

ALMA, INTELECTO Y DIOS EN ARISTÓTELES

GUSTAVO ARTURO VELÁSQUEZ CORTES

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FLOSOFÍA
CARTAGENA DE INDIAS D.T. Y C.**

2019

ALMA, INTELECTO Y DIOS EN ARISTÓTELES

GUSTAVO ARTURO VELÁSQUEZ CORTES

Trabajo de tesis para optar al título de Filósofo

César Augusto Mora Alonso

Director

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FLOSOFÍA
CARTAGENA DE INDIAS D.T. Y C.

2019

NOTA DE ACEPTACIÓN

DEDICATORIA

A mi Señor Jesucristo. A Él, y sólo a Él sea la gloria. Amén.

AGRADECIMIENTOS

Primeramente, gracias a Dios por la sabiduría, ciencia y entendimiento brindados para este logro alcanzado; por la insistencia, perseverancia, aliento y valentía para afrontar un reto del cual se claudicó y se desvió más de una vez. A mis padres y hermano por su paciencia y ánimo en torno al proceso de redacción. A mis abuelos, tíos, y demás familiares. Al profesor César Mora, por su entrega, dedicación y esmero en la edición del presente texto. A la profesora Catalina López Gómez por ser la persona usada para encauzar el interés hacia la filosofía antigua y a la obra del Estagirita. A los estudiantes Adler Álvarez, Juan Camilo Delgado, Germán Lleras, Jorge Quintana, Aurelis Valiente y demás, que junto con los docentes citados hicieron parte de las sesiones del grupo de investigación Hexis. Dios los bendiga grandemente.

A la memoria de Camilo Peralta y José William Flórez. Q.E.P.D.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	9
1. EL ALMA	10
1.1. CONCEPTO DE ALMA	13
1.2. CONCEPTO DE CUERPO	15
1.3. UN CONCEPTO DIALÉCTICO: ALMA–CUERPO	16
2. FACULTADES DEL ALMA	19
2.1. FACULTAD NUTRITIVA	21
2.2. FACULTAD SENSITIVA	22
2.2.1. Potencia y sentidos	22
2.2.2. Sensación y medios	23
2.2.3. Sensible	24
2.2.4. Sensibilidad común	25
2.3. IMAGINACIÓN–MEMORIA	25
2.4. FACULTAD DESIDERATIVA	28
2.5. FACULTAD MOTORA	29
3. FACULTAD DISCURSIVA, INTELLECTO Y DIOS	32
3.1. LOGOS	32
3.1.1. Imaginación deliberativa y reminiscencia	33
3.1.2. Maneras de enjuiciar o inteligir	34
3.1.2.1. Opinión	35
3.1.2.1.1. Palabra	36
3.1.2.2. Prudencia	36
3.1.2.3. Ciencia	37
3.1.3. Una vida de acuerdo al intelecto	38

3.2. INTELLECTO	39
3.2.1. Figura de la luz	40
3.2.2. La Divinidad del intelecto	41
3.3. DIOS	44
3.3.1. Justificación	45
3.3.2. Características y definición	46
4. CONCLUSIÓN	49
BIBLIOGRAFÍA	52

RESUMEN

La explicación aristotélica para la vida terrestre se resume en parte a un término altamente abordado por sus predecesores y es el del alma. A partir de éste, el Estagirita intentará explicar las distintas facultades u operaciones que definen a cada ser vivo, al tiempo en que esclarece la interacción de dichas facultades con el medio y sus objetos, para dar cuenta de cómo ellas se actualizan y el propósito que llevan consigo. Es así como el filósofo hablará de las plantas, los animales y, en última instancia, del hombre; de sus funciones propias y las que comparten entre sí.

En primera instancia, ha de esgrimirse la argumentación en cuanto el alma y su relación con el cuerpo o materia natural; todo con base en el tratado *Acerca del alma*. En un segundo momento, se tendrá por objeto de investigación las distintas facultades o partes del alma, tales como nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva.

No obstante, la explicación de la vida humana entrañará un problema de marca mayor en la filosofía occidental: el de la relación entre mente y cuerpo. Dicho problema en el planteamiento psicológico aristotélico implica la presencia de lo divino. Razón por la cual en el presente trabajo no sólo se intentará exponer las formas de vida en la naturaleza, sino también la de aquella entidad que vive en lo supracósmico, a saber: el intelecto divino. Un asunto que hasta el día de hoy sigue generando un sinnúmero de cavilaciones que trascienden el plano de lo filosófico.

Palabras clave: Alma, Naturaleza, Facultad, Razón, Intelecto, Dios.

INTRODUCCIÓN

De los seres que están constituidos por naturaleza unos, no engendrados e incorruptibles, existen por toda la eternidad, otros, en cambio, participan de la generación y la corrupción.

ARISTÓTELES. *Partes de los animales*
[PA]. I, 5, 644b 22 y ss.

Un lema de la filosofía de Aristóteles es ir de las cosas más cognoscibles para nosotros a las más cognoscibles sin más. Sin embargo, debido a la influencia platónica y el amor a lo bello y sublime, pareciera que el Estagirita dedicó sus primeros estudios a lo eterno y noble antes que a indagar por las cosas cercanas a sus sentidos. Lo claro y manifiesto para todo lector aristotélico es que el filósofo procuró ahondar en cada uno de los tipos de especies vivientes que hay, incluida la de la Divinidad. Y es que Aristóteles nunca obvió lo incorruptible y necesario, antes bien, instó por partir del conocimiento popular y de los sentidos para darle respuesta a una realidad que no solamente se basaba en lo trascendente, sino que a partir de lo material podía elevarse a lo sobrenatural. El propósito de la presente esquematización es vislumbrar el pensamiento aristotélico en torno a la vida, desde lo natural y su forma más básica hasta llegar a lo que será el Primer Motor Inmóvil y fin de todas las cosas. Sin abandonar el hilo argumentativo, se presentarán los objetos, actividades, facultades, principios y seres que componen la cosmovisión (en parte) del Estagirita.

1. EL 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 entidad o si, al contrario, es cualidad, cantidad o 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.

ARISTÓTELES. *De Anima*. I, 1, 402a 23-27.

INTRODUCCIÓN

En el inicio de la obra, Aristóteles afirma la importancia de una investigación sobre el alma, pues ésta favorece al saber en general; pero, sobre todo, al natural, ya que da la impresión de ser “como el principio de los animales”¹. Con ello, pasa a puntualizar la tarea de dicha investigación, a saber: “intentar contemplar y conocer su naturaleza y su substancia, así como cuantas propiedades la acompañan (...)”².

Luego de presentar el propósito de la investigación, Aristóteles expone una serie de aporías con las que ha de enfrentarse: ¿Qué es el alma y cuál es su género? ¿Acaso es una substancia u otra de las categorías? ¿Es potencia o entelequia? ¿Divisible o indivisible? ¿Son cada alma de una misma especie o no? Y si no son de la misma especie... ¿Se distinguirán por el género o no? ¿Existirá una sola definición o hay diversas para cada tipo de alma? O si, al contrario, existen partes en vez de tipos de alma... ¿Empezará el estudio con el alma o con sus partes? ¿Serán inquiridas primero las partes o sus actos? ¿Sus actos o sus objetos? ³.

La pretensión del filósofo de Estagira es emprender la investigación de la siguiente manera: ir de las cosas más cognoscibles para nosotros a las más cognoscibles sin más⁴, por lo que se ha de remontar a los actos u objetos del alma, ya que son más cercanos en términos de

¹ ARISTÓTELES. *Acerca del alma [De Anima] [DA]*. Tomás Calvo Martínez (Trad.). Madrid: Gredos. 2003. I, 1, 402a 6. Nos hemos permitido modificar la traducción en algunos casos.

² *Ibíd.* I, 1, 402a 8-9.

³ *Ibíd.* I, 1, 402a 26-402b 15.

⁴ *Ibíd.* II, 2, 413a 12-13.

conocimiento, pues le resulta al hombre más fácil aprehender aquello sensible que lo inteligible, lo más cercano y familiar a los sentidos que aquello que no; todo lo anterior a fin de obtener una idea clara de lo que es el alma.

Es así como le resulta pertinente puntualizar que el indagar acerca de las propiedades o afecciones de la substancia ayuda al conocimiento de su esencia, y puesto que la esencia es “principio de toda demostración”⁵, ello se traducirá (para el caso del alma) en realizar un escrutinio de sus afecciones para encontrar una definición, una respuesta a su naturaleza.

La dificultad radica en saber si las afecciones del alma se dan de manera separada o junto al cuerpo, a lo que Aristóteles responderá que las afecciones resultan ser “formas inherentes de la materia”⁶. Ello lo deduce a partir de la observación, pues parece claro que el alma no hace o padece algo sin el cuerpo, aun cuando el objeto que produzca la afección se encuentre ausente; tal es el caso de sentir placer, dolor o miedo, esté presente o no aquello que lo provoca. En cuanto al inteligir (νοεῖν) “(...) 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 (φαντασία)”⁷.

Establecida una guía de investigación, se ha de resolver quién es el actor adecuado para el estudio del alma en general. Si se acepta que las afecciones del alma se dan en un tipo de cuerpo, y dichas afecciones darán luz de su esencia, a partir de lo cual puede generarse una definición, y es el físico quien examina las afecciones y acciones dadas en tal tipo de cuerpo o materia; entonces, debe ser éste el idóneo para llevar a cabo tal escrutinio.

Con base en lo anterior, el Estagirita antepone a su examen sobre el alma un recuento de los planteamientos que formularon sus predecesores –fundamentalmente, presocráticos y Platón– acerca de las propiedades que consideraban como propias del alma, con el fin de destacar sus errores y aciertos. Las conclusiones a las que llega son las siguientes:

⁵ Ibíd. I, 1, 402b 26.

⁶ Ibíd. I, 1, 403a 25.

⁷ Ibíd. I, 1, 403a 7-9.

1) Aquellos que identificaron el alma como principio de movimiento, basados en que todo lo anímico se trasladaba (Demócrito, Leucipo, pitagóricos y Anaxágoras), erraron en obviar que existen distintos tipos de movimiento (traslación, alteración, corrupción, crecimiento)⁸ y que *no todo lo que mueve se encuentra a su vez en movimiento*, como parece ser el caso del alma.

2) Reducir el intelecto al alma resulta una falacia, ya que al entenderlas por igual y aseverar que todo lo que se mueve tiene alma, se estaría afirmando por ende que todo cuerpo animado, o con alma, tiene intelecto; lo que conlleva a un segundo error, y es que el intelecto, no se da en todo tipo de animal.

3) A su vez, también fallaron aquellos que sostuvieron la composición del alma por elementos (Empédocles y Platón), pues ésta no es una realidad material, sino más bien *inmaterial*.

4) Pensar que el alma se aloja en cualquier tipo de cuerpo resulta ser otro desacierto, ya que cada cosa posee una *forma y estructura peculiar*⁹, por lo que a cada alma le corresponde un cuerpo en específico. Por ejemplo: al alma del perro, le corresponderá el cuerpo de perro; al alma de un pino, le corresponderá el cuerpo de un pino. Y si lo anterior es acertado, entonces el alma tampoco está sujeta a transmigración, pues no podría introducirse en un cuerpo distinto del que salió.

En síntesis: “Todos aquellos que se fijaron en el hecho de que el ser animado se mueve supusieron que el alma es el motor por excelencia. Los que se han fijado, sin embargo, en que conoce y percibe los entes identifican el alma con los principios: si ponen muchos, con todos ellos, y si ponen uno sólo, con éste”¹⁰.

⁸ Ibíd. I, 3, 406a 13.

⁹ Ibíd. I, 3, 407b 22.

¹⁰ Ibíd. I, 2, 404b 9-11.

1.1. CONCEPTO DE ALMA

Para arribar a la definición general de alma, el Estagirita parte del concepto de alma como substancia (οὐσία)¹¹. Pero, al ser la οὐσία sujeto (ὑποκείμενον) –y éste a su vez ser materia (ὕλη), forma (estructura o μορφή y forma específica o εἶδος) y el compuesto de ambas (σύνολον-τὸ ἐκ τούτων)¹² – tiene que averiguar a partir de qué acepción de la οὐσία se puede definir el alma: si a través de la materia, la forma o el compuesto hilemórfico.

Aristóteles va a decir que substancia también son los cuerpos (σῶμα), en el sentido de materia. Entre ellos existen cuerpos artificiales y cuerpos naturales. Dentro de estos últimos, están los que poseen vida y los que no la poseen. Según Aristóteles, se le llama vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento¹³. Por ende, si se acepta dicha afirmación, se debe también asegurar que todo cuerpo natural que participa de la vida es una substancia compuesta. La razón radica en lo siguiente: el cuerpo, por sí sólo, es materia y la materia es potencia; por lo tanto, el cuerpo no puede generar actividad alguna, a no ser que haya un principio que le permita participar de la vida y así ejecutar dichas funciones vitales como crecimiento o nutrición. Esto es lo que diferencia al cuerpo artificial, y al cuerpo natural sin vida, del cuerpo natural que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo¹⁴. De acuerdo con lo anterior, es necesario que el cuerpo natural que participa de la vida –en otras palabras, el ser animado o vivo– posea un principio distinto al corporal. Dicho principio viene a ser el alma (ψυχή), la cual se concibe como una “[substancia] en cuanto forma específica (εἶδος) de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”¹⁵.

Al ser la forma específica esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), y al ser ésta aquello que hace que esto sea eso y no otra cosa, entonces, es menester también concluir que, el alma es “la entidad

¹¹ En cuanto a las razones por las cuales Aristóteles opta por abordar al Ente en cuanto ente (ὄν ἢ ὅν) a partir de la categoría de substancia, véase: ARISTÓTELES. *Metafísica* [Met]. Valentín García Yebra (Trad.). Madrid: Gredos. 1970. IV, 1-3 y los libros VII y VIII.

¹² Cf. *Ibíd.* VII, 3, 1029a 2-5.

¹³ ARISTÓTELES. *DA*. Op. Cit. II, 1, 412a 15.

¹⁴ *Ibíd.* II, 1, 412b 17.

¹⁵ *Ibíd.* II, 1, 412a 20. Cabe aclarar que todos los corchetes y paréntesis que aparecen en las citas son nuestros. También, salvo indicación expresa, todas las cursivas.

[οὐσία] definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo”¹⁶. En suma, el alma define al cuerpo natural, define a la οὐσία compuesta, al ser vivo.

Ahora bien, “(...) la forma es entelequia (ἐντελέχεια). Ésta, a su vez, puede entenderse de dos maneras, según sea como la ciencia o como el acto de teorizar”¹⁷. Cuando el Estagirita afirma que la entelequia puede ser como la ciencia o como el acto de teorizar, está mostrando las dos acepciones de dicho término, a saber: como aquel principio que impulsa al ente a su perfección, y como la puesta en acto del ente al alcanzar su perfección. Es así como la entelequia expresa tanto la fuerza interna como el propósito perentorio al que tiende dicha fuerza en un ente, o sea, su *telos* o fin.

Pero cabe resolver un interrogante: ¿en qué sentido es el alma entelequia del cuerpo? El Estagirita dirá que el alma es como la ciencia. Entonces, el alma es el *principio de la vida*, la fuerza que actualiza al cuerpo natural. Cito: “Y esto es la substancia de cada cosa (pues esto es la primera causa del ser [αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι] –y, puesto que algunas cosas no son substancias de nada, sino que todas las substancias están constituidas según naturaleza y por naturaleza, también parecerá ser substancia esta naturaleza, que no es un elemento, sino un principio”¹⁸. Y así como la ciencia es anterior al teorizar, pues no se puede ejercer una actividad si no se tiene el principio y la facultad¹⁹, el alma es anterior al ser animado en cuanto *sujeto organizado*.

El vocablo entelequia (ἐντελέχεια) es acuñado por Aristóteles y puede traducirse como aquello que posee el principio en sí mismo. Denota tanto el proceso activo que tiende a un fin (τέλος) como el estado de la οὐσία donde ha ejecutado sus potencialidades y ha llegado al acto pleno. Es por esto que se entiende que el alma es principio de vida en sí misma, además de que resulta ser la entelequia de una substancia (en este caso el ser vivo). Es allí donde lleva a cabo la actualización de sus potencialidades dentro del marco del cuerpo. El

¹⁶ Ibíd. II, 1, 412b 10.

¹⁷ Ibíd. II, 1, 412a 10.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Met.* Op. Cit. VII, 17, 1041b 27-31.

¹⁹ Compárese con ARISTÓTELES. *EN.* Op. Cit. II, 1, 1103a 28.

cuerpo al ser materia es indeterminado y necesita que haya un movimiento (κίνησις) para ser actualizado; de ahí que requiera de un principio en entelequia, el alma, ya que es ella quien produce la kinesis en el cuerpo.

Para Aristóteles, el alma puede ser causa o fin del movimiento²⁰, pero ella no está sujeta a tal fenómeno; pues la kinesis, como acto imperfecto, siempre se dará en aquello que está en potencia, en lo que puede ser actualizado. La kinesis es la actualización constante de aquello en potencia, en este caso del cuerpo que posee el alma.

1.2. CONCEPTO DE CUERPO

De acuerdo con el Estagirita, el alma es “(...) la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”²¹. Ahora bien, “(...) lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquel que la posee. El esperma (σπέρμα) y el fruto (καρπός), por su parte, son tal tipo de cuerpo”²². De la anterior proposición, cabe anotar algo: primero, que los cuerpos que poseen ya el alma son, para el caso de los animales y el hombre, el esperma; y, para el caso de las plantas, el fruto. Segundo, que si bien el esperma y el fruto tienen el principio de la vida, están *en potencia de vivir* porque aún no son capaces de ejercer las operaciones que definen *el vivir*. El alma, al ser entelequia, determina, define y actualiza el cuerpo que es potencia, sea el esperma o el fruto, para que llegue a convertirse en un ser organizado: “(...) la entelequia se produce en el sujeto que está en potencia y, por tanto, en la materia adecuada. Así pues, de esto se deduce con evidencia que el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la *posibilidad* de convertirse en un ser de tal tipo”²³. Ya en *DA II, 1, 412a 17-19*, Aristóteles afirmaba que “(...) el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia”.

²⁰ Cf. ARISTÓTELES. *DA*. Op Cit. I, 4, 408b 15, 31-32.

²¹ *Ibíd.* II, 1, 412a 29.

²² *Ibíd.* II, 1, 412b 25-28.

²³ *Ibíd.* II, 2, 414a 25-28.

1.3. UN PROCESO DIALÉCTICO: ALMA - CUERPO

La causalidad –inmanente– de la forma específica o *eídos* ha de entenderse doblemente: a) un conjunto de elementos materiales constituyen una entidad [substancia] determinada en la medida en que son aptos para realizar y realizan las funciones pertinentes; b) en el caso de los seres vivientes, además, el *eídos* es causa generadora de los elementos materiales y de su estructuración; son, en efecto, las funciones vitales mismas (alimentación y desarrollo) las que van produciendo los distintos órganos a partir de la semilla o el embrión. Se trata de una concepción dialéctica, circular de la causalidad en cuanto que la función produce la estructura (las actividades vitales mismas crean y segregan los distintos órganos) y la estructura, a su vez, sirve a la función, si bien la prioridad corresponde a esta última, al *eídos*²⁴.

Existe un principio de correspondencia y es que ningún ser animado puede ejercer un acto si no cuenta con el alma o la facultad propicia para ello y, viceversa, el alma no podría actualizar un cuerpo que no fuese el idóneo. “La naturaleza no hace nada en vano”²⁵, y una es el alma del animal y otra la del hombre, y a cada alma le corresponde un cuerpo en particular para así poder operar adecuadamente:

(...) 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 un cuerpo y, más precisamente, en un *determinado tipo de cuerpo*: no como nuestros predecesores que la endosaban en un cuerpo sin preocuparse de matizar en absoluto en qué cuerpo y de qué cualidad, a pesar de que ninguna observación muestra que cualquier cosa al azar pueda recibir al azar cualquier cosa²⁶.

El alma, como entelequia primera, genera un movimiento al actualizar el cuerpo en potencia, al llevar el esperma o el fruto a un organismo plenamente concebido, pero tal primer movimiento es imperfecto en el sentido que no implica en sí el alcance del fin del viviente. Es por eso que Aristóteles compara la entelequia primera con el sueño, pues se puede estar

²⁴ Tomás Calvo Martínez. Introducción. En: ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos. 2003. Nota al pie 11. Págs. 110-111. Las cursivas son del autor referenciado.

²⁵ *Ibíd.* III, 9, 432b 21; 12, 434a 32.

²⁶ *Ibíd.* II, 2, 414 a 20-25.

vivo, pero dormido. Mientras que el movimiento que ha alcanzado su fin es el acto en sentido pleno, la entelequia última. Cito: “De ahí que se trate de otra especie de movimiento, ya que el movimiento –como decíamos– es esencialmente el acto de lo que no ha alcanzado su fin mientras que el acto entendido de un modo absoluto –el de lo que ha alcanzado su fin– es otra cosa”²⁷.

Entonces ¿cuál es tal movimiento? En *Met.* V, 8, 1017b 14-16, Aristóteles asevera: “Y, en otro sentido, se llama substancia lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; por ejemplo, el alma para el animal”. Al ser el alma inherente e interna al cuerpo que en potencia tiene vida, un cuerpo natural, genera los órganos que componen su estructura. Éste es el primer movimiento. Pero luego de haber sido organizado el cuerpo viviente, cada una de sus partes tiene como fin ejecutar las diferentes operaciones que involucran las potencias del alma; es por eso que las facultades del alma son entelequia de las partes del cuerpo²⁸, para ser entonces un proceso dialéctico. Lo que hace que un ojo sea ojo es la vista, y sin ella sólo sería de palabra. El ojo es determinado en virtud de la vista y el cuerpo en virtud del alma; pero, a su vez, el cuerpo que participa de sensibilidad es definido por la potencia sensitiva, lo cual sugiere que cada tipo de ser viviente tiene que ser definido a partir de la facultad que le corresponde como intrínseca a él, pues así como el alma define al cuerpo, las facultades definen el alma. “Por ahora baste con decir que el alma es *el principio* de todas estas facultades y que *se define* por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento (...) Y llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva”²⁹. En suma, lo que define al alma del ser animado es su función distintiva.

Así, el alma no es sólo causa, principio o entelequia primera, sino que al ser definida por sus facultades, éstas se constituyen en el fin (τέλος) del viviente; en conclusión: el acto de las facultades, las actividades del alma, definen al ser vivo.

²⁷ *Ibíd.* III, 7, 431a 6-7.

²⁸ ARISTÓTELES. *DA.* Op. Cit. II, 1, 413a 7.

²⁹ *Ibíd.* II, 2, 413b 11; 414a 30.

Por otra parte, el alma es causa y principio del cuerpo viviente. Y por más que las palabras «causa» y «principio» tengan múltiples acepciones, el alma es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto [substancia] de los cuerpos animados. Que lo es en cuanto [substancia], es evidente: la [substancia] es la causa del ser para todas las cosas; ahora bien, *el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio*. Amén de que la entelequia es la forma de lo que está en potencia. Es evidente que el alma es también causa en cuanto fin. La Naturaleza –al igual que el intelecto– obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección. Pues bien, éste no es otro que el alma en el caso de los animales de acuerdo con el modo de obrar de la Naturaleza. Todos los cuerpos naturales, en efecto, son *órganos del alma* tanto los de los animales como los de las plantas: lo que demuestra que su fin es el alma. La palabra «fin», por lo demás, tiene dos sentidos, objetivo y subjetivo³⁰.

³⁰ *Ibíd.* II, 4, 415b 8-21. Referente a los dos tipos de fin puede consultarse: JOHANSEN, Thomas K. “The two kinds of end in Aristotle The view from the de Anima”. En: EBREY, David. *Theory and Practice in Aristotle’s Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press. 2015.

2. FACULTADES DEL ALMA.

De manera que las definiciones han de ser de este tipo: el encolerizarse es un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin.

ARISTÓTELES. *DA*. I, 1, 403a 26-27.

Luego en relación con cada uno de los vivientes deberá investigarse cuál es el alma propia de cada uno de ellos, por ejemplo, cuál es la de la planta y cuál es la del hombre o la de la fiera.

ARISTÓTELES. *DA*. II, 3, 414b 32-34.

INTRODUCCIÓN

Las afecciones, pasiones y acciones son movimientos dados en el viviente gracias al alma. Esto no implica que el movimiento se de en ella, ya que, como se ha declarado antes, al ser enteiquia no puede darse en ésta el movimiento, pues el movimiento sólo se manifiesta en aquello que está en potencia. Cito: “(...) el movimiento, la acción y la pasión se dan en aquello que es actualizado, (...)”³¹, esto quiere decir, en el cuerpo que vive³².

Más bien, el movimiento se origina o termina en el alma. Es así como a Aristóteles le corresponde hablar de facultades del alma, capacidades en virtud de las cuales somos afectados, potencias que al ser actualizadas generan un acto o función, v.g, la facultad sensitiva y la sensación. Tal actualización consiste *en padecer cierto influjo bajo la acción de un objeto sensible o inteligible, o incluso bajo la acción de otro movimiento.*

Para Aristóteles, el cuerpo no es ajeno a tales movimientos, ya que logra experimentar cambios en virtud del alma: unos originados por objetos externos, como el crecimiento a

³¹ *Ibíd.* III, 2, 426a 3.

³² Como ha de darse cuenta, el enfoque del tratado no está centrado en las pasiones (ira, cólera, alegría,...) o acciones (tejer o edificar) propias de un hombre, sino más bien en las afecciones comunes, tanto al cuerpo como al alma, dadas en todo ser sometido a corrupción.

causa del alimento y la sensación provocada por las formas sensibles dadas en el objeto; y otros, a su vez, provocados en el alma misma, debido a la evocación³³ (ἀνάμνησις).

No obstante, cabe anotar que las facultades del alma decaen ante la corrupción del cuerpo, como en el caso del intelecgr, cito:

A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación *decaen* al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible³⁴.

Cada ser animado vive de acuerdo con un patrón de conducta dado por una serie de funciones que le corresponden como suyas y que lo distingue a su vez de otros seres³⁵. La vida es el principio y el vivir se dice de muchas maneras de acuerdo a sus operaciones³⁶. Al ser definida el alma por sus facultades, será menester precisar cada una de ellas; no obstante, ha de recordarse que “(...) es claro que para Aristóteles se trata de poderes o de potencias que se actualizan de manera diferente pero que sólo existen efectivamente como una unidad”³⁷.

³³ Éste es el término que usa el doctor Tomás Calvo Martínez y que equivale al término reminiscencia que usa Bernabé Pajares en la traducción de Gredos de *Acerca de la memoria y la reminiscencia*.

³⁴ *Ibíd.* I, 4, 408b 19-25.

³⁵ *Ibíd.* II, 4, 413b 29-414a 3: “Que son distintas desde el punto de vista de la definición es, no obstante, evidente: la esencia de la facultad de sentir difiere de la esencia de la facultad de opinar de igual manera que difiere el sentir y el opinar; y lo mismo cada una de las demás facultades mencionadas. Más aún, en ciertos animales se dan todas estas facultades mientras en otros se dan algunas y en algunos una sola. Esto es lo que *marca la diferencia* entre los animales (por qué razón, lo veremos más adelante). Algo muy parecido ocurre también con las sensaciones: ciertos animales las poseen todas, otros algunas y otros, en fin, solamente una, la más necesaria, el tacto”.

³⁶ *Ibíd.* II, 2, 413a 21-25.

³⁷ CASTORIADIS, Cornelius. *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*. Alberto L. Bixio (Trad.). Barcelona: Gedisa. 1988. Pág.156.

2.1. FACULTAD NUTRITIVA

Ya en líneas anteriores se había dicho que, grosso modo, la vida se entiende como alimentarse, desarrollarse y envejecer. Con ello se apunta a las funciones básicas e imprescindibles, por lo que ha de considerarse no sólo como seres animados y vivos a los animales y al género humano, sino también a las plantas, lo que permite aseverar al Estagirita que será entonces el alma vegetativa (o nutritiva) la facultad o potencia básica de todo ser viviente.

Cito: “Por lo demás, esta clase de vida puede darse sin que se den las otras mientras que las otras –en el caso de los vivientes sometidos a corrupción– no pueden darse sin ella”³⁸.

Al respecto, afirma Aristóteles en la *EN*: “De lo irracional, una parte parece *común* y *vegetativa*, es decir, la causa de la nutrición y el crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren y en los *embriones*, y ésta misma también en los organismos perfectos (...) Es evidente, pues, que su virtud es *común* y *no humana*; (...)”³⁹.

Dado lo anterior, podemos afirmar que la parte vegetativa manifiesta ser una facultad común a los seres animados, que no participa de la razón y, además, que se postula como la facultad inicial de todo ser vivo, pues ya se hace notoria desde su etapa de desarrollo en la semilla o el embrión.

Además de tener como funciones la nutrición, el crecimiento y desarrollo, a la facultad primigenia también le compete la reproducción de la especie. Aristóteles aduce que: “(...) 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”⁴⁰.

³⁸ ARISTÓTELES. *DA*. Op. Cit. II, 2, 413a 30.

³⁹ ARISTÓTELES. *EN*. Op. Cit. I, 13, 1102a 35-1102b 2.

⁴⁰ ARISTÓTELES. *DA*. Op. Cit. II, 4, 415a 26-415b 1.

Con base en ello, el Estagirita afirma que todos los movimientos que realizan los seres vivientes sometidos a corrupción tienden por naturaleza a lo eterno y a lo divino, pero debido a que no pueden participar de ello a través de una existencia ininterrumpida, pues no son eternos en su individualidad⁴¹, les resta participar de ello a través de la reproducción, lo que procura la conservación de la especie.

Finalizado lo concerniente a la facultad vegetativa o nutritiva, será preciso abordar la facultad sensitiva.

2.2. FACULTAD SENSITIVA

El vivir, por tanto, pertenece a los vivientes en virtud de este principio, mientras que el animal lo es primariamente en virtud de la sensación.

ARISTÓTELES. *DA*. II, 2, 413b 1-2.

2.2.1. POTENCIA Y SENTIDOS

Así como todo organismo sometido a corrupción es definido en primera instancia por un principio ($\alpha\rho\chi\eta$) nutritivo, el animal lo es a partir del sensitivo. Dicha facultad se resume como la potencia o capacidad de recibir las formas sensibles sin materia. Ésta se compone de cinco sentidos: tacto, gusto, vista, oído y olfato.

No obstante, y de manera general o unificada, el sentido no solamente comprende un principio, sino que a su vez consiste en un término medio o proporción idónea que permite discernir sus extremos, cito: “(...) el sentido es a manera de un término medio, entre los

⁴¹ Tanto para Aristóteles como para los griegos el tema de la resurrección resultaba ser un tema inaceptable o complejo. Santa Biblia. Reina–Valera 1960 [RVR60]. Sociedades Bíblicas Unidas. *Hechos de los Apóstoles*. 17: 32. Nos hemos permitido modificar la traducción en algunos casos.

contrarios sensibles. Por eso mismo discierne los objetos sensibles, porque el término medio es capaz de discernir, ya que respecto de cada extremo viene a ser el contrario”⁴².

Todo ser definido como animal deberá poseer al menos una sensación, y la más básica y necesaria es la del tacto. El tacto se constituye como el sentido primordial para el sostenimiento de un animal, en cuanto implica el contacto inmediato con los objetos, entre los cuales se encuentra el alimento por su carácter tangible; por lo que aún, en aquellos animales que no se desplazan, se da necesariamente este sentido, mientras que en aquellos que se desplazan les es necesario, para sobrevivir, percibir a distancia; por lo que en ellos no sólo se dará el tacto sino también algún otro sentido o todos. Cabe apuntar que el gusto resulta para Aristóteles un tipo de tacto, distinto por ende a los demás sentidos que perciben a distancia, como son la vista, el olfato y el oído.

2.2.2. SENSACIÓN Y MEDIOS

Para que se produzca lo que Aristóteles concibe como sensación, la facultad sensitiva, al estar en potencia, debe ser actualizada por el objeto sensible que se encuentra en acto. La potencia sensitiva recibe las formas sensibles ($\alpha\lambda\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\omega}\nu\ \epsilon\iota\delta\acute{\omega}\nu$) sin materia, cuando es actualizada, tras la afección dada por la forma contenida en el objeto, lo que Aristóteles llama padecer ($\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$). Todo ello se da tras el influjo del objeto sensible, lo que provoca a su vez una sensación, que puede ser aprehendida gracias a los órganos de los sentidos. La sensación, al ser el resultado de una afección, acaece cuando el sentido pasa de potencia a acto, cuando por la acción del agente, en este caso el objeto sensible, logra el sentido aprehender la forma inmersa en el objeto. Explica Aristóteles: “(...) el 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”⁴³.

⁴² *Ibíd.* II, 11, 424a 5-6. Con respecto a las plantas y por qué no poseen sensibilidad el Estagirita afirma: “(...) la razón está en que no poseen el término medio adecuado ni el principio capaz de recibir las formas de los objetos sensibles (sin la materia), sino que reciben el influjo de éstas unido a la materia”. *DA* II, 12, 424b 1.

⁴³ *Ibíd.* II, 12, 424a 18-23.

El animal capta por medio de los órganos de los sentidos, y cada sensible se transporta a través de un medio, sea el sonido por medio del aire o lo táctil a través de la carne, etc... Así, aquello que para el compuesto animado implica extrañeza, se hace semejante cuando tiene contacto con los sentidos, y como consecuencia, coincide el acto del sentido con el acto del sensible, como aquél que al mirar por vez primera una aurora boreal, gracias a la vista como facultad del ojo, alcanza a percibir la forma de la aurora dada mediante el color como acto de luz, y logra así captar el sensible. Cito: “(...) la facultad sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en entelequia. Padece ciertamente en tanto no es semejante, pero, una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él”⁴⁴.

2.2.3. SENSIBLE

Ahora bien, lo sensible, como lo apunta el Estagirita, se da de tres maneras. Dos sensibles *per se*, que son el sensible propio y el común, y un sensible *per accidens* o por accidente. El sensible propia habla de “(...) aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor”⁴⁵. Por sensible común entiéndase el grupo de cualidades que no son particulares a una sensación en específico, por ejemplo, el movimiento, la figura, el número, etc. Para finalizar, sensible por accidente hace referencia a lo que se percibe a partir de un objeto pero que no afecta como tal el sentido, tal es el caso de percibir que aquello rosado es la mascota del vecino; en otras palabras: el sensible dado por asociación. Así, se puede concluir que mientras los dos primeros sensibles sí son causa de afección y “(...) en función [del primero] está naturalmente constituida la entidad de cada sentido”⁴⁶, el sensible *per accidens* no resulta ser una causa de afección directa.

⁴⁴ *Ibíd.* II, 5, 418a 4-6.

⁴⁵ *Ibíd.* II, 6, 418a 11-14.

⁴⁶ *Ibíd.* II, 6, 418a 25.

2.2.4. SENSIBILIDAD COMÚN

Además de lo consignado, lo interesante resulta ser cómo la presente facultad posibilita una percepción unitaria de todas las cualidades sensibles del objeto, pues si bien a cada sentido y su respectivo órgano les corresponde una cualidad propia, a saber: al oído, el sonido; a la vista, el color; al gusto, el sabor, etcétera, la experiencia demuestra que el animal es capaz de percibir las cualidades en su conjunto de manera simultánea. Lo previo se debe a aquello que denomina Aristóteles como sentido común (κοινὴ αἴσθησις).

El sentido común es aquella capacidad que comprende de cierta manera los cinco sentidos, y percibe los sensibles comunes –movimiento, reposo, figura, magnitud, número, unidad– e incluso el tiempo⁴⁷, además de sensibles por accidente y propios. Igualmente permite conciencia de la percepción⁴⁸ y permite distinguir entre una y otra impresión su diversidad⁴⁹.

2.3. IMAGINACIÓN–MEMORIA

Por lo tanto, es evidente a cuál de las partes del alma pertenece la memoria: a la misma que la imaginación.

ARISTÓTELES. *Mem.* I, 3, 450a 22-23.

Como se había acotado en líneas anteriores, existen movimientos ocasionados no solo bajo el influjo de un objeto, sino también bajo el influjo de otro movimiento. Cuando el sentido sufre el influjo del percepto y logra captar su forma, se genera una sensación; pero tal movimiento no cesa allí, sino que puede transformarse en lo que Aristóteles llama imagen

⁴⁷ Cf. *Ibíd.* III, 1, 425a 14-21 y ARISTÓTELES. “Acerca de la memoria y de la reminiscencia” [*Mem.*]. En: *Tratados breves de historia natural*. Alberto Bernabé Pajares (Trad.). Madrid: Gredos. 1987. I, 2, 450a 12-23. En cuanto a la sinonimia entre κοινὴ αἴσθησις y πρῶτος αἰσθητικός o sentido primario –en términos de facultad–, también puede verse: BLOCH, David. *Aristotle on Memory and Recollection*. Boston: Brill. 2007. Págs. 59-61.

⁴⁸ Para una ampliación del tema puede verse: ROSS, W. D. *Aristóteles*. Buenos Aires: Sudamericana. 1957. Pág. 171.

⁴⁹ Cf. DÜRING, INGEMAR. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. México: UNAM. 2000. Pág. 894.

(φάντασμα)⁵⁰. Es por esto que el Estagirita describe a la imaginación como un movimiento producido por la sensación en acto⁵¹.

La imaginación es un movimiento en virtud del cual aparece⁵² una imagen en el sujeto, correspondiente a la realidad sensible que tiene como base la forma en la sensación, de ahí que no pueda darse en aquellos seres que carecen de sensibilidad. No obstante, en aquellos animales imperfectos, Aristóteles sugiere que la imaginación se da de modo indefinido (ἀορίστως), así como sus movimientos locales, si bien se presenta en ellos el apetito⁵³.

En el caso de los animales perfectos, en los que se da la imaginación, el movimiento es llamado imaginación sensitiva (αἰσθητικὴ φαντασία). Éste puede ser tanto verdadero como falso, de acuerdo al tipo de percepción que se dé. Según Aristóteles, y como ya se había consignado, existen tres tipos de sensibles sobre los cuales la percepción varía en grados de verdad. Por ejemplo, si el sensible es propio, es verdadero o entraña un mínimo de falsedad; mientras que, en cuanto a los sensibles por accidente y los comunes es, en ese orden, más fácil equivocarse, ya que éstos acompañan al sensible propio. Con base en lo anterior, la φαντασία será verdadera en el primer caso, siempre y cuando la sensación esté aún presente, pero puede errar con respecto a los otros sensibles, tanto si la sensación está presente como ausente; y el margen de error aumenta si el objeto se encuentra distante. En este caso, la imagen refleja o representa el objeto sensible pero no es el objeto mismo. Al depender de representaciones de la sensación, las imágenes suelen ser en su gran mayoría falsas. Sin embargo, éstas pueden servir como base para deseos, recuerdos, opiniones, razonamientos y conductas⁵⁴. Es por esta razón que Aristóteles afirma que el ser que posea

⁵⁰ ARISTÓTELES. *Mem. Op. Cit.* n. 29. Pág. 240.

⁵¹ ARISTÓTELES. *DA. Op. Cit.* III, 4, 429a 1; ARISTÓTELES. “Acerca de los ensueños” [*De insomniis*]. Madrid: Gredos, 1998. I, 2, 459a 18.

⁵² Cf. ARISTÓTELES. *De insomniis. Op. Cit.* n. 13. p. 281. Ver también: ROSS, W. D. *Aristóteles. Op. Cit.* Pág. 172 y WHITE, K. “The meaning of phantasia in Aristotle’s *De Anima* III, 3-8”. En: *Dialogue*. Ottawa: University of Ottawa. N° 3. 1985. Págs. 483-505.

⁵³ ARISTÓTELES. *DA. Op. Cit.* III, 11, 434a 4-5.

⁵⁴ *Ibíd.* III, 10, 433b 28-29; *Mem. Op. Cit.* I, 450a 12; *DA. Op. Cit.* III, 11, 434a 10-11; *Ibíd.* III, 3, 429a 4-9.

tal movimiento podrá padecer (πάσχειν) y realizar (ποιεῖν) variadas actividades gracias a él. En suma, es este primer paso lo que denomina como imaginación sensible.

Debido a que la imagen es consecuente con la sensación, aquélla no se encuentra ni en acto ni en potencia, es simplemente una afección del sentido común⁵⁵. Por lo demás, la imaginación, en este punto, no trata sobre inteligir (νοεῖν) o enjuiciar (ὑπόληψις), por lo que no afirma ni niega (pues la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos y ésta le compete al intelecto⁵⁶), pero sí se hace imprescindible para estas actividades del alma⁵⁷.

Por su parte, la memoria (μνήμη), subproducto de la imaginación, es denominada como un estado (ἔξις) o afección (πάθος) de lo pensable o lo sensible contenido en la imagen. Esto quiere decir que existe memoria o recuerdo de lo ya imaginado; en conclusión, de todo lo pasado. Es por esta razón que la memoria es exclusiva de aquellos animales que pueden percibir el tiempo⁵⁸, y esto sólo lo pueden hacer gracias al sentido primario (πρῶτος αἰσθητικός)⁵⁹. Es la memoria la que facilita el que la imagen perdure en el flujo del tiempo y pueda ser objeto en la creación de conductas y costumbres. Ésta es ilustrada como la inscripción de un anillo hecha sobre la cera, ya que lo que permanece es la forma del percepto y no el percepto mismo, de ahí que para el Estagirita los jóvenes –por su movimiento excesivo y débil recepción– y los ancianos –por su lenta fluidez y dureza para aprehender– no tengan buena memoria⁶⁰. No obstante, a pesar de afirmar que la memoria es la posesión de una imagen, Aristóteles se ve forzado a aclarar que el recordar (μνημονεύειν) se da cuando la

⁵⁵ ARISTÓTELES. *Mem.* Op. Cit. I, 450a 13. “καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν”. BLOCH lo ubica en las líneas 10 y 11 de acuerdo a los manuscritos, mientras que SAINT-HILAIRE, J. Barthélémy y Bernabé Pajares lo citan en la línea 13. Cf. *Ibíd.* n. 14. Pág. 236.

⁵⁶ ARISTÓTELES. *DA.* Op. Cit. III, 8, 432a 10-12.

⁵⁷ *Ibíd.* III, 3, 427b 15-17.

⁵⁸ Véase: ARISTÓTELES. *Mem.* Op. Cit. I, 450a 18-22, donde afirma que no todos los animales tienen sentido del tiempo, o sea que no son «conscientes» de haber aprendido o percibido algo.

⁵⁹ De acuerdo con Aristóteles, en *Met.* I, 1, 980a 27-981a 3, todos los animales nacen dotados de sensación, pero en algunos no se da la memoria. Y en los que se gesta es condición de la experiencia (ἐμπειρία) aunque de ésta participan más los hombres.

⁶⁰ ARISTÓTELES. *Mem.* Op. Cit. I, 450b 1-10.

imagen es tomada como copia del percepto y no como una imagen en sí. Esto se debe a que la imagen producida por la imaginación puede ser tomada ya como una imagen en sí (incluso como contemplándola por el intelecto) y no como copia del percepto del que es la imagen.

2.4. FACULTAD DESIDERATIVA

En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva. Por otra parte, al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa.

ARISTÓTELES. *DA*. II, 3, 414b 14.

Para el Estagirita, el deseo concibe tanto la atracción como la repulsión del objeto y por consecuencia la búsqueda (*διώκειν*) o huida (*φεύγειν*) del mismo.

Existen tres tipos de deseo (*ὄρεξις*): apetito (*ἐπιθυμία*), impulso (*θυμός*) y volición (*βούλησις*). El origen de los dos primeros es de carácter irracional, mientras que el último es de origen racional⁶¹.

En primera instancia, se define el apetito como el deseo de lo placentero⁶². Es el tipo de deseo más común dentro de aquellos seres que presentan facultad desiderativa, al darse incluso en animales imperfectos⁶³ y aquellos que no se desplazan; pues al desplegarse la sensación en la forma más básica que es el tacto, y por implicación el gusto, se manifiesta el apetito a modo de hambre y sed⁶⁴.

Por su parte, el impulso (*θυμός*), según lo consignado en algunas de las obras aristotélicas, puede decirse que se trata de un deseo irracional, y por ende, que no procede de un acto

⁶¹ ARISTÓTELES. *DA*. Op. Cit. III, 9, 432b 5. Véase también: ARISTÓTELES. *Retórica [Ret]*. Quintín Racionero (Trad.). Madrid: Gredos. 1999. I, 10.3, 1369a 5-7. En cuanto al criterio por el cual Aristóteles denomina un deseo como racional o irracional, ver: *Ibíd.* I, 11.2, 1370a 17-27.

⁶² ARISTÓTELES. *DA*. Op. Cit. II, 3, 414b 5-7.

⁶³ “En relación con los animales imperfectos (...) La observación muestra, desde luego, que en ellos hay dolor y placer; ahora bien, de haber éstos ha de haber además y necesariamente apetito”. ARISTÓTELES. *DA*. Op. Cit. III, 11, 433b 31-434a 5.

⁶⁴ *Ibíd.* II, 3, 414b 12-13.

previo de comprensión⁶⁵; pero que escucha de alguna forma a la razón⁶⁶. Esto se ve manifestado claramente en los ejemplos expuestos en *Pol.* VII, 7, 1327b 24 y en *EN.* VII, 6, 1149a 25-1149b 3, en los que manifiesta la conducta de pueblos, animales y sujetos que por el impulso obedecen a una orden, pero de manera incorrecta. Poseen valor y coraje, pero no técnica e inteligencia. En pocas palabras, escuchan a la razón, pero su conclusión es errónea. Debido a lo anterior, su incontinencia es menos vergonzosa que la del apetito, ya que éste es simplemente el deseo del placer mientras que el impulso a pesar de errar escucha a la razón.

Es menester apuntar también, según lo consignado en *EE.* II, 10, 1225b 30, que el dolor siempre acompaña tanto al apetito como al impulso.

En cuanto a la volición o voluntad (*βούλησις*), resulta ser un deseo en virtud del razonamiento (*λογισμὸν*)⁶⁷. Sin embargo, a pesar de ser un deseo racionalmente inclinado al bien, esto no impide que obre contra naturaleza conllevando al mal (*κακόν*) o bien aparente (*φαινόμενον ἀγαθόν*). Esto se debe a que el deseo es acerca del fin de la acción y no de los medios que conllevan al fin, por lo cual, al no haber deliberación, y a pesar de ser racional, la volición puede acarrear un mal⁶⁸.

Cuando el intelecto mueve, mueve con voluntad. A su vez, el intelecto puede resistir ateniéndose al futuro y no al placer inmediato, como lo indica el apetito.

2.5. FACULTAD MOTORA

Es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo.

ARISTÓTELES. *DA.* III, 10, 433a 31-433b 1.

⁶⁵ ARISTÓTELES. *Ret.* Op. Cit. I, 11.2, 1370a 17-27.

⁶⁶ Cf. *Ibíd.* I, 10.5, n. 265. Págs. 261-262 y ARISTÓTELES. *Ética Eudemia* [*EE*]. Julio Pallí Bonet (Trad.). Madrid: Gredos. 1998. n. 46. Pág. 447.

⁶⁷ ARISTÓTELES. *DA.* Op. Cit. III, 10, 433a 23-25.

⁶⁸ Cf. ARISTÓTELES. *EN.* Op. Cit. III, 4; *EE.* Op. Cit. II, 10, 1227a 28-30.

Para Aristóteles, “(...) el alma propia de los animales se define por dos potencias, la de discernir –actividad ésta que corresponde al pensamiento y a la sensación– y la de moverse con movimiento local (...)”⁶⁹.

El movimiento local es definido como un movimiento que siempre tiene lugar por un fin y que necesita de manera imprescindible a la imaginación y por ende al deseo, pues no puede existir éste sin aquélla⁷⁰. La imaginación es el movimiento producido por la sensación en acto, ésta produce una imagen, la cual sugiere un deseo, y este acto llamado deseo se constituye en la potencia motriz del alma⁷¹.

Dado que el deseo (ὄρεξις), como fenómeno de búsqueda y huida, se manifiesta en tres tipos, a saber: apetito (ἐπιθυμία), impulso (θυμός) y volición (βούλησις); y cada uno de éstos se da a causa de unas facultades⁷², Aristóteles sugiere que existe una pluralidad de motores.

Es así como el movimiento no sólo se da exclusivamente gracias al deseo, sino también gracias a la imaginación y a un tipo de intelecto o pensamiento llamado práctico (πρακτικοῦ νοῦ οὐ διάνοια πρακτική)⁷³. Pero lo que produce o actualiza las facultades para ordenar la búsqueda o huida del objeto es el mismo objeto deseable. Así, este objeto se constituye como el principio del intelecto práctico, y como la forma común de cada facultad que produce movimiento local.

Al mismo tiempo, ese objeto deseable (ὄρεκτόν) puede ser de dos tipos: bueno (ἀγαθόν) o lo que *se presenta* como bueno (φαινόμενον ἀγαθόν)⁷⁴. El objeto bueno, según el

⁶⁹ Ibíd. III, 9, 432a 15-17. Ya en 427a 17-18 anunciaba tal idea.

⁷⁰ Ibíd. III, 9, 432b 15-17; 10, 433b 28-29.

⁷¹ “–en efecto, el que desea se mueve en tanto que desea, ya que el deseo constituye un movimiento o, más exactamente, un acto–”. Ibíd. III, 10, 433b 17-18.

⁷² Por ejemplo: para que se dé el apetito como forma básica de deseo, debe haber sensación e imaginación (por lo menos indefinida); el impulso parece no darse en animales imperfectos, aunque podría argumentarse que se da por la imaginación sensible (FELDBLYUM, Vivian. “Aristotle on Thumos and Phantasia”. En: *Ithaque*. Montreal: Universidad de Montreal. N° 18. 2016. Págs. 1-23.) mientras que la volición se da a causa del razonamiento, o sea, del intelecto.

⁷³ Cf. ARISTÓTELES. *EN*. Op. Cit. VI, 2.

⁷⁴ Ha de recordarse que lo que se presenta como bueno es el mismo bien aparente reseñado en las *Éticas*. Cf. ARISTÓTELES. *EN*. Op. Cit. III, 4; *EE*. Op. Cit. II, 10, 1227a 28-30.

Estagirita, no es cualquier objeto bueno, sino *el bien realizable a través de la acción* (πρακτόν), y por ende contingente en sí mismo⁷⁵. A su vez, lo que *se presenta* como bueno, sólo puede presentarse o *aparecerse* ante el alma a causa de la imaginación; es por esto que el filósofo arguye que el deseo y la imaginación pueden acertar o no, mientras que el intelecto –afirma– siempre acierta, pero se debe a causa de un razonamiento (λογισμόν).

Como existen diferentes tipos de facultades y deseos, en conclusión, se dan distintos tipos de movimiento. Esto sobre todo se evidencia en los animales capaces de percibir el tiempo. Pues, como se había dicho en líneas previas, el intelecto resiste ateniéndose al futuro, mientras que el apetito se atiende al placer inmediato, plasmándose como absoluto. Por demás, pueden darse tres tipos de movimiento, según el Estagirita: que la deliberación se imponga al deseo; que el deseo se imponga a la deliberación; o que un deseo se imponga a otro por ser más fuerte. El principio superior será el más fuerte y el que origine el movimiento⁷⁶.

En conclusión, “(...) tres son los elementos que integran el movimiento: uno es el motor, otro aquello con que mueve y el tercero, en fin, lo movido”⁷⁷. El motor, que es doble, lo componen el objeto deseado, que mueve sin ser movido, y la facultad desiderativa, que mueve moviéndose. Aquello con que mueve, dice el Estagirita, corresponde a una parte del cuerpo⁷⁸, mientras que lo movido es el ser animado.

⁷⁵ ARISTÓTELES. *DA*. Op. Cit. III, 10, 433a 29-30.

⁷⁶ *Ibíd.* III, 11, 434a 12-15.

⁷⁷ *Ibíd.* III, 10, 433b 14-15.

⁷⁸ *Ibíd.* III, 10, 433b 14-26.

3. FACULTAD DISCURSIVA, INTELLECTO Y DIOS

3.1.LOGOS⁷⁹

(...), el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente.

ARISTÓTELES. *DA*. II, 2, 414a 12-13.

En este punto del trayecto, se hace necesario hablar de la razón (λόγος). Dentro del *De Anima* son muy pocas las apreciaciones directas del autor hacia esta facultad. Sin embargo, es claro en afirmar que son muy pocos los animales que poseen razonamiento –pues el que posee razonamiento posee todas las facultades anteriores⁸⁰–. No concluye, explícitamente, que sólo se de en los hombres. Antes bien, afirma que la sensación es difícil caracterizarla como racional (λόγον) o irracional (ἄλογον)⁸¹.

A pesar de lo anterior, el Estagirita advierte que la facultad discursiva (διανοητικόν) y el intelecto (νοῦς) son capacidades propias del hombre como viviente⁸² y, por consiguiente, no sólo éstas sino también la deliberación y la reminiscencia⁸³. Si tenemos en cuenta que el deliberar (βουλευέσθαι) es lo mismo que razonar (λογίζεσθαι)⁸⁴ o por lo menos necesita de un cálculo racional (λογισμόν), y que el intelecto es el principio o la facultad por la cual el hombre razona, es menester considerar que el razonamiento es propiamente humano⁸⁵. En otras obras, el Estagirita atribuye intelección, prudencia y aprendizaje (μαθεῖν) a los

⁷⁹ Es menester apuntar que aquí hablaremos del logos en el sentido de razón y no del discurso como diálogo o palabra.

⁸⁰ *Ibíd.* II, 3, 415a 7-11.

⁸¹ *Ibíd.* III, 9, 432a 30-31.

⁸² *Ibíd.* II, 3, 414b 18-19. Hacemos la aclaración de viviente como sometido a corrupción, pues es sabido que Aristóteles adjudica a la Divinidad intelecto.

⁸³ ARISTÓTELES. *Investigación sobre los animales [HA]*. Julio Pallí Bonet (Trad.). Madrid: Gredos. 1992. I, 7, 488b 24-26. βουλευτικόν es el término que corresponde en esta obra a reflexionar.

⁸⁴ ARISTÓTELES. *EN*. Op. Cit. VI, 1, 1139a 12-13.

⁸⁵ Considérese lo dicho en: *Ibíd.* I, 7, 1098a 3-4.

animales, pero cada una de estas alusiones se debe al carácter de cada animal y la combinación de éstas facultades entre sí y con otros sentidos, como lo expresa en *Met I*, 1⁸⁶.

En *EN. I*, 3, 1098a 1-20, el alma (o la parte) racional que es propiedad del ser humano, Aristóteles la subdivide en dos para efectos de exposición. Por un lado, estaría la razonadora o calculadora (λογιστικόν) y, por otro lado, la científica (ἐπιστημονικόν). A este tipo de alma le atribuye la deliberación (condición *sine qua non* para la imaginación deliberativa y la reminiscencia) y las formas de inteligir (νοεῖν) o enjuiciar (ὑπόληψις) –ciencia (ἐπιστήμη), opinión (δόξα) y prudencia (φρόνησις) – enunciadas en el *DA*.

La deliberación como proceso es acerca de medios que conducen a un fin. No se enfoca en lo pasado, como en el caso de la memoria o la reminiscencia, sino sobre lo futuro y posible⁸⁷.

3.1.1. IMAGINACIÓN DELIBERATIVA Y REMINISCENCIA

La imaginación deliberativa o racional (βουλευτική ο λογιστικὴ φαντασία) es aquella que se produce gracias a un cálculo racional y permite crear a partir de muchas imágenes una sola. Esto implicaría poder comparar varias imágenes y gestar una conclusión. Por obvias razones, es propia de los animales racionales y es probable que a esta imaginación se refiera Aristóteles cuando habla acerca de aquella que depende del sujeto y por medio de la cual puede crear ficciones y contemplarlas⁸⁸.

⁸⁶ Ver también: *Ibíd.* VI, 7, 1141a 22-28 y ARISTÓTELES. *HA.* Op. Cit. I, 1, 7, 488b11 y ss; VIII y X. Especialmente VIII, 1, 588a 18 y ss. En cuanto a la facultad rectora o de previsión que parecen tener algunos animales y en pro de la cual Aristóteles les atribuye algunas características “intelectuales” similares a las de los humanos compárese: ARISTÓTELES. *DA.* Op. Cit. III, 2, 426b 21-22: “Lo enuncia, pues, la misma facultad y, puesto que lo enuncia, es que también entienda y percibe”. “λέγει ἄρα τὸ αὐτό • ὥστε ὡς λέγει, οὕτω καὶ νοεῖ καὶ αἰσθάνεται”. ROSS, W. D. *De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961. A la facultad sensitiva también se le atribuye el discernir (κρίτικῶ) y el reconocer (γνωρίζω): I, 2, 404b 25-27; III, 3, 427a 19-21; 428a 3-5; 9, 432a 14-16. Pero le restringe el tener ideas universales: ARISTÓTELES. *EN.* Op. Cit. VII, 3, 1147b 3-5 y *DA.* Op. Cit. II, 5, 417b 21-23.

⁸⁷ ARISTÓTELES. *EN.* Op. Cit. VI, 2, 1139b 7.

⁸⁸ ARISTÓTELES. *DA.* Op. Cit. III, 3, 427b 18-20. “Y es que aquélla depende de nosotros; podemos imaginar a voluntad –es posible, en efecto, crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes– (...)”.

Por su parte, la reminiscencia (ἀνάμνησις) es el proceso de buscar o asociar un evento del pasado tras la reflexión desde “lo presente o de algo diferente, o de lo semejante u opuesto o próximo”⁸⁹. Este proceso puede darse voluntaria o involuntariamente, ya que las asociaciones muchas veces se dan de manera automática tras repetirse el proceso por el cual se generó el recuerdo, ya sea la contemplación o la percepción. La memoria se da posterior a la sensación y previo a la experiencia, mientras que la reminiscencia o evocación se da posterior al recuerdo; la primera se presenta en toda la especie animal, mientras que el recordar sólo se da en el hombre, cito: “Se diferencia la reminiscencia de la memoria no sólo en relación con el tiempo, sino porque muchos de los demás animales participan de la facultad de recordar, pero, por así decirlo, de la de practicar la reminiscencia, ninguno de los animales conocidos, fuera del hombre”⁹⁰. Ahora bien, para recordar (ἀναμνήσκεσθαι), el hombre debe estar en la disposición de recordar (μνημονεύειν), y recordar requiere ser consciente del tiempo y de poseer o contemplar la imagen no en sí misma sino como copia de lo contemplado o lo percibido. Además, resulta ser un tipo de inferencia (συλλογισμός), pues, como afirma Bernabé Pajares, “[al] recordar, se parte de dos premisas: una, la imagen presente; otra, una imagen que actúa como término medio; y, a partir de ellas, se trata de obtener como conclusión la imagen que tratamos de recordar”⁹¹.

3.1.2. MANERAS DE ENJUICIAR O INTELIGIR

Existen también, por lo demás, diferentes maneras de enjuiciar como son ciencia, opinión, prudencia y sus contrarios; en cuanto a sus rasgos diferenciales, es otro asunto.

ARISTÓTELES. *DA*. III, 3, 427b 25.

⁸⁹ ARISTÓTELES. *Mem. Op. Cit.* II, 2, 451b 19-20.

⁹⁰ *Ibíd.* II, 5, 453a 6-9. Cf. También: ARISTÓTELES. *HA*. Op. Cit. I, 7, 488b 24-26.

⁹¹ ARISTÓTELES. *Mem. Op. Cit.* n. 78. Pág. 253.

3.1.2.1. OPINIÓN

La opinión (δόξα), con base en el *DA*, es un tipo de inteligir (νοεῖν)⁹² o enjuiciar (ὑπόληψις)⁹³, pero también es catalogada como una disposición o modo de ser (ἔξις) mediante el cual se discierne (κρίνομεν) y se sitúa en la verdad o en el error, como lo son también el sentido, la ciencia y el intelecto⁹⁴.

Para que una opinión sea forjada se necesita imaginación. Es así como la opinión puede ser el resultado de la imaginación sensitiva, y no implicar un cálculo racional, o a la inversa, devenir de la imaginación deliberativa y sí originarse por la razón. Puede ser de carácter universal o también particular⁹⁵.

Aun así, aunque la opinión tenga por objeto lo contingente, no puede ser buena o mala debido a que, según el Estagirita, la opinión no forja el carácter de un hombre como lo hacen sus elecciones.

Según el Estagirita, la opinión va siempre ligada a la convicción (πίστις), pues ésta implica la persuasión (πειθώ) y a su vez la palabra (λόγος).

No obstante, como él afirma, “una opinión verdadera sólo se convierte en falsa cuando el hecho varía sin que uno se haya dado cuenta de ello”⁹⁶. Y se diferencia de la prudencia en que la opinión, como modo de ser, puede ser olvidada⁹⁷.

⁹² ARISTÓTELES. *DA*. Op. Cit. III, 3, 427b 8-10.

⁹³ *Ibíd.* III, 3, 427b 24-26.

⁹⁴ *Ibíd.* III, 3, 428a 3-5.

⁹⁵ *Ibíd.* III, 11, 434a 15-21.

⁹⁶ *Ibíd.* III, 3, 428b 28-29.

⁹⁷ ARISTÓTELES. *EN*. Op. Cit. VI, 5, 1140b 28-30.

3.1.2.1.1. PALABRA

Para Aristóteles, la palabra (λόγος) o lenguaje articulado es una capacidad propia del ser humano y que al ser origen de la persuasión (πειθώ) y la convicción (πίστις) es instrumento para la enseñanza (διδασκαλίας), y por ende punto de partida para la virtud dianoética⁹⁸.

Además, la palabra termina por ser la razón por la cual el hombre es el ser más social (πολιτικός) entre los seres sometidos a corrupción. La naturaleza no hace nada en vano, y al animal sólo le es dado experimentar la sensación de placer (ήδονή) y dolor (λύπη) y transmitirla entre ellos por medio de la voz (φωνή). Mientras que el hombre, al tener él sólo el sentido del bien (ἀγαθόν) y del mal (κακόν), de lo justo (δίκαιος) e injusto (ἀδίκος), le es dada la palabra para la participación comunitaria de los demás valores y la conformación de la casa (οἰκία) y la ciudad (πόλις)⁹⁹.

3.1.2.2. PRUDENCIA¹⁰⁰

En *DA.* III, 10, se hallan expuestos los principios que suscitan el movimiento local en los animales. Allí se explica que uno de ellos viene a ser un intelecto o pensamiento de corte práctico (πρακτικοῦ νοῦ o διάνοια πρακτική). Este tipo de intelecto razona con miras a un fin, su principio resulta ser el objeto deseable y la conclusión de su razonamiento el principio de la conducta. Ahora bien, el fin de este intelecto práctico es la acción (πρᾶξις), como movimiento propio del hombre, y que tiene como causante a la elección (προαίρεσις).

Para Aristóteles la elección es “(...) un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, (...)”¹⁰¹. Es la decisión voluntaria de un ser humano como resultado de un deseo previamente

⁹⁸ *Ibíd.* II, 1, 1103a 15-17.

⁹⁹ Ver: ARISTÓTELES. *Pol.* Op. Cit. I, 2, 1253a 6-18.

¹⁰⁰ Para un estudio detallado de la prudencia como virtud véase: ARISTÓTELES. *EN.* Op. Cit. VI, 5.

¹⁰¹ *Ibíd.* III, 3, 1113a 10-11.

deliberado y, que por ende, tiene que ver con los medios que conducen a un fin, y transita en los linderos de lo bueno y lo malo.

Para que la elección sea buena, el razonamiento debe ser verdadero y el deseo recto. De ahí que el Estagirita afirme que lo que la razón dictamine, esto debe seguir el deseo; por lo que esta clase de entendimiento debe ser práctico y verdadero. En últimas, es esto lo que denomina como prudencia (φρόνησις). Cito: “Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”¹⁰².

En suma, la prudencia es la virtud mediante la cual la parte razonadora (o calculadora) (λογιστικόν) del alma racional, alcanza la verdad, o en palabras más sencillas, la manera en que el intelecto del alma enjuicia (ὑπολαμβάνει) *correctamente* lo concerniente a la acción.

La prudencia o recta razón (ὀρθὸς λόγος) es el intelecto práctico usado de la manera adecuada, y la manera en que trabaja es comparable a la descrita en *DA*. III, 7, 431b 6-12, donde se aduce que calcula y delibera cuando compara el futuro con el presente ayudado por las imágenes y conceptos que se hallan en el alma.

3.1.2.3. CIENCIA

La ciencia se presenta como un modo de ser *demostrativo*. De acuerdo a *EN*. VI, 3, *Met*. VI, 3 y *Analíticos Segundos* I, 2¹⁰³, se ocupa de lo eterno, ingénito, indestructible o, en otras palabras, de principios o causas. Al conocer así las cosas primeras puede dar cuenta de la conclusión del razonamiento. Resulta ser una virtud dianoética, y al ser conocimiento, es por ende, enseñable. Toda enseñanza, dirá el Estagirita, se da por inducción o silogismo, pero siempre partiendo de lo ya conocido.

¹⁰² *Ibíd.* VI, 5, 1140b 4-6.

¹⁰³ La versión que usaremos será: ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica II (Órganon)*. Miguel Candel Sanmartín (Trad.). Madrid: Gredos. 1995.

Entre las ciencias existen unas que se ocupan de entes movibles, pero no separables. Tales son los entes naturales de los cuales se ocupa la Física. A su vez, existen ciencias que abordan entes inmóviles pero implicados en la materia. De estos se encargan las Matemáticas y sus abstracciones. Pero, al parecer de Aristóteles, existe una ciencia encargada de lo inmóvil y separado de la materia, y sólo ésta podría encargarse del estudio del Ente en cuanto ente.

Obviamente, todo esto tiene asidero en las distintas formas de *διάνοια*: práctica (*πρακτική*), cuya virtud resulta ser la prudencia. Factiva o productiva (*ποιητική*), a la que corresponde el arte (*τέχνη*) como virtud¹⁰⁴. Y especulativa o teórica (*θεωρητική*), a la que se inscriben la ciencia (*ἐπιστήμη*), el intelecto (*νοῦς*) y la sabiduría (*σοφία*). Virtudes adjuntas al alma propia del ser humano.

3.1.3. UNA VIDA DE ACUERDO AL INTELECTO

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable (que sea una actividad) de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho.

ARISTÓTELES. *EN*. X, 7, 1077a 13-19.

Antes de hablar propiamente de lo que es el intelecto, hay que aclarar que para el filósofo de Estagira la vida es el alma y el vivir sus operaciones. En este sentido, cada función propia o mejor se constituye en el fin del viviente. Para Aristóteles, el fin del hombre, a diferencia de las plantas y los animales, se denomina felicidad (*εὐδαιμονία*). Pero tal felicidad consiste en un ejercicio o actividad contemplativa cuyo principio es el intelecto.

¹⁰⁴ Véase: ARISTÓTELES. *EN*. Op. Cit. VI. 4.

Ahora bien, las razones por las que el autor considera que la felicidad consiste en la actividad intelectual son las siguientes:

- 1) Es la más excelente: Además de ser el intelecto lo mejor que hay en el ser humano, su objeto también se traduce en lo más excelso por naturaleza.
- 2) La más continua: El ser humano está en la capacidad de realizar esta actividad de modo más constante que cualquier otra.
- 3) La más placentera: La nobleza, pureza y firmeza de dicha actividad producen un placer admirable.
- 4) Autarquía: Es la actividad que más se basta a sí misma, al no necesitar de otros.
- 5) Amada por sí misma: De ella no se saca ningún provecho aparte de ella misma.
- 6) Ocio: Trae consigo descanso.

3.2. INTELLECTO

A partir de *DA* III, 4-5, se esgrime lo que para muchos ha sido el problema fundamental del planteamiento psicológico aristotélico: la naturaleza del intelecto. Todo se resume en la famosa distinción entre un intelecto pasivo y otro activo presentes en el alma del ser humano.

El primero, afirma el Estagirita, no tiene *otra naturaleza* distinta a su *potencialidad*¹⁰⁵. Su impassibilidad es similar a la de la potencia sensitiva, solo que, en vez de verse conmovida por objetos fuertes, suele inteligir más, incluso los de rango inferior. Es éste el intelecto, aclara Aristóteles, con que el alma razona (διανοεῖται) y enjuicia (ὑπολαμβάνει). Debido a que su naturaleza no puede obstaculizar el objeto de intelección, es sin mezcla, por lo que no posee órgano. Dicho intelecto se actualiza por los objetos inteligibles y resulta ser una *potencia inmaterial* (ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις). Es capaz de *llegar a ser* todas las cosas (πάντα γίνεσθαι).

¹⁰⁵ Cf. ARISTÓTELES. *DA*. Op. Cit. III, 4, 429a 21-22; 429b 8-9.

Por otro lado, el Intelecto activo o agente es capaz de *hacer* todas las cosas (πάντα ποιεῖν). Es un *principio*, separable (χωριστός), sin mezcla (ἀμιγῆ), impasible (ἀπαθές), pero distinto a la impasibilidad del intelecto potencial, pues éste último es corruptible (φθαρότος), mas el activo no. Es acto por su propia entidad (τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια). Y *separado* (χωρίζω) es aquello que en realidad es, esto es, inmortal (ἀθάνατον) y eterno (ἄϊδιον) pues el intelecto no deja de inteligir.

En suma, para Aristóteles, el intelecto pasivo depende del intelecto activo, pues sin este último no puede inteligir cosa alguna.

3.2.1. FIGURA DE LA LUZ

De acuerdo a lo expuesto por el Estagirita en *DA*. III, 5, el intelecto activo o causal es semejante a una disposición habitual (ἔξις τις), como lo es la luz. En *DA*, II, 7, 418b 9-10, Aristóteles define la luz como el acto de lo transparente en tanto que transparente, y aclara que no es un cuerpo (pues aún en los cuerpos transparentes se da la oscuridad en potencia). Tampoco viaja o se mueve. Es la causa por la cual el color se hace visible, o en otras palabras, hace que pase de potencia a acto¹⁰⁶. Esto quiere decir, en el caso del Intelecto activo, *hacer* que las cosas sean cognoscibles. Para Aristóteles, en el caso del intelecto humano lo inteligible *no* se halla en acto. Para ello, toma el ejemplo de la tablilla, en la cual no hay nada actualmente escrito, pero sobre la cual se puede escribir de todo. Ella es capaz de *llegar a ser* todas las cosas. La pregunta es: ¿Cómo el agente hace que todo lo que se escriba sea cognoscible? Según Aristóteles en el caso de los inmateriales, lo que inteligie y lo inteligido se identifican. Con esto nuevamente afirma la naturaleza inmaterial de tal intelecto.

¹⁰⁶ Cf. BURNYEAT, Myles F. *Aristotle's Divine Intellect*. Milwaukee: Marquette University Press. 2008. Pág. 38.

3.2.2. LA DIVINIDAD DEL INTELLECTO

En cuanto a la materia del semen, en donde va contenida la porción del principio anímico (una parte de ese principio es separable de la materia, en todos aquellos seres que encierran algo divino –tal es lo que llamamos intelecto– (...)).

ARISTÓTELES. *Reproducción de los animales*
[GA]. II, 3, 737a 7-10.

¿Qué es el intelecto? Es claro que para Aristóteles existen muchas formas de inteligir y enjuiciar, distintas maneras de razonar. Pero el intelecto, en el caso del hombre, es aquello divino por lo cual el alma razona en sus distintas maneras. El tipo de intelecto activo o agente del cual habla Aristóteles es un intelecto de corte teórico¹⁰⁷ que se asemeja con sus objetos. Este ejercicio contemplativo se diferencia del ejercicio especulativo que tiene por objeto entes materiales; cito:

En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que intelige y lo inteligido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos –*más adelante habrá de analizarse la causa por la cual no intelige siempre*–; pero tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo *potencialmente*. De donde resulta que en estos últimos *no hay intelecto* –ya que el intelecto que los tiene por objeto es una *potencia inmaterial*– mientras que el intelecto sí que posee inteligibilidad¹⁰⁸.

Ahora bien, dentro de la cita consignada hay una advertencia: “–más adelante habrá de analizarse la causa por la cual *no* intelige siempre–”. Y la causa citada en el capítulo siguiente es que el intelecto solamente al estar *separado* puede ejercer su actividad eternamente.

Ya Aristóteles acotaba que tanto las intelecciones prácticas como las teóricas tienen un límite: las primeras terminan en un fin distinto a ellas mismas, esto es la acción. Las segundas se encuentran delimitadas por sus enunciados (λόγοις), ya sean definiciones (ὀρισμοί) o demostraciones (ἀποδείξεις)¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Ver: *Ibíd.* Pág. 18.

¹⁰⁸ ARISTÓTELES. *DA.* Op. Cit. III, 4, 430a 3-9.

¹⁰⁹ *Ibíd.* I, 3, 407a 23-31.

Debido a que el Intelecto se encuentra o se da en el hombre, un compuesto corruptible en miras de Aristóteles, y al estar el ejercicio sujeto a la corporalidad y las afecciones que le acompañan, no puede ejercer su función de manera circular. Pero en cuanto al intelecto mismo afirma que:

(...) parece ser –en *su origen*– una [substancia] independiente y que no está sometida a corrupción (ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι). A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así (...) La intelección y la contemplación *decae* al corromperse algún otro órgano interno, pero *el intelecto mismo es impasible* (ἀπαθές). Discurrir (διανοεῖσθαι), amar (φιλεῖν) u odiar (μισεῖν) *no son*, por lo demás, afecciones (πάθη) tuyas, sino del *sujeto* que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, *ni recuerde ni ame*: pues no eran afecciones de aquél, sino *del conjunto que perece*. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo *más divino e impasible* (ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστίν)¹¹⁰.

Aquí nuevamente el Estagirita establece la diferencia entre todo tipo de intelección, que decae junto con el hombre, y el Intelecto mismo. En líneas anteriores, Aristóteles ha venido hablando sobre el origen o la definición de los movimientos o afecciones que involucran a los órganos del cuerpo, a los objetos y al alma. Pero dichos fenómenos no son afecciones del Intelecto, tomado como substancia. Ni siquiera el discurrir (διανοεῖσθαι) hace parte de él. Ya que cuando el Intelecto se entiende a sí mismo no prescinde de la imaginación, no necesita de la sensibilidad; en pocas palabras no hace parte de un compuesto corruptible.

Un anuncio semejante puede ser notado en la siguiente cita:

Pero por lo que hace al intelecto (νοῦς) y a la potencia especulativa (θεωρητικῆς δυνάμεως) no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género *distinto de alma* (ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι) y que *solamente él* puede darse separado como lo eterno de lo corruptible. En cuanto al resto de las partes del alma se deduce *claramente* de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden¹¹¹.

Nuevamente en esta parte del tratado, Aristóteles tiende a definir o a dar cuenta de las partes o facultades del alma que inmiscuyen a su vez al cuerpo, pero en cuanto al intelecto y la

¹¹⁰ Ibíd. I, 4, 408b 18-29.

¹¹¹ Ibíd. II, 2, 413b 24-29.

potencia especulativa afirma que no es claro el asunto¹¹². A pesar de abordar todo el proceso cognitivo y definir una a una las facultades del alma al igual que los sentidos que componen la sensibilidad, el tema del intelecto es uno del que Aristóteles siempre intenta resaltar no sólo en el *DA*, sino también en las *Éticas* y en *Met.*

Para finalizar con tal argumentación, compárese lo plasmado en *EN. X, 7, 1177b 26 y ss.*:

Tal vida [contemplativa], sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo *divino* en él; y la actividad de esta parte divina del alma es *tan superior al compuesto humano*. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana¹¹³.

De la anterior cita se puede concluir lo siguiente:

- 1) Nuevamente establece la diferencia entre mente (intelecto o νοῦς como principio) y actividad o vida contemplativa.
- 2) Advierte que la vida o actividad contemplativa es superior al compuesto de alma y cuerpo.
- 3) A pesar de ello no deja de ser una parte del alma humana o, en otras palabras, del principio anímico.
- 4) La felicidad del hombre consiste en una actividad de acuerdo a lo más divino en él, el Intelecto.

¹¹² Una posición semejante sostiene Burnyeat en: BURNYEAT, Myles F. *Aristotle's Divine Intellect*. Op. Cit. Pág. 19: "Aristóteles tiene muy poco que decir sobre el pensamiento y el pensar ordinarios, ya sea en esta o en cualquiera de sus obras, pero *nous* tiene tres capítulos enteros aquí y una discusión importante al final de los *Analíticos posteriores*, sin mencionar los apartes regulares en *De Anima I*, además de la atención sostenida en el contexto teológico de *Metafísica Λ 7 y 9*. Concluyo que, aunque Aristóteles toma el pensamiento más o menos por supuesto, *nous* es un tema distinto, y uno sobre el que quiere brillar". Todas las traducciones son nuestras.

¹¹³ Considérese lo dicho en: ARISTÓTELES. *EE*. Op. Cit. VII, 12, 1245b 17-19: "Y la razón está en que para nosotros el vivir bien depende de algo distinto de nosotros, mientras que, en su caso, la divinidad es en sí misma su vivir bien".

La respuesta a la naturaleza del intelecto vendría a ser la siguiente: “Queda, entonces, que sólo el intelecto se incorpore después desde fuera y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal”¹¹⁴.

Nuevamente el filósofo de Estagira afirma y sugiere que existe algo divino dentro del principio anímico, pero que adviene desde afuera, y que sólo éste se constituye no como la actividad o el ejercicio racional, sino como el principio o la causa de que tal vida superior al hombre se de en él.

Es así como cobran nuevamente sentido las palabras escritas en *DA* y *EE*:

Ahora bien, es imposible que haya nada mejor ni superior al alma y más imposible aún que haya nada mejor o superior al intelecto. Es, desde luego, absolutamente razonable que éste sea lo primigenio y soberano por naturaleza¹¹⁵.

La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas. El principio de la razón *no es la razón sino algo superior*. ¿Qué podría haber de superior a la ciencia y al entendimiento *salvo Dios?*¹¹⁶.

3.3.DIOS¹¹⁷

Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto.

ARISTÓTELES. *Met.* XII, 7, 1072b 24-30.

¹¹⁴ ARISTÓTELES. *Reproducción de los animales* [GA]. Ester Sánchez (Trad.). Madrid: Gredos. 1994. II, 3, 736b 27-29.

¹¹⁵ *Ibíd.* I, 5, 410b 12-15.

¹¹⁶ ARISTÓTELES. *EE*. Op. Cit. VIII, 2, 1248a 25-29.

¹¹⁷ El siguiente apartado tendrá como fuente primaria el libro XII de la *Metafísica*.

3.3.1. JUSTIFICACIÓN

Para Aristóteles existen tres clases de sustancias. Una sensible que puede ser eterna o corruptible y otra inmóvil. El estudio de las dos primeras sustancias le concierne a la Física, pues están sujetas al cambio al participar de la materia. Todo lo que cambia, participa de la materia. Pues la materia es potencia y sólo en ella se da el movimiento. Pero existen diferentes tipos de materia y por ende distintos tipos de cambio. Es así como para Aristóteles las sustancias sensibles corruptibles participan de una materia generable, mientras que las sustancias eternas participan de una materia no generable sino trasladable.

Pero, ¿a partir de qué se produce la generación?...La primera respuesta es: “El Entendimiento, en efecto, es uno; de suerte que, si también la materia fuese una, sólo se habría producido en acto aquello de lo que la materia fuese en potencia”¹¹⁸. Lo que el Estagirita está afirmando es que la generación no se puede producir a partir de la materia misma no sólo por su carácter potencial, sino también, porque es diversa y no “una”, pues si así lo fuese, todo lo generado a partir de ella tendría el mismo tipo de materia. Así el filósofo considera que existen una materia y una especie últimas que no son generables.

Ahora bien, “todo lo que cambia es algo y es cambiado por algo y hacia algo. Aquello por lo que cambia es el primer motor; lo que cambia es la materia, y aquello hacia lo que cambia, la especie”¹¹⁹.

La materia es en potencia los dos contrarios, permite a la sustancia sensible pasar de potencia a acto. Uno de estos contrarios lo constituye el enunciado y la esencia (que es a lo que tiende la sustancia) mientras que el otro lo es la privación. Pero para que exista el movimiento tiene que haber un motor.

Si bien es cierto que Aristóteles considera diferentes causas motrices para cada tipo de sustancia, no obstante, sostiene que existe una causa primera que lo mueve todo¹²⁰.

¹¹⁸ ARISTÓTELES. *Met. Op. Cit.* XII, 2, 1069b 31-32.

¹¹⁹ *Ibíd.* XII, 3, 1069b 36-1070a 2.

¹²⁰ *Ibíd.* XII, 4, 1070b 34-35.

Así como el cuerpo requiere del alma, para que se genere en ella el movimiento y cumpla con el fin de dicha substancia, Aristóteles sugiere que para que las substancias eternas y corruptibles se muevan debe existir un Primer Motor que haya generado el paso de potencia a acto en todos los entes.

3.3.2. CARACTERÍSTICAS Y DEFINICIÓN

El Estagirita arguye que, si las substancias primeras son los entes primeros, no todas pueden ser corruptibles pues sino todos los entes también lo serían. Además, si el movimiento y el tiempo han existido siempre, habrá que aceptar que dicha substancia y motor ha de ser no solamente inmóvil sino eterno. Asimismo, al ser el movimiento local y circular el único movimiento de carácter continuo, también lo ha de ser el motor.

También conviene que sea una substancia en acto. En efecto ha de operar y producir cambios, por lo que la potencia no actúa. Y si es eterna ha de ser también inmaterial.

“Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto”¹²¹.

Tal substancia mueve al ser amada, y no es deseo, pues éste resulta aparente. Es a su vez un ente por necesidad, lo que implica ser un bien y un principio; por lo que de Él penden el Cielo y la Naturaleza¹²². Su existencia es semejante a la humana salvo que es eterna, mientras que

¹²¹ *Ibíd.* XII, 7, 1072a 34-36.

¹²² Al respecto afirma Burnyeat: “En este punto, es apropiado recordar que en el universo aristotélico, toda naturaleza imita a la Deidad. Es la causa final de que Dios sea el Primer Motor de todo, empezando por los elementos materiales más básicos (tierra, aire, fuego y agua) cuyo intercambio incesante es su manera de alcanzar la constancia en la imitación de la primera causa eterna (CG II 10, 33b 25-337a 15; Met. Θ8, 1050b 28-30)”. BURNYEAT, Myles F. *Aristotle’s Divine Intellect*. Pág. 42. Algo muy parecido expresa también la Biblia en: Santa Biblia. *RVR60*. Op Cit. Romanos. 1: 18-20: “Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad; porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de Él, Su eterno Poder y Deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa”.

para el ser humano esto resulta imposible. Su actividad es placentera, y se traduce como el receptáculo de lo inteligible y la substancia.

Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto¹²³.

La definición de Dios en Aristóteles viene a ser entonces el acto del Intelecto o Entendimiento.

En este orden de ideas, las palabras de M. Burnyeat al respecto merecen ser citadas:

Si Aristóteles sustituye el primer principio y lo mejor de su universo por el primer principio y lo mejor en el universo de Platón y deja la analogía intacta, el resultado será la teoría que encontró Alejandro, el mejor y más puramente aristotélico de los comentaristas antiguos, en *De Anima* III 5; la teoría que Brentano descartaba como “parloteo sin sentido y razón”. El Intelecto Activo es Dios¹²⁴.

Al ser el acto del Entendimiento, Dios se define como un ser viviente eterno y nobilísimo. Él es una substancia eterna, inmóvil, y separada de las cosas sensibles. No tiene magnitud, es indivisible (ἀμερῆς), impasible e inalterable (ἀναλλοίωτον).

El movimiento simple del Universo depende de Él. No obstante, según Aristóteles, al existir otras traslaciones circulares deben existir otros primeros motores inmóviles en sí y eternos,

¹²³ ARISTÓTELES. *Met. Op. Cit.* XII, 7, 1072b 24-30: “εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ θαυμαστόν• εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ᾧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει• ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια• ἐνέργεια δὲ ἢ καθ’ αὐτὴν ἐκεῖνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ• τοῦτο γὰρ ὁ θεός”. ROSS, W. D. *Aristotle's metaphysics*. Oxford: Clarendon Press. 1924. Cabe apuntar que si bien Aristóteles no usa la “Θ” mayúscula para referirse a la Divinidad, sí lo hace de forma singular. El propósito del proyecto no es ocasionar un anacronismo en la lectura del Estagirita sino mostrar a partir de sus conceptos la apelación a una única causa primera o final.

¹²⁴ BURNYEAT, Myles F. *Aristotle's Divine Intellect*. Pág. 42.

sin magnitud. De éstos depende el movimiento de los planetas, pero no dejan de estar subordinados a Aquel principio único¹²⁵.

“No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando”¹²⁶.

¹²⁵ ARISTÓTELES. *Acerca de la generación y la corrupción*. II, 10, 337a 18-22: “Pero, si ha de existir el movimiento, es forzoso que haya algún motor, tal como dijimos antes en otros escritos; y, si el movimiento es eterno, es preciso que haya un motor eterno; si es continuo, el motor debe ser uno, idéntico, inmóvil, no generado e inalterable. Y si los movimientos circulares son múltiples, han de existir múltiples motores, pero todos ellos deben necesariamente estar de algún modo subordinados a un principio único”.

¹²⁶ ARISTÓTELES. *Met. Op. Cit.* XII, 1076a 4.

4. CONCLUSIÓN

Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; (...) Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.

ARISTÓTELES. *EN*. X, 1177b 26-1178a 8.

De acuerdo con *DA* II, 4, el Estagirita afirma que todos los vivientes perfectos aspiran a participar de lo eterno en la medida en que les es posible. En cuanto vivientes (plantas, animales y seres humanos) la más natural de sus operaciones resulta la reproducción con el fin de perpetuar su especie, ya que no pueden participar de una existencia ininterrumpida en su individualidad.

Para Aristóteles, el ser del viviente es el vivir y el alma es su causa y principio, pero afirma que tanto la Naturaleza como el Intelecto *siempre* obran por un fin, y tal fin constituye su perfección. Existen dos formas de entender el fin (τέλος) según Aristóteles. Un fin subjetivo o genitivo (ὄν ἕνεκα) y un fin objetivo o dativo (τὸ ᾧ). Cada ser animado es definido a partir de la capacidad que le corresponde como propia, lo que posibilita el cumplimiento del *fin subjetivo*, pues el bien reside en la función. Pero todas las capacidades de los seres vivientes tienen como fin general brindarles una existencia mejor de lo cual ellos son beneficiarios, y eso resulta ser el *fin objetivo* o *dativo*. Esto se debe a que cada facultad imita a lo eterno en un mayor o menor grado. De acuerdo con Aristóteles “[t]odos los seres naturales, desde luego, o son seres ordenados a un fin (ἕνεκά του) o son acontecimientos vinculados a seres ordenados a un fin (ἕνεκά του)”¹²⁷.

¹²⁷ ARISTÓTELES. *DA*. Op. Cit. III, 12, 434a 32. Compárese con: *Ibíd.* II, 5, 17-18: “Por otra parte, todos los seres padecen y son movidos por un agente que está en acto”.

El ser humano es el único que posee no sólo la posibilidad de vivir, sino de vivir bien y obrar bien (εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν)¹²⁸. Es el único entre los animados que puede aspirar en un mayor grado a lo bueno y lo mejor (τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον)¹²⁹.

Ahora, por los textos citados, se puede evidenciar la identificación del intelecto de intelectos con Dios, o el Primer Motor Inmóvil (τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον). El principio o la causa de la intelección es Dios, o como diría Burnyeat: “Nuestro intelecto mortal necesita un Intelecto inmortal para alcanzar su objeto de comprensión”¹³⁰.

Se había dicho que el alma como principio natural es inmóvil, pero corruptible, al ser entelequia de un cuerpo que perece. De igual manera, también se destacó la existencia de un principio primero que es inmóvil, acto puro y que su actividad sólo consiste en la intelección de sí mismo¹³¹. Dicho principio es Dios, del cual depende el Universo y la Naturaleza, de acuerdo con *Met.* XII, 7, 1072b 13.

Dios no es solamente Intelecto. Así como el alma es causa y fin en todos sus sentidos para el viviente, Dios es causa primera y fin último al que tiende cada ser.

Ahora bien, la razón por la que todas las cosas en el universo imitan o tienden al Primer Motor Inmóvil, es el amor. “Y mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ)”¹³².

Dios no es solamente la causa primera o lo que genera el movimiento (cambio) en el universo entero, sino que también es el fin al que tiende toda la naturaleza; porque lo bello, lo eterno, lo noble y lo divino tiende a ser amado por sí mismo, como el caso de la sabiduría, y además

¹²⁸ ARISTÓTELES. *EN.* Op. Cit. I, 4, 1095a 13-20 y 7, 1098b 20.

¹²⁹ *Ibíd.* I, 2, 1094a 14-28.

¹³⁰ BURNYEAT, Myles F. *Aristotle's Divine Intellect.* Op. Cit. Pág. 40.

¹³¹ Compárese esto con: ARISTÓTELES. *DA.* Op. Cit. III, 6, 430b 24-26: “Y si alguna causa hay que carezca de contrario, una causa tal se conocerá a sí misma y existirá en acto y separada”.

¹³² ARISTÓTELES. *Met.* Op. Cit. XII, 1072b 4.

se plantea como un fin absoluto no como fin con vistas a algo. Y ¿acaso habrá algo más noble, bello, autosuficiente, eterno,...que Dios?

La amalgama de conceptos o categorías aristotélicas permiten al Estagirita proponer una mirada del mundo y de la vida. A partir de algunas díadas como potencia y acto, materia y forma, y conceptos como entelequia, puede exponer su cosmovisión y los fenómenos que confluyen en ella. El resultado de ello es la definición del alma como el principio natural que posibilita la vida en todos los seres naturales capacitados para tenerla. Empero, la cuestión no queda allí, dado que Aristóteles pone de relieve la relación entre vida y divinidad al sostener que todas las especies vivientes del mundo sublunar tienden a immortalizarse –o participar de lo eterno y divino– mediante la reproducción. En el caso humano, la presencia de lo divino es más patente por cuanto hay una parte del alma que es netamente divina, el $\nu\omicron\upsilon\zeta$.

Además, no sólo indaga sobre los astros y los entes cósmicos, sino que se preocupa por dar a conocer su inquietud por Dios. La Deidad se ve reflejada en el universo aristotélico como una proyección de Su naturaleza, e invita al hombre a no conformarse con una vida o felicidad netamente humanas¹³³ sino a una vida y felicidad conforme a lo divino.

Esto se debe a que Aristóteles considera que no cualquier extremo puede pretender ser el fin sino el mejor y el mejor como ya se ha notado es el divino.

Dentro de la cosmovisión aristotélica todo está debidamente hilvanado de tal manera que no es necesario, por decirlo en algún sentido, que el Primer Motor Inmóvil tenga un contacto inmediato o próximo con los objetos o criaturas en los que se ve reflejado su “impulso”. Al ser Dios lo más noble y excelso tiende a ser amado por sí, y el anhelo por Él, por lo que Él es, traduce en la tendencia de cada actividad o movimiento propio de los vivientes como imitación.

¹³³ ARISTÓTELES. *EN*. Op. Cit. X, 1178a 19-22: “Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el compuesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; y, así, la vida y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también humanas”.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Valentín García Yebra (Trad.). Madrid: Gredos. 1970.
- ARISTÓTELES. *Política*. Manuela García Valdés (Trad.). Madrid: Gredos. 1988.
- ARISTÓTELES. *Investigación sobre los animales*. Julio Pallí Bonet (Trad.). Madrid: Gredos. 1992.
- ARISTÓTELES. *Reproducción de los animales*. Ester Sánchez (Trad.). Madrid: Gredos. 1994.
- ARISTÓTELES. *Física*. Guillermo R. de Echandía (Trad.). Madrid: Gredos. 1995.
- ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica II (Órganon)*. Miguel Candel Sanmartín (Trad.). Madrid: Gredos. 1995.
- ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Julio Pallí Bonet (Trad.). Madrid: Gredos. 1998.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Julio Pallí Bonet (Trad.). Madrid: Gredos. 1998.
- ARISTÓTELES. *Tratados breves de historia natural*. Alberto Bernabé Pajares (Trad.). Madrid: Gredos. 1998.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Quintín Racionero (Trad.). Madrid: Gredos. 1999.
- ARISTÓTELES. *Partes de los animales*. Elvira Sánchez (Trad.). Madrid: Gredos. 2000.
- ARISTÓTELES. *Acerca del alma (De Anima)*. Tomás Calvo Martínez (Trad.). Madrid: Gredos. 2003.
- BLOCH, David. *Aristotle on Memory and Recollection*. Boston: Brill. 2007.
- BURNYEAT, Myles F. *Aristotle's Divine Intellect*. Milwaukee: Marquette University Press. 2008.
- BYWATER, I. *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press. 1962.

CASTORIADIS, Cornelius. *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*. Alberto L. Bixio (Trad.). Barcelona: Gedisa. 1988.

DROSSAART, H. J. *Aristotelis de generatione animalium*. Oxford: Clarendon Press. 1965.

DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. México: UNAM. 2000.

FELDBLYUM, Vivian. "Aristotle on Thumos and Phantasia". En: *Ithaque*. Montreal: Universidad de Montreal. N° 18. 2016. Págs. 1-23.

GARCÍA, Pablo. "Aristóteles, De Anima III, 3: Primera exploración por el territorio de la imaginación". En: *Azafea*. Salamanca: Universidad de Salamanca. Vol. 3. 1990. Págs. 11-32.

JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. José Gaos (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. 2002.

JOHANSEN, Thomas K. "The two kinds of end in Aristotle The view from the de Anima". En: EBREY, David. *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press. 2015.

MÁSMELA, Carlos. *Tiempo y Posibilidad en la Contradicción. Una investigación sobre el principio de contradicción en Aristóteles*. Medellín: Universidad de Antioquia. 1990.

MORA ALONSO, César Augusto. "La divisibilidad del alma en la psicología de Aristóteles. ¿Es posible conciliar el hilemorfismo y el cardiocentrismo?". En: *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Vol. 28. 2018. Págs. 129-139.

MORA ALONSO, César Augusto. "La substancia en Aristóteles". Ponencia presentada en el *XI Foro de Filosofía Alonso Corrales*. Universidad de Cartagena. Cartagena, 4 al 6 de noviembre de 2009.

MUÑOZ GIADROSIC, Rodrigo. “El desarrollo de la idea del alma en Aristóteles”. Tesis inédita para optar al título de Magister en Filosofía. Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades. 2006. 187 p.

NUYENS, F. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain: Editions Institut Supérieur de Philosophie. 1948.

PABÓN, José M. *Diccionario Manual Griego. Griego Clásico-Español*. Barcelona: Vox. 2007.

POLANSKY, Ronald. *Aristotle's De anima*. New York: Cambridge University Press. 2007.

ROSS, W. D. *Aristóteles*. Buenos Aires: Sudamericana. 1957.

ROSS, W. D. *Aristotle's metaphysics*. Oxford: Clarendon Press. 1924.

ROSS, W. D. *De Anima*. Oxford: Clarendon Press. 1961.

SAINT-HILAIRE, J. Barthélémy. *Psychologie D'Aristote: Opuscules (Parva Naturalia)*. Paris: Dumont, A L'Institut. 1847.

Santa Biblia. Reina–Valera 1960. Sociedades Bíblicas Unidas.

SUSEMIHL, F. *Aristotelis ethica Eudemia*. Leipzig: Teubner. 1884.

WHITE, K. “The meaning of phantasia in Aristotle's De Anima III, 3-8”. En: *Dialogue*. Ottawa: University of Ottawa. N° 3. 1985. Págs. 483-505.