber dada la constante calidad de sus trabajos, análogamente, si se tiene en cuenta el acto propio del hombre se podrá determinar cuáles de sus acciones son buenas y cuáles no, así como se podrá determinar qué hombre se puede decir mejor que los demás de cara a que cumple de mejor manera el acto que le es propio y, por tanto, más cercano al bien supremo que le pertenece, la felicidad.

Con lo anterior como horizonte se puede comprender la definición de felicidad dada en *EN* I 7, 1098a 17–19, donde luego de advertir que esta es una cuestión exclusivamente humana afirma que “el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección; y si hay varias perfecciones, según la mejor y la más perfecta, y todo esto, además, en una vida completa”. Al referirse a lo mejor del ser humano, a su perfección, los términos usados son de la misma naturaleza que los usados para referirse a la virtud, al punto que otras traducciones al español, como las de Calvo Martínez (2001), Pallí Bonet (2003) y Sinnott (2010), traducen “virtud” en lugar de “perfección”. El término que se suele traducir por “virtud” en Aristóteles es ἀρετή, pero como muchos otros casos, la traducción con esa palabra implica ciertas dificultades, pues “virtud” no permite que se desplieguen y comprendan todos los matices del término griego, los cuales no son de origen exclusivo del Estagirita, por el contrario, en este tema él se presenta como un receptor de la tradición y el devenir del término –más claramente que en otros casos. Lo primero es comprender que el término griego no se remite exclusivamente al ámbito práctico, para lo cual vale la pena citar una de las pocas apariciones del término en *Met.* En *Delta* 16 Aristóteles elabora la definición de lo perfecto o completo, y en 1021b 20–22 escribe:

la excelencia (*areté*) es un tipo de perfección: en efecto, cada cosa y cada sustancia son perfectas cuando, según la especie de excelencia propia, no les falta parte alguna de su magnitud natural.

Así pues, la *areté* puede entenderse en su sentido más amplio como excelencia y a partir de ahí pueden estudiarse las variaciones del término, dependiendo del contexto en el que esté. Sin embargo, emprender tal estudio excede el fin del trabajo, ya que, aunque se puedan encontrar variaciones del término en el *corpus*, el uso principal de *areté* es el abocado a los campos práctico y productivo, lo cual se hace evidente al atender a su uso más frecuente⁴³. Así, una definición de la virtud similar a la de la *Met.* se encuentra en *EE* II 1, 1218b 38–1219a 1, donde

⁴³ Para profundizar en la relación entre el uso aristotélico de la *areté* y el que le dieron quienes le precedieron, puede consultarse con provecho el artículo de José Luis Calvo Martínez (2006) titulado “Problemas de la Ética de Aristóteles. Las trabas del lenguaje”.

el Estagirita escribió: “sobre la virtud, [asumamos] que es la mejor disposición, estado o capacidad de todo cuanto tiene algún uso o función”, con esas palabras se reconoce que Aristóteles mantiene su visión de la virtud como excelencia en el campo práctico humano, específicamente en este caso la virtud debe entenderse como la excelencia de la acción propia del hombre, de su función natural, gracias a lo cual se comprende por qué Antonio Gómez Robledo utiliza la palabra “perfección” en la definición de felicidad de *EN I 7*, la que trajo la cuestión de la virtud al discurso.

Precisamente es momento de regresar a esa definición de felicidad, ubicada específicamente en *EN I 7*, 1098a 17–19, pues en ella aparece la *areté* referida a la perfección o virtud del alma humana, de manera que es aceptable sostener que el bien humano es una actividad del alma según la más perfecta de sus perfecciones o virtudes, si es que existen varias. Así las cosas, lo que corresponde es atender al alma humana, un trabajo que aquí se tratará brevemente y que se profundizará en la segunda sección de este capítulo.

Los tipos de alma que Aristóteles identifica se distinguen por las facultades o capacidades que otorgan a los cuerpos que informan. En el contexto en el que está la definición de felicidad en cuestión, el Estagirita tiene en cuenta tres clases de alma: la primera supone las capacidades de crecimiento y nutrición, la segunda implica la capacidad sensible y la tercera es la llamada “parte racional del hombre” (Cf. *EN I 7*, 1097b 34–1098a 11, y *EN I 13*, 1102a 27–1102b 36). Las dos primeras partes son descartadas fácilmente porque el hombre las comparte con otros seres vivos, contradiciendo así el criterio de exclusividad del ser humano, de su acto propio o característico, por lo que la cuestión se limita a una o múltiples obras o acciones relacionadas con el alma racional o la parte racional del alma.

Para completar el panorama y entender por qué el papel de la virtud es tan fuerte en los textos éticos, así como para comprender cuál es la importancia de la prudencia y la sabiduría que les merece una sección independiente a cada una, es necesario profundizar en la relación de la *areté* con el alma, más allá de clasificar rápidamente esta última en unas pocas líneas. Dicha tarea la ejecuta Aristóteles en *EN I 13*, el último capítulo del primer libro, pues más allá de saber que la virtud se conecta con la parte racional del alma, es preciso saber cómo lo hace, lo que equivale a preguntar ¿dónde se encuentra la virtud?

En el capítulo en cuestión se divide el alma en una parte racional y otra irracional. La facultad sensible del alma forma parte de la última y a la vez está ligada al alma racional, pues en el hombre virtuoso los apetitos y demás productos de la sensibilidad obedecen a la razón. Por otro lado, se encuentra la razón, la cual se encarga de dos cosas: por un lado, del pensar; por otro,

de gobernar los impulsos de la parte sensible, la misma distinción que tiene en cuenta Aristóteles para clasificar la virtud en *EN I 13*, 1103a 5–7, donde escribe:

Atendiendo a esta diferencia se divide la virtud. A unas virtudes las llamamos intelectuales; a otras morales. Intelectuales son, por ejemplo, la sabiduría, la comprensión y la prudencia; morales, la liberalidad y la templanza.

Las virtudes intelectuales, o dianoéticas, se adquieren gracias a la enseñanza o educación y corresponden a la parte superior del alma, la razón, dedicada a pensar por sí misma y que rige en lugar de ser regida o regulada. Las virtudes morales, o éticas, se originan gracias a la costumbre o el hábito y se entienden como la forma en que la razón refrena un impulso de origen sensible.

Si a través de esta investigación se busca la felicidad entendida como perfección del ser humano a nivel práctico, es preciso buscarla en la virtud más perfecta. Por ello se descarta el papel de la virtud ética, ya que la parte superior del alma, dedicada a pensar por sí misma, es mejor que la dedicada a regir y refrenar impulsos. Así pues, dada su superioridad, a continuación se deben poner bajo la lupa las virtudes intelectuales o dianoéticas, las cuales son retomadas por Aristóteles en el segundo libro común a las éticas, *EN VI*, donde la indagación se inicia con el ya conocido afán clasificatorio aplicado al alma, pero esta vez no centrado en la manera de establecer una división del alma, en general, ni de su parte irracional (previamente el Estagirita distinguió entre la parte más básica, común a los seres vivos, y la sensible relacionada con la razón), sino que atiende a la parte racional del alma, en la que distingue dos áreas diferentes que tienen a la verdad por objeto final, una que busca la verdad respecto a las cosas que invariablemente son de la manera en que son y otra que se encarga de lo verdadero respecto a las cosas que pueden ser o no ser.

Más allá de la distinción entre la razón encargada de lo contingente y la que se entrega a lo necesario, es indispensable resaltar que toda esta cuestión racional se refiere a la verdad, y ya que en la razón se halla la virtud más elevada del ser humano –pues es lo propio de él–, se comprende por qué se puede afirmar que la ética aristotélica es de talante fuertemente intelectual (no exclusivamente intelectualista, como se dice de posturas como la socrática).

Ahora bien, al inicio de esta exposición en torno al ámbito práctico, se realizó la distinción entre las cosas contingentes y las necesarias –basándose en textos como *EE I 5*, 1216b 9–20 y *Épsilon 1*, 1025b 18–25–, en aquella ocasión se resaltó su relación con los saberes o ciencias clasificadas según tres tipos de conocimientos: teórico, práctico y productivo. Ahora la distinción entre lo contingente y lo necesario se sigue manifestando en el ámbito de la razón

humana, pero ya no para justificar la división de los conocimientos resultados de la labor de la razón, sino para referirse a la distinción que se da en su interior, la cual es necesario comprender para entender mejor cuál o cuáles son las virtudes más elevadas del hombre.

Ahora bien, si por un lado la razón es la función más elevada del alma humana, exclusiva de ella y con la verdad por objeto, y por el otro la virtud se entiende como la función propia ejecutada de la manera más perfecta posible, entonces habrá de comprenderse la virtud del ser humano como la mejor ejecución posible de la función que apunta a la verdad. Para hallar y exponer adecuadamente la virtud del ser humano se debe atender a la exploración aristotélica de las virtudes dianoéticas, las cuales son enumeradas en *EN VI 3*, 1139b 16–18, de la siguiente manera: “sean en número de cinco las cualidades⁴⁴ por las cuales, afirmando o negando, el alma alcanza la verdad, a saber: arte, ciencia, prudencia, sabiduría, intuición”. A continuación se hará una breve reseña de los referentes de los términos usados para cada una de las cinco virtudes, recurriendo a las palabras de *EN VI* y explicando así por qué la prudencia y la sabiduría tendrán apartados exclusivos.

La primera virtud de la que se encarga Aristóteles es la ciencia (ἐπιστήμη), a la que dedica lo que resta de *EN VI 3*, y la presenta como un “hábito demostrativo” (1139b 32) capaz de ser enseñado y aprendido que se encarga de lo necesario y eterno. Para realizar su dinámica demostrativa, la ciencia se cimenta en ciertos principios indemostrables que no son objeto de demostración por no apoyarse en principios previos, así que para adquirir ese tipo de verdad se precisa una virtud de otra clase, la cual se expone en *EN VI 6* bajo el nombre de intuición (νοῦς)⁴⁵. Más allá de estas dos virtudes, se encuentra la sabiduría (σοφία), que es el objeto de exposición y estudio de *EN VI 7*, donde argumenta que esta implica tanto la posesión de las conclusiones de la ciencia con su proceso demostrativo, como la adquisición por intuición de

44 Me alejo en este término de la traducción de Gómez Robledo, quien usa la palabra “virtudes” y preferí tomar la palabra “cualidades” usada por Calvo Martínez en su traducción del 2001. También me parece mejor “disposiciones”, elección de Pallí Bonet para su trabajo de 1985. Luego de haber expuesto, al menos someramente, la cuestión del uso del término “virtud” dentro de la obra ética aristotélica, parece claro por qué el cuidado a la hora de usarlo en este punto. Además, el término griego traducido en este caso no es areté en ninguna de sus formas.

45 Este término lo traduzco siguiendo la elección de Gómez Robledo y lo trato tan superficialmente como lo hace Aristóteles en *EN VI*. Sin embargo, la importancia del término es muy grande y sería un error desconocerlos, por eso se abordará con mayor detalle en el examen del alma racional. Para ahondar en la noción de noûs en Aristóteles, se recomienda el trabajo de Inés Durán Martínez publicado el 2002, donde se hallará una amplia bibliografía.

los primeros principios en los que se fundamenta la ciencia, gracia a lo cual se comprende la conclusión de *EN VI 7*, 1141a 18–20, que dice: “De suerte, pues, que la sabiduría será a la par intuición y ciencia, como si fuese la ciencia de las cosas más altas y cabeza de todo saber”.

Así como algunas virtudes por las que se alcanza la verdad se mueven en el campo de lo necesario, como las tres reseñadas, hay otras que lo hacen en el de lo contingente. La primera de ellas es el arte (τέχνη), expuesto en *EN VI 4*, donde lo define como “cierto hábito productivo acompañado de la razón verdadera” (1140a 21s). Más allá de lo productivo, del hacer algo ajeno a nosotros, se encuentra el obrar y su correspondiente virtud, referida a lo práctico, la cual se identifica con el nombre de prudencia (φρόνησις). Esta virtud se examina en diversas partes de las éticas, por ejemplo en *EN VI 5*, 1140b 20s, donde Aristóteles la define así “es necesariamente un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, con relación a los bienes humanos”.

Sobre la base de lo expuesto se debería determinar cuál es la virtud dianoética más elevada y examinar si esa es la manera idónea de alcanzar la felicidad y mantenerla. Sin embargo, las breves reseñas realizadas solo permiten descartar con certeza tres de los cinco tipos de virtud: la perfección que se aspira alcanzar no puede encontrarse a través de la ciencia ni de la intuición porque la sabiduría está por encima de ellas y, por tanto, no puede decirse que sean las virtudes más elevadas de todas; tampoco se puede decir que la virtud buscada sea el conocimiento de la verdad en el campo productivo, el arte, pues su objeto se encuentra fuera del mismo hombre, lo cual va contra la idea de que la felicidad es un fin en sí mismo, uno que los hombres no buscan para algo más, sino solo por sí. Por lo tanto, la sabiduría y la prudencia son las opciones más viables para alcanzar y mantener la felicidad, son las virtudes más elevadas de cada una de las mitades en las que se divide la razón: la prudencia es la mejor virtud para la razón dedicada a lo contingente y la sabiduría para la que se encarga de lo necesario y universal.

Ya que la sabiduría es más elevada que la prudencia por la naturaleza del objeto al que se aboca, podría pensarse que la cuestión está zanjada y no merece ser revisada a profundidad. Igualmente, se podría alegar que prudencia y sabiduría son partes de un mismo mecanismo irreductible a una virtud común, por lo que se debe poseer ambas para alcanzar la felicidad, siguiendo la vía que se conoce como visión incluyente⁴⁶. Para tomar postura en esta discusión no es suficiente con lo visto hasta el momento, sino que es necesario profundizar en las virtudes dianoéticas en juego y luego evaluarlas a la luz de las características de la felicidad expuestas

⁴⁶ La postura incluyente salió a la luz gracias a la obra de W.F.R. Hardie (1965; 1968) y desde entonces ha tenido defensores como John Ackrill (1974), David Keyt (1978), John Cooper (1987). Este caso es interesante porque reevalúa su postura de 1975), Sara Broadie (1991), Terence Irwin (1991) y Carlo Natali (2001).

en esta sección, así se podrá comprender si se necesitan las dos virtudes para alcanzar la felicidad o si basta con una y con cuál. Así pues, se da paso a las exposiciones pormenorizadas sobre la prudencia y la sabiduría, buscando concluir el tema de la perfección en la esfera práctica del ser humano antes de iniciar el examen de su naturaleza

1.2. La prudencia.

Hasta el momento, la felicidad se ha identificado con la finalidad de la vida del hombre a nivel práctico y se le han atribuido las siguientes características: es un fin buscado por sí mismo –no por mor de algún fin ulterior– que corresponde a la actividad propia del hombre ejecutada de la manera más continua y virtuosa posible, además, consecuente con lo anterior, la felicidad es una actividad independiente y autosuficiente. Por lo anterior, se volcó la atención hacia el alma humana –nombre que recibe su forma–, pues en ella se encuentra lo que hace de su cuerpo un hombre, lo dota de las características propias de él, por lo que en ella se encontrará su actividad propia y la manera de realizarla de la mejor manera posible. Así, en una primera aproximación se encontró que el alma se divide en dos partes, una racional y la otra irracional; a su vez, se puede realizar una subdivisión en la parte irracional que la secciona en dos, una meramente instintiva y necesaria que se encarga de los procesos básicos de todo ser vivo y otra que responde ante la razón a pesar de pertenecer a lo irracional. La parte racional también es susceptible de dividirse en dos secciones, determinadas por el tipo de objeto al que se abocan: la primera se encarga de lo que necesariamente es como es y la segunda de lo que puede ser o no ser, por ello se subordina a la primera, pues lo necesario y eterno es más elevado y perfecto que lo que puede ser de una u otra forma. Ya que lo característico del hombre es su racionalidad, la virtud buscada ha de estar en el despliegue de una de las secciones de la razón, tarea que reconoce el Estagirita en *EN VI*, donde menciona y examina cinco cualidades por las cuales se alcanza la verdad (labor de la razón). Gracias a la exposición aristotélica, dos virtudes se presentan superiores a las demás: la prudencia es la virtud más elevada del ámbito de lo contingente, por referirse a lo práctico en lugar de hacerlo a lo productivo, y la sabiduría es la virtud superior de la parte racional encargada de lo necesario, pues en ella confluyen la ciencia demostrativa y la intuición por la cual se pueden percibir los primeros principios, indemostrables puntos de partida de toda demostración científica. La finalidad práctica del ser humano, por tanto, se ha de encontrar en una de tales virtudes intelectuales o en la posesión de ambas, opciones ante las que se tomará postura luego de examinar en detalle cada una de las virtudes, tarea que inicia en este punto con la prudencia, ya que si bien no es la virtud más elevada del ser humano, es la superior en el campo práctico, campo al que se refiere la felicidad.

Llama la atención que la parte inferior de la racionalidad, caracterizada como la encargada de lo que puede ser o no ser, en última instancia dirige a la parte superior del alma irracional. Con ello en mente, y recordando que la virtud propia de la parte irracional del alma comandada por la racionalidad se conoce como virtud ética, es necesario echar un breve vistazo a esta última clase de virtud para comprender la manera como se relacionan los dos tipos de virtudes y esclarecer así qué es la prudencia y cómo funciona. Aristóteles se encarga de la definición de la virtud ética y sus generalidades en el segundo libro de ambas éticas, en *EE* de una manera más sucinta que en *EN*, pero no por ello menos importante, por lo que en el abordaje que se hará a continuación siempre se hará referencia a ambos libros.

Al alma irracional en gran medida la distingue su pasividad, esta alma brinda una gama singular de posibilidades o capacidades que se completan en la interacción con lo que la rodea, un mundo que ofrece un sinnúmero de estímulos que se manifiestan como percepciones y, a partir de ellas, como pasiones. En ese sentido el alma racional en relación con la irracional se presenta como la facultad rectora que regula o impulsa la acción del sujeto, la cual bien puede considerarse viciosa o virtuosa, una atribución que responde a la manera como el individuo se comporta ante diversos factores que condicionan y/o permiten la acción. Gracias a esto se comprende cómo se relacionan las dos partes del alma para que se dé la virtud ética: sucede cuando la parte pasiva recibe un estímulo y en respuesta el sujeto ejecuta la acción adecuada, esto es dirigida por la razón. La comprensión sobre esta relación, como queda en evidencia, se alcanza sin necesidad de haber definido la virtud ética, pero antes de definirla se debe profundizar en dos cuestiones sobre dicha relación.

Lo primero que es adecuado resaltar antes de definir la virtud ética es que, tal como ocurre con las virtudes dianoéticas, existe variedad de virtudes éticas de las cuales se pueden encontrar listados diferentes en *EE* II 3 y *EN* II 7, sin que haya contradicción entre ellos. No se conserva algún listado definitivo o alguna pista que hable de la superioridad de un listado sobre el otro, a menos de que se tome postura con respecto a la datación de las éticas considerando una de las obras más madura que la otra. Ahora bien, a diferencia de las virtudes dianoéticas, las virtudes éticas se distinguen entre sí no por la sección del alma que se ejerce con excelencia, sino por las muchas pasiones y afecciones que se dan en el alma del ser humano, las cuales define Aristóteles en *EE* II 2, 1220b 14, como “aquellas cosas que, por sí mismas, van acompañadas las más de las veces de la sensación de placer o de dolor” (el paragón de esta cita se encuentra en *EN* II 5, 1105b 24). Esto no quiere decir, como se recordará durante la definición, que la virtud ética sea una pasión, sino que implicará una manera adecuada de actuar ante las pasiones y afecciones involuntarias.

Lo segundo para subrayar es que una virtud ética bien puede ser atribuida a una acción y no solo reservarse para las personas, lo que facilita la comprensión de la frase que Aristóteles escribiera en *EN II 2*, 1103b 31, que afirma que es necesario, para el estudio que adelanta entonces, examinar la manera de practicar las acciones, “pues los actos, según dijimos, son los señores y la causa de que sean tales o cuales los hábitos”. De lo anterior se puede colegir que es viable que una persona que no se considere virtuosa realice una acción que sí lo sea, de la misma manera en la que una obra de arte puede ser producida accidentalmente por alguien que no deba ser llamado un artista. Sin embargo, consciente de lo anterior y para no dar mayor importancia a tales accidentes, el Estagirita sostiene que no hay cabida para el accidente en la acción virtuosa, pues para ser virtuosa la acción precisa ser ejecutada por alguien en una cierta disposición que tiene tres características decisivas, enumeradas en *EN II 4*, que son las siguientes: el individuo debe obrar conscientemente, tomar elecciones libremente teniendo en mente la acción virtuosa por sí misma y, como concluye en 1105a 33, debe actuar “con ánimo firme e incommovible”. Así, la ética aristotélica considera necesaria la estrecha conexión entre la acción virtuosa y la persona virtuosa o la que aspira a serlo y se ejercita para ello.

Ahora bien, establecida la multiplicidad de virtudes éticas como producto de lo irracional del alma que involuntariamente tiene pasiones y aclarada la manera como dicha parte del alma se relaciona con la racional, es momento de examinar el concepto de virtud ética.

Ya que la virtud ética se da en el alma, es preciso examinar si es una pasión, una potencia o un hábito, pues en esas tres clases divide Aristóteles las cosas que se dan en el alma. La pasión se definió hace poco, donde se explicó que la virtud se encarga de pasiones involuntarias sin ser una de ellas, razón por la que se descarta que la virtud sea una pasión. La potencia en este caso particular se refiere a la capacidad de recibir y sentir las pasiones, por lo que se concluye que la virtud no es una potencia porque estas son naturales y por ello involuntarias, lo cual es contrario a la virtud que se debe alcanzar y ejercitar. Si bien existe en los hombres la capacidad de ser virtuoso, la virtud es más que una capacidad. Las virtudes éticas, por tanto, son hábitos, término definido en *EN II 5*, 1105b 27, como “disposiciones que nos hacen conducirnos bien o mal en lo que respecta a las pasiones”. En *EE II 2*, 1220b 18–20, el Estagirita define la virtud ética de manera similar, pero en lugar de hablar del bien o el mal, sostiene que el hábito virtuoso hace que las pasiones sean conformes o contrarias a la razón, con lo cual se evidencia de nuevo la importancia que tiene la razón para Aristóteles, sobre todo cuando es conducida de la manera que él llama recta.

Ahora se debe examinar qué clase de hábito es la virtud ética o, lo que es lo mismo, qué distingue a las disposiciones que nos hacen conducirnos conforme a la recta razón, para lo cual

es adecuado atender a la idea de término medio, pues este es el punto gracias al cual los actos y obras alcanzan la excelencia. En *EN II 6*, 1106b 11–14, para ilustrar esta idea, Aristóteles recurre al ejemplo de la obra de arte bien ejecutada, de la que se dice que no se le puede poner ni quitar nada y que el artista usó de manera apropiada de todos los medios de los que disponía para presentarla como se presenta al público. Asimismo se ha de pensar respecto de la acción virtuosa, que responde al término medio que no precisa de más ni menos, y respecto del hombre virtuoso que apunta a dicho término. Alcanzar la virtud en los actos no es una cuestión tan sencilla porque son muchas las variables que debe considerar quien actúa para encontrar el término medio, entre ellas se cuentan el momento, las circunstancias, las causas, las maneras de proceder y las personas implicadas o a quienes apunta la acción. ¿Cómo saber cuál es la acción correcta que debería realizar una persona en cualquiera que sea el caso?, ¿existe una regla o criterio general para determinar la virtud? El criterio se encuentra en cada uno, el término medio no se da con respecto a la acción o la obra sino con respecto a nosotros y, en esa medida, la forma de saber si es virtuoso ejecutar una acción, es tomar como ejemplo a seguir el proceder del hombre virtuoso, prudente. Así, la virtud se define en *EN II 6*, 1106b 36–1107a 2, como “un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente”.

Es interesante que en *EE* las posibles definiciones de la virtud ética incluyen los mismos elementos que se acaban de mencionar. El único que no se tiene en cuenta es el hombre prudente como punto de referencia, no se usa la palabra prudencia, lo cual no significa que el Estagirita haya cambiado de parecer y en *EE* use otra definición de virtud ética. Por el contrario, conserva su idea de virtud ética y la relación de esta y la prudencia. Por tanto, se puede afirmar que la prudencia se sigue presentando como la excelencia de las virtudes éticas, como se muestra en *EE II 5*, donde sostiene que la virtud ética se guía por la recta razón, que no es otra más que la prudencia, lo que justifica su papel de modelo a seguir. Para terminar de esclarecer la relación entre la virtud ética y la prudencia, más allá de la idea de modelo a seguir, es adecuado profundizar un poco más en la virtud ética, pues solo se ha expuesto su definición, no se ha examinado su funcionamiento de cara a los hechos, labor realizada por Aristóteles en *EE II 11*, donde responde a la cuestión de si gracias a la virtud ética se determina el fin de la acción o si se determinan los medios que conducen a dicho fin. La clave para responder a esta pregunta la halla el Estagirita en la forma como las áreas del conocimiento no deliberan sobre los fines que persiguen, como afirma en *EE II 11*, 1227b 28–30: “igual que en las [ciencias] teoréticas las hipótesis son principios, así también en las productivas el fin es principio e hipótesis”, así, parece claro que la virtud ética determina el fin y por él emprende el individuo las acciones que

elige como medios para alcanzarlo. Sobre dichos medios se delibera y el que estos sean acertados o no, virtuosos o viciosos, no modifica el fin, su virtud.

Pareciera entonces haber un espacio en blanco reservado para la acción en tanto que medio para alcanzar la virtud, pues si esta determina el fin, no parece claro cómo establecer los medios correctos. Sin embargo, gracias a la cita de *EN II 6, 1106b 36–1107a 2* ya se anunció la respuesta para este asunto: la prudencia determina los medios, el actuar del hombre prudente es guía a seguir. En efecto, en los dos últimos capítulos de *EN VI*, Aristóteles argumenta que la virtud ética se encarga de los fines y la prudencia de los medios, por lo que se busca la conjunción de los dos para hacer la elección correcta, como sostiene en *EN VI 13, 1145a 5–6*.

No es tan preciso, entonces, afirmar que la prudencia es la virtud de las virtudes, que es la excelencia de las excelencias, se trata más bien de una virtud dianoética que, al ser la excelencia de la razón práctica, permite la elección de los medios adecuados para alcanzar la virtud ética en cada caso. Aristóteles enfrentó abiertamente la idea de la prudencia como virtud por excelencia, como la única para determinar la bondad de un hombre y en *EN VI 13, 1144b 19–23* concluye al respecto (luego de discutir la postura de Sócrates):

En pensar que todas las virtudes son partes de la prudencia, erraba; pero al decir que no se daban sin prudencia, estaba en lo justo. Y la prueba está en que aun hoy día todos cuantos definen la virtud, al decir que es un hábito y cuál es su objeto, añaden que es un hábito conforme a la recta razón; ahora bien, la recta razón es la que se conforma a la prudencia.

Así queda clara la relación establecida entre la virtud ética y la prudencia y se han arrojado luces sobre qué es la última, pero aún no se ha profundizado en el examen de la prudencia más allá de dicha relación, labor que se emprende a continuación dilucidando los elementos que sea preciso conocer sobre la prudencia antes de seguir con el examen de la sabiduría.

Hacia el final de la sección anterior se enumeraron las cinco cualidades por las que se accede a la verdad, las virtudes dianoéticas, ahí la prudencia se presentó como la excelencia de la parte de la razón abocada a lo contingente cuya definición y exposición se encuentra principalmente en *EN VI 5*. De la amplia esfera de lo que puede ser o no ser, esta virtud se encarga de regir y mandar sobre aquello que tiene su finalidad en el individuo que actúa, esto es “el hacer” –en contraposición, de las acciones cuya finalidad está en algo externo, conocidas como “el obrar”, se encarga el arte– y en su definición, que se citó de *EN VI 5, 1140b 20s*, resalta el hecho de que se reconoce como un “hábito verdadero”, el que hace del hombre prudente aquel que sabe deliberar, es decir, el que sabe elegir lo mejor entre las cosas que pueden ser de otra manera y

que hacen parte de su campo de acción. Cabe hacer tres precisiones de esta definición antes de continuar, la primera con respecto a la atribución de “rectora” que se ha hecho de la prudencia, la segunda justificará brevemente los alcances del término “prudencia” más allá de la esfera humana y la última será una corrección a la hora de considerar a la prudencia como un hábito.

En primer lugar, al saber que la prudencia es una virtud intelectual podría pensarse que su posesión solo ofrece conocimiento y no necesariamente haría del individuo alguien con mejor disposición a realizar acciones éticamente loables. Ante esto es indispensable atender a la distinción que hace Aristóteles entre la prudencia y la comprensión: ambas se encargan de los mismos objetos de deliberación, pero mientras la primera tiene un papel regente cuya finalidad está en la acción, la segunda se limita a apreciar y su finalidad es solo determinar lo que debe hacerse, por lo que aplica para elaborar juicios correctos ante opiniones y situaciones ajenas sin que implique “hacer”. Por otro lado, como se advierte en *EN VI 12, 1144a 24–37*, la habilidad no es la prudencia, pero el prudente es necesariamente hábil y dicha habilidad está ligada a la virtud. Con la idea de habilidad, Aristóteles hace referencia a la capacidad de realizar las acciones necesarias para conseguir exitosamente un fin, no tiene ninguna carga ética, por lo que es posible que un individuo vicioso sea hábil, caso en el que su habilidad le sirve para alcanzar el fin vicioso que persigue. Así pues, es comprensible por qué es apropiado afirmar que la prudencia implica la habilidad para conseguir sus fines y esta, por tratarse del hombre prudente, está ligada a la virtud.

La segunda aclaración sobre la definición de prudencia surge justamente por tratarse de la capacidad de elección y consecución de lo más conveniente para sí mismo, razón por la que es posible atribuir la prudencia a muchas criaturas, incluyendo algunas que no participan del alma racional que caracteriza a los seres humanos, “como aquellas que muestran poseer una facultad de prever las cosas que atañen a su vida”, como escribió el filósofo en *EN VI 7, 1141a 29*.

Por último, es importante advertir que la prudencia es más que un hábito racional o una virtud ética, como concluyó el Estagirita en *EN VI 5, 1140b 28–30*, donde sostiene que si fuera simplemente un hábito racional sería posible olvidarlo, lo cual no sucede con la prudencia. En este panorama encaja adecuadamente la relación establecida entre la prudencia y las virtudes éticas, donde la primera se encarga de elegir los medios correctos para la consecución del fin determinado por las últimas, por lo que es incorrecto limitar la prudencia a una virtud ética.

Ahora bien, si la prudencia se ha definido y se ha esclarecido su relación con la virtud ética, ¿qué resta por hacer? El ejercicio de delimitación de un concepto implica comprender las diferencias que conserva con los conceptos que colindan con él y con los que interactúa, razón por la cual, por ejemplo, el estudio de la interacción de la virtud ética con la prudencia ha

aportado tanto al esclarecimiento de qué es la prudencia. Por ese provecho se continuará con el ejercicio, se explorará qué relación existe entre la prudencia y otros conceptos con los que colinda o interactúa, buscando más elementos para determinar por qué se debe considerar la prudencia como necesaria o no para alcanzar la felicidad.

Como se acaba de sostener, la tarea que se inicia en este momento no es novedad ni se ha realizado solo con la virtud ética, ya que la interacción de la prudencia con otros conceptos se ha expuesto en tres momentos de manera más o menos amplia. El más reciente acaba de traer a colación la idea de comprensión (σύνεσις), diferenciada de la prudencia por su rol meramente contemplativo; también se relacionó brevemente la prudencia con las otras virtudes dianoéticas, exposición superficial que tuvo lugar cuando se enumeraron y que se profundizará luego de este párrafo; por último, en su momento se diferenció entre la prudencia y la virtud propia de la vida política, diferencia útil para advertir que la prudencia en este trabajo no se toma en el sentido amplio del término, es decir, no se habla del saber prudencial en general sino que se limita a la parte de este que se enfoca en el individuo, con lo que se diferencia de las partes del saber prudencial referidas a los ámbitos de la *pólis*, llamada política, y de la casa, conocida como economía. Teniendo en mente esta última distinción, se podría elaborar una definición del saber prudencial (en sentido amplio) en la que se presente como el saber que permite la deliberación y elección correcta de lo mejor que puede ser realizado por el ser humano, una capacidad rectora acompañada de habilidad virtuosa que puede clasificarse dependiendo del número de sujetos que se rigen por ella: un individuo, su hogar o la *pólis* a la que pertenece.

Ahora bien, para iniciar la exposición de las distinciones y relaciones que se tejen entre la prudencia y los otros modos de acceder a la verdad, vale la pena recordar que la prudencia es la virtud de la parte de la razón referida a lo práctico, por lo que la primera distinción se construye con la ciencia, la intuición y la sabiduría, pues esas tres forman parte de la razón teórica y se refieren a lo universal y necesario. Ya que el arte no hace parte de la razón teórica y su fin no está en el conocimiento por sí mismo, como la prudencia, la exposición empezará por esta y posteriormente se centrará en las virtudes referidas a la razón teórica en el orden en el que recién se mencionaron.

La diferencia entre el arte y la prudencia que se esbozó en líneas previas, las ubica en géneros diferentes: esta pertenece al hacer (ποιέω) y aquel al obrar (πρᾶξις). La diferencia entre dichos géneros radica en su fin, pues al hacer algo, el fin de la acción está fuera de quien lo realiza, en el objeto realizado, mientras que el obrar tiene su fin en sí mismo, en quien realiza la acción. Por esta razón, Aristóteles afirma que el principio de los actos es su mismo fin, es decir, si con una acción deseo alcanzar cierto estado (fin), la consideración y el deseo de ese estado es la

motivación (principio) de la acción que emprende el sujeto teniendo en cuenta todas las particularidades que la condicionan, posibilitan y determinan. Para darle cierre a este tema, vale la pena citar las palabras que al respecto escribiera el Estagirita en *EN VI 5*, 1140b 22–24, pues en ellas se encuentran las dos diferencias más dignas de mencionar:

Más aún, así como hay una perfección en el arte, no hay perfección en la prudencia; y en el arte, además, es preferible el que yerra voluntariamente, al paso que en la prudencia es peor, así como en las virtudes.

Gracias a esta cita se puede hacer énfasis en dos cosas: por un lado, la manera en que el correcto desarrollo de un método en el arte produce invariablemente una obra perfecta no aplica para la prudencia, pues el método que conduce a una virtud en ciertas circunstancias no es necesariamente efectivo para alcanzar la misma virtud en otras eventualidades. Por el otro, ni la prudencia ni la virtud admiten el error voluntario, para estas la excelencia se alcanza en la ejecución correcta que apunta a lo correcto, incluso para educarse en la virtud es necesario la realización constante de obras virtuosas, mientras que en el arte el error voluntario es permitido y preferible que el error involuntario, pues si el arte implica el conocimiento de ciertas causas, el error voluntario lo haría alguien con conocimiento de ellas, mientras que el involuntario nace de la ignorancia y deja en evidencia que aún no alcanza o posee el arte.

La diferencia entre la prudencia y la ciencia no se explora mucho más allá de la diferencia que existe entre sus objetos (lo contingente y lo necesario), sin embargo, al respecto vale la pena resaltar que la ciencia puede ser enseñada y aprendida mientras que la prudencia no, pues adquirirla implica un camino diferente. Ya que se refiere a la acción, la prudencia implica el conocimiento de circunstancias particulares, de hechos, el cual implica o se adquiere por experiencia, de ahí que prudente solo sea quien haya vivido y experimentado muchas cosas.

La intuición, como se expuso, se encarga de aprehender de manera inmediata los primeros principios de la ciencia, los cuales son como han sido y como serán invariablemente, muy distinto a la demostración propia de la ciencia. La prudencia se refiere al extremo contrario a la intuición, pues en vez de apuntar a lo primero se enfoca en lo último, de lo cual hay percepción sensible, pero “no es la de cada sentido en especial, sino otra análoga a la que nos hace percibir sensiblemente en matemáticas que esta última figura es un triángulo”, como concluye en *EN VI 8*, 1142a 27–29. Así, mientras que la intuición se encarga de la aprehensión de los principios inmutables, la prudencia requiere la correcta percepción de toda la situación que determina el actuar, por ello se habla de una percepción no limitada a los sensibles propios de cada uno de los sentidos, pues estos son incapaces de brindar el panorama completo de una situación. A

primera vista, la distancia que separa la intuición de la prudencia parece hacer imposible la construcción de una relación entre ellas, apariencia que Aristóteles disipa en *EN VI 11*, donde advierte que en el razonamiento práctico se precisa de cierta intuición que no se encarga de los primeros principios sino de lo último, en palabras del Estagirita, “la intuición práctica aprehende en los razonamientos del obrar el término último y contingente que es aquí la premisa menor” (*EN VI 11*, 1143b 3). Así pues, la intuición es una facultad de aprehensión del conocimiento que funciona de manera inmediata y completa (no demostrativa, por partes), por lo que capta tanto los primeros principios como la totalidad de lo que compone lo contingente en una situación particular, convirtiéndose así en una herramienta de la que se sirven la ciencia y la prudencia para poder ejecutarse adecuadamente.

Falta por examinar la relación de la prudencia con la sabiduría. Ya se ha dicho que ellas son las virtudes más elevadas de las dos partes del alma racional, por lo que son apetecibles por sí mismas y el efecto que producen será acorde a las dimensiones de su naturaleza, es decir, el mejor estado posible desde su particular modo de participación del ser. Nada nuevo hasta ese punto y no mucho más se dirá, puesto que para profundizar en la manera como la sabiduría se relaciona con la prudencia, es preciso ahondar en la sabiduría como se hará en la siguiente sección, así que si algo nuevo surge sobre la prudencia entonces, se anunciará oportunamente, mientras que las conclusiones de las relaciones entre ambas, de su situación, se encontrarán en la parte final de este apartado sobre la perfección humana a nivel práctico.

Queda determinada la prudencia hasta este punto como la virtud más elevada de la parte racional del alma dedicada a las cuestiones contingentes y entre ellas a las que se refieren al obrar, es decir, con fin en quien obra. Considerada un hábito rector verdadero que permite la correcta deliberación, implica la posesión de la habilidad necesaria para la ejecución de sus mandatos y de la intuición práctica para la aprehensión de la totalidad de la situación que envuelve el obrar. Así, el prudente elige adecuadamente los medios para alcanzar con su obrar los fines determinados por las virtudes éticas, de manera que el prudente precisa de la virtud ética.

En virtud de lo dicho hasta acá y, sobre todo, de la relación cercana a la complementariedad entre la prudencia y las virtudes éticas –que se confirma en otros pasajes, como *EN VII 10*, 1152a 7–9, o *EN X 8*, 1178a 17–19–, se comprenden las afirmaciones del Estagirita en las que sostiene que la prudencia de la mano con la virtud ética consuman adecuadamente la obra del ser humano y hacen del hombre un hombre de bien, afirmaciones que se encuentran, por ejemplo, en *EN VI*, donde en su penúltimo capítulo se encuentra la referencia a la consumación de la obra del hombre y en el final se halla una muestra de estas virtudes trabajando con miras

a ser un buen hombre. Así, la prudencia cobra un papel muy importante en el esquema ético aristotélico, muestras de ello se encuentran tanto en el *corpus* como más allá de él. Allende el Estagirita, el que muchos de sus críticos e intérpretes le hayan dado un valor fundamental junto a las virtudes éticas para alcanzar la vida plena a nivel práctico, esto es, para alcanzar la felicidad, habla de la gran importancia de esta virtud dianoética. Al interior de *corpus* se pueden encontrar pasajes como *EE I 8*, 1218b 15–17, donde se afirma que el bien práctico que persigue el ser humano con sus acciones es objeto del saber prudencial en sus ramas política, económica y ética.

Al seguir por esta senda, no es extraño que se haya sostenido que la sabiduría no posee en realidad ninguna utilidad práctica y, por tanto, que se la tome como un bien entre otros en la consecución y preservación de la felicidad, tal como ocurre, por ejemplo, en la postura que sostiene Martha Nussbaum en *La fragilidad del bien* (1995), quien incluso afirma que parte de *EN X* está en evidente confrontación con el plan general que encuentra la intérprete en los planteamientos éticos aristotélicos. Para evitar que se realicen y sostengan estas afirmaciones sin fundamento, se da paso a continuación a la exposición de la sabiduría, para hallarle o no la razón a tales argumentos luego de haber sopesado lo que al respecto deba considerarse.

1.3. La sabiduría.

De la sabiduría en el ámbito de lo práctico ya se ha hablado en dos ocasiones: la primera de ellas con motivo de la presentación de las virtudes dianoéticas antes de iniciar la exposición pormenorizada de la prudencia y la segunda durante dicha exposición. En ambos casos se habló de la sabiduría teniendo en cuenta lo que el Estagirita escribiera al respecto en *EN VI*, lo que implica estudiarla relacionada con la prudencia. De la sabiduría, considerada individualmente, se ha dicho que es la virtud más elevada de la parte racional del alma dedicada a las cosas que universalmente son como son. En ella se aúnan la intuición y la ciencia, las otras dos virtudes de la razón, la primera encargada de aprehender los primeros principios de manera inmediata y completa y la segunda dedicada a realizar los procesos demostrativos que parten de esos principios. En lo que sigue se apuntará a algunos capítulos del último libro de cada una de las éticas, haciendo énfasis en *EN*, y a partir de ello en otros textos del *corpus* que puedan arrojar luces al respecto.

Por lo dicho hasta ahora parece suficiente poseer la prudencia y la virtud ética para alcanzar la felicidad, sin embargo, para evitar conclusiones apresuradas, estas se aplazaron hasta después de la exposición sobre la sabiduría. Al finalizar la exposición de la sabiduría como virtud y evaluar si a través de ella se alcanza la felicidad, se dará paso a la conclusión donde, además de

tomar partido por alguna de las dos posturas, se discutirá cuál es el papel de la divinidad en lo referente a la finalidad práctica del ser humano.

Ahora bien, la exposición se fijará con mayor atención en el contenido que sobre el tema se encuentra en *EN X* porque en este texto Aristóteles retoma la labor que dejó aplazada desde *EN I 5*, 1096a 5, donde dice que la vida contemplativa será examinada posteriormente. Dicho examen tarda en llegar, la sabiduría reaparece en *EN VI*, donde se define en un primer momento y se habla de ella en el contexto de la discusión sobre las virtudes dianoéticas en general y el de la prudencia en particular, ejercicio donde la sabiduría es repasada con una superficialidad que se supera, finalmente, sobre el final del mencionado *EN X*, luego de haber tratado los temas de las virtudes éticas, la prudencia, la amistad y el placer, principalmente.

Por otro lado, que el desarrollo del tema de *EN X* se corresponde con la recién mencionada promesa de *EN I 5*, se demuestra con facilidad desde el comienzo del examen de la vida contemplativa en *EN X 7*, donde se hace referencia a una definición de la felicidad presentada desde el primer libro. Así, *EN X 7* empieza en 1177a 11 con las siguientes palabras: “Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta”. Esta definición de la felicidad, se fundamenta en las palabras del capítulo previo donde Aristóteles realiza un resumen en el que advierte que la felicidad no es una disposición habitual, es un acto deseable por sí mismo que se basta a sí mismo, características cumplidas por las acciones virtuosas, por ello se afirma que la vida feliz es acorde a ellas, en particular al acto más elevado del hombre. Además, es justo recordar que esta definición se expuso ya en este trabajo acudiendo a las palabras de *EN I 7*, 1098a 17–19, punto a partir del cual se expuso el despliegue del término *areté* que puede ser traducido como virtud o excelencia, con lo que queda clara la cercanía entre estos dos conceptos en el pensamiento aristotélico, por no mencionar la cercanía que entre ellos se puede explorar en la lengua griega o en su pensamiento en general.

En este punto se puede comprender que la enorme distancia entre la aparición tardía de la exposición de la vida contemplativa y la temprana promesa de su estudio es, en gran parte, la causa de que muchos intérpretes crean que existen en la ética dos visiones diferentes de cómo acceder o alcanzar la felicidad y consideren que en un primer momento Aristóteles tiene una postura incluyente durante casi todo el texto, aquella en la que la felicidad se alcanza gracias a la consecución de varios bienes que se integran en una única vida feliz, para defender en un segundo momento, en el libro final, una postura dominante que hace de la vida contemplativa la condición necesaria para alcanzar la felicidad, es decir, la realización plena de la finalidad práctica del ser humano depende del desarrollo de una vida contemplativa. Esta no es la única

razón en la que se sustenta esta división de visiones. Quienes sostienen la existencia de ambas posturas en el trabajo del Estagirita alegan que existen algunas contradicciones entre ellas, que pueden llevar a dos visiones del filósofo: por un lado, está la del pensador del último libro que aborda la felicidad desde un punto de vista intelectualista y cercano al de su maestro y, por el otro, la del hombre de visión más amplia que ve la felicidad como un bien realizable por el hombre prudente, sin que deba entregarse al ejercicio de la sabiduría. Con respecto a estas ideas, como se indicó en su momento, se profundizará y se tomará postura en la conclusión, luego de exponer todo lo referente a las dos virtudes para poder tomar partido con solidez. Ellas se han mencionado en este punto para tener claro el panorama al que se dirige la discusión y, además, para enfatizar en la extensa pausa que se toma Aristóteles para examinar la vida contemplativa.

A pesar de las resaltadas pausas y diferencias, lo primero que llama la atención del lector atento es que lo expuesto de la felicidad de *EN X* parece corresponderse fielmente con la descripción que de la misma se encuentra en *EN I*, correspondencia de la que, según autores como Kenny (1978 y 1992), era consciente Aristóteles, al punto de ser un discurso intencionado para exaltar la actividad contemplativa como la vía idónea para conseguir la tan anhelada finalidad práctica. Así pues, para entender si existe o no esta coincidencia, a continuación se despliega la exposición sobre la actividad y vida contemplativa tal como se realiza en *EN X*.

Como se ha dicho ya, la sabiduría o actividad contemplativa es la actividad más alta que el hombre puede realizar, característica retomada por el Estagirita en *EN X 7* para reforzarla sosteniendo que con ella se ejercita el $\nu\omicron\zeta\eta$ ⁴⁷, lo más alto que hay en el hombre que se encarga de las cosas cognoscibles más excelentes, las que no caen bajo la luz de la deducción propia de la ciencia por ser el fundamento último desde el cual se realizan tales deducciones.

Entre las características de la actividad más elevada para el hombre destaca el que sea la más autosuficiente y autónoma de todas las acciones. Si se han satisfecho las necesidades básicas que aquejan a todos los animales, incluido el hombre, el ejercicio de la sabiduría no precisa de nadie ni nada más, diferente a lo que sucede con las demás virtudes, que para ejercerlas es necesario ciertas condiciones físicas propias, materiales externas y circunstanciales. Por esa razón, la actividad contemplativa es considerada como la que se puede desarrollar con mayor continuidad que cualquier otra.

47 En este caso conservo el término griego usado por Aristóteles en lugar de seguir con la traducción de Gómez Robledo en *EN X 7*, pues en vez de usar el vocablo “intuición”, el traductor recurre a la palabra “inteligencia”, que puede prestarse para interpretaciones y discusiones más amplias, como si con la inteligencia se habla de otra facultad o si es distinción del traductor.

Para ilustrar lo anterior se puede echar mano de virtudes éticas particulares como la valentía o la magnanimidad, pues para que un individuo demuestre que es valiente, este debe enfrentarse a situaciones en las que la valentía se pueda poner en práctica, situaciones particulares de riesgo que no dependen del individuo que actúa y que en muchas ocasiones ni siquiera son deseables, sino que se evitarían de ser posible. Por su parte, para que una persona sea llamada magnífica es necesario que cuente con bienes materiales y económicos suficientes para serlo, un sujeto en la pobreza más radical (sin importar si es elegida o no) no podrá decirse magnánimo al no poseer nada para gastar ni ostentar.

Así pues, la felicidad a la que se llega a través de esta senda necesita de recursos exteriores en menor grado que cualquier otra, mientras que perseguirla a través del ejercicio de las virtudes éticas y la prudencia precisa de más condiciones específicas a satisfacer para que tanto intenciones como actos se ejecuten virtuosamente, condiciones cuya presencia incluso puede atentar contra el apropiado desarrollo de la actividad contemplativa. Por ejemplo, siguiendo con el caso de la valentía, una persona en una situación en la que puede demostrar ser valiente, como un combate o disputa, no contará con el descanso preciso para contemplar, como se espera de quien alcanza la felicidad de la sabiduría. Parece apropiado entonces, sostener que las virtudes éticas se dan para procurar la paz y el descanso y no se dan en tales estados, mientras que la actividad contemplativa sí se da en la paz y el descanso procurados por las otras virtudes, una razón de peso para comprender por qué Aristóteles considera que esta actividad es la única amada por sí misma, es decir, por qué tenerla en lugar tan especial a pesar de que de ella no resulta nada más.

En conclusión, si bien el hombre contemplativo tiene las mismas necesidades humanas que los demás, no precisa ir mucho más allá de la satisfacción de estas para desarrollar la actividad que lo identifica como contemplativo, idea que va contra quienes interpretan la felicidad aristotélica como resultado de una actividad contemplativa que precisa, para ser tal, del despliegue de las demás virtudes y bienes, autores que tratan la contemplación como si fuera el culmen de las actividades prácticas que realiza el hombre. Entre los críticos que han defendido posturas como esa, destaca J. L. Ackrill (1974) con su artículo *Aristotle on eudaimonia*, donde se centra en las ideas de “bien”, “fin” y “por el bien de” o “por mor de” para defender una postura incluyente en la que la sabiduría abarca e incluye todos los demás bienes, pues ellos son por el bien del fin último, mientras que este no precisa nada más ni se hace por el bien de nada más. A pesar de la posible plausibilidad de estas argumentaciones, dejan de lado o desconocen algunas consecuencias contradictorias, como el hecho de que en ese caso la contemplación no es la actividad más autónoma y autosuficiente. Por el contrario, es la más

condicionada por requerir del despliegue de todos los demás bienes para alcanzar o perseguir el suyo. El propio Estagirita parece haber sido consciente de ello, por lo que en *EN X 8, 1179a 2–7*, redactó lo que parece una inspirada y anticipada respuesta a esa interpretación que dice: no por ello ha de pensarse que, así como no es posible ser del todo dichoso sin los bienes exteriores, así también tenga necesidad de muchos y grandes bienes el que haya de ser feliz, porque ni la independencia ni la actividad humanas están en el exceso. Posible es al hombre llevar a término bellas empresas sin dominar la tierra y el mar; con recursos mediocres puede cualquiera obrar según la virtud.

De esta manera, pues, la autonomía y la autosuficiencia ampliamente exploradas de la actividad contemplativa, así como las consecuencias y detalles que a partir de ellas se han desplegado, impulsan al Estagirita a sostener que a través de la sabiduría se alcanza la felicidad perfecta, siempre y cuando esta no se limite a una cuestión momentánea sino que se extienda a lo largo de la vida, pues la felicidad entendida como la perfección en el ámbito práctico humano debe apuntar a lo más excelso. De lo contrario, se haría mella en su perfección o no se podría hablar con propiedad de ella como el fin último perseguido en la excelencia humana.

Estas ideas de la actividad contemplativa como lo más elevado en nosotros y de la felicidad perfecta como su desarrollo y despliegue sostenido a lo largo del tiempo, serán retomados en la conclusión que ha de seguir luego de esta sección, pues estas son características que nos acercan a lo divino *per se* o a explorar lo que de divino hay en nosotros.

Ahora bien, la actividad contemplativa no solo es la más elevada de las cualidades que tiene el ser humano, sino que es lo que hace de él lo que es, como lo dice en *EN X 7, 1178a 3*, por lo que la realización de la vida del ser humano debe ser acorde a dicha actividad, debe encaminarse a ella, pues de lo contrario no estaría siguiendo la vida que le es propia, sino la de otro ser cuya cualidad característica no es la actividad contemplativa, es decir, la vida de un ser inferior. La relación entre la felicidad y la actividad contemplativa se refuerza gracias al hecho de que la primera no se atribuye a otros animales por carecer estos de la capacidad de realizar la segunda, es decir, no pueden ser felices porque su alma no les da la posibilidad de razonar, sobre lo que se profundizará en la última sección.

Por lo dicho podría pensarse que la única posibilidad para ser feliz es dedicarse a la sabiduría. Sin embargo, para contradecir esa idea parecen fundamentales las palabras con las que comienza *EN X 8*, donde Aristóteles sostiene que es posible adquirir la felicidad por otro medio distinto de la sabiduría en la que se ejercita la actividad contemplativa, la virtud más elevada del hombre, y que es el ya mencionado camino de la prudencia y las virtudes éticas, aunque la

felicidad así obtenida se considera de segundo grado, ya que si bien se encuentra ligada a la racionalidad propia del hombre (el ejercicio de la prudencia conduce a la verdad en cuestiones contingentes), está ligada a las pasiones y vaivenes del humano en tanto que compuesto, a su corporalidad y a las necesidades propias de ella, dando posibilidad así a las virtudes éticas. Por lo expuesto, son comprensibles las palabras que el Estagirita escribió en *EN X* 8, 1178b 28–32, las cuales encajan como conclusión sobre el tema:

La felicidad, por tanto, es coextensiva a la contemplación; y los seres en quien en mayor grado se encuentra el ejercicio de la contemplación, son también los más felices, y esto no por accidente, sino como algo inherente a la contemplación, pues esta es por sí misma digna de respeto. La felicidad, de consiguiente, es una forma de contemplación.

Este es el panorama que ofrece Aristóteles sobre la actividad contemplativa y la sabiduría en *EN X*, donde la primera es entendida como el acto más deleitoso y la segunda como la virtud más elevada del ser humano, caracterizada por su pureza y firmeza. Resta por decir que en este caso no se hace referencia al ejercicio indagatorio de la razón, ya que el saber adquirido es mejor que el camino que condujo a él, lo cual es consecuente con la idea de que es preferible poseer y ejercer la virtud en vez de tener y fortalecer la capacidad de ejercerla, lo que traducido a términos aristotélicos se puede comprender como la superioridad del acto sobre la potencia, la superioridad del acto consumado que el proceso de consumación. Para terminar, si algo más no ha sido tenido en cuenta hasta ahora, son las relaciones que teje el Estagirita entre la virtud y la divinidad o lo divino, lo cual se reserva para la conclusión.

La exploración de la sabiduría de *EN X* parece escrito intencionalmente para encajar con lo esperado de la felicidad tal como se describe en *EN I*. Sin embargo, en dicha exploración no se aclara en realidad en qué consiste esta virtud, es decir, se pueden reconocer las características que hacen de la sabiduría la más elevada de cuantas virtudes puede alcanzar el ser humano y que le permiten adquirir la perfección que le es propia, pero la sabiduría sigue siendo, en cierto sentido, un concepto vacío, pues aún no se ha dicho qué es la sabiduría, a qué se refiere. Lo más cercano a ello se expuso a partir de lo que se encuentra en *EN VI*, una mención pasajera que se fijó principalmente en la definición que la ubica como conjunción y desarrollo de la ciencia y la intuición, pero en la que no se profundizó ni a través de lo dicho en ese capítulo ni a través de sus implicaciones, una tarea que se adelantará a continuación y que implicará, como se verá, ir más allá de las éticas, pues la exploración sobre el contenido de la sabiduría la desarrolla Aristóteles principalmente en *Alpha*, el primer libro de *Met.*

EN VI 7 es el capítulo destinado por Aristóteles para el despliegue de la sabiduría en medio de la exposición de las virtudes dianoéticas y sus relaciones. Lo primero que se realiza en él es una distinción entre el manejo que se hace popularmente de la sabiduría y la idea que maneja el Estagirita. La sabiduría se atribuye a muchas personas, no es un título que atribuyan todos a un único tipo de sujetos, ejemplo de ello es la forma como algunos llaman sabio a quien alcanza la maestría en algún arte o técnica, una atribución que, más allá de lo adecuada para el lenguaje coloquial, no es apropiada en la visión aristotélica que toma en cuenta una sabiduría de carácter más general, como lo advierte en *EN VI 7*, 1141a 15, citando el perdido *Margites*.

¿A qué se refiere entonces Aristóteles cuando habla de la sabiduría? Por lo dicho hasta el momento se sabe que esta virtud es la “cabeza de todo saber” (*cf. EN VI 7*, 1141a 20) que apuntando a las cosas cognoscibles más elevadas incluye tanto a la ciencia como a la intuición. Esta descripción sirve para explicar por qué un maestro artesano es considerado sabio con respecto a quien no conoce las cuestiones de dicho arte, pues la sabiduría sirve como indicador y parámetro de clasificación de los saberes y conocimientos por ser lo más elevado, como escribió en *Alpha 1*, 981a 27, donde “la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según <el nivel de> su saber”. Para terminar de determinar a qué se refiere el Estagirita con la sabiduría, es necesario atender a los diferentes escalones que se pueden ocupar en el conocimiento y ver su relación con la sabiduría, esclareciendo en último término a qué se refiere esta.

Los primeros niveles de conocimiento presentados en el capítulo inicial de *Met.* son la sensación, la memoria y la experiencia, títulos que aplican para conocimientos de hechos ligados a la sensibilidad. Evidentemente en estos niveles no se encuentra la sabiduría porque ellos son conocimientos de particulares, mientras que el conocimiento de causas propio del arte y la ciencia implica una generalización que trasciende la sensibilidad gracias a la racionalidad. Un buen manejo de la experiencia, sin embargo, parece necesario para el correcto desarrollo del saber prudencial que se encarga de deliberar y de la verdad en cierto sentido, lo cual no implica que la sabiduría se encargue de las mismas cosas que el saber prudencial en cualquiera de las dos esferas en las que limita su acceso a la verdad, estas son: la esfera de lo contingente donde se encuentran las cosas que pueden ser o no ser y la esfera de lo humano, ya sea que se hable de lo humano en tanto que individuo, familia o sociedad. Esas características de la prudencia son la marca de diferencia respecto de la sabiduría, pues esta se refiere al campo de lo necesario, que es mejor que lo contingente y va más allá de la esfera humana, pues el hombre

no es lo más excelente de cuanto existe en el universo, así como no forma parte, *per se*, de los cognoscibles más elevados que son objeto de la sabiduría⁴⁸.

Luego de la experiencia y el saber prudencial, queda por considerar el rol de la sabiduría en la gama de saberes dedicados a lo universal y necesario, al conocimiento de causas, campos en los que parece más apropiado buscar la sabiduría. Para entender mejor la posición que se le debe asignar a la sabiduría ante tales opciones, es conveniente traer a colación las cinco características de la sabiduría a las que presta atención Aristóteles al inicio de *Alpha I 2*, las cuales surgen de las opiniones comunes, estas son:

- Es un conocimiento universal que se encarga de todo en la medida de lo posible, sin que ello implique tener conocimiento particular de cada ciencia y arte.
- La sabiduría se encarga de las cosas más difíciles.
- El conocimiento de las causas propio de la sabiduría es más exacto que en los demás saberes y, además, implica una mayor capacidad de enseñarlas.
- Al igual que la felicidad, el conocimiento propio de la sabiduría se elige por sí mismo, no se elige con miras a un fin diferente a sí misma, como sus resultados o efectos.
- La sabiduría necesariamente es dominante, no está subordinada a ningún otro saber.

Gracias a estas características se hace más sencillo comprender el papel de la sabiduría, su objeto y lugar respecto a los demás saberes. Así, que la sabiduría se diferencia de las artes y saberes técnicos es evidente gracias a la cuarta característica, pues defender la sabiduría como un conocimiento productivo, es decir abocado a la producción de un bien ajeno al saber mismo, sería un equívoco, como se advirtió en su momento.

En cuanto a la posición con respecto a las ciencias, la sabiduría será equiparable a la más alta de estas y su objeto de estudio se define en tres puntos: en primera instancia, la sabiduría se encarga de lo más universal o lo universal en grado sumo, como escribe en *Alpha 2*, 982a 23, cumpliendo así con la primera de las características enumeradas. Por otro lado, los primeros principios y causas son objeto de estudio de la sabiduría, con lo cual se garantiza un saber más preciso por contar con menos principios que otros, los cuales requieren de más principios aparte

48 En este punto destaca el abordaje de Aristóteles en EN VI 7, 1141a 30, donde comparando la sabiduría con la ciencia política sostiene que si ambos fueran lo mismo o se encargaran del mismo tipo de cosas, entonces habría varias sabidurías, ya que la política se ocupa de lo provechoso para los individuos y eso varía entre ellos. Lo anterior se ilustra muy bien con la medicina: un único saber encargado de dar a cada uno lo adecuado para conseguir y preservar su salud, una respuesta distinta para todos porque cada cuerpo se somete a condiciones distintas, padece males diferentes y reacciona de formas variadas.

de los primeros para alcanzar el conocimiento de sus objetos (además, ya que la enseñanza es más factible para quien conoce mejor las causas, entonces quien conoce las primeras causas y principios es en consecuencia el mejor capacitado para enseñar). Por último, en *Alpha 2*, 983a 5–7, se menciona una aproximación al objeto de la sabiduría desde una nueva característica que se colige del despliegue de las características enumeradas anteriormente, en dicho pasaje el Estagirita afirma que la sabiduría es

la más divina y la más digna de estima y lo es, ella sola doblemente. En efecto, la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino.

Por la exposición realizada en la primera parte de este trabajo, dedicada a la demostración de la existencia del motor primero o dios y a dilucidar sus cualidades, se puede concluir en este punto que la sabiduría cumple con ambas ideas respecto a la ciencia divina, pues versa sobre la divinidad y es poseída por esta, ya que el quehacer de dios es pensamiento de sí mismo.

Así, la sabiduría se comprende como la ciencia sumamente universal encargada tanto de los primeros principios y causas, como de la divinidad o lo más divino, descripción gracias a la cual la sabiduría cumple con las dos características de la enumeración que aún no se han tenido en cuenta, a saber, se encarga de las cosas más difíciles y además es dominante, pues al ser el más alto de los saberes dedicado a los cognoscibles más elevados, no puede haber otro superior a él, ninguno ante el cual pueda subordinarse o del cual depender.

Para evitar confusiones, de la exposición de la sabiduría solo falta un asunto por tener en cuenta en esta explicación: se habló de la sabiduría como la ciencia más elevada y se dilucidó su objeto, pero esta concepción debe ir más allá de la consideración de la ciencia. En efecto, no se puede dejar de lado la idea de que la sabiduría también es intuición y que en ella se da también la contemplación de los principios indemostrables de los cuales se realizan las deducciones propias del proceder científico.

Así pues, “de lo que queda dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intuición de las cosas más ilustres por naturaleza”, concluye Aristóteles en *EN VI 7*, 1141b 4 y recuerda entonces la aparente inutilidad de la sabiduría, manifiesta en la figura de sujetos que son merecedores del título de sabios sin que por ello se les considere prudentes, como le alegó una criada tracia al famoso Tales de Mileto mientras se incorporaba maltrecho de lo profundo del pozo al que cayó por mirar a las estrellas, anécdota recogida por Platón en el *Teeteto*, 174a.

Ahora bien, si se dijo que la inutilidad de la sabiduría es aparente, es preciso hacer patente su utilidad para demostrar por qué el carácter de aparente, para ello, se retomará la relación que

se puede construir entre sabiduría y prudencia, relación que se profundizó en la sección anterior y en esta solo se mencionó para recordar la razón por la que no se puede equiparar la sabiduría con la prudencia, encargada de deliberar sobre particulares para regir o guiar la acción. A pesar de su elevada posición en el ámbito de lo contingente, la prudencia no tiene señorío sobre la parte superior del alma ni sobre la sabiduría que, como se advirtió, domina en vez de ser dominada. En ese sentido, es adecuado de nuevo el ejemplo de la medicina, analogía en la que Aristóteles sostiene que tal saber no es superior a la salud ni se sirve de ella, sino que elabora sus preceptos considerando la mejor manera de alcanzarla, encaminando esos preceptos no a la salud misma, aunque los dé por su causa. De manera análoga, la prudencia delibera y determina el camino a seguir sin servirse de la sabiduría ni encaminar sus determinaciones necesariamente hacia ella, aunque tales determinaciones se dan por su causa, es decir, en último término el hombre prudente bajo condiciones óptimas terminará alcanzando una situación que le permita entregarse al ejercicio de la sabiduría, de forma que esta mantiene su rol rector. El despliegue de esta analogía marca el final de *EN VI*, aunque las dos últimas líneas las reserva el Estagirita para reforzar la superioridad de la sabiduría sobre la prudencia en una nueva y corta analogía en la que participan la política y los dioses. Así, termina el libro afirmando en *EN VI 13, 1145a 10–11*, que defender la superioridad de la prudencia “sería tanto como decir que la política manda sobre los dioses, porque ordena sobre todo cuanto ha de hacerse en la ciudad”.

De la exposición de la sabiduría y la actividad contemplativa realizada hasta este punto, llama la atención que no se ha recurrido a las ideas contenidas en *EE*, a no ser que los libros comunes se tomen como parte de esta. Por otro lado, que el grueso de la exposición sobre la sabiduría se centre en *EN VI*, en unos pocos capítulos de *EN X* y en *Alpha 1–2*, se explica porque en ellos se desarrolla el tema explícitamente, mientras que en *EE* no se profundiza en el tema en ninguno de los dos libros que suceden a los comunes, mientras que las menciones que se hacen al respecto en los primeros libros giran principalmente en torno a la vida filosófica y ya se abordaron en su momento. La ausencia de un abordaje explícito no quiere decir que el tema sea dejado de lado o que la sabiduría sea tenida por menos en *EE* a diferencia de lo que sucede en *EN*, no se debe pensar que el pensamiento del Estagirita difiere entre ambos textos, una amenaza constante en el trabajo interpretativo de su pensamiento. El último libro de *EE* solo tiene tres capítulos, es el más corto del texto, y si se buscan pistas sobre la sabiduría y la concepción que se tiene de ella en dicho trabajo, se encontrarán pasajes como *EE VIII 1, 1246b 11–12* o *1246b 33–35*, donde queda claro que en *EE* el Estagirita concibe la sabiduría relacionada con la mejor parte del alma humana, la cual se caracteriza por gobernar en vez de ser gobernada y por servirse de las virtudes éticas, reforzando así su superioridad. A pesar de

lo anterior, algunos intérpretes insisten en la idea de que la forma en que se postula la felicidad y el camino para alcanzarla es diferente en *EE*, pues en ella no se elabora el perfil de la sabiduría para encajar a la perfección con la primera idea de la felicidad y parece defender una felicidad más acorde con la visión incluyente. Sin embargo, como se argumentará a continuación en las conclusiones, persiste la superioridad de la sabiduría defendida con amplitud al final de *EN*.

1.4. Conclusión. La perfección práctica.

Esta exposición comenzó como la más humana de las investigaciones, pues se trataba de buscar la perfección a la que puede aspirar el ser humano en su ámbito práctico, la vida feliz acorde a las acciones virtuosas del acto más elevado del hombre, a pesar de lo cual, la investigación apunta a terminar recomendando que debemos huir de lo humano para ser algo más, pues la búsqueda de la perfección del hombre en su campo práctico conduce a la divinidad, punto final no explorado en las páginas precedentes y que en este momento será decisivo para concluir el tema y tomar postura sobre las cuestiones abiertas en torno a él.

Antes de ahondar en la manera como la divinidad se manifiesta en el hombre que persigue y alcanza la *eudaimonía*, conviene hacer unas aclaraciones sobre las cuestiones éticas aristotélicas abiertas. Para empezar, no parece apropiado sostener que Aristóteles maneja en *EN* dos formas diferentes y contrarias de acceder y alcanzar la felicidad, lo cual se puede probar –en primera instancia– porque de ser así cabría esperar discrepancias estilísticas y filológicas entre ambas partes del trabajo, pero *EN* se presenta como una unidad que no se pone en duda ni siquiera ante la dificultad que pudiesen implicar los libros comunes y su ubicación original⁴⁹. Más allá de la coherencia estilística también se puede abogar por la unidad de *EN* desde su contenido, pues Aristóteles parece consciente de la dualidad que se desprende de su estudio sobre cómo alcanzar la felicidad. Muestra de ello se encuentra desde *EN* X 8, 1178a 9, donde reconoce la existencia de dos tipos de felicidad: una más elevada y perfecta que se caracteriza por la sabiduría y la actividad contemplativa que le son propias y una de segundo grado centrada en la prudencia y las virtudes éticas.

Por lo dicho hasta ahora parece claro que Aristóteles maneja un intelectualismo no muy cómodo para muchos críticos que esperan de él una visión menos excluyente y más accesible

***49** El asunto que ha ocupado a los intérpretes sobre los libros comunes es, principalmente, cuál es el lugar que originalmente les corresponde, cuestión que los toma como si pudieran encajar con facilidad en cualquiera de los dos tratados éticos aristotélicos, es decir, los libros comunes son coherentes con ambos textos.*

para quienes no se dedican a la vida filosófica, críticos que creen insuficiente que se les reserve una felicidad de segunda clase a los que solo alcanzan la prudencia y las virtudes éticas.

Ahora bien, antes de centrar la atención en la sabiduría como virtud que conduce a la felicidad perfecta, es preciso justificar por qué es viable y aceptable hablar de una felicidad en segundo grado cuando se refiere a la que se alcanza con la prudencia y las virtudes éticas. La prudencia es una virtud dianoética relacionada con la razón que, al encargarse de deliberar, termina guiando las acciones que son potencialmente expresiones de las distintas virtudes éticas existentes, por lo que el ejercicio de la prudencia que conlleva a la correcta deliberación concuerda con la idea de la felicidad que se alcanza por el ejercicio de la mejor parte del ser humano: su razón. Ahora bien, la conexión entre las virtudes éticas y la prudencia, mejor explorada dos secciones atrás, se refuerza cuando el Estagirita enumera en *EE* II 3, 1220b 39–1221a 12 las virtudes éticas y los vicios por exceso y defecto ligados a ellas, pues dicha lista se cierra con los vicios de picardía y simpleza, vicios por exceso y por defecto que se relacionan con la virtud de la prudencia, la cual no se presenta en ese caso como una disposición dianoética. Por más que se trate la prudencia como una virtud ética o como una dianoética, esta se encuentra irremediabilmente ligada al componente humano, a su corporalidad, a sus placeres y a las vicisitudes que le impone el medio en el que se encuentra, por lo cual el estado máximo que se puede alcanzar por este medio es meramente humano, lo cual es contrario a la idea de una perfección que se encuentra allende nuestro carácter humano, como se argumentó y expuso durante la exploración del motor primero a través de *Lambda*.

En contraposición, la felicidad alcanzada gracias al ejercicio de la sabiduría encaja más exactamente con la descripción inicial de la felicidad que lo recién dicho sobre la prudencia, por eso se presenta como el camino apropiado, más si se tiene en cuenta la presencia de lo divino. Así, mientras la felicidad de la prudencia y las virtudes éticas se presenta como una felicidad en segundo grado, la que se obtiene gracias al ejercicio de la sabiduría y la actividad contemplativa es perfecta por derivarse, como se argumentó en el apartado anterior, de la mejor parte del ser humano, con lo cual no se hace referencia a la razón de la que participa la prudencia, sino a la parte más elevada de ella, la que Aristóteles llama en *EN* X 7, 1177a 15–17, la divina o más divina que hay en nosotros, la que se aproxima más a la actividad contemplativa propia de dios, como lo recuerda luego, en *EN* X 8, 1178b 26–28.

Si se alegara que esta visión no debería aceptarse como referente porque el abordaje que se hace de dios y su actividad es atípico y tiene lugar únicamente en *EN*, se estarían omitiendo referencias similares que se encuentran en *EE*. Para mencionar dos ejemplos en los que se deja entrever que el Estagirita conserva la misma opinión de dios que se expuso a partir de *Lambda*,

se puede remitir al lector a *EE VII 12, 1245b 14–19*, donde se recuerda la autocontemplación⁵⁰ como actividad de la divinidad, o se puede atender a *EE VIII 2, 1248a 26–28*, donde Aristóteles advierte que el principio del movimiento del alma –así como el de todo– en último término recae en una concepción de dios que está más allá de nosotros. En la visión de las éticas dios aparece como lo perfecto o lo más perfecto que existe, lo cual es consecuente con lo expuesto sobre el motor primero y que en el ser humano se expresa en lo más elevado que hay en él, en su manera de relacionarse con la perfección que puede alcanzar, pues un correcto ejercicio de la parte más elevada del alma humana en busca de la felicidad implica no limitar dicho ejercicio a una consecución pasajera, sino que la sabiduría y la actividad contemplativa conducen a una felicidad perfecta “con tal que abarque la completa extensión de la vida, porque de todo lo que atañe a la felicidad nada puede ser incompleto”, como concluye en *EN X 7, 1177b 25*.

Con este panorama se puede comprender la idea con la que se abrió esta conclusión, pues si alguien fuese capaz de alcanzar una vida de esa naturaleza y desarrollarla de manera sostenida, se estaría entregando a una vida divina, en la medida en que esta se basa en lo que tiene el hombre de divino, su razón más elevada, lo cual es, a la vez, una manifestación de la naturaleza humana gracias a la cual esta aspira a inmortalizarse buscando lo divino en nosotros, lo que supere en dignidad y poder a todas las demás actividades y cosas.

Para reforzar la divinidad que se encierra en una felicidad de esta naturaleza se puede recurrir de nuevo a la comparación con la felicidad de segundo grado de la prudencia, una felicidad humana a la que no pueden acceder los dioses porque en su perfección ellos no tienen la capacidad de practicar virtudes éticas, están más allá de dicha potencia que, por otro lado, también los haría susceptibles de recibir la acusación de incurrir en algún vicio, sea por defecto o por exceso. Por tanto, solo la felicidad de la sabiduría puede decirse divina.

Se defiende pues, de esta manera, la idea de que la perfección práctica para el ser humano se logra en la ejecución de actos contemplativos, en el ejercicio de la sabiduría y en la entrega a una vida filosófica que, desde *EE I 4, 1215b 1–2*, se comprende dedicada a la vez a la prudencia y a la contemplación de la verdad, sin que ello implique que el despliegue de la sabiduría requiera de la adquisición de todas las virtudes éticas, sino que en ella el ejercicio de la prudencia parece reservado a la satisfacción de las necesidades que podrían impedir el correcto desarrollo y despliegue de la sabiduría. Así, en la vida filosófica se puede hacer una

⁵⁰ *El desarrollo del tema de la autocontemplación de dios y su relación con la amistad se encuentra MM II 15, 1212b 35–1213a 3, pero no se incluye en la exposición por las razones ya aducidas sobre la originalidad de dicho trabajo.*

distinción similar a la realizada en la vida política durante la exposición de la prudencia (donde se distingue el buen político, que dedica su vida a procurar el bienestar para la mayoría de los ciudadanos de la polis, del mal político, que emprende una carrera política buscando la satisfacción de su propio bienestar), en este caso se diferencia entre quien se entrega de manera adecuada a la vida filosófica, con las características que ya se expusieron, y la vida filosófica entendida como la entrega al conocimiento y reproducción de teorías que no tiene presente que la práctica consecuente es necesaria y fundamental, hombres a los que se refiere Aristóteles en *EN II 4*, 1105b 12–18, donde sostiene que tales sujetos

...refugiándose en las teorías, se imaginan hacer obra de filósofos, y que por este medio serán varones perfectos, haciendo en esto como los enfermos que prestan diligente oído a los médicos y luego no hacen nada de los que se les prescribe. Y así como estos no tendrán salud en su cuerpo con esta terapéutica, tampoco aquellos, filosofando de este modo, la tendrán en su alma

Antes de dar paso a la última sección en la que se evaluará la perfección a la que puede aspirar el hombre desde el estudio físico que se hace de este, es pertinente reforzar esta interpretación en la que la sabiduría se erige como superior y necesaria para la vida práctica del ser humano en *EE*, texto en el cual los intérpretes defienden con más ahínco una postura incluyente de la felicidad. Como se informó repetidamente, en el último libro de ese tratado Aristóteles no habla de la consecución de la felicidad por un único medio, como la sabiduría o la prudencia, sino que habla de la virtud perfecta (el término griego usado es *kalokagathia*) como medio ideal para lograr la felicidad. Muchos comprenden esta virtud como la suma de todas las demás virtudes, como el despliegue máximo de las posibilidades y capacidades del hombre, pero es más adecuado tomarla de la misma manera en la que se habló de la sabiduría y la vida filosófica, es decir, como una vida regida por la parte mejor del hombre, la razón rectora identificada con la sabiduría y su actividad contemplativa, la cual incluso determina el actuar de la prudencia que dirige sus deliberaciones hacia ella. Las palabras finales del texto son sumamente ilustrativas al respecto y podría citarse el largo pasaje que inicia en *EE VIII 3*, 1249a 23 y va hasta el final, donde el filósofo de Estagira habla de la norma o criterio con referencia al cual se determina que las acciones de una persona son buenas o están adecuadamente dirigidas a la perfección práctica de la que se encarga la ética: la felicidad.

2. El ámbito natural

Para buscar la excelencia y perfección del hombre a nivel práctico, es decir, la felicidad, fue fundamental reconocer que esta se encontraba en la mejor y más elevada actividad del alma, en

el quehacer acorde a lo perfecto o más perfecto de nuestra forma. A ojos de algunos lectores, entonces, podría parecer contradictorio que el modelo a seguir en muchas ocasiones sea el hombre bueno, pues esa noción no encaja en la elevada capacidad teórica propia del alma racional, a pesar de lo cual es un modelo constante en *EN* –por ejemplo, *EN X 5*, 1176a 17. La contradicción se hace aparente si se tiene en cuenta que hablar de una actividad del alma humana es referirse a una actividad de lo esencial del ser humano, de aquello que lo hace ser lo que es, y en esa medida hablar de un hombre bueno necesariamente implica hablar de quien hace un adecuado despliegue y satisfacción de sus facultades sustanciales, de las que nos otorga el alma.

Ahora bien, si la perfección práctica del ser humano depende del desarrollo de su perfección natural, de la perfección de su alma y la manera de desarrollar las facultades que otorga, es necesario profundizar en esta perfección y su relación con lo divino, terminando el trabajo con una adecuada exposición de la mejor actividad del alma humana, la cual solo se ha mencionado y examinado a la luz de su utilidad práctica en la vida del sabio.

Antes de empezar con esta tarea, no está de más advertir que esta sección es la más corta del trabajo por dos razones: este trabajo se basa principalmente en un único tratado que no implica adentrarse en cuestiones de autenticidad o datación y, además, los asuntos que se tratarán a partir de dicho tratado tienen su base y fundamento en ideas aristotélicas ya expuestas. Así pues, aclarado esto, se da paso a la exposición sobre la naturaleza del ser humano teniendo como horizonte su perfección.

2.1. El estudio del hombre como parte de la física

Ha sido una constante justificar este estudio atendiendo a lo que se encuentra de divino en el ser humano, a la manera como este puede realizarse y alcanzar su máximo punto de desarrollo. En el campo práctico se identificó esta meta con la felicidad y en este nuevo apartado solo se ha mencionado como la mejor actividad del alma acorde a su naturaleza. Que la búsqueda de lo divino en nosotros haya sido la constante no significa que sea la única vía en la que se puede explorar la relación entre lo divino y nosotros, ya que se puede partir de las palabras de Aristóteles sobre el motor primero para establecer similar relación con el ser humano. En efecto, en *Lambda 7*, 1072b 13–15, Aristóteles escribe que la actividad del motor primero “es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar”, aunque en grado sumo porque está libre de nuestras limitaciones. De lo anterior se colige que comprender la actividad del primer motor implica indagar por ella en el ser humano. Así pues, examinar la

naturaleza humana y lo más perfecto que hay en ella completará este trabajo arrojando luz sobre la sabiduría que conduce a la felicidad y sobre la naturaleza de dios.

Para responder a la posible objeción de que el argumento anterior se fundamenta en una analogía y que por tanto carece de validez, se debe atender a los lugares donde el Estagirita se encarga de la metáfora, como *Poética* 21, 1457b 7–32, o varios capítulos de *Retórica* III51, pero en lugar de un examen pormenorizado sobre la metáfora en general, en este caso se precisa atender a la metáfora por analogía exaltada en *Ret.* III 10, 1441a 1–3 como la mejor considerada. La metáfora por analogía establece una regla de tres entre cuatro términos, donde el término A se comporta respecto del B de la misma manera en la que lo hace el término C respecto del D, relaciones similares gracias a las cuales el término B puede reemplazar al D en una oración y viceversa. Dicho recurso tiene dos ventajas: puede usarse para nombrar realidades que carecen de nombre y es la mejor herramienta retórica para el aprendizaje, pues con sencillez hace evidente lo que de otra manera no podemos comprender y enseña nuevas cosas gracias al uso de otras ya conocidas. Así se puede explicar la cita sobre la actividad de dios, encontrando en ella una metáfora por analogía que, así como se aplica de dios al hombre, podría elaborarse de este a aquel, es decir, la última cita de *Lambda* permite inferir que la mejor actividad que el hombre puede realizar es como la realizada por dios sin desgaste ni disminución⁵².

Ahora bien, dado que el conocimiento que se persigue no se refiere a la producción de algo ajeno al productor ni a las cosas que el agente puede hacer en el ámbito práctico, es necesario entonces que sea un conocimiento de naturaleza teórica. A su vez, de las dos clases de conocimientos teóricos, la filosofía primera y segunda o, lo que es lo mismo, la metafísica y la física, el estudio de la naturaleza humana pertenece a la última rama, como se reconoce desde el título de la presente sección, por lo que se dedicarán unas líneas a la física antes de continuar.

Hablar de la física de Aristóteles remite regularmente a la colección de libros compilados bajo el título de *Física*, libros en los que se exploran temas como el espacio, el tiempo, el infinito, el vacío, el movimiento del cosmos, es decir, de la totalidad ordenada, y la naturaleza del movimiento en general, sus principios y causas. Por lo anterior, es sencillo relacionar *Fis.* con trabajos aristotélicos sobre los astros y su movimiento, pero no parece serlo al relacionarlo

51 En adelante se usarán las abreviaturas *Poét.* para referirse a la *Poética* y *Ret.* para hablar de la *Retórica*.

52 Contra quien sostenga que es una comparación y no una metáfora, se puede responder que la comparación es una metáfora cuya única diferencia se encuentra en el uso de la preposición comparativa, una variación poética que no altera el contenido, tal como establece Aristóteles al inicio de *Ret.* III 4.

con algunos de sus textos biológicos, entre los que se cuenta *De an.* Para esclarecer por qué pertenece a la física el conocimiento acerca de la mejor actividad que el humano puede realizar en tanto que humano, es necesario fijarse en la opinión que el Estagirita escribió sobre la física y su campo de estudio en *Épsilon 1*, 1025b 27–28, donde afirman que la física trata “de aquello que es capaz de movimiento, y de la sustancia entendida como la definición en la mayoría de los casos, solo que no separable de la materia”, es decir, como la forma que define e informa la materia a la que se encuentra sustancialmente ligada. Así, dado que el humano es una sustancia sublunar, un compuesto de materia y forma sometido al movimiento en sus cuatro clases, su naturaleza es objeto de estudio de la física.

Esta es la segunda vez que se tendrán en cuenta conclusiones de la física como objeto de exposición. Durante la primera parte de este trabajo se abordaron las consideraciones de la filosofía segunda o física teniendo como objetivo al primer motor, asunto propio de la filosofía primera o metafísica, pues la comprensión del dios de Aristóteles solo se alcanza teniendo en cuenta la conexión que establece este motor con el constante movimiento del cosmos. Es de resaltar que la relación entre la física y la metafísica no es unidireccional, no solo aplica desde la manera en que consideraciones físicas sirven para postular y comprender mejor los temas de la metafísica, sino que también las conclusiones de las argumentaciones metafísicas son la base necesaria y adecuada para las consideraciones físicas. En este sentido, la rama de la metafísica conocida como ontología general –dedicada al estudio del ser en tanto ser– ofrece conclusiones sobre la substancia en general que son de utilidad para las ciencias teóricas que se encargan de estudiar algunas de dichas substancias, como la física en su tarea de estudiar las substancias compuestas cuya forma está inevitablemente unida a la materia que informa, substancias cuya materialidad las somete a los movimientos estudiados por la física. Por tanto, la exposición realizada desde la metafísica facilitará y acortará el trabajo a realizar en el presente apartado.

Lo dicho en líneas precedentes se ha argumentado principalmente desde *Met.*, pero eso no quiere decir que el Estagirita no lo tenga en cuenta en *De an.*, tratado en el que se centrará la exposición que inicia. Desde el principio del libro defiende este tipo de ideas, por ejemplo, en *De an.* I 1, 403a 28 abiertamente se advierte que “corresponde al físico ocuparse del alma”, pues esta está ligada a una materia –por lo que no puede ser objeto de la filosofía primera– y no se puede abstraer de ella, a diferencia de los objetos de los que se encarga la matemática, distinciones trazadas por Aristóteles en *De an.* I 1, 403b 7–17. Esta visión se refuerza en *De an.* I 3, 407b 20–23, donde el filósofo critica a los pensadores que se encargan del alma como si fuese una realidad separada o separable de la materia que los contiene, pensadores que

se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que las recibe, como si fuera posible –conforme a los mitos pitagóricos– que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo.

Por lo dicho, el trabajo desplegado a continuación seguirá el método del físico para estudiar el alma y su relación con el cuerpo que informa, buscando en ella lo que de divino pueda encontrarse. Para conseguir tal objetivo, la argumentación se centrará primero en cuestiones generales sobre el alma, pues hasta el momento se ha hablado de ella sin saber qué es, a qué tipo de sustancias se puede atribuir y cuestiones similares; posteriormente, la exposición se dedicará al alma humana y las propiedades que la hacen tal y no otra.

2.2. El alma. Generalidades.

Al inicio del *De an.* Aristóteles delimita el tema a exponer en los libros del tratado y en *De an.* I 1, 402a 7–8 afirma que sobre el alma se busca “contemplar y conocer su naturaleza y su sustancia así como cuantas propiedades lo acompañan”, tema que se seguirá someramente en estas líneas para poder hablar con propiedad de la más elevada actividad desarrollable por el alma humana. Es necesario conocer primero a qué se refiere el Estagirita con el alma, lo que implica atender a la manera en que toma una idea de una amplia tradición interpretativa y la subsume bajo su construcción de la realidad. Para comprender lo anterior, es ilustrativo el pasaje *De an.* I 1, 402a 23–402b 3, donde despliega así lo que implica la tarea de contemplar y conocer la naturaleza y sustancia del alma:

Resulta, sin duda, necesario establecer en primer lugar a qué género pertenece y qué es el alma –quiero decir si se trata de una realidad individual, de una sustancia o si, al contrario, es cualidad, cantidad o incluso cualquier otra de las categorías que hemos distinguido– y, en segundo lugar, si se encuentra entre los seres en potencia o más bien constituye una cierta entelequia. La diferencia no es, desde luego, desdeñable. Pero además habrá que investigar si es divisible o indivisible e igualmente si todas las almas son de la misma especie o no y, en caso de que no sean de la misma especie, si se distinguen por la especie o por el género.⁵³

⁵³Esta es la primera vez que aparece el término entelequia en una traducción y así lo usa Calvo Martínez en su traducción del *De an.* El término *ἐντελέχεια* es un sinónimo de *ἐνέργεια* que sirve para hablar del acto. Sobre estos términos se ha escrito bastante buscando lo que los diferencia y la idea más difundida afirma que entelequia se refiere al acto terminado, alcanzado, mientras que la *ἐνέργεια* remite a un movimiento que se está desarrollando. Sin embargo, esta idea ha sido contradicha por algunos autores, como Schwegler (1847–1848), quien sostuvo en su edición de *Met.* que *ἐνέργεια* se refiere al acto

El pasaje anterior se ha citado completo porque demuestra cómo, para Aristóteles, estudiar la naturaleza del alma es lo mismo que indagar cómo encaja lo que comprende por alma dentro del marco interpretativo que construyó para comprender el cosmos, marco en el cual destacan en la cita anterior las ideas de substancia, categorías y la pareja de conceptos de potencia y acto.

Desplegado el plan en el primer capítulo, su desarrollo es aplazado por el examen de las opiniones sobre el tema de quienes precedieron a Aristóteles, examen que las documenta y a la vez demuestra la superioridad de sus conclusiones, con las que pretende resolver las aporías no resueltas por tales opiniones. El desarrollo del tema se retoma en *De an.* II 1–2, donde se esclarece qué es el alma y da un posible origen de dicha concepción.

El objeto de la física son las substancias que se someten al movimiento, aquellas que tienen potencias por estar sujetas a un cuerpo material actualizado por la forma que completa el compuesto; en esa dinámica, la noción de alma se identifica con la forma que actualiza un cuerpo caracterizado por tener la capacidad de estar vivo. El individuo vivo resultante de la actualización de esa potencia se distingue de las sustancias compuestas no vivas en que estas no tienen en sí mismas el principio del movimiento y del reposo, como se lee en *De an.* II 1, 412b 17 o en el primer capítulo de *Fís. II*. Como se advirtió en su momento, reconocer que los seres vivos tienen en sí mismos el principio de su movimiento no quiere decir que puedan desplazarse autónomamente –eso dejaría a las plantas fuera de la clasificación de seres vivos–, pues el movimiento es entendido en el sentido amplio de “cambio”, por lo que al hablar de movimiento se puede hacer referencia al cambio substancial (generación o corrupción), al de cantidad (aumento o disminución), al de alguna de sus cualidades (alteración) o al más familiar cambio de lugar (desplazamiento). Así pues, las plantas son seres vivos por su capacidad de alimentarse, crecer y reproducirse antes de morir, movimientos cuyo principio está en ellas.

Se comprende entonces que el alma es una forma como la de los demás compuestos, que se caracterizan por actualizar cuerpos con la capacidad de estar vivos, particularidad sobre la que se insiste durante *De an.* II 1–2. De hecho, las últimas palabras de *De an.* II 2, en 414a 27–28, recuerdan que el alma es “forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo”. Podría alegarse que la tarea propuesta por Aristóteles en el citado pasaje *De an.* I 1, 402a 23–402b 3 no pregunta por el alma en términos de materia o forma, así que la tarea

pleno y ἐντελέχεια no es acto puro, se encuentra estrechamente relacionado con la potencia que aún persiste. Más allá de los resultados dispares del trabajo interpretativo y de apelar a una interpretación única, es de utilidad reconocer que Aristóteles usó ambos términos de manera variada, por lo cual se mantendrá en este trabajo entelequia como lo hace Calvo Martínez, recordando que se refiere al acto en la misma variedad que lo hace ἐνέργεια.

está aún por realizarse. Falta definir la categoría a la que pertenece el alma, si es acto o potencia, si es divisible o indivisible y si las almas son calificables por su género o especie, sin embargo, quien así alegase, desconocería los alcances del concepto de forma en el esquema aristotélico.

La respuesta a la primera cuestión de la definición no es difícil: dado que el alma es la forma de un cuerpo que en potencia tiene vida, pertenece a la categoría de sustancia. Gracias al examen de *Zeta* y *Eta* de las características propias de la sustancia, se puede concluir que la materia es sustancia en sentido impropio mientras que la forma y el compuesto lo son en sentido pleno, incluso aquella lo sería más plenamente que el compuesto porque este, ligado a su cuerpo, implica estar ligado a la potencia⁵⁴. Por tanto, ya que el alma es definida como forma, se comprende que pertenezca a la categoría de sustancia, así como se explica que sea definición del cuerpo que informa, su esencia, y que en consecuencia Aristóteles la llame sustancia definitoria, como ocurre en *De an.* II 1, 412b 11.

En lo referente al acto y la potencia, el alma evidentemente se relaciona con el primero, conclusión sencilla de alcanzar si se tiene en cuenta que la concepción hilemórfica aristotélica relaciona la materia con la potencia y la forma con el acto. Desde otra perspectiva, la relación con el acto se hace patente si se tiene en cuenta que dios, forma desligada de cualquier materia, es acto puro y constante, por lo que entender el alma como forma es concebirla como acto, conclusión que se reafirma en lo dicho sobre su labor de actualizar un cuerpo que en potencia tiene vida y en el hecho de ser considerada sustancia, ya que esta se caracteriza por ser acto o estar en él. Que Aristóteles piensa el alma como acto se demuestra en *De an.* II 1, 412a 23, donde se pregunta en qué sentido del acto se ha de comprender al alma, lo que lo lleva a comprender el alma como un acto de la misma manera en que lo es la posesión de la ciencia, sin necesidad de estar ejerciéndola.

En tercer lugar, el alma no parece ser divisible y se encuentra innegablemente ligada al cuerpo que informa. Incluso el desarrollo del alma se corresponde con el desarrollo de la parte del cuerpo a la que se encuentra ligada, por lo que la única manera en la que se podría hablar del alma como algo divisible del cuerpo y, consecuentemente, de las demás partes del alma, es si existiera alguna parte no relacionada con el cuerpo, cuestión que se dirimirá posteriormente, cuando la exposición se centre en el intelecto del ser humano. Por lo pronto, baste seguir la

⁵⁴Las características de la sustancia que se encuentran en el examen realizado en *Met.* son: ser sujeto de predicación e inherencia (*Zeta* 3, 1028b 36–1029a 1), ser unitario (*Zeta* 12, 1037b 25–27), ser en acto (*Theta* 8, 1050a 3–1051a 2), ser causa o principio (*Zeta* 17, 1041b 28–32), ser capaz de existencia separada y ser algo determinado (*Zeta* 3, 1029a 28).

conclusión que Aristóteles escribiera en *De an.* II 1, 413a 7: “nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella (el alma) sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno”⁵⁵.

Gracias a lo dicho se puede comprender la extensa definición del alma que da Aristóteles en *De an.* II 2, 414a 13–22 y que es conveniente reproducir textualmente porque recoge todos los elementos descritos hasta el momento y resume lo dicho sobre el alma de una mejor manera de lo que se podría hacer en una paráfrasis:

Por ahora baste con decir que el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente. Luego habrá de ser definición y forma específica, que no materia y sujeto. En efecto: dado que, como ya hemos dicho, la sustancia se entiende de tres maneras –bien como forma, bien como materia, bien como el compuesto de ambas– y que, por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es entelequia y puesto que, en fin, el compuesto de ambas es el ser animado, el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia de un cuerpo. Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé en un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo

A pesar de lo anterior, aún no se han fijado del todo los límites que determinan qué es el alma, al menos no como se lo propuso Aristóteles en las palabras citadas de *De an.* I 1, 402a 23–402b 3. Para hacerlo resta reconocer, como lo hace en *De an.* II 3, 414b 27–32, que todas las almas pertenecen al mismo género sin constituir un género en sí mismas. Gracias a esta conclusión, se puede elaborar una definición general del alma como la recién presentada, pero incapaz de dar cuenta de cada una de las clases de alma existentes, las cuales se caracterizan por la función o facultad que otorgan al individuo por ellas informadas. Así pues, para comprender plenamente qué es el alma para Aristóteles, es necesario explorar dichas facultades al menos someramente antes de profundizar en el alma del ser humano y lo que de divino haya en ella.

Aristóteles divide las almas en tres clases distintas según las funciones que otorga al cuerpo informado. La primera de ellas es el alma vegetativa, que se distingue por proveer las más básicas y comunes características de la vida: la nutrición, el crecimiento y la reproducción. Este tipo de alma y su correspondiente facultad nutritiva es estudiada y expuesta de manera general y somera en algunos pasajes de *De an.* II 2–3, como 413a 26–413b 1, y en *De an.* II 4 con

⁵⁵La aclaración entre paréntesis es mía.

mayor detalle y profundidad. Ahora bien, la última de las tres mencionadas funciones que otorga el alma vegetativa, la reproducción, resalta por ser la manera como los seres vivos participan de lo eterno y lo divino, como lo sostiene en *De an.* II 4, 415a 26–415b 8, donde la permanencia de la especie prevalece por encima de la del individuo y es la manera como este participa de la eternidad propia de dios. Los únicos seres vivos que no participan de lo divino de esta forma son los imperfectos o incompletos, así como los que se generan espontáneamente, de los cuales se ocupa el Estagirita en otros textos biológicos como *Generación de los animales*⁵⁶ o *GC*, pero no se profundizará en esa vía por no ser tema del presente trabajo y solo se resaltarán que los seres humanos también participan de la perfección por la perpetuidad de nuestra especie, pero esa no es la participación que se busca, pues la superioridad del ser humano y de las funciones de su alma posibilita otro tipo de relación.

El segundo tipo de alma al que hace referencia Aristóteles implica la facultad sensitiva que se atribuye a los animales. Todos tienen la sensación del tacto, la más básica de las potencias, mientras que los otros sentidos no se dan necesariamente en todos los animales. Sobre el sentido del gusto, por su parte, vale la pena advertir que el filósofo lo considera una especie de tacto o estrechamente relacionado con este, por lo que es habitual que los animales participen de él. A su vez, el hecho de tener sensibilidad permite que los animales tengan la facultad desiderativa, la cual es el principio del desplazamiento local autónomo gracias a que el dolor y el placer se adquieren por la sensibilidad. De esta manera, se puede afirmar que el segundo tipo de alma implica la sensación y el deseo en todos los seres que la poseen. Además, muchos tienen las facultades de la memoria y la fantasía o imaginación, las cuales están relacionadas en estos casos con la sensibilidad y a la vez son condiciones sin las cuales no se da la intelección⁵⁷, como se retomará en las secciones dispuestas a continuación.

Al alma sensible Aristóteles le dedica gran parte de su tratado, desde *De an.* II 5 hasta el examen de la imaginación realizado en *De an.* III 3. En *De an.* II 12, 424a 18–24 define la sensibilidad de la siguiente manera:

sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el

56 También conocido como Reproducción de los animales, en adelante se usará la abreviatura GA para referirse a ella.

57 Para quien desee explorar los alcances de la intelección animal o la concepción de esta intelección en la obra aristotélica, se recomienda la lectura del artículo de Ysis Vélez (2018) titulado La concepción de los animales en Aristóteles o el trabajo Inteligencia animal en Aristóteles de Catalina López Gómez (2009).

sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma.

En esa dinámica se encuentran pues la sensibilidad y los órganos a ella asociados, así que si se quiere profundizar en la exposición aristotélica es preciso hacer la lectura de los capítulos *De an.* II 7–10, cada uno de ellos dedicado a un sentido en particular, así como debe prestarse atención a *De an.* III 1–2, donde se expone lo referente a la sensibilidad común, la cual no debe tomarse como otro sentido más.

Para terminar con este tipo de alma, vale la pena decir algo de la imaginación. En *De an.* III 3, se afirma que es diferente a la sensibilidad pero no se da sin ella y es, a la vez, condición de posibilidad para el desarrollo del intelecto. Esta facultad se incluye en este conteo porque, como se indicó en su momento, se presenta en algunos animales superiores⁵⁸ y, si bien es evidente que se diferencia del intelecto y su ejercicio, sus funcionamientos son análogos por trabajar con formas desprovistas de materia.

Por último, se encuentra el alma propia de los seres humanos, los cuales se caracterizan por su intelecto y su facultad discursiva, las cuales solo se dan en ellos y “en cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya”, como afirma Aristóteles *De an.* II 3, 414b 19. El funcionamiento y las características del alma racional se examinarán en las secciones siguientes, pero antes se harán dos aclaraciones, la primera relacionada con la clasificación que se acaba de hacer de los tipos de alma y la segunda de carácter más general.

Primero, es importante aclarar que la clasificación de las almas a partir de las facultades y funciones que otorgan a los seres vivos no pasa de ser una distinción nominal, no factual, pues en la realidad un alma no puede dividirse en sus diversas funciones. A esto se suma el hecho de que cada clase de alma incluye necesariamente las funciones del alma o las almas inferiores, de manera que los animales, poseedores de un alma sensitiva, también poseen las facultades de nutrición, crecimiento y reproducción, de la misma manera en que el alma racional implica la posesión de las potencias de las almas vegetativa y sensitiva.

Por otro lado, gracias a lo dicho del alma se comprende por qué Aristóteles afirma que esta es causa y principio de los seres vivos, afirmación que cobra pleno sentido si se distingue entre las tres maneras en las que se dice que algo es causa y principio, diferencia que le permite a Aristóteles escribir en *De an.* II 4, 415b 11–12, que “ella es, en efecto, causa en cuanto principio

⁵⁸ En *De an.* III 3, 428a 11, Aristóteles ilustra la falta de imaginación en seres inferiores usando abejas, hormigas y gusanos.

del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto sustancia de los cuerpos animados”. Así, el alma es principio del movimiento porque permite las operaciones autónomas de los seres vivos, es sustancia definitoria del cuerpo que informa y es fin de ese cuerpo por determinar la perfección a la que tiende en su desarrollo.

Así pues, considerando suficientemente expuesta la naturaleza que Aristóteles atribuye al alma en sentido general, se da paso a la exposición del alma racional y las facultades que le otorga al ser humano o a lo que sea igual o superior a la naturaleza humana, si lo hay.

2.3. El alma racional.

Para el Estagirita, la definición del ser humano, al igual que la de cualquier otro ser vivo, está en su alma, es su sustancia definitoria, por lo que descubrir qué es el alma humana, qué características y facultades otorga, es entender qué es el ser humano naturalmente. En ese sentido, del ser humano se pueden dar múltiples características, unas más determinantes y conocidas que otras y, en su mayoría, compartidas con otros seres. Un ejemplo claro de ello es la afirmación del Estagirita en lugares como *Pol.* I 2, 1253a 3, o *EN* IX 9, 1169b 17, que sostiene que el hombre es un animal político, afirmación fundamental para sus estudios en el campo práctico que ha sido repetida y estudiada innumerables veces por críticos, comentaristas y seguidores, pero que en realidad no habla de una característica única y exclusivamente humana, existen otros animales políticos, como abejas y hormigas. Asimismo, se puede hablar de otras facultades que el hombre comparte con otros seres vivos, como las otorgadas por las almas nutritiva y sensitiva, pero en lugar de fijarse en ella es necesario atender a lo que distingue y diferencia al hombre: el pensamiento.

Así pues, si se busca responder a la pregunta ¿qué es el ser humano?, se precisa atender a su capacidad discursiva y a su intelecto, el verdadero carácter diferencial de su existencia (y de lo más elevado, si lo hay). Para realizar dicho examen se dividirá el presente apartado en tres secciones diferentes: en la primera se hará un pequeño excurso en el que se examinará el término usado por Aristóteles para hablar del intelecto, aclaración necesaria para no caer en errores al encontrarlo en *De an.* en particular y en el *corpus* aristotélico en general; en la segunda sección se expondrá la manera en que el Estagirita concibe el desarrollo de las facultades propias del hombre y, para terminar, en la tercera sección se profundizará en la figura del intelecto agente, clave fundamental para este trabajo cuya interpretación ha sido objeto de un arduo y extenso debate. De esta manera se concluirá la búsqueda de la perfección del hombre considerándolo en su naturaleza, no desde la manera en que se maneja en su mundo práctico.

2.3.1 La polisemia del $\nu\omicron\zeta$ en el *corpus* aristotélico.

Las publicaciones sobre las concepciones epistemológicas aristotélicas regularmente se enfrentan al νοῦς como un vocablo que debe ser traducido como intuición intelectual, entendimiento o intelecto, y que se dedica a una única función, la más elevada a la que puede aspirar el ser humano en el ejercicio de las facultades otorgadas por su alma. La postura anterior pareciera dejar de lado la riqueza semántica que encierra el término y menoscabar la importancia de atender adecuadamente a lo que se refiere el Estagirita con él y con su respectiva acción (para la que usa los términos griegos νόησις y νοεῖν). Dado el gran valor del término para el examen que se adelanta, se revisará la manera como se presenta este en el pensamiento de Aristóteles, en distintos lugares y momentos, no para hacer de esta exposición un exhaustivo trabajo filológico sino para atender con cuidado a un concepto clave para esta investigación.

La polisemia y riqueza del término salta a la luz cuando se atiende al uso que le dieron quienes precedieron a Aristóteles. Desde sus primeras apariciones en la obra homérica hasta su trascendencia para el pensamiento platónico, hay una amplia gama de matices y cambios que hacen sospechosa la interpretación única al hablar de él en el *corpus*, idea reforzada por la forma como diversos filólogos no han conseguido un acuerdo al respecto⁵⁹. Más allá de los vericuetos por los que se podría perder la exposición, es de resaltar que el vocablo ha sido usado con un sentido trascendente por muchos filósofos anteriores al Estagirita, como se dijo de Platón y como se encuentra también en presocráticos como Heráclito de Éfeso, Parménides de Elea o Anaxágoras de Clazomene, algunos de los cuales hicieron que el término designara naturalezas y funciones más elevadas que las del hombre, otros señalaron con él una manera de relacionarse con lo trascendente y, en fin, otras tantas interpretaciones diversas se pueden buscar.

Aristóteles no escapa a la tradición, es un perfecto hijo de su época y por ello el término en cuestión se debate entre la trascendencia y la inmanencia. Que el Estagirita conciba el νοῦς de manera trascendente es evidente por la forma como lo usa para hablar de la acción de dios, identificada como pensamiento de pensamiento o *νόησις νοεῖσθαι*⁶⁰. Igualmente se evidencia el uso inmanente del término cuando se designa con él una actividad netamente humana. Esta ambivalencia del término bien puede ser un indicador de cómo se teje la relación entre el motor primero y el ser humano, pero es mejor aplazar esa afirmación hasta terminar la exposición del

⁵⁹ Para el interesado en examinar en profundidad la cuestión etimológica de νοῦς y la multiplicidad de usos que recibió antes de Aristóteles, es altamente recomendable la ya referida tesis doctoral de Inés Durán Martínez (1992).

⁶⁰ Esta famosa fórmula es usada en este punto por primera vez transliterándola del griego para remarcar su cercanía con el concepto estudiado, lo cual no modifica lo expuesto en la primera parte de este trabajo sobre el motor primero.

alma racional que enmarca estas palabras. Por lo pronto, se atenderá a la variedad de referentes que se pueden asignar al *noûs*, concentrando la argumentación en aquello que se designa dentro de las facultades humanas.

Al afirmar que los comentaristas y traductores recurrentemente usan la idea de intuición intelectual para traducir el término, se sigue una tradición que se fija principalmente en la forma como el Estagirita maneja el término en algunos tratados del *Órganon*, principalmente en *An. Post.* y en *EN VI*, donde el término se presenta como base y complemento de la acción de la *epistémē*, palabra traducida usualmente como ciencia. En los textos mencionados tanto el *noûs* como la ciencia se caracterizan por conducir y versar indefectiblemente sobre la verdad. En *EN VI 6*, 1140b 35, el Estagirita sostiene que “lo que es objeto de la ciencia es demostrable”, ejecutando un proceso que tiene como punto de partida principios primeros necesariamente verdaderos que por su naturaleza escapan de la demostración. Si los primeros principios fuesen falsos, las conclusiones del razonamiento demostrativo no serían necesariamente verdaderas, por tanto, dado que las conclusiones del razonamiento demostrativo son necesariamente verdaderas, la verdad de los principios de las que se deducen ha de ser necesaria. Lo anterior implica contar con la capacidad de adquirirlos evitando el proceso demostrativo, capacidad que bajo el nombre de *noûs* se presenta como la intuición con la que se captan sin error los primeros principios, por lo que en *EN VI 6*, 1141a 8, Aristóteles la llama “el hábito de los principios”. Esta explicación respaldada desde los textos éticos tiene su parangón en el comentado pasaje *An. Post. II 19*, 100b 8–15, que es mejor reproducir en lugar de parafrasear:

que la ciencia y la intuición son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como <del hecho de> que el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género <de conocimiento> verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquélla será el principio del principio.

De esta manera, el *noûs* así entendido permite la generalización certera a partir de cierta pluralidad de casos, actuando inductivamente y accediendo a los principios de manera inmediata, en un comportamiento análogo a lo que hacen los sentidos en la percepción, como lo resaltan pasajes como *EN VI 11*, 1143b 5, *Zeta 10*, 1036a 5, y la brillante analogía de *Tópicos*

I 17, 108a 11, que dice “como la vista está en el ojo, el entendimiento está en el alma”⁶¹. Ahora bien, para no incurrir en el error de confundir la sensibilidad con el *noûs* o hacer de este una parte de aquella, también se encuentran pasajes en los que se advierte sobre la diferencia entre ambas facultades. Un buen ejemplo de ello se encuentra en *De an.* III 8, 432a 2–3, donde Aristóteles sostiene que “el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles”⁶².

A pesar de que se puede esbozar el panorama del *noûs* en Aristóteles defendiendo su existencia delimitada, distinta de otros conceptos en un cuerpo conceptual claro y bien estructurado –como se acaba de hacer–, es preciso reconocer que tal claridad es el resultado de una elaboración posterior, producto de los intérpretes que se enfrentan al *corpus* y que parecen acomodar a conveniencia el discurso para una mejor comprensión de los planteamientos aristotélicos. Para demostrar esto, un buen punto de inicio son las dos últimas citas, de *Tóp.* y *De an.*, pues el hecho de que en dichas traducciones no se hable de intuición intelectual sino de entendimiento y de intelecto, es un indicativo de que la idea del *noûs* sirve para hablar de toda la facultad racional, de una manera más amplia y general que el específico orden de la intuición intelectual encargada de la captación de los primeros principios, idea que se confirma al atender a otros pasajes como *De an.* III 4, 429a 23–24, donde el *noûs* se comprende como el intelecto en sentido general, pues en él se incluyen las operaciones que caracterizan al ser humano, es decir, la capacidad discursiva y la facultad de razonar.

Por lo dicho, podría pensarse que la idea de que el *noûs* se refiere al intelecto en sentido general es propio y exclusivo de *De an.*, pero esta idea se refuta con facilidad de dos maneras: por un lado, el *noûs* como intelecto en general se presenta en otros trabajos del Estagirita, como sucede en *Pol.* VII 15, 1334b 17–20, donde incluso se presenta como capacidad racional opuesta a las capacidades irracionales; por otro, en *De an.* se encuentran otras interpretaciones del término estudiado, ejemplo de ellos son *De an.* III 6, 430b 6, donde *noûs* no hace referencia a la intuición intelectual ni al intelecto en general, sino que apunta a la labor compositiva de la razón que se expresa y manifiesta en el juicio, y *De an.* III 10, 433a 14, donde hace referencia

61 Candel Sanmartín usa “entendimiento” para traducir el griego *noûs*, respeto su decisión porque resalto así el uso de otras palabras en nuestra lengua, aunque es aceptable usar en su lugar “intuición intelectual”, lo que reforzaría el uso habitual del término y su relación con la facultad propia del alma humana. En adelante se usará *Tóp.* para referirse a *Tópicos*.

62 En esta cita, Calvo Martínez traduce *noûs* con el término intelecto sin hacer referencia a su carácter intuitivo o inmediato, una traducción que será más habitual en los siguientes dos apartados de esta sección.

a la parte práctica de la capacidad racional del ser humano, por lo que bien podría equipararse a la prudencia, aunque Calvo Martínez lo traduce como “intelecto práctico” para evitar caer en los inconvenientes que podría suscitar el uso de un término que parece exclusivo de la ética.

Así pues, como se sostuvo al inicio de este breve examen terminológico, la polisemia que reviste la historia del uso del término *noûs* previo a Aristóteles, se refleja en el *corpus*, donde el Estagirita lo usa de manera aparentemente inescrupulosa, siempre dentro de la esfera de lo racional o del intelecto, sin que eso implique que la importancia atribuida al término por la tradición sea injustificada. El lector del *corpus* se enfrenta pues a un término fundamental, cuya traducción y uso debe ser evaluada en cada caso, concentrándose en el contexto en el que se encuentra y la función a la que apunta, por lo que en la exposición a seguir se omitirá su traducción con un único término genérico y se aprovechará los diferentes términos usados hasta la fecha para traducir las diversas apariciones del vocablo griego en la obra aristotélica, dependiendo de las operaciones y capacidades a las que haga referencia⁶³.

2.3.2 El funcionamiento del intelecto.

Una buena parte de lo que se debe decir sobre el intelecto ya se encuentra de manera implícita o explícita en las líneas anteriores y, ante todo, lo primero que parece preciso advertir es que lo que se entiende por intelecto no se limita a una única función clara y distinta, diferenciada de las demás posibilidades que brinda el alma al hombre y a los demás seres vivos. Por lo anterior, para empezar se recordarán y aclararán cuáles son las capacidades que brinda el alma al ser humano, para tener un horizonte adecuado sobre lo que se ha tratar en la presente exposición.

Al exponer las generalidades sobre el alma se afirmó que las facultades propias de las almas vegetativa y sensitiva se encuentran en el ser humano, son un requisito indispensable para que el intelecto tenga lugar. Por tanto, en él se hallan las capacidades de alimentarse, crecer, reproducirse, sentir con cada uno de los sentidos propios (visión, oído, olfato, gusto y tacto, expuestos en ese orden en *De an.* II 7–1064), sentir con la sensibilidad común (discutida en *De*

63 Lo dicho respecto al vocablo *noûs*, la variedad en su uso y la consecuente necesidad de atender a cada uno de los casos, se puede explorar respecto a otros términos usados por el Estagirita, tal es el caso del término *Χωριστός* como lo expone y examina Donald Morrison (1985) en su artículo *Χωριστός* in Aristotle, ya que la traducción de este es fundamental para determinar si el intelecto se da separado del resto de operaciones del alma o si dicha separabilidad solo es potencial.

64 Más allá de *De an.*, quien quiera profundizar en la visión aristotélica sobre los sentidos, puede referirse a su tratado natural *Acerca de la sensación y de lo sensible*, en el que se profundiza en lo referente a la vista, el gusto y el olfato luego de dedicar un par de

an. III 1–2), y desplazarse localmente, facultad derivada de la sensibilidad que procura placer y dolor.

A las habituales capacidades nombradas se le suman la memoria y la fantasía, facultades que no son sensibilidad a pesar de no darse sin esta. Sin ellas, a su vez, no se dan ni la capacidad discursiva ni las capacidades propias del intelecto, las que se postularon como substancia definitoria del ser humano, su carácter distintivo y exclusivo. Luego de exponer la sensibilidad común y antes de iniciar el examen del intelecto propiamente dicho, Aristóteles dedica *De an.* III 3 a la imaginación o fantasía, mientras que a la memoria le dedica el tratado natural *Acerca de la memoria y la reminiscencia*⁶⁵. Para comprender la condición intermedia de estas facultades, superior a la sensibilidad, y la manera como se relacionan con el intelecto, se hablará brevemente de cada una de ellas, exposición que servirá a la vez para arrojar luces sobre las facultades que otorgan el alma racional a los seres humanos, principalmente en lo que a la capacidad discursiva respecta.

Una de las mejores definiciones de la imaginación hechas por el Estagirita se encuentra en *An. Post.* II 19, 99b 35–38, donde se refiere a ella como “una persistencia de la sensación”. Dicha persistencia es una imagen o fantasma, no necesariamente relacionada con un único sentido o una única percepción, que se presenta en quien imagina sin que tenga ante sí la percepción que generó dicha imagen. Ahora bien, en *De an.* III 3 se profundiza en las características que comparte la imaginación con la sensibilidad y con el intelecto, así como en las que la diferencian. La persistencia de la imagen en la imaginación supera el esquema de potencia y acto que se presenta entre el objeto sensible, el órgano y el medio —en el caso en el que se haga referencia a algún sentido que se relacione con lo sentido a través de uno—, evidencia de tal superación es el ya mencionado hecho de que la imaginación no se da en todos los animales, mientras que la sensibilidad sí. Por otro lado, sostiene en *De an.* III 3, 428a 17–18 que la imaginación se diferencia “de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad”, en que sus imágenes pueden ser falsas, lo que a su vez, relaciona la imaginación con la capacidad discursiva, una de las dos facultades otorgadas por el alma racional al ser humano.

La capacidad discursiva es aquella gracias a la cual el ser humano enjuicia y estos, los juicios, son susceptibles de ser valorados como verdaderos o falsos. En este sentido, es relevante atender

capítulos a cuestiones generales sobre el alma, la sensibilidad y la relación entre sentidos.

65 En adelante se usará la abreviatura *Mem.* para referirse a este tratado natural.

a la manera en que *Sobre la interpretación*⁶⁶ parte de la idea de que las palabras son símbolos de las afecciones del alma y sucede con ellas lo mismo que con las afecciones: por sí solas no son ni verdaderas ni falsas. Pronunciar una palabra cualquiera no es mentir ni decir la verdad, solo es mencionar, producir sonido o crear un símbolo escrito, sin importar si tiene significado o no. La verdad o falsedad existen gracias al ejercicio de composición o división con el que se construye la relación patente en el juicio, la establecida entre el nombre y algo más.

Las facultades gracias a las cuales se enjuicia caen en el afán clasificatorio aristotélico y en *De an.* III 3, 427b 24-25, escribe: “Existen también, por lo demás, diferentes maneras de enjuiciar como son ciencia, opinión, prudencia”. Sobre lo que Aristóteles quiere decir con las ideas de ciencia y prudencia ya se ha dicho suficiente en secciones previas: son dos de las tres virtudes dianoéticas que necesariamente se relacionan con lo verdadero, la primera se refiere a las cosas que necesariamente son como son y la segunda a cuestiones prácticas donde las cosas pueden ser o no ser⁶⁷. Por su parte, en pasajes como *De an.* III 3, 428a 19, el Estagirita reconoce la existencia de opiniones falsas, tal como aparentemente sucede con los productos de la imaginación, por lo que podría pensarse que pertenecen a la misma facultad, lo cual no es posible porque la imagen producida por la imaginación no se relaciona con lo verdadero ni lo falso, simplemente es una imagen, tal como sucede con las palabras y las afecciones mentales. Así, por ejemplo, la imagen de un ser fantástico no es verdadera ni falsa, simplemente es una imagen que se hace de dicho ser. Para que la verdad o la falsedad sean posibles, es preciso elaborar un juicio, lo cual tiene lugar en la opinión que relaciona afecciones del alma. Se establece de esa manera una relación entre la opinión y la palabra que se refleja en *De. an.* III 3, 427b 23–24, donde se puede leer que “toda opinión implica convicción, la convicción implica haber sido persuadido y la persuasión implica la palabra”.

Por su parte, en *Mem.* se realiza un ejercicio similar en el que se demuestran las diferencias y semejanzas existentes entre los procesos de la memoria (según el título del tratado: memorizar y recordar) y la sensibilidad, por un lado, y entre tales procesos y el intelecto, por otro. Por este abordaje, Aristóteles concluye así en *Mem.* 3, 450a 23–25:

⁶⁶En adelante me referiré a este texto como *De int.*

⁶⁷La tercera virtud es, como se recordará, la sabiduría, a ella se le dedicó una sección completa y se comprendió como el ejercicio de las dos primeras virtudes que son per se verdaderas, por lo que necesariamente ha de ser considerada verdadera.

Por lo tanto, es evidente a cuál de las partes del alma pertenece la memoria: a la misma que la imaginación. Y son recordables por sí mismas aquellas cosas de las que es propia la imaginación, y, por accidente, las que no se dan sin la imaginación.

Como pasa con la imaginación, de la capacidad de recordar no gozan todos los animales —sí de la sensibilidad—, no solo porque se da sin que necesariamente se encuentre físicamente lo que afecta el alma para generar un recuerdo, sino también porque la memoria solo es poseída por los animales que tienen percepción del tiempo ya que es entendida como “un estado o afección” (*Mem.* 3, 449b 24–25) de la sensación o del juicio luego de que ha pasado algún tiempo, por lo que quien recuerda ha de ser consciente del paso del tiempo. De ella, hay dos observaciones que es valioso tener en mente: cuando se habla de la buena o mala memoria, se hace referencia a la manera como esta se relaciona con lo verdadero y lo falso, lo cual sucede gracias a la persistencia de la sensación luego de pasado algún tiempo, persistencia producto de la memoria. Por otro lado, la capacidad de recordar se puede dar involuntariamente, como pasa en los sueños, y en ello radica su diferencia respecto de la reminiscencia, la cual es exclusivamente humana y se identifica por su voluntariedad, por ser la capacidad de traer a colación los recuerdos precisados.

A pesar de ubicarse por encima de la imaginación y de relacionarse de cierta manera con lo verdadero y lo falso, no se puede identificar la memoria con la opinión, la más baja de las potencias otorgadas por la capacidad discursiva, por razones similares a las esgrimidas para diferenciar la imaginación de la opinión: la existencia del recuerdo traído a colación no es por sí mismo verdadero y falso, es solo una impronta de una afección del alma que pasó hace un tiempo. La verdad o falsedad se da cuando se compone algo con dicha impronta o cuando se divide, por ejemplo, asociar un recuerdo con una fecha o tiempo particular es decir algo de lo que pasó, no solo reconocerlo como algo sucedido.

Estos son los estadios intermedios y la capacidad discursiva que Aristóteles le atribuye al hombre por estar informado por el alma racional. Resta ahora hablar de la facultad que se dijo distingue al ser humano, el intelecto, pero antes de hacerlo vale la pena traer a colación un pasaje de la obra aristotélica en el que la imaginación y la memoria se relacionan con los grados del conocimiento gracias a los cuales se dice que un ser vivo es más inteligente que otro, me refiero al pasaje *Alpha* 1, 980a 28–980b 27, que dice:

Pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de ésta en algunos de ellos no se genera la memoria, mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últimos son más inteligentes y más capaces de aprender que los que no pueden recordar:

inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir sonidos (por ejemplo, la abeja y cualquier otro género de animales semejante, si es que los hay); aprenden, por su parte, cuantos tienen, además de memoria, esta clase de sensación. Ciertamente, el resto (de los animales) vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano (vive), además, gracias al arte y a los razonamientos.

Así como la visión resalta en pasajes sobre la fantasía para explicarla (en parte por su relación con la luz), el oído se presenta fundamental en este caso del aprendizaje, pues es a través de este que se da el lenguaje, característica de la capacidad discursiva, generador de juicios, como se explicó a partir de *De int.* En la cita también es muy dicente que se equiparen los razonamientos (propios de la ciencia y por tanto verdaderos) y el arte o el conocimiento técnico, lo cual se explica porque el interés del Estagirita es señalar el hecho de que solo el ser humano se encarga de cuestiones universales y del conocimiento de las causas o principios.

Ahora bien, para retomar la cuestión del intelecto, es adecuado recordar que tanto en la búsqueda y exposición del ideal de vida y la perfección práctica, así como en el reciente abordaje de la polisemia del *noûs* en el *corpus* aristotélico, se dijo ya que el intelecto debe comprenderse no solo como la colección de facultades en la que cabe verdad y conocimiento, sino también como la capacidad de adquirir los primeros principios verdaderos e indemostrables de manera inmediata, caso en el que el término *noûs* se debe traducir como “intuición intelectual” o simplemente “intuición”, la misma de la que se habló desde las líneas de *EN VI 6* y del final de *An. post.* Por otro lado, al hablar del alma racional como substancia definitoria del ser humano, se identificó la recién expuesta facultad discursiva y el *noûs* se presentó entonces como la facultad complementaria a ella entre las otorgadas por el alma racional, lo cual la diferencia de la ciencia porque esta es un conocimiento demostrativo que hace parte de la facultad discursiva, es la manera como dicha facultad elabora juicios necesariamente verdaderos.

Por lo tanto, si se atiende a los pasajes de las secciones previas, se notará que no hace falta extenderse más para saber a qué se refiere la segunda facultad otorgada por el alma racional, así que en este punto se pueden dar por delimitadas las potencias del alma racional. A pesar de ello, falta reconocer el funcionamiento de dicha alma, pues hablar de los referentes a los que apuntan los términos o delimitar el campo de acción de ellos no implica decir cómo funciona en términos generales el alma racional, si es que hay algo que caracterice tales facultades.

En principio, el intelecto –considerado desde la visión más amplia que no lo constriñe a la intuición intelectual de los primeros principios– funciona de manera análoga al proceder de los

sentidos, pues cada uno es una capacidad pasiva que precisa ser actualizada por el objeto que le es propio. Esta es una idea en la que el Estagirita insiste desde el inicio de *De an.* III 3. La variación entre ambas, por su parte, se encuentra en aquello que se dice propio de uno u otro objeto, pues el de los sentidos es un objeto sensible que no se da sin materia del cual el ser humano asimila su forma sensible, mientras que el objeto del intelecto es lo inteligible, forma que se puede dar sin necesidad de la materia y que se presenta ante nosotros en la actualización del intelecto, esa forma que recibe las formas a partir de lo sensible, de alguna imagen o de muchas, sin que por ello devenga en las formas recibidas, es decir, permaneciendo impassible en su capacidad de recibir formas inteligibles, como se lee en *De an.* III 4, 429a 16–18.

Dado que los sentidos reciben solo los sensibles que les corresponden, estos solo pueden recibir algunas cosas, excluyendo las que caen fuera de su campo de acción; en contraposición, dado que el intelecto recibe la forma inteligible y todo la tiene, eso significa que el intelecto tiene la capacidad de recibir todas las cosas, sus formas sin materia. Esta capacidad de recibirlo todo no solo precisa que el intelecto permanezca impassible, sino que además exige que el intelecto se dé sin mezcla, como afirma en *De an.* III 4, 429a 18, pues si se diera mezclado, aquello con lo estuviera mezclado limitaría la capacidad de recibirlo todo y limitaría al intelecto con su propia forma.

Así pues, si el intelecto se comprende como una forma o substancia definitoria que permanece impassible y sin mezcla, por lo que tiene la capacidad de recibir todas las formas sin volverse ellas, entonces parece correcto concluir con el Estagirita que el intelecto “no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad”, como lo afirma en *De an.* III 4, 429a 21–22. Esta característica se asemeja a la atribuible a la materia pura o primera, si algo así pudiera existir, ya que una materia de tal naturaleza debería carecer de forma alguna y podría devenir cualquier cosa al ser informada por la forma correspondiente. La diferencia radicaría precisamente en ese último punto, pues el intelecto también recibe las formas sin ser transformado, esto es, impassible. Para comprender mejor esta relación del intelecto con las formas, es muy apropiado el termino con el que se designa el conocimiento que se transmite o enseña: información, una palabra que hunde sus raíces en la visión aristotélica del mundo, en la idea del conocimiento entendido como recepción de formas (ser in-formado) sin convertirse en ellas.

La idea de que la naturaleza del intelecto es su potencialidad la defiende Aristóteles a todo lo largo de *De an* III 4, por ejemplo, hacia el final de este, en 429b 31, la recuerda diciendo que “el intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible, si bien en entelequia no es nada antes de inteligir”. Para ilustrar esta potencialidad determinante regularmente se usa la analogía

de la tabla de cera y el anillo que le imprime su forma sin dejar materia en tal impresión, ejemplo esgrimido por Aristóteles en *De an.* II 12, 424a 18–19, para explicar la facultad de sentir en general, no la de inteligir, por lo que es preferible la analogía de *De an.* III 4, 430a 1, en la que el intelecto se relaciona con “una tablilla en la que nada está actualmente escrito”. Es relevante que el ejemplo cambie de esta manera, pues en el caso de la tablilla en blanco se puede recibir la forma del anillo sin necesidad de recurrir a la presencia material del mismo, basta con el signo “anillo”, un nombre que se refiere de manera inmediata y verdadera al objeto por él nombrado. Así pues, la analogía apropiada para hablar del intelecto resalta la manera como este puede trabajar con las imágenes que persisten en nosotros y que podemos evocar en cualquier momento—poseer intelecto implica poseer las facultades inferiores como imaginación, memoria y reminiscencia— y destaca que el intelecto es cualquier cosa, su forma completa, su substancia definitoria “nombrada”, sin perder por ello su pasividad ni su posibilidad de recibir otra cosa.

Una última característica del intelecto que se deriva de lo dicho hasta ahora, es que su manera de ser sin mezcla y potencia pura, implica que sea separable del cuerpo, a diferencia de lo que sucede con la sensibilidad que precisa del correcto funcionamiento de los órganos receptores a los que se encuentra ligado cada uno de los sentidos propios. Una de las tareas a las que el Estagirita se entrega en *De an.* es evaluar si existe la posibilidad de que una parte del alma se dé separada del cuerpo que informa o, lo que es lo mismo, si existe alguna facultad del alma que le pertenezca exclusivamente a ella, tarea que se enunció ya al inicio de la sección 2.3 de la primera parte de este trabajo, donde se expuso el quehacer de Dios, para lo cual se citó *De an.* I 1, 403a 3–9, y se remitió al lector a *De an.* II 1, 413a 4–8, textos que se pueden reforzar con otros tantos como *De an.* I 4, 408b 18–30 o *De an.* II 2, 413b 25–27. En ellos no solo se plantea y deja abierta la posibilidad de que el alma o alguna de sus partes se dé con independencia del cuerpo, sino que además se habla del intelecto como lo más divino (*De an.* I 4, 408b 30) y se relaciona la posibilidad de existencia separada con lo eterno (*De an.* II 2, 413b 27), dos tópicos que justifican la tarea que se realiza ahora por poner en esta facultad lo que hay de divino en nosotros, si es que hay algo de tal naturaleza en nosotros. Sobre este importante asunto el Estagirita se pronuncia en *De an.* III 4, 429b 6, donde dice que a diferencia de lo que sucede con la sensibilidad, “el intelecto es separable” del cuerpo.

El intelecto es separable del cuerpo y su naturaleza radica en la potencialidad de ser todas las cosas, incluso sí mismo, es decir, el intelecto puede inteligirse a sí mismo como lo hace el motor primero, así como se podría decir que se intelige a sí mismo cuando piensa a partir de las formas que previamente adquirió. Podría tomarse esto como una visión de tintes platónicos en la que el alma posee todas las ideas haciendo del conocimiento un proceso de reminiscencia,

pero la separabilidad del cuerpo no implica su preexistencia ni la continuación de este luego de concluida su relación con el cuerpo. Existen dos vías para reforzar la necesidad de que el intelecto y el cuerpo informado estén ligados, la primera se encuentra en el ya citado pasaje *De an.* I 4, 408b 24–25, donde Aristóteles reconoce que si bien el intelecto mismo permanece impasible a lo largo del tiempo, puede ser alterado por factores como la corrupción de algunos órganos internos o la embriaguez; la segunda vía atiende a la manera como el intelecto está ligado a facultades inferiores, en particular a la sensación y su persistencia a través de facultades intermedias como la imaginación y la memoria, unión en la que está presente la facultad discursiva, tema que se expuso párrafos atrás y se retomará al exponer más en detalle el comportamiento del intelecto.

Todas las consideraciones realizadas con respecto al intelecto como facultad otorgada por el alma racional son útiles, a su vez, para defender la fiabilidad de nuestro aparato sensitivo y cognitivo, pues lo que llega a nosotros viene directamente del mundo sin error, de la misma manera en la que no se da error en el nombre, en la imagen de la fantasía o en la impresión de la memoria. Para que se den los errores de sensibilidad y pensamiento es preciso elevarse por encima de sus formas más básicas y directas, realizar juicios en los que se relacionen dos o más objetos sensibles o afecciones del alma, haciéndolos susceptibles de ser verdaderos o no y actualizando así la sensibilidad común, en el alma sensible, y la capacidad discursiva, en el caso del intelecto que relaciona formas. A pesar de poder incurrir en el error, se advirtió que algunas capacidades están inevitablemente ligadas a la verdad, como la opinión verdadera, la ciencia y la prudencia. La verdad de los argumentos contruidos en las dos últimas se garantiza por su dependencia de principios indemostrables a los que se accede gracias a la intuición, como si esta se diera entonces necesariamente separada de la corporalidad, abocada solo a sí misma, pero así se olvida el papel de la experiencia en la construcción del conocimiento, el cual está expuesto en diferentes lugares del *corpus*, entre los que vale la pena traer a colación el ya citado pasaje inicial de *Met.*, el cual termina recordando en *Alpha* 1, 980b 28 que la experiencia se genera gracias a la memoria de diversos recuerdos similares, lo cual se repite y amplía en *An. post.* II 19, 100a 3–9 con estas palabras:

Así, pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma, <como> lo uno cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, <surge el> principio del arte y de la ciencia, a saber: si se trata de la realización, <principio> del arte, si de lo que es, <principio> de la ciencia.

Con lo anterior se demuestra que el intelecto, incluso como intuición, no puede darse absolutamente separado del cuerpo, precisa de la sensibilidad y la memoria para llevar a cabo el acto que le es propio: alcanzar los primeros principios.

Por lo dicho, parece evidente entonces que Aristóteles al considerar el intelecto como separable del cuerpo, se refiere a que la actividad propia de esta facultad puede darse sin precisar de la participación activa del cuerpo o facultades inferiores, lo cual no significa que se puedan separar factualmente esos dos. Tal conclusión implica un nuevo problema, pues ¿cómo puede el intelecto, que permanece impassible y solo es potencialidad de ser cualquier cosa, realizar el acto que le es propio sin la participación activa del cuerpo al que se encuentra ligado? La dinámica de la pareja de conceptos potencia–acto, que aplica para explicar toda clase de movimientos en el mundo natural, implica la anterioridad del acto con respecto a la potencia a muchos niveles. Ahora bien, en virtud de que el intelecto es una facultad del alma, esto es, una potencia otorgada por la forma definitoria de un cuerpo que en potencia es un ser humano, sus cambios hacen parte del mundo natural y por tanto se deben explicar usando los criterios de la potencia y el acto. Así pues, para explicar la anterioridad del acto en el comportamiento autónomo del pensamiento, Aristóteles busca la forma en la que este se actualiza a sí mismo y en el corto y comentadísimo *De an.* III 5, se postula la existencia de un intelecto agente, lo cual en principio choca con la postulada naturaleza potencial y amorfa del intelecto. A esta facultad o parte del alma se le dedicará la siguiente sección, pues sea lo que sea, se presenta como lo más elevado dentro del alma humana, así que en su desarrollo y despliegue seguramente se encuentra lo que de divino hay en la naturaleza del ser humano.

2.3.3 El intelecto agente.

El intelecto agente se presentó como el recurso aristotélico para explicar el inteligir teniendo en cuenta los criterios de la dinámica de potencia–acto, aproximación al tema similar a la usada por Aristóteles para hablar de este tipo de intelecto. El famoso capítulo en el que se postula la existencia del intelecto agente y se mencionan algunas de sus características inicia advirtiendo que en el intelecto sucede como en la naturaleza, que se compone de dos partes o principios (separables solo intelectualmente): uno pasivo que se puede convertir en todo y otro que forma las cosas actualizando el primero. Así, en contraposición al intelecto impassible que yace naturalmente sin mezcla y en potencia de recibir cualquier forma inteligible, debe haber un intelecto en acto que, sin recibir nada, permita a su contraparte salir de su natural estado potencial.

Ya que un intelecto que en acto es o hace posibles todas las cosas es la contraparte de un intelecto que en potencia es cualquier cosa, ha de encontrarse su explicación en aquello que pueda ser o posibilitar varias cosas más allá de sí misma, característica que se ajusta a lo que sucede con la luz y la manera en que, según el Estagirita, produce los colores en acto sin ser ellos mismos. En *De an.* III 5, 430a 16, se afirma que de esa manera se comporta el intelecto agente, como una disposición habitual que permite al intelecto en potencia ser todas las cosas que llega a ser o, mejor dicho, a recibir. Esta analogía ha sido usada por críticos e intérpretes posteriores como un argumento a favor de la idea del intelecto agente como un intelecto separado. Sin embargo, la analogía se refiere a la presencia de la luz y la manera como posibilita los colores sin alterarse, pero no habla de la fuente de la luz, por lo que parece mejor interpretarla con la idea de que ese intelecto permite la intelección de inteligibles sin ser ellos y sin modificar su naturaleza.

Como resultado del análisis del intelecto a la luz de las dinámicas de la potencia y el acto, se postuló la existencia de un intelecto activo como contraposición de otro pasivo, ahora se debe profundizar en las características que el Estagirita atribuye a esta parte del alma. Dado que esta es la más elevada de cuantas partes componen el alma humana, podría esperarse que se le dedicara especial atención a su investigación y exposición, pero, para sorpresa de quien se enfrenta por primera vez al asunto, Aristóteles habla oscura y críticamente sobre esta facultad humana y evita referirse de nuevo a ella en alguna otra parte del *corpus*, dejando la mayor parte del tema para la discusión posterior, la realizada por seguidores, críticos e intérpretes. Lo poco que se puede decir con certeza sobre este intelecto está relacionado con las consecuencias lógicas de reconocer la naturaleza de este intelecto como acto y con las características que se atribuyeron al intelecto en potencia al que se contraponen. Así pues, por la superioridad del acto sobre la potencia se puede defender la consecuente superioridad del intelecto agente sobre su contraparte, además es la razón por la que las características atribuidas al intelecto agente deben ser iguales o superiores a las que se le atribuyen al otro, lógica bajo la cual se amparan las características del intelecto agente expuestas en *De an.* III 5, 430a 18, donde se dice que este “es separable, sin mezcla e impasible”, características que no chocan con su naturaleza activa, como se consideró en un primer momento. Igualmente, si se tiene presente que “la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto”, como sostiene en *De an.* III 5, 430a 20, entonces, así como el intelecto pasivo es todas las cosas en potencia, el intelecto agente ha de ser todos los objetos del intelecto en acto.

Las características mencionadas hasta el momento parecen poder aceptarse sin mayor dificultad, más aún si se tiene en cuenta que se presentan como contraposición de otras ya

explicadas. Sin embargo, en este caso el asunto de la separabilidad se presenta de nuevo como fundamental y no bastará con defender la separabilidad del intelecto de la misma manera en que se hizo con respecto al intelecto en potencia, en este caso se debe especificar a qué se refiere dicha separabilidad, pues esta es una de las piedras angulares sobre las que se argumenta a favor o en contra de la naturaleza de este intelecto. Antes de responder a esta cuestión, se terminará la exposición de lo dicho en *De an.* III 5 y durante la presentación de la discusión sobre los alcances del intelecto agente se hablará con un poco más de detalle sobre dicha separabilidad, se mantiene ese orden de exposición para terminar la presentación hecha por el Estagirita y luego dar cuenta de la discusión que se adelantó a partir de ella.

Por otro lado, ya que este intelecto está o es en acto, necesariamente es anterior respecto del otro, caso en el que se debe evaluar a qué tipo de anterioridad se hace referencia en el caso del intelecto agente, sobre lo cual se limita a decir en *De an.* III 5 que la actualidad de ese intelecto es similar a la que se da a nivel universal, no individual, pues para el caso del individuo la potencia puede ser previa al acto. Aristóteles no profundiza más en el tema, luego de aclarar que el intelecto agente se comporta de modo similar a como lo hace el acto a nivel universal, da por sentado que al acto a nivel universal y al intelecto agente les corresponde la misma anterioridad, es decir, en ellos no es posible afirmar la anterioridad de la potencia, como concluye en *De an.* III 5, 430a 22–23: “ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender”. En conclusión, la anterioridad del intelecto agente parece darse a todo nivel, esto es, a nivel lógico, temporal y ontológico, lo que lleva a postular el funcionamiento de este intelecto de manera similar al quehacer del motor primero, pues es acto constante, intelección incesante.

Esta comparación entre el intelecto agente y el motor primero parece más evidente si se tiene en cuenta que en *De an.* III 5, 430a 23 Aristóteles afirma del intelecto agente que “únicamente esto es inmortal y eterno”, cualidades que vistas de la mano con algunas de las posibilidades en las que se puede interpretar la separabilidad, fundamentan gran parte de la discusión que se desarrolla a partir del *corpus* y que se expuso en páginas precedentes.

Resta por decir que *De an.* III 5 termina con una ambigua expresión que se puede interpretar de múltiples maneras, para lo cual es pertinente citar las palabras de *De an.* III 5, 430a 23–25, para evaluar desde ellas dicha ambigüedad: “Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es imposible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende”. ¿A qué se refiere el “él”, aquello sin lo cual nada entiende, al intelecto pasivo o al activo? Es más, acaso si se elige uno u otro, no se puede decir con claridad si se refiere al hecho de que sin él no entiende su contraparte o a que no se realiza la intelección. El

amplio margen de acción puede hacer que la elección para interpretarlo se tome como una postura previamente elegida, una hipótesis a defender o comprobar, por lo que se dejará el tema hasta este punto y luego de expuesta la discusión, se volverá a él para ver cómo podría encajar en el marco interpretativo adoptado.

Este es el panorama que deja Aristóteles sobre el intelecto agente, no da mayor información más allá de las características mencionadas. *De an.* III 5 se destaca por el contraste entre su longitud y la importancia del tema tratado, caso similar a lo que sucede con las menciones sobre el motor primero o el ideal de vida que se debe perseguir para aspirar a una vida divina –en la medida de lo posible–, pues a pesar de ser temas de los que se espera una mejor elaboración, se caracterizan por su brevedad, ampliando así las discusiones sobre su correcta interpretación.

¿Cómo interpretar correctamente el intelecto agente para dar cuenta de todas las características que se le atribuyen en tan poco desarrollo argumentativo? Este es un debate que al parecer inició con la historia de la discusión y crítica del pensamiento aristotélico y sigue tan vigente como entonces⁶⁸, y si bien no es este el lugar para dar cuenta detallada de la manera como se ha respondido a esta pregunta a lo largo de la historia ni el detalle de las muchas posturas que aún hoy se desarrollan, es apropiado hacer una breve exposición de las dos posturas más comúnmente aceptadas, propuestas principales a partir de las cuales se han construido variaciones defendiendo una única postura o conciliándolas.

La primera de estas posturas sostiene que el intelecto agente se identifica con lo trascendente de una u otra manera y su primer gran defensor documentado es Alejandro de Afrodisia, a quien también se le atribuyó la interpretación canónica de la causalidad del motor primero. En particular, este intérprete cree que el intelecto agente se identifica con el dios de *Lambda*, una postura ideal para dar cuenta de la inmortalidad y divinidad que le atribuye Aristóteles a dicho intelecto y que, además, da cuenta de por qué existen tantas similitudes entre las características y exposiciones del motor primero y el intelecto agente.

En contraposición a ideas similares a la anterior, hay respuestas opuestas más o menos conocidas, desde la respuesta a Alejandro de Afrodisia escrita por Juan Filópono en el S. VI,

68 En la actualidad este debate se puede abordar de dos maneras: Para quienes deseen profundizar en la cuestión histórica se recomiendan los trabajos de Paolo Accattino (2009) acerca de la recepción de Alejandro de Afrodisia del *De an.*, y el de Juan Fernando Sellés (2008) sobre la forma como acogió el tema la crítica del S.XIII. Para los interesados más en la condición actual del debate, es útil atender al trabajo de Victor Caston (1999), a las respuestas de Myles Burnyeat (2008) y Enrico Berti (2014), así como el artículo de Farieta (2019), en el que, más allá de la postura del autor, se encuentra un buen estado de la cuestión sobre esta discusión.

hasta la más difundida y popular postura de Santo Tomás de Aquino, quien sostiene que el intelecto agente es humano, no divino. Así, los defensores de esta línea interpretativa toman el intelecto agente como una parte más del alma, función propia del ser humano explicable sin apelar a lo trascendente. Gracias a esta postura no se pone en riesgo la unidad substancial del ser humano, como sucede en la contraparte, aunque por ello mismo hace más difícil defender características atribuidas al intelecto agente, como su divinidad e inmortalidad.

Siempre ha habido grandes defensores de ambas posturas, pero en este caso se centrará la exposición en los argumentos principales que regularmente se han esgrimido en el debate, para iluminar la postura a tomar, la cual, por la naturaleza de la discusión, está en estrecha relación con lo dicho sobre el motor primero, en mayor medida, y con la felicidad perfecta o perfección práctica, en menor medida. La evaluación comenzará por los argumentos que defienden la idea de un intelecto divino, centrándose en la cuestión de la separabilidad, en la explicación de las similitudes entre abordajes y, a partir de los puntos previos, en el examen de la divinidad e inmortalidad del alma; posteriormente, se esgrimirá la crítica más habitual a esta postura y se responderán a su manera las mismas cuestiones que se enfrentaron con la primera exposición, en la medida que sea posible. Más allá de pretender una respuesta absoluta y definitiva, se busca sopesar los argumentos para encontrar la postura más acorde con lo dicho sobre la visión aristotélica del cosmos hasta este punto.

Quienes defienden la primordial identificación o cercanía del motor primero y el intelecto agente se fundamentan, como se advirtió, principalmente en las similitudes que se encuentran entre la exposición del primero en *Lambda* y la del segundo en *De an.* III 5, gracias a las cuales se reconoce que ambos son sin mezcla, se identifican con su objeto, su naturaleza es acto constante, etc. Este camino de coincidencias es interpretado como indicio indubitable de la manera como el ser humano participa de lo divino –de ninguna manera representa el descenso de dios a la escala de lo humano–, interpretación que sirvió de base para las construcciones de autores como Avicena y Averroes, quienes sin identificar al intelecto agente con el motor primero como lo hiciera Alejandro, reconocen este intelecto como el tipo de substancia divina más bajo, garantizando así nuestra participación de lo divino sin atentar contra su impassibilidad.

Lo anterior también permite explicar fácilmente, como se informó, por qué se dice que este tipo de alma es eterna y divina, pues con esta postura no solo es verdadero afirmar que el intelecto agente es divino, sino que es la divinidad misma o alguna manera en que esta se manifiesta en nosotros. Ahora, dado que lo divino es necesariamente eterno, como se explicó en la primera parte del trabajo, la cercanía del intelecto agente con ello da cuenta de su propia eternidad. Asimismo, lo anterior sirve para explicar que la separabilidad del intelecto agente es

incluso substancial, pues al ser una parte divina o de naturaleza similar a ello, se garantiza la separabilidad substancial que se da de ese intelecto respecto de las demás facultades otorgadas por el alma al ser humano en su corporalidad y de la corporalidad misma por ella informada, obteniendo así una respuesta más radical al asunto que la alcanzada durante la exposición del intelecto pasivo.

Para terminar la presentación de los argumentos a favor de un intelecto agente de naturaleza divina o relacionado con la divinidad postulada por el Estagirita, es necesario ir más allá de *De an.* En *GA II 3, 736b 27–29*, Aristóteles concluye con las siguientes palabras: “Queda, entonces, que solo el intelecto se incorpore después desde fuera y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal”. Esta cita es ideal para reforzar tanto la separabilidad del intelecto, por hablar de su naturaleza advenediza, como su inmortalidad, por presentarse como argumento a favor de su preexistencia respecto del individuo.

Aún hay críticos e intérpretes que defienden la postura recién expuesta, de donde destacan Caston (1999), Burnyeat (2008), Berti (2014) y Farieta (2019), pero para ejemplificar su postura parecen suficientemente ilustrativas las palabras que en 1962 publicara Pierre Aubenque en su maravilloso libro *El problema del ser en Aristóteles*:

Solo cuando Aristóteles haya extendido a las relaciones entre el alma y cuerpo la concepción hilemórfica (constituida por otras vías, sin relación con el problema teológico) perderá el alma, ahora ligada al cuerpo y sometida como él a la corrupción, su carácter divino. Aristóteles no renunciará por ello enteramente a la teoría heredada de la teología astral: solo que ya no será el alma la divina, sino solo el entendimiento; no ya la ψυχή, sino el νοῦς.

Estas palabras, que se encuentran en la página 339 de la traducción usada, se citan porque condensan y resaltan la visión trascendente que caracteriza a esta posición, invocando incluso el papel de la teología astral, sin carecer por ello de actualidad. Ahora bien, tampoco se debe caer en la falacia de considerar que un estudio, sea el que fuere, es mejor que los otros solo por ser más reciente, ya que muchos de los trabajos que se hacen hoy en día responden más a los marcos interpretativos del crítico de turno que a los del mismo Aristóteles.

Aunque esta visión parezca encajar a la perfección desde ciertos ángulos, no es difícil plantearle objeciones. La objeción más importante argumenta que la unidad substancial de los seres humanos en tanto que substancias particulares –unidad entendida como característica fundamental de la substancia tanto en *Cat.* como en *Met.*–, impide la trascendencia y separabilidad del intelecto agente o de cualquier parte del alma. En otras palabras, aceptar la trascendencia del intelecto agente implica reconocer que la substancia definitoria del ser

humano está compuesta de dos sustancias, lo cual es imposible, como lo afirma explícitamente Aristóteles en *Zeta* 13, 1039a 4: “es imposible que una sustancia esté compuesta de sustancias contenidas en ella”. Al mismo punto se llega a través de lo dicho sobre el alma en la exposición de sus generalidades, en la previa sección 2.2, donde se afirmaron cosas tales como que el alma es la forma que actualiza un cuerpo que en potencia tiene vida, su sustancia definitiva, parte de un compuesto de cuyas partes pueden separarse solo como ejercicio mental, de ahí que resulte problemático decir ahora que existe una parte de ella que se da completamente separada, que preexiste y continuará siendo tal como es y como ha sido: divina. Por otro lado, si la existencia de esta alma se diera de manera independiente al ser humano, individuo compuesto de materia y forma, no habría ninguna razón para incluir su estudio en *De an.*, pues sería algo ajeno y allende a los movimientos y facultades que nos definen, se trataría de un tema apropiado para la metafísica por tratar de algo más propio de dios que del hombre y los estudios biológicos que se enfocan en él.

Para evitar los inconvenientes de afirmar que el ser humano es una sustancia compuesta de dos sustancias, es necesario ver el intelecto agente más modestamente, no es realmente divino, a pesar de las similitudes que puedan hallarse entre lo dicho en *De an.* y *Lambda*. Si se comprende entonces el intelecto como una parte o facultad más del alma racional, se conserva la unidad substancial del ser humano, con lo cual se soluciona un inconveniente y a la vez se abre uno nuevo: si el intelecto agente se considera una función propia de la naturaleza humana, ¿a qué se refiere Aristóteles con las mencionadas separabilidad, inmortalidad y divinidad del alma? Responder a estas cuestiones permitirá interpretar el citado pasaje *GA* II 3, 736b 27–29, sin ir contra las consideraciones aristotélicas sobre la sustancia, en general, y sobre el alma, en particular.

El primer asunto, el de la separabilidad, puede examinarse llegando incluso al detalle filológico, como sucede en el ya recomendado trabajo de Morrison (1985), pero para estas líneas basta con la valoración de los referentes del término en el *corpus*, es decir, estudiar las maneras en las que se puede decir que algo se da separado según Aristóteles, labor para la cual es muy atinada la labor de Fred Miller (2012) en su artículo *Aristotle on the separability of mind*, donde traza la diferencia entre cuatro formas en las que se puede decir que algo es o está separado, estas son: la separación que se da en cuanto a la magnitud o el lugar, por la cual dos sustancias ocupan espacios diferentes; la segunda se refiere al logos y se da cuando la definición de una sustancia no se relaciona con la de otra; en tercer lugar, se dice que una sustancia es separada de otra cuando no depende de ella para existir o ser, separabilidad defendible más fácilmente desde algunos pasajes de *Met.*; la cuarta y última clase de separación

es de carácter taxonómico, pues gracias a esta se diferencian facultades otorgadas por las almas y posibilita así el ejercicio clasificatorio propio de la taxonomía.

Habiendo cuatro acepciones de “separabilidad”, cabe preguntar por qué la del intelecto agente ha de responder a todas, pregunta a la que el propio Aristóteles no responde en lo conservado de su obra. Así, dado que nada impide que la separabilidad del intelecto agente sea respecto al *logos* o de carácter taxonómico –casos que explican cómo algo se puede dar separado sin que sea factualmente separable–, es atinado atender a la separabilidad del intelecto agente respecto a cada uno de los cuatro sentidos para saber cuál le corresponde.

Que la separación no es ontológica quedó demostrado anteriormente, cuando se denunció el error en el que se incurriría si se dice que el intelecto agente viene de afuera a integrar una substancia. La separación entre forma y materia en una substancia particular, en un sujeto de predicación, solo es posible conceptualmente, como ejercicio mental.

La separación espacial sería aceptable si se tiene presente que se podría resolver cómo el intelecto puede venir de fuera, como se mencionó desde GA, sin embargo, esta opción se descarta por dos razones: atenta contra la ya defendida unidad substancial y, además, no es posible asignarle espacio o magnitud alguna al intelecto porque es una parte o facultad del alma, esto es, de una forma que carece de magnitud por carecer de materia.

A lo anterior se suma la idea de que el intelecto agente es sin necesidad del cuerpo, pero esa separación entre cuerpo e intelecto agente no debe entenderse como una separación entre el primero como materia que ocupa un espacio y el segundo como la facultad que lo informa a pesar de no necesariamente ocupar un espacio, una excelente manera de demostrarlo se encuentra en *De an.* III 7, 431b 17–19, donde Aristóteles planea investigar si el intelecto puede inteligir algo que exista separado de la materia a pesar de no estar él mismo separado de esta, lo cual es sumamente llamativo porque significa que la investigación desarrollada hasta ese momento no ha tratado de alguna parte del alma que se dé realmente separada del cuerpo.

Por lo expuesto, es mucho mejor comprender la separación del intelecto agente como referida al *logos* o taxonómicamente, una diferencia en la que no vale la pena profundizar porque con lo dicho es suficiente para establecer que se mantiene la unidad substancial del poseedor del intelecto agente, que se dice separado. Esta es la misma manera de comprender la separabilidad del intelecto agente que se dio por entendida en el caso del intelecto pasivo, cuya separabilidad no se entiende tan fácilmente desligada del cuerpo en el que se encuentra, quizá por su naturaleza potencial o por su exposición constantemente ligada a la sensibilidad, en una profundizada analogía entre intelecto y sensación. Así, al sostener este tipo de postura se

concluye que es más sencillo pensar en el intelecto agente como una función del intelecto, parte de la forma que informa el cuerpo que en potencia es un ser humano.

Ahora bien, si se argumenta contra las pretensiones de trascendencia del intelecto agente, es necesario que algo similar suceda con las características de inmortalidad y divinidad que se le atribuyen a este intelecto, lo cual puede ser abordado desde dos perspectivas: por un lado está la idea de que lo divino mismo se vea afectado por ello, es decir, que se modifique lo que Aristóteles llama lo divino y se trate de otra realidad distinta, una menos elevada; por otro, puede suceder que lo divino no pierda fuerza, pero sí la terminología con las que se refiere a ello. Del primer caso es buen ejemplo Farieta (2019), quien sostiene que la idea de Dios o motor primero no debe pensarse como trascendente sino todo lo contrario, como forma inmanente de la totalidad ordenada, del cosmos, como un sistema conceptual normativo que posibilita y garantiza el movimiento del todo de la manera constante e incesante en que lo hace. Para ilustrar el segundo caso, la reacción contra el término que designa lo divino, es interesante el trabajo de Boeri (2009), quien sostiene que es preciso comprender la idea aristotélica de lo divino como el concepto límite de su visión hilemórfica, gracias a lo cual se mantiene la unidad substancial del individuo y su intelecto y se da cuenta de las referencias a aquello que parece de naturaleza divina sin que lo sea, pues el extremo de la cadena forma parte de ella, no está por encima ni por debajo por estar en un extremo.

Para terminar con este recorrido se debe revisar el argumento sobre la preexistencia y separabilidad espacial y sustancial del intelecto agente fundamentado en el citado pasaje de *GA* II 3, para acabar y cumplir así con la tarea propuesta para la exposición de esta segunda postura. Lo más recurrente en este caso es atender al contexto de las palabras de Aristóteles, de qué estaba hablando a la hora de decir que el intelecto viene de afuera del alma humana: en ese punto la discusión versa sobre cómo las facultades entregadas por el alma están estrechamente ligadas al cuerpo, a los órganos que lo componen y con los que están relacionados, con lo que el Estagirita aleja toda sombra de duda sobre si tales facultades entran en el cuerpo desde afuera. Ahora bien, dado que el intelecto es el lugar de las formas (en potencia o en acto, según la parte a la que se atiende) y no precisa del cuerpo para inteligir, entonces es el único que puede incorporarse desde afuera. En ese momento, en vez de profundizar en cómo la existencia del alma se da separada y previa, como es de esperar, el Estagirita se enfoca en la separabilidad del intelecto basado en la no participación del cuerpo durante su acción, ese es el detalle que resalta y hace posible su origen externo, pues la falta de contacto definido entre cuerpo e intelecto le da a este una apariencia etérea e inasible que no se puede atribuir a los sentidos y sus órganos.

Así, quienes toman el intelecto agente como una parte de la facultad humana de inteligir, sin más, explican que en *GA* Aristóteles afirme que el intelecto puede venir de afuera porque, contrario a las demás facultades del alma, su acción no precisa del cuerpo en el que se halla, de ahí su posibilidad de venir de afuera, mientras que la cercanía e interdependencia de los sentidos con el cuerpo y sus órganos hacen imposible pensar que la sensibilidad sea externa. Por otro lado, no es de extrañar la idea del tratado biológico de que la naturaleza del intelecto es divina, pues tal atribución responde a la misma capacidad de realizar su acción sin participación del cuerpo, gracias a la cual asemeja su acción a la del motor primero, cuya naturaleza de acto perenne implica su independencia de cualquier materia, es decir, cuando Aristóteles usa el adjetivo “divino” en *GA* para referirse al intelecto, quiere decir que la naturaleza y acción del intelecto es análoga a la realizada por dios, no que su naturaleza sea trascendente

De una u otra manera, lo conservado de Aristóteles debe expandirse y forzarse por momentos para poder dar orden a vacíos y contradicciones. En temas como este, en los que entrega lo más elevado de sus ideas, el Estagirita se comporta parcamente y lo que se desea mejor argumentado se convierte en un espacio para que el debate y la construcción sigan su curso. La falta de unidad de opinión sobre el tema, luego de tanta tinta derramada, es un indicador de que ambas posturas presentan tanto beneficios como inconvenientes, por lo que no parece sencilla elegir una postura. A pesar de ello, es hora de concluir la tarea emprendida en esta sección, recoger lo referente a la substancia definitoria de los seres humanos para ver cómo ella alcanza la perfección y entender así qué tiene eso de divino, si es que algo hay.

2.4. Conclusión. La perfección física.

El presente trabajo se inició viendo en detalle la concepción aristotélica de perfección, principalmente a través de *Lambda*, donde esta se expresa en la idea del motor primero o dios. Posteriormente, se dio paso a la búsqueda de la perfección ya no a escala cósmica sino humana, examinando en su esfera cómo se alcanza la perfección o, lo que es lo mismo, mirando de qué manera el ser humano participa de lo divino. La exposición partió de la indagación por la perfección humana en el ámbito práctico, por parecer alcanzable a elección, sin embargo las conclusiones alcanzadas están relacionadas con la naturaleza misma del ser humano, como lo concibe Aristóteles, por lo que se dio paso a la exposición de tal naturaleza, la cual se puede resumir como sigue: la materia que en potencia pueden devenir en un ser humano es informada por un alma que en su proceso de información otorga al individuo las capacidades o facultades que lo definen, por lo que conocerlas es conocer la naturaleza del hombre, su definición. Las primeras y más básicas facultades del ser humano son compartidas con otros seres vivos, a

saber, las de alimentarse, crecer, reproducirse, sentir, desplazarse localmente, imaginar y memorizar, y precisamente por ser compartidas es evidente que no son la nota diferencial y realmente definitoria del ser humano, sin embargo, se habló de ellas porque su funcionamiento es el horizonte explicativo del intelecto, la facultad del ser humano que lo diferencia de los otros seres vivos. El ser humano posee la facultad discursiva y la intuición intelectual gracias al intelecto. Por la facultad discursiva el hombre relaciona dos o más términos creando juicios e incurriendo, por ello, en la verdad y la falsedad. Ahora bien, relacionados con la verdad se reconocieron cuatro hábitos: la ciencia, que trata de las cosas que necesariamente son como son; la prudencia, que realiza juicios prácticos en la esfera de lo contingente; la intuición, encargada de captar los primeros principios que no son objeto sino base de la demostración; y la sabiduría, en la que confluyen tanto la ciencia como la intuición. Los dos primeros hábitos son resultado de la facultad discursiva y se oponen a la opinión, en la que el desconocimiento de las causas hace que su verdad no sea necesaria. Por su parte, el conocimiento que se alcanza por la intuición es siempre verdadero, universal y necesario.

Ahora bien, es diferente hablar de los hábitos y del funcionamiento del intelecto, ya que los primeros pueden ser adquiridos o ejercitados y el otro se refiere a la explicación del cambio que recibe el nombre de inteligir. Para explicar el intelecto, Aristóteles compara a este y su actuar con lo sucedido al sentir, vía por la que concluye que el intelecto es la facultad de recibir y trabajar con objetos inteligibles, y ya que todo puede ser inteligido, el intelecto ha de ser la capacidad de recibir todas las formas sin convertirse en tales cosas. Por esas características es preciso que el intelecto se dé sin materia, pues estar ligado a ella lo limitaría y le impediría ser todas las formas, solo recibiría entonces las formas que le fueren propias, como los sentidos reciben sus sensibles propios. Así el intelecto se da sin mezcla, es la capacidad constante de recibir lo inteligible en la ejecución de la única acción en la que no necesariamente interviene el cuerpo. Además, se caracteriza por permanecer impassible a pesar de recibir las formas.

Por otro lado, la sensibilidad también es una facultad, una potencia, la de recibir la forma de los sensibles que le son propios sin retener la materia a la que están sujetos. Se encuentra en potencia –como el intelecto– y para actualizarse debe estar el objeto sensible en acto ante nuestros sentidos y disponer de un medio adecuado para completar la percepción. No pasa así con el intelecto, pues la independencia de este respecto del cuerpo y lo corporal se hace manifiesta en el acto mismo de inteligir, el cual se realiza con independencia de la presencia de un objeto sensible siquiera relacionado. ¿Cómo se actualiza la facultad de recibir el inteligible, es decir, el intelecto? Para responder a esa pregunta es preciso que el objeto inteligible no venga de fuera del sujeto, pues no se trata de un objeto de percepción, así que para terminar de

comprender el desarrollo del intelecto, su actualización, es necesario atender a otra facultad que ofrezca y posibilite los objetos inteligibles.

A medio camino entre la sensibilidad y el intelecto están la imaginación y la memoria: la primera es la capacidad de retener la forma sensible y generar imágenes con ellas; la otra se refiere a la capacidad de retener, acumular y poder recordar posteriormente esas imágenes (o recordarlas, si participa la voluntad en el recuerdo). Podría pensarse desatinadamente que las imágenes creadas, retenidas y evocadas son los elementos cuya presencia actualiza la capacidad atribuida al intelecto, pero para evitar ese error se debe recordar que estas cualidades intermedias se dan por causa de los sentidos, no se dan sin estos, y además sus productos no pueden superar el ámbito de lo particular. Así, las imágenes creadas o retenidas son tan particulares como los objetos percibidos de donde se generan, por lo que parece poco probable o creíble que sean lo que actualice la potencialidad del intelecto, pues los objetos inteligibles se caracterizan por ser universales y verdaderos.

Sigue entonces abierta la cuestión: ¿cómo se actualiza la potencia del intelecto de recibir cualquier forma? pregunta que equivale a preguntarse ¿de dónde vienen los objetos de pensamiento, cuál es su lugar? Para que el intelecto en potencia reciba alguna forma, Aristóteles postula la existencia de un intelecto agente que complementa y posibilita la intelección, de manera que mientras el primer intelecto es la capacidad de recibir cualquier forma, el segundo es capaz de hacerlas todas, como afirma en *De an.* III 5, 430a 15. Por tanto, como su contrario, el intelecto agente es una función del intelecto que, al ser capaz de ser todas las cosas, crea los objetos inteligibles que ponen en acción el inteligir sin ser en sí mismo la intelección. Dado que su naturaleza es contraria a la del intelecto paciente, necesariamente está en acto, razón por la que dicho intelecto se considera superior y anterior al otro, pues tal es la relación que establecen la potencia y el acto; por el mismo motivo, el intelecto agente se da sin mezcla, es separado e impasible, características que lo diferencian de su contraparte enunciadas en *De an.* III 5, 430a 18. Para terminar, es importante tener presente que la separabilidad del intelecto se entiende tanto en el sentido de poder realizar su acción sin intervención del cuerpo en el que se halla, como en el sentido taxonómico, haciendo necesario sobre el tema del pasaje de *GA* adoptar la visión sostenida justo antes de iniciar esta conclusión, a saber, que lo importante de dicho pasaje es la separabilidad del intelecto respecto del cuerpo material que lo contiene.

Afirmar que el intelecto agente es dios, la divinidad o la manera como participamos de ello, es verdad solo en la medida en que es la acción más parecida a la realizada por dios, de las que podemos realizar. La perfección humana se logra haciendo lo más parecido a lo que hace el motor primero, así se explica por qué se dice que el intelecto es divino, lo cual no implica que

seamos divinos o que algo de lo que somos tenga una naturaleza superior a nosotros mismos. En cuanto a su inmortalidad, se explica teniendo en cuenta que la ciencia en acto y su objeto se identifican, y si en el intelecto agente se crean los objetos de la ciencia y se captan sus principios, que son necesarios y eternos, dicha necesidad y eternidad también se le debe atribuir a dicho intelecto, sin recurrir a nada más.

El intelecto se hace eterno en la contemplación e identificación con lo necesario y eterno. En efecto, la intelección de verdades necesarias y eternas solo es posible si la forma del intelecto, amorfa posibilidad que se asemeja a la materia en su naturaleza potencial, es en cierto sentido lo eterno y necesario. Por su parte, la manera como el intelecto crea lo universal y necesario, al estilo de la luz que ilumina y crea colores sin hacerlos en realidad, es un asunto que Aristóteles deja sin resolver. Es imposible hablar con mayor detalle sobre el comportamiento del intelecto en tanto que intuición, pues nada se dice más allá de que el conocimiento de los primeros principios es verdadero; es igualmente imposible saber cuántos casos particulares se precisan para que la inducción de un principio verdadero ocurra adecuadamente o para conocer un universal o una forma sin error; tampoco se puede hablar con certeza sobre si el intelecto agente hace las veces de imaginación y memoria de objetos inteligibles o para tales fines también se hace uso de ellas tal como se expusieron.

Así pues, queda explicada la manera como el ser humano entiende y realiza la acción que lo asemeja más a la divinidad que cualquier otra cosa, demostrando así que la búsqueda de lo divino en el ser humano conduce ineluctablemente a lo que hace de este precisamente el ser humano que es, es decir, para acceder a lo divino en nosotros se debe atender a lo que nos define como humanos, lo mismo que nos ubica por encima de los seres inferiores.

Conclusiones

Gran parte del presente trabajo se dedicó a explorar qué considera Aristóteles perfecto en grado sumo, cuál es su divinidad, un camino que por tres vías diferentes condujo a la postulación necesaria de un primer motor del que se enunciaron nueve características: es perfecto o análogo a ello, es necesario, es una sustancia simple, es inmóvil, su existencia es eterna, es acto sin potencia, es pensamiento incesante de sí mismo, mueve como lo deseado desde su inmovilidad y, en fin, es dios, por lo que su existencia es inmutable y bella. Reconocer en el motor primero estas características –recogidas con mayor detalle en la sección 2.3 de la primera parte, luego de su examen en líneas previas– no implica alcanzar un conocimiento certero de él. En efecto, dadas las limitaciones que nos impone nuestra naturaleza, el conocimiento alcanzable de dios no supera el ámbito de lo analógico.

Así expuesto, el motor primero solo es causa directa del movimiento de la esfera de estrellas fijas (para las demás esferas supralunares, como se expuso en su momento, se postulan otros tantos motores inmóviles, diferentes del motor primero en su esencia) y por su posición de primario es causa indirecta⁶⁹ de los demás movimientos, tanto de la constancia de los supralunares, como de la variedad de los sublunares, todos parte de la misma cadena. En ese sentido, parece poco claro cómo es posible que el ser humano participe de lo divino, participación que es el objetivo del presente trabajo. Si bien por el camino recién resumido no se consiguen muchos beneficios para responder a la cuestión del trabajo, no se pueden dejar de lado las conclusiones alcanzadas en él. Es preciso conservar el conocimiento adquirido sobre el motor primero y la perfección como punto de referencia para comparar y comprender con mayor cabalidad la plenitud que puede alcanzar el ser humano.

Sostener que se tiene el motor primero como horizonte pareciera dejar de lado cualquier posible conexión entre lo contenido sobre dios en los libros finales de *Fís.* y *Lambda* con los estudios abocados a los seres humanos en las éticas y *De an.* Sin embargo, el punto de conexión entre ambos se encuentra en *Lambda* 10, donde el Estagirita se enfrenta a la aporía sobre si el bien del cosmos está en él como todo, si es trascendente o si es una combinación de los dos, asunto en el que se optó por la última opción. Para justificar esa decisión, se explicó que análogamente a lo que ocurre con el orden del οἶκος, el universo se compone de una multiplicidad diferenciada de componentes que ocupan niveles distintos en la escala de

69 Con la idea de causa indirecta se hace referencia al hecho de que los demás movimientos son movidos por el motor primero a través de motores intermedios, sean estos motores móviles o inmóviles.

responsabilidades y libertades, los cuales permiten y hacen parte del orden del todo gracias a su propio bien, es decir, en sus acciones manifiestan y hacen parte de la perfección y perpetuidad del movimiento. Comprendidas así las cosas, ahora sí cobra sentido preguntarse cuál papel le corresponde al ser humano para manifestar en sus acciones y naturaleza lo que se espera de todas las cosas del cosmos, esto es, su perfección, así como se encontrará en dicha perfección la expresión misma de la perfección trascendente identificada como dios.

Existen distintas maneras de abordar y responder a la cuestión sobre la perfección del hombre y su participación en la del cosmos. La primera y más sencilla se encontró en la misma manera de expresar la perpetuidad del movimiento usada por otros seres vivos, esta es, la reproducción, gracias a la cual la especie se perpetúa más allá de la mortalidad de sus individuos. La eternidad de la especie es tanto una muestra de la eternidad del movimiento y la perfección del todo, como una expresión de la perfección individual, pues solo pueden reproducirse los individuos que desarrollan su forma debidamente logrando su perfección, es decir, la perpetuidad de la especie no ocurre si la forma del individuo está en desarrollo (antes de llegar a la madurez sexual), si el individuo ha empezado a degradarse por envejecimiento o si por otro motivo, como una enfermedad, no se puede desarrollar plenamente hasta lograr la capacidad reproductiva. Esta perfección es competencia del alma vegetativa, es un factor común de los seres vivos, por lo que no debe pensarse que la perfección del hombre radica en dicha manera de perpetuarse, sería tanto como decir que la perfección propia del ser humano es una adecuada sensibilidad, capacidad que comparte con otros animales.

Así pues, fue necesario buscar otra respuesta a la perfección del ser humano, más allá de la reproducción y perpetuación de la especie, lo cual implicó tener en cuenta diferentes factores que en última instancia conducen a comprender que el ser humano alcanza y manifiesta su perfección de diversas maneras, las cuales se exploraron a través de dos líneas diferentes: la primera referida al ámbito práctico humano y la segunda a su naturaleza, por lo que atendió al ser humano desde las perspectivas ética y biológica.

La primera línea de exploración parte de la finalidad práctica perseguida por los humanos, la felicidad, que se exploró junto a las consideraciones que al respecto hiciera Aristóteles en *EE* y *EN*, mientras que se le dio una importancia menor a las palabras de *Pol.* porque en ella se busca la finalidad práctica del conjunto de los seres humanos, de la sociedad, lo cual rebasa las pretensiones de este trabajo. Ahora bien, más allá de las coincidencias terminológicas, la felicidad (*eudaimonía*) se comprendió como lo más próximo a un estado divino (sería divino plenamente si se pudiese mantener de forma ininterrumpida, sin necesitar nada más), afirmación que se sostuvo principalmente porque tal vida se basa en lo que tiene el hombre de divino, lo

que, a su vez, le viene de la razón, del pleno desarrollo y correcto despliegue de la facultad que lo distingue como humano. Por esta razón, la discusión se centró en las virtudes dianoéticas cuya correcta ejecución asociada al intelecto conducen indefectiblemente a lo verdadero, en particular la sabiduría y la prudencia.

No es este el punto para regresar por todos y cada uno de los argumentos trazados a lo largo de la exposición, así que baste con decir que entre ambas virtudes se defendió la idea de que la sabiduría es superior y en su ejercicio se encuentra la felicidad perfecta, aquella que parece depender exclusivamente del sujeto, mientras que, en contraposición, la felicidad alcanzada por el ejercicio de la prudencia es de segundo grado por estar ligada al componente mundano o terrenal del hombre, a su corporalidad y las circunstancias que lo rodean y afectan. Así, pues, el fin práctico que persiguen los humanos se alcanza en sentido pleno a través del intelecto y su despliegue en la sabiduría. Esta se encarga de la aprehensión de los primeros principios, de la ciencia construida deductivamente a partir de ellos y, como se defendió en la conclusión de la vía práctica, implica el uso de una prudencia que garantice y posibilite su ejercicio.

Por otro lado, se profundizó en la facultad intelectual desplegada en la sabiduría, pues si es la parte que se desarrolla para la consecución de la felicidad más excelsa, es de esperarse que ella sea lo que hay de divino en nosotros. En otras palabras, se buscó la respuesta a la pregunta ¿qué es para Aristóteles la facultad de inteligir y cómo se expresa en ella lo que de divino hay en nosotros, por un lado, y lo que hace de nosotros humanos más que cualquier otra facultad, por el otro? Se abrió así la segunda línea de exposición centrando la mirada en *De an.* y sus ideas sobre el alma, forma de los cuerpos que en potencia tienen vida, pues la intelección es una capacidad de la que goza el ser humano gracias a su forma. De esta manera, el camino iniciado a través de las consideraciones éticas es complementado por la exploración física y biológica del ser humano, ya que la comprensión completa de la visión ética de individuo implica la segunda exploración, teniendo claro que las consideraciones que se hacen sobre el tema físico-biológico no se quedan en el básico nivel reproductivo a través del cual se perpetúa la forma.

Para comprender el funcionamiento del intelecto, el marco explicativo es la dinámica potencia–acto y para ilustrar tal funcionamiento, en *De an.* III Aristóteles afirma que se da de manera análoga al de la percepción expuesta en *De an.* II. El alma humana otorga la potencia de inteligir, esto es, de recibir la forma de las cosas sin su materia, por lo que recibió el nombre de “forma de formas”. El asunto se complejiza ante la pregunta por aquello que actualiza esta potencia, pues a diferencia de la sensibilidad que hasta entonces ha servido de analogía, el intelecto no precisa la presencia física de lo inteligido, incluso pueden inteligirse abstracciones

y principios indemostrables pero indudablemente verdaderos. Por otro lado, la memoria, la imaginación y las imágenes que almacenan y producen mostraron ser igualmente insuficientes para dar razón de la actualización de la potencia intelectual.

Ante un problema de esta magnitud, Aristóteles redacta un corto y exclusivo texto en el que habla del intelecto agente, *De an* III 5, el complemento del intelecto descrito en el párrafo anterior, por lo que si del primero se dijo que tiene la capacidad de recibir todas las formas, el segundo ha de ser considerado como la parte que es todos los objetos del intelecto en acto. La superioridad del intelecto agente sobre el otro se defendió fundándose en la superioridad del acto sobre la potencia, lo que permitió comprender por qué Aristóteles le atribuyó a este las características de ser impassible, separable y sin mezcla, las cuales se profundizaron en la no muy lejana sección 2.3.3. Además, en estas características se halló la cercanía entre el intelecto agente y lo divino.

Así pues, el intelecto activo es lo que de divino hay en nosotros, no porque su comportamiento o alcance sea igual a los del motor primero, sino porque su acción es la más parecida a la de dios, con lo cual se refuta la idea de que somos divinos en realidad, pues, al igual que las demás cosas, el ser humano solo participa del bien trascendente en la medida en la que despliega su propio bien inmanente. Lo anterior se podría contradecir sosteniendo que el desarrollo del intelecto es igual al del primer motor inmóvil por tratarse de pensamiento de pensamiento, pues el intelecto en potencia entiende gracias al intelecto en acto, sin embargo, al establecer esa comparación se incurre en dos errores: el primero es olvidar que el motor inmóvil carece de toda potencia, incluso la de ser actualizado por sí mismo; en segundo lugar, cuando se dice de él que es pensamiento de pensamiento, no quiere decirse que se piense a sí mismo de una parte a otra o que una parte de él piense gracias a otra, como ocurre en el ser humano. Además, si así se comportara el motor primero –distinto a lo que dicta la lógica aplicada por Aristóteles–, no sería posible saberlo porque implicaría alcanzar un conocimiento de él que supere el de carácter analógico que podemos alcanzar dada nuestra naturaleza.

Por último, no se debe olvidar que Aristóteles defiende la eternidad del intelecto y su necesidad y lo hace por la identificación que se da entre la ciencia en acto y su objeto. Así, dado que el objeto de la ciencia es inmutable y necesario, así mismo han de comprenderse tanto la ciencia como la capacidad en la que reposa y se fundamenta. Por su parte, sucede lo mismo con la labor intelectual que conduce a la aprehensión de los primeros principios, pues el intelecto se hace necesario y eterno como lo son tales principios. No se debe ver en lo anterior un argumento a favor de la supervivencia del alma o de alguna parte de esta más allá de la vida del individuo, pues ello iría contra la unidad hilemórfica sustancial e implicaría entrar en campos

sobre los que el Estagirita no se expresó (al menos no en los textos conservados), así como tampoco conservamos palabras suyas sobre la manera como en realidad suceden las intuiciones y como se alcanzan los universales.

Estas dificultades no deben entenderse como una excusa para no comprometerse con una postura respecto a las cuestiones que aún quedan por resolver, sino que son el reconocimiento de que el propio Aristóteles alcanzó puntos límite en sus consideraciones, por las razones que sea, y sobre ellas no conservamos ninguna respuesta de su parte. Quizá el propio Estagirita pudiera decir que es la tarea que resta por hacer, una labor epistemológica que implicaría ir más allá de lo que él planteó, terminando de arrojar luz sobre la naturaleza humana y su forma de relacionarse con la divinidad.

BIBLIOGRAFÍA

Traducciones de obras aristotélicas consultadas

Metafísica

CALVO MARTÍNEZ, T. (1994). *Aristóteles. Metafísica*. Introducción y traducción comentada. Madrid: Gredos.

ROSS, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon press. Traducción inglesa y comentario reeditado en 1953 y 1958 en dos volúmenes.

SCHWEGLER, A. (1847–1848). *Aristóteles. Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Commentar*. Tübingen: Fues.

CANDEL, M. (1997). *Aristóteles. Metafísica*. Introducción y traducción comentada. Madrid: Espasa calpe.

GARCÍA YEBRA, VALENTÍN. (1970). *Aristóteles. Metafísica*. Introducción y edición trilingüe en 2 volúmenes. Madrid: Gredos.

REALE, G. (1978) *Aristotele. La Metafísica*. Traducción italiana y comentario en dos tomos, Nápoles: Luigi Loffredo Editore. Edición mayor renovada: Aristotele. Metafísica, texto, traducción italiana y comentario en tres tomos, Milán, Vita e Pensiero, 1993.

EUSEBIETTI, P. (1950). *Aristóteles. La metafísica*. Milano: Fabbri.

BAGHDASSARIAN, F. (2019). *Aristóteles. Metaphysique (Lambda)*. Paris: Vrin

AZCÁRATE, P. (2019). *Aristóteles. Metaphysique (Lambda)*. Paris: Vrin

REEVE, C. D. C. (2016). *Aristotle. Metaphysics*. Introducción, traducción inglesa y notas. Cambridge: Hackett Publishing Company.

Éticas

MEGINO RODRÍGUEZ, C (2002). *Aristóteles. Ética eudemia*. Introducción y traducción comentada. Madrid: Alianza.

WALZER, R. R. & MINGAY, J. M. (1991). *Aristotelis Ethica, Eudemia*, Oxford: Oxford University Press.

HERMANN FRITZSCHE, A. (1851) *Aristóteles. Eudemi Rodii ethica*. Ratisbonae Manz.

SUSEMIHL, F. (1884). *Aristóteles. Eudemi Rodii ethica*. Princeton University.

SARTORIO, R. (1988). *Aristóteles. Ética eudemia*. Introducción y traducción comentada. España: Alhambra.

GÓMEZ ROBLEDO, A. (1994). *Aristóteles. Ética eudemia*. Edición bilingüe e introducción. México: UNAM.

DÉCARIE, V. (1947). *Aristóteles. Éthique à Eudème*. Introducción y traducción francesa comentada con la colaboración de Renée Houde-Sauvé. Paris: J. Vrin.

GÓMEZ ROBLEDO, A. (1954). *Aristóteles. Ética nicomaquea*. Edición bilingüe, introducción y notas. México: UNAM.

RACKHAM, H. (1926). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Loeb classical library. Cambridge: Harvard University Press.

PALLÍ, J. (2003). *Aristóteles. Ética nicomaquea. Ética eudemia*, Introducción y traducción comentada. Madrid: Gredos.

CALVO MARTÍNEZ, J. L. (2001). *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Introducción y traducción comentada. Madrid: Alianza.

SINNOT, J. (2010). *Aristóteles. Ética nicomáquea*. Buenos Aires: Colihue.

MARTÍNEZ MANZANO, T. & RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. (2011). *Poética. Magna Moralia*. Madrid: Gredos

SUSEMIHL, F. (1883). *Aristotelis quae feruntur Magna moralia*. Leipzig: in aedibus B.G. Teubneri.

SAMARANCH, F. (1968). *Aristóteles. Gran ética*. Traducción y prólogo. Buenos Aires: Aguilar.

SIMPSON, P. (2014). *Aristóteles. The great ethics*. Introducción y traducción inglesa comentada. New Jersey: Transaction Publishers.

Física

DE ECHANDÍA, G (1995). *Aristóteles. Física*. Introducción y traducción comentada. Madrid: Gredos.

ROSS, W. D. (1936). *Aristotle's Physics. A revised Text, with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.

REEVE, C. D. C. (2018). *Aristotle. Physics*. Introducción, traducción inglesa y notas con texto alternativo del séptimo libro. Cambridge: Hackett Publishing Company.

De anima

CALVO MARTÍNEZ, T (1978). *Aristóteles. De anima*. Introducción y traducción comentada. Madrid: Gredos.

JANNONE, A. (ed.) & BARBOTIN, E. (trad.) (1966). *Aristotle. De l'âme*. Paris: Les Belles Lettres.

LLANOS, A (1986). *Aristóteles. De anima*. Prólogo, traducción y notas. Buenos Aires: Leviatán.

TRICOT, J (1947). *Aristóteles. De l'ame*. Introducción y traducción francesa comentada. Paris: J. Vrin.

REEVE, C. D. C. (2017). *Aristotle. De anima*. Introducción, traducción inglesa y notas. Cambridge: Hackett Publishing Company.

Otras obras aristotélicas consultadas

GOHLKE, P. (1945). *Aristoteles: Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

GARCÍA VALDÉS, M. (1988). *Aristóteles. Política*. Introducción y traducción comentada. Madrid: Gredos.

AUBONNET, J. (1968) *Aristote. Politique*. Tomo I (libros I y II). París: Les Belles Lettres.

AUBONNET, J. (1971) *Aristote. Politique*. Tomo II. 1ª parte. (libros III y IV). París: Les Belles Lettres.

AUBONNET, J. (1973) *Aristote. Politique*. Tomo II. 2ª parte. (libros V y VI). París: Les Belles Lettres.

AUBONNET, J. (1986) *Aristote. Politique*. Tomo III (libro VII). París: Les Belles Lettres.

ROSS, W. D. (1957). *Aristotelis Política*. Oxford: Clarendon Press.

CANDEL, M. (1996). *Aristóteles. Acerca del cielo. Metereológicos*. Introducción y traducción comentada. Madrid: Gredos.

MORAU, P. (1965). *Aristote. Du ciel. Texte établi et traduit*. París: Les Belles Lettres.

- GUTHRIE, W. K. C. (1986). *Aristotle. On the heavens*. Cambridge: Harvard University Press.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ-ESCARICHE, E. (2000). *Aristóteles. Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Introducción y traducción comentada. Madrid: Gredos.
- LA CROCE, E. (1987), *Aristóteles. Acerca de la generación y la corrupción*. Introducción y traducción comentada. Madrid: Gredos.
- JOACHIM, H. H. (1922), *Aristotle on Coming-to-be and Passing-away*. Oxford: Loeb.
- SÁNCHEZ, E. (1994), *Aristóteles. Reproducción de los animales*. Introducción y traducción comentada. Madrid: Gredos.
- BERNABÉ PAJARES, A. (1987), *Aristóteles. Tratados breves de historia natural*. Introducción y traducción comentada. Madrid: Gredos.
- CANDEL SANMARTÍN, M. (1982). *Aristóteles. Tratados de lógica. (Órganon)*. Introducción y traducción comentada en dos volúmenes. Madrid: Gredos.
- ROSS, W. D. (1949). *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- MINIO-PALUELLO W. D. (1949). *Aristotle categoriae et liber de Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.
- SAMARANCH, F. (1962). *Aristóteles. Categorías*. Traducción, revisión y notas. Buenos Aires: Aguilar.
- GARCÍA YEBRA, V. (1999). *Aristóteles. Poética*. Introducción y traducción comentada. Madrid: Gredos.
- BERNABÉ, A. (2000). *Aristóteles. Retórica*, Introducción y traducción comentada. Madrid: Alianza.
- ARISTÓTELES (Trad. 1961). *Aristotle. Protrepticus: an attempt at reconstruction by Ingemar Düring*. Trad. Ingemar Düring. Göteborg: Institute of Classical Studies.
- VALLEJO CAMPOS, A. (2005), *Aristóteles. Fragmentos*, Introducción, selección y traducción comentada. Madrid: Gredos.

ROSE, V. (1886). *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*. Stuttgart: B. G. Teubner.
ROSS, W. D. (1955). *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford: Clarendon Press.

MCKEON, R. P. (1941). *The basic Works of Aristotle*. Traducción inglesa y notas. Introducción de C. D. C. Reeve. New York: Random House.

MÁRQUES SÁNCHEZ, A. (2001). *Aristóteles. Metafísica. Ética*. Traducción comentada. Madrid: Edimat libros.

Otras traducciones obras clásicas usadas

GARCÍA GUAL, C. (2013). *Diógenes Laercio. Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.

IGAL, J. (1985). *Plotino. Enéadas III - IV*. Madrid: Gredos.

CALVO, J. L. (1983). “Platón. Crátilo” en *Platón. Diálogos*. Vol II. Madrid: Gredos, pp. 363-461.

LISSI, F. (1999). “Platón. Las leyes. I–VI” en *Platón. Diálogos*. Vol VIII. Madrid: Gredos.

LISSI, F. (1999). “Platón. Las leyes. VII–XII” en *Platón. Diálogos*. Vol IX. Madrid: Gredos.

BERNARÉ, A. (2008). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.

LAKS, A. (2008). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Edición bilingüe griego – francés con notas. Paris: Les belles lettres.

GARCÍA VALVERDE, J. M. (2018). *Alejandro de Afrodisias. Comentario a la Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Antígona

Bibliografía secundaria

ACCATTINO, P. (2009) “Alejandro de Afrodisia intérprete del *De anima* de Aristóteles” en *Estudios de filosofía*. No. 40. pp. 53 – 77.

ACKRILL, J. L. (1963). *Aristotle: Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.

ACKRILL, J. L. (1974). “Aristotle on Eudaimonia” en *Proceedings of the British Academy*. Vol. 60. pp. 339–359.

ALLAN, D. J. (1970) *The philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

ANAGNOSTOPOULOS, G. (Ed.) (2009). *A companion to Aristotle*. Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell.

- AUBENQUE, P. (1961). “Aristoteles und das problem der Metaphysik” en *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*. Vol. 15. No. 3. pp. 321 – 333.
- AUBENQUE, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF.
- BARNES, J. (Ed.) (1995). *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press
- BAÑOS ARDAVÍN, M. M. (2011) *Nous en Aristóteles*. Tesis doctoral presentada a la Universidad Panamericana de México. México D: F.
- BASTIT, M. & FOLLON, J. (1998). *Essais sur la théologie d'Aristote: actes du colloque de Dijon*. Louvain-la-Neuve: Peeters.
- BERTI, E. (1977). *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padua: Cedam.
- BERTI, E. (1997). “Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7” en *Méthexis*. Vol. 10. pp. 59 – 82.
- BERTI, E. (2007). “Ancora sulla causalità del motore immobile” en *Méthexis*. Vol. 20. pp. 7 – 28.
- BERTI, E. (2014). “Aristotle’s *Nous Poietikos*: Another modest proposal” en *2nd International Colloquium on Aristotle*, Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies, recuperado de: <http://www.dikam.auth.gr/sites/default/files/attachements/Paper.pdf>.
- BODÉÜS, R. (1992), *Aristote et la théologie des vivants immortels*. Montreal: Les éditions bellarmin.
- BOERI, M. (2009), “Alejandro de Afrodisia como lector de Aristóteles” en *Estudios de filosofía*. No. 40. pp. 7–27.
- BOSCH, M. & VIDAL-CUADRAS, M. (2017), “El bien como fin en la Metafísica de Aristóteles” en *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*. No. 153. Pp. 107 – 121.
- BOTTERI, G. & CASAZZA, R. (2015). *El sistema astronómico de Aristóteles. Una interpretación*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- BRADSHAW, D. (2001). “A New Look at the Prime Mover” en *Journal of History of Philosophy*. Vol. 39. No. 1, pp. 1 – 22.
- BRENTANO, F. (1867). *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ. Nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes*. Mainz: Franz Kirchheim,
- BRENTANO, F. (1983). *Aristóteles*. (Traductor Sánchez Barrado, M.) Barcelona: Labor. (Trabajo original publicado en 1977)
- BROADIE, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.

- BROADIE, S. & BRUNDSCHWIG, J. (1993) “Que fait le premier moteur d’Aristote?” en *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*. T. 183. No. 2. pp. 375 – 411.
- BROADIE, S. (2009). “Heavenly Bodies and First Causes” en Anagnostopoulos, G. (Ed.) (2009). *A companion to Aristotle*. Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell. Pp. 230–241.
- BURNYEAT, M. (2001). *A Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburgh: Mathesis.
- BURNYEAT, M. (2008) *Aristotle’s divine intellect*. Milwaukee: Marquette University Press.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L. (2006). “Problemas de la Ética de Aristóteles. Las trabas del lenguaje” en *Myrtia*. No. 21. pp. 75 – 96.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (1995). “Releyendo a Aristóteles. ¿Qué y de qué, son por sí las categorías?” en *Revista de filosofía*. Vol. VIII. No. 13. pp. 75 – 84.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (2001). *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Akal.
- CASTON, V. (1999) “Aristotle’s two intellects: a modest proposal” en *Phronesis*. No.44 (3). pp. 199 – 227.
- COHEN, S. M. (2009). “Substances” en Anagnostopoulos, G. (Ed.) (2009). *A companion to Aristotle*. Chichester, U.K.; Malden, MA: Wiley-Blackwell. Pp. 197 – 202.
- COHOE, C. (2014) “*Nous* in Aristotle’s *De Anima*” en *Philosophy compass*. Vol. 9. No. 9. pp. 594 – 604.
- CONDE, I. (1989) “Más sobre imperfecto: TO TI HN EINAI” en *Revista española de lingüística*. Año 19. Fasc. 1. pp. 85 – 110.
- COOPER, J. (1975). *Reason and human good in Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press.
- COOPER, J. (1987). “Contemplation and happiness: A reconsideration” en *Synthese*. Vol. 72. No. 2. pp. 187 – 216.
- DEFILIPPO, J. G. (1994). “Aristotle’s Identification of the Prime Mover as God” en *The Classical Quarterly*. Vol. 44. No. 2. pp. 393–409.
- DETIENNE, M. (1963). *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*. Paris: Les Belles Lettres.
- DURÁN MARTÍNEZ, I. (2002) *El Noús en Aristóteles: análisis léxico del término* (tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- DÜRING, I. (1966) *Aristóteles*. Heidelberg: Winter.
- ELDERS, L. (1972). *Aristotle’s theology. A commentary on Book Lambda of the “Metaphysics”*. Assen: Van Gorcum.

- FARIETA, A. (2019). “Intelecto agente, motor inmóvil y dios en Aristóteles” en *Areté. Revista de filosofía*. Vol. 31. No.1. Lima.
- FAZZO, S. (2014). *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis.
- FINLEY, M. (1973). *The ancient economy*. California: University of California Press.
- FREDE, M. (1987). *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FREDE, M. & CHARLES, D. (Eds) (2000). *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press.
- GARCÍA MARQUÉS, A. & GARCÍA LORENTE, J. (2019). “Sobre la cronología del libro *Lambda*” en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. No. 1. Pp. 83–100.
- GIACON, C. (1969). *La causalità del motore immobile*. Padova: Antenore.
- GÓMEZ-LOBO, A. (1997). “El bien y lo recto en Aristóteles” en GARCÍA GUAL, C. (Ed.). *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Trotta.
- GÓMEZ-LOBO, A. (1998), “Aristóteles y el aristotelismo antiguo”, en GRACIA, J. (Ed.). *Concepciones de la metafísica*, Madrid: Trotta. pp. 51 – 68.
- GRAHAM, D. W. (1987). *Aristotle's Two Systems*. Oxford: Clarendon Press.
- GUTHRIE, W. K. C. (1981). *A history of greek philosophy. Vol. VI. Aristotle. an encounter*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HARDIE, W. F. R. (1965). “The Final Good in Aristotle's Ethics” en *Philosophy*. Vol. 40. No. 154. pp. 277 – 295.
- HARDIE, W. F. R. (1968). *Aristotle's ethical theory*. Oxford: Clarendon Press.
- IRWIN, T. (1991). “The structure of Aristotelian happiness” en *Ethics*. Vol. 101. No. 2. pp. 382 – 391.
- JAEGER, W. (1923). *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann.
- JENSEN, S. (1966). *Dualism and Demonology. The Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought*. Copenhagen: Munksgaard.
- JUDSON, L. (1994). “Heavenly Motion and the Unmoved Mover” en GILL, M. & LENNOX, J. (eds.). *Self-motion. From Aristotle to Newton*. Princeton: Princeton University Press, pp. 155 – 171.
- KENNY, A. (1978). *The Aristotelian ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- KENNY, A. (1992). *Aristotle on the perfect life*. Oxford: Clarendon Press.
- KENNY, A. (2001). *Essays on the Aristotelian tradition*. Oxford: Clarendon Press.

- KEYT, D. (1978). “Intellectualism in Aristotle” en SIMMONS, G. C. (Ed.). *Paideia: Special Aristotle issue*. Buffalo: State University College. pp. 138 – 157.
- KOSMAN, A. (1994) “Aristotle’s Prime Mover” en: GILL, M. & LENNOX, J. (eds.). *Self-motion. From Aristotle to Newton*. Princeton: Princeton University Press. pp. 135 – 153.
- KRAUT, R. (1989). *Aristotle on the human good*. Princeton: Princeton University Press.
- LEAR, G. R. (2004). *Happy lives and the highest good: An essay on Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- LEAR, J. (1998). *Aristóteles. El deseo de comprender*. Pilar Castrillo Criado (Trad.). Madrid: Alianza.
- LIU, W (2010) “An all-inclusive interpretation of Aristotle’s contemplative life” en *Sophia*. Vol. 50. No. 1. pp. 57 – 71.
- LÓPEZ GÓMEZ, C. (2009). “Inteligencia animal en Aristóteles” en *Discusiones Filosóficas*. Año 10. No. 15. pp. 69 – 81.
- MANSION, A. (1927). “La genèse de l’œuvre d’Aristote d’après les travaux recents” en *Revue néo-scholastique de philosophie*. Vol. 29. No. 16. pp. 423 – 466.
- MANSION, A. (1958). “Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote” en *Revue Philosophique de Louvain*. Vol. 56. No. 50. pp. 165 – 221.
- MANSION, A. (1960). “Le Dieu d’Aristote et le Dieu des chrétiens”, en Jolivet, R. *La philosophie et ses problèmes*. Lyon: E. Vitte. pp. 21 – 44.
- MARGOT, J. P. (2008). “Aristóteles: Deseo y acción moral” en *Praxis filosófica*. No. 26. pp. 189 – 202.
- MASCARÓ, J. (1986). “Deseo y razón en Aristóteles” en *Páginas de Filosofía*. Año VIII. No. 10. Recuperado de http://www.ub.edu/practicafilosofica/arxiu/d_r_aristoteles.pdf
- MAZZARELLI, C. (1980). “L’autore del “Didaskalikos” l’Alcinoos dei manoscritti o il medioplatonico Albino” en *Rivista di filosofia neo-scholastica*. Vol. 72. No. 4. pp. 606 – 639.
- MENN, S. (1992), “Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good” en *Review of Metaphysics*. Vol. 45. No. 3. pp. 543 – 573.
- MERLAN, PH. (1946) “unmoved movers” en *Traditio*. Vol. 4. pp. 1 – 30.
- MERLAN, PH. (1960). *Studies in Epicurus and Aristotle*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- MILLER, F. (2012). “Aristotle on the separability of mind” en Shields, C. (Ed.) (2012) *The Oxford handbook of Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- MOREAU, J. (1962). *Aristote et son école*. París: Presses Universitaires de France.
- MORRISON, D. (1985). “Χωριστός in Aristotle” en *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. 89. pp. 89 – 105.

- NARCY, M. & TORDESILLAS, A. (Eds) (1999) *La «Métaphysique» d'Aristote. Perspectives contemporaines. Première rencontre aristotélicienne*. Vrin: Ousia.
- NATALI, C. (1997). “Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della Metafisica” en *Methexis: Revista argentina de filosofía*. Vol. 10. pp. 125 – 123.
- NATALI, C. (2001). *The wisdom of Aristotle* (Gerald Parks, Trad.). Albany: State University of New York Press.
- NUSSBAUM, M. (1995) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. (Antonio Ballesteros Trad.) Madrid: Visor.
- NUSSBAUM, M. & RORTY, A. (Eds.) (1995) *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon
- OGGIONI, E. (1939). *La "Filosofía Prima" di Aristotele Saggio di Ricostruzione E di Interpretazione*. Milano: Vita e pensiero.
- OWENS, J. (1951). *The doctrine of being in the aristotelian “metaphysics” : a study in the greek background of the mediaeval thought*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- PLEBE, A. (1961). “La posizione storica dell’ *Etica Eudemea* e dei *Magna Moralia*” en *Rivista critica di storia della filosofia*. Vol. 16. No. 2. pp. 131 – 152.
- REALE, G. (1965). *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*. Milan: Societa Editrice “Vita e Pensiero”.
- REALE, G. (1982). *Introduzione a Aristotele*. Roma: Laterza.
- REALE, G. (1997). *Guida alla lettura della “Metafisica” di Aristotele*. Roma: Laterza.
- ROCHE, T. (1988) “Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation” en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 26, No. 2, pp. 175 – 194.
- RODRÍGUEZ MORENO, I. (1993). “Aproximación al estudio de los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el ámbito religioso y filosófico griego prearistotélico” en *Excerpta philologica*, No. 3. pp. 71 – 86.
- RODRÍGUEZ MORENO, I. (1994). “Démones y otros seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el pensamiento platónico” en *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, No. 6. pp. 185 – 198.
- RODRÍGUEZ MORENO, I. (1995). “Daímones, Héroes y ángeloi en la filosofía presocrática” en *Habis*, No. 26. pp. 29-46.
- ROSS, A. (2007), “La causalidad del primer motor en *Metafísica XII*” en *Dianoia*, Vol. 52. No. 59. pp.3 – 26.
- ROSS, W. D. (1923), *Aristotle*, London: Methuen & Co.

ROWE, C. (1975). “A Reply to John Cooper on the Magna Moralia” en *The American Journal of Philology*, Vol. 96, No. 2. Pp. 160 – 172.

RUIZ TRUJILLO, P. (2015). *Aristóteles: de la potencia al acto*. España: Batiscafo.

SCHOFIELD, M. (1995). “Aristotle on imagination” en NUSSBAUM, M. & RORTY, A. (Eds.) (1995) *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon. Pp. 249 – 278.

SELLÉS, J. (2008). “La prosecución aristotélica de la doctrina del intelecto agente en los filósofos del siglo XIII” en *Revista Portuguesa de Filosofia*. T. 64. Fasc. 1. pp. 343 – 357.

SZAIFF, J. (2006). “Aristotle on the benefits of virtue (Nicomachean Ethics 10.7 and 9.8)” en BURKHARD, R. (Ed.). *The virtuous life in Greek ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 167 – 193.

VÉLEZ, Y. (2018) “La concepción de los animales en Aristóteles” en *Revista latinoamericana de estudios críticos animales*. Año 5. Vol. 1. Pp. 33 – 53.

VERBEKE, G. (1951). “L'idéal de la Perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique” en *Fontes Ambrosiani*. Vol. 25. pp. 79 – 95.

VERDENIUS, W. J. (1960). “Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion” en *Phronesis*. Vol. 5. No. 1. pp. 56 – 70.

VIGO, A. (1989). “Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles” en *Philosophica*. No. 12. pp. 89 – 113.

VON ARNIM, H. (1924). *Die drei aristotelischen Ethiken*. Wien: Hölder, Pichler, Tempsky

VON ARNIM, H. (1927). *Das ethische in Aristoteles' Topik*. Wien: Hölder, Pichler, Tempsky.

VON ARNIM, H. (1928). *Eudemische Ethik und Metaphysik*. Wien: Hölder, Pichler, Tempsky.

WEDIN, M. V. (2000). *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*. New York: Oxford University Press.

YEPES STORK, R. (1993). *La doctrina del acto en Aristóteles*. Pamplona: Universidad de Navarra.

ZANATTA, M. (2011) “La doctrina de la voluntariedad en la Ética eudemia” en *Endoxa*. No. 28. pp. 11 – 46.

ZELLER, E. (1879). “Aristoteles und die alten Peripatetiker” en *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Vol. 2. Pt. 2. Leipzig: Fues.

ZÜRCHER, J. (1952). *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

Recursos informáticos usados

Thesaurus Linguae Graecae (TLG), versión electrónica (CD-ROM)

Página Web de la Oxford University Press (OUP): www.oup-usa.org

Página Web de la Loeb Classical Library: www.hup.harvard.edu/loeb

Página Web del Perseus Project: www.perseus.tufts.edu

Página Web www.hippias.evansville.edu

Página Web de la Real Academia Española de la Ciencia: www.rae.es

ἀνάγκη δὴ στήναι
Aristóteles, Met. 1070a 4