



UNIVERSIDAD  
DE CHILE

**UNIVERSIDAD DE CHILE**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**  
**ESCUELA DE PREGRADO**

**LA IMPERSONALIDAD DEL INTELECTO**  
**SOBRE LA IDEA DE ΝΟΥΣ EN LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES**  
**Una revisión comparada**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

LUCA DE VITTORIO PICA

Profesor guía: Carlos Ossandón Buljevic  
Profesora co-guía: María José Ortúzar Escudero

*El único modo de estar de acuerdo con la vida  
consiste en estar en desacuerdo con nosotros mismos.  
Lo absurdo es lo divino*

Fernando Pessoa

## Índice

ÍNDICE.....	3
AGRADECIMIENTOS.....	4
LISTADO DE ABREVIATURAS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	6
INTELECTO EN EL <i>DE ANIMA</i> Y EL DIOS DE LA METAFÍSICA.....	12
ΝΟΥΣ Y LÓGICA: LA FUNDAMENTACIÓN DEL CONOCIMIENTO....	34
INTELECTO Y TIEMPO: CONSIDERACIONES FÍSICAS.....	45
CONSECUENCIAS ÉTICO-POLÍTICAS.....	57
CONCLUSIONES.....	75
BIBLIOGRAFÍA.....	80

## **Agradecimientos**

En primer lugar, me gustaría agradecer a los profesores que guiaron este proyecto: A Carlos Ossandón, por su paciencia infinita, por soportarme cada nueva modificación que planteaba y apoyarme en cada nuevo desafío con valiosos consejos. A María José, primero, por invitarme a formar parte de su proyecto y, luego, por acompañarme constantemente en la escritura de esta tesis, por su guía erudita, por compartir sus recomendaciones, bibliografía, correcciones, todo con una muy admirable disposición.

Luego, cómo no, quiero agradecer a mi familia: Luciano Antonio, María Macarena Lucía del Carmen, Antonio y Valentina.

Finalmente, no puedo no mencionar a mis amigos, imprescindibles para todo esto: Samuel Díaz, Akiles, Rees, Jorge K., Joaquín Pérez, Joaquín Pinto, Agustín Pimentel, Vicente Muñoz, Raimundo Celis, J. Ignacio Gaete, entre muchos otros.

Esta tesis fue gentilmente financiada por el proyecto “Fondecyt de Iniciación N°11190842”.

## Listado de abreviaturas

En el presente trabajo se utilizará, para el citado de la obra de Aristóteles, como ya es costumbre, la paginación de la edición de Immanuel Bekker. El modo en que los fragmentos son referidos es el siguiente: se ordenan en un paréntesis, al comienzo, la abreviación del título de la obra en donde se extrae el pasaje. Luego, en números romanos, aparece el libro en donde se encuentra la cita y, luego de una coma y con números arábigos, el capítulo del libro en cuestión. Al final, se introduce el número de la página de la edición anteriormente mencionada, con la letra correspondiente a la columna y, por lo general, el número de la línea en donde la cita se encuentra. Un ejemplo es el siguiente: (Met. IV, 2 1003a33-35).

Las abreviaciones de los libros utilizados aquí son las siguientes:

APo = Analíticos Segundos

APr = Analíticos Primeros

Cat. = Categorías

DA = De Anima

EE = Ética Eudemia

EN = Ética Nicomáquea

Fís. = Física

Met. = Metafísica

PA = Acerca de las partes de los animales

Pol. = Política

Protr. = Protréptico

## Introducción

La controversia en torno a la interpretación de la idea de intelecto (νοῦς) en la filosofía de Aristóteles se remonta a tiempos bastante distantes, y ha sido un campo de discusión en donde se han confrontado diversos autores de las más variadas épocas y corrientes. Sobre esta noción, se han presentado lecturas incluso antitéticas que, por lo general, están también atravesadas y condicionadas por la visión panorámica que se tiene del conjunto de la obra aristotélica y su sentido. La razón principal por lo que ocurre esto es, a mi juicio, el oscuro y ambiguo tratamiento que recibe esta idea en uno de los pasajes más polémicos de la obra del estagirita: el capítulo 5 del Libro III del *De Anima*. Ahí, se presenta la famosa distinción de intelectos (νοῦς ποιητικός y νοῦς παθητικός, aquí intelecto agente e intelecto potencial) que, lamentablemente, está ausente en todo el resto del corpus aristotélico. Por lo tanto, se vuelve difícil apelar a elementos exteriores a esa obra que permitan dar luces sobre el significado prístino de semejante noción. Además, ciertas notas esenciales (por ejemplo, la idea de separabilidad relativa al intelecto agente) carecen de una elaboración detallada, completa y comprehensiva (Cohoe, 2014 p. 2), lo que amplía aún más el campo hermenéutico dentro del cual se lee esta idea.

Como se mencionaba, a pesar de que esta discusión tiene larga data, últimamente diversos intérpretes y académicos han vuelto a dirigir su mirada sobre este problema, pero ahora integrando nuevos elementos, suministrando nuevas razones y generando nuevas hipótesis de lectura. El énfasis en el carácter naturalista del enfoque aristotélico, la integración de esta idea dentro de su teoría más amplia sobre la génesis psicofísica del conocimiento humano, su concepción de los seres vivos, las caracterizaciones y definiciones que distinguen a las especies unas de otras y el lugar peculiar del ser humano dentro de este esquema: estos y otros elementos, me parece, han revitalizado el debate sobre el intelecto en Aristóteles.

No obstante, sostengo que este nuevo ímpetu académico se inscribe en posturas ya preestablecidas por la tradición filosófica en la materia. Aun cuando se hayan renovado razones y modificado enfoques, los objetivos interpretativos que se defienden, me parece, han sido fijados ya con bastante anterioridad. Entre ellos se encuentran, principalmente, las siguientes posturas: la primera se remonta a Alejandro de Afrodisias (III d.C), quien sostiene

que la noción del intelecto agente corresponde a la del intelecto divino presentado en el Libro Lambda en la *Metafísica*. La segunda, introducida por Juan Filópono, se enfrenta a esta concepción y señala que el intelecto agente es una facultad propiamente humana, diferente de la sustancia divina (Farieta, 2019 p. 36). Desde ya, se puede señalar que la interpretación aquí defendida será la primera.

Por otro lado, esta discusión se inscribe en un problema más amplio sobre la relación entre la concepción del  $\nu\omicron\upsilon\zeta$  en Aristóteles y su registro general sobre la naturaleza del alma (Cohoe, 2014 p. 2). Este problema será sucintamente expuesto en el presente trabajo (capítulo 1), aunque huelga decir que su mención no responde a ningún objetivo principal. Por el contrario, la presentación de dicho debate se hará con la finalidad de señalar al lector un problema directamente relacionado con la reflexión sobre la naturaleza del intelecto que, a pesar de no tener un lugar central y un tratamiento acabado, no puede ser dissociado de la problematización del estatus ontológico del  $\nu\omicron\upsilon\zeta$ .

Los objetivos que se persiguen en esta tesis se estructuran de la siguiente forma: en primer lugar, se buscará defender una interpretación sobre la distinción de intelectos que aparece en DA III.5. El capítulo 1 estará abocado, prácticamente en su totalidad, en contextualizar la presentación de esta idea en el DA, exponer el marco argumental en el que se inscribe, junto con algunos presupuestos fundamentales de la filosofía aristotélica que nos permitirán llegar en mejor forma a la exposición y comprensión del pasaje en cuestión. Luego, se procederá a interpretar el pasaje de acuerdo con la lectura que identifica al intelecto agente con el motor inmóvil de la *Met.*, suministrando un conjunto de razones que haga tal lectura válida y viable. De esta manera, se intentará dilucidar la naturaleza de cada intelecto, la posibilidad de hipostasiar a intelecto agente en la sustancia divina y la relación de dependencia estructural que tiene el intelecto humano con este. Huelga decir, desde ya, que tal interpretación será decisiva y fundamental para, prácticamente, la totalidad del presente trabajo.

El objetivo principal de esta tesis será, entonces, desplazar de manera consistente esta lectura a otras áreas del pensamiento aristotélico en donde la idea de  $\nu\omicron\upsilon\zeta$  esté presente y desempeñe un rol teóricamente relevante, pero la distinción de intelectos esté ausente. De esta manera, se intentarán extraer conclusiones que, a partir de este desplazamiento y posterior aplicación de las consideraciones fundamentales del capítulo 1, provean nuevas claves y luces sobre el

sentido de la obra en cuestión y, con ello, contribuir a esclarecer ciertos aspectos importantes de la filosofía de Aristóteles.

La estructura del presente trabajo se organiza, entonces, de acuerdo con las áreas de la filosofía de Aristóteles en donde se busca realizar la operación antedicha. Así, como ya se mencionó, el capítulo primero tiene el objetivo fundamental de exponer el contexto en donde la distinción de intelectos se inscribe y justificar la interpretación que identifica al intelecto agente con el motor inmóvil de la Met.

Posteriormente, se ingresará al campo de la lógica teoría formal del razonamiento. Allí se expondrá sucintamente la naturaleza de este saber en Aristóteles, sus elementos, sus presupuestos fundamentales y las características esenciales que lo definen. Esto se hará con el fin de llegar a la reflexión sobre la demostración y el conocimiento científico como un ejercicio que requiere de una actividad exterior a ella y que, a su vez, opere como sustento de las operaciones que realiza. En ese momento, se buscará aplicar la distinción de intelectos del DA para explicar como el intelecto agente provee y sostiene los contenidos con los cuales se funda el conocimiento discursivo y la demostración científica. No obstante, dicha exposición no versará únicamente sobre la naturaleza del razonamiento científico, sino que además se problematizarán otros aspectos de su epistemología, como la cadena cognitiva ascendente en la perfección del conocimiento y los procesos de adquisición y formulación de los universales. El centro de dicha exposición será la actividad noética del ser humano como tributaria de la nobleza y perfección del intelecto divino, que opera aquí como condición de posibilidad para el ejercicio del razonamiento discursivo.

Más adelante, se problematizará un pasaje de la *Física* en donde se trata la ontología del tiempo y su relación con el alma. Para esto, primero, se expondrá brevemente el marco teórico de la filosofía natural en Aristóteles, para luego tematizar su concepción del tiempo su vínculo con otros procesos físicos de los que necesariamente depende su existencia. Con estos antecedentes, se procederá a exponer un fragmento del capítulo 14, Libro IV, en donde Aristóteles exhibe, de manera escueta y breve, el problema de la existencia del tiempo y su relación con el alma, y dentro de ella el intelecto como agente de enumeración (tangencialmente mencionado). Con esto, se podrán aplicar las conclusiones fundamentales extraídas en el acápite del DA sobre la naturaleza de la distinción de intelectos. En este



sentido, se concluye que el intelecto agente no solo permite un rol meramente contemplativo-abstracto, sino que también media entre la percepción y realización de ciertos fenómenos físicos como el tiempo, ya que este último es el resultado de una operación que requiere ciertos contenidos que lo hagan una realidad actual, efectiva. El intelecto agente, sostengo, es el encargado de proveer dichos contenidos.

Finalmente, en tanto la ética y la política son consideradas por Aristóteles como formando parte de un mismo saber –la filosofía de la acción humana–, serán abordadas ambas en la misma sección (capítulo 5). Aquí, se comienza exponiendo los rasgos esenciales de su teoría ética: la felicidad, la idea de virtud, la vida práctica y contemplativa, etc. De esta manera, se empieza a delinear el panorama general sobre el cual inscribirá la reflexión sobre el intelecto en el contexto de la ética. Aquí, el objetivo será relacionar el contenido de la felicidad en Aristóteles con el vínculo del ser humano y el intelecto divino en tanto culminación de la naturaleza humana. La divinización de la actividad intelectual, en el capítulo X de la EN, me parece suficientemente explícita como para partir de esa premisa y vincularla directamente con las características del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  expuestas en el capítulo primero. De esa manera, se intentará sugerir un cruce ético-ontológico en la figura del ser humano. Esto, me parece, porque si el bien humano consiste en el desempeño de cierta función inherente de manera virtuosa y, a su vez, la mejor forma que adquiere este bien es el despliegue de la actividad intelectual como una capacidad eminentemente divina a la que el hombre, con todas sus limitaciones, puede tener acceso, entonces la mayor aspiración a la perfección y completitud del ser humano descansa en el desempeño de semejante actividad, para la que satisfacer, con anterioridad, una serie de requerimientos más básicos y elementales –incluido el cumplimiento de ciertos estándares de moralidad en la vida práctica.

Con esto a la vista, más adelante se procede a discurrir sobre su teoría política. En este momento, se busca integrar las conclusiones éticas recién extraídas a la reflexión más amplia sobre el marco social/comunitario que coadyuva a la adquisición de la felicidad. Aristóteles, me parece, es consciente de que la especulación sobre la vida moral del individuo no puede prescindir de los factores sociales y políticos en donde este se encuentra; no somos átomos aislados unos de otros. Por lo tanto, se deben exponer también los elementos esenciales de la filosofía política de Aristóteles –la idea de virtud y el ciudadano, el régimen ideal, la

educación y las leyes, etc.– para poder situar su ética en la materialidad de la vida social. Este doble enfoque ético-político nos permitirá, a mi juicio, comprender de mejor manera los elementos teóricos que tiene a la vista Aristóteles a la hora de justificar la selección de, por ejemplo, su constitución ideal o el tipo de gobierno preferido. En este esquema, me parece esencial la introducción de la idea de la finalidad humana anteriormente mencionado, pero ahora como criterio que permite juzgar y evaluar la organización de la vida política (por ejemplo, el rol del legislador, el principio alrededor del cual se debe orientar la educación, el respeto de las leyes, el régimen ideal que coadyuve a la felicidad de sus miembros, etc.).

Antes de concluir esta introducción, considero importante mencionar un aspecto relativo a la justificación del desplazamiento de sentido del  $\nu\omicron\delta\zeta$  que, básicamente, constituye el núcleo temático de esta tesis. Me parece que este procedimiento es plausible por dos razones principales. En primer lugar, no hay nada que impida presuponer el principio de coherencia en Aristóteles con relación a aquella noción en la totalidad de su obra madura. No veo razones para creer, por ejemplo, que la divinidad del intelecto de la que habla en la EN sea distinta de la mencionada en la Met. La idea de  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  en la *Física* opera, teóricamente, de manera casi idéntica a ella misma en la *Metafísica*. La justicia problematizada en la EN es tratada de la misma manera en la Pol. Por lo tanto, si esto es así, defender el principio de la coherencia teórica en la obra de Aristóteles me parece más fructífero y fiel a su trabajo que asumir la modificación del sentido de un mismo término según el tema que se esté tratando. En segundo lugar, creo genuinamente que la contribución de esta lectura a superar dificultades hermenéuticas constituye una prueba indirecta a la veracidad de esta interpretación. Por ejemplo, en el caso de la *Física*, me parece que la aplicación de la distinción de intelectos al pasaje sobre la existencia del tiempo y su relación con el alma ofrece una salida interpretativa satisfactoria dentro de la dificultad que el pasaje impone en su formulación. De la misma manera, la concepción divina del intelecto presentada en la EN resulta mucho más comprensible si se tienen en cuenta las reflexiones sobre Dios en la Met. y la distinción de intelectos en el DA. Por lo tanto, este desplazamiento puede ser teóricamente justificado en virtud de lo satisfactorios que sean los resultados que produce.

Para finalizar la introducción, me gustaría señalar una idea que recorre gran parte del presente trabajo, aunque sea pocas veces explicitada. Esta lectura, en sus diversas secciones y a través

de sus distintas aplicaciones, nos permite comprender de mejor manera la concepción de la naturaleza humana que tiene Aristóteles. Esto porque, como se verá en el capítulo uno, el despliegue de la actividad intelectual corresponde a una nota esencial de la especie humana, en tanto es la única que, a pesar de no ser separada, tiene el privilegio ontológico de realizarla. Si esto es correcto, debe ser un elemento fundamental en su reflexión sobre las distintas dimensiones de la esencia humana y las diversas áreas en donde esta se despliega (tanto en el conocimiento teórico como en el de la vida práctica). Allí donde el ser humano ejerce la actividad intelectual, a mi entender, se realiza un aspecto esencial de su naturaleza que desborda el objeto al que esta se dedica. Asimismo, esto se vincula directamente con el lugar que tiene el hombre dentro del conjunto de especies progresivamente diferenciadas. El hecho de que el ser humano sea el pináculo de la complejidad natural puede ser estrechamente vinculado a la participación que tiene este de una actividad eminentemente divina (lo que también se intentará mostrar en el capítulo primero). El ser humano, al participar consustancialmente de una actividad eminentemente divina, no solo se acerca a Dios, sino que también se distancia del resto de las especies. Por lo tanto, una mirada más aguda al problema del intelecto en Aristóteles permite abrir nuevos espacios teóricos que ofrecen más luces sobre problemas que, a mi juicio, son centrales para comprender la densidad de su pensamiento.

## Intelecto en el *De Anima* y el Dios de la *Metafísica*.

Aristóteles inscribe la noción del intelecto en la reflexión más amplia sobre la naturaleza del alma (*ψυχή*) en el *De Anima*. Esta es abordada desde una perspectiva biológica o naturalista, no religiosa, y opera como el principio explicativo fundamental que busca dar cuenta de la radical diferencia entre los seres vivos y no vivos, o sea, el conjunto de actividades y funciones definitorias que caracterizan a los primeros.

El objetivo de Aristóteles entonces es “contemplar y conocer su naturaleza y su entidad así como cuantas propiedades la acompañan” (DA I, 1, 402a7-9), esto es, conocer su esencia (*τὸ τί ἦν εἶναι*) o su *ousía* (*οὐσία*). Con este fin, comienza con su proceder dialéctico que examina las opiniones de sus predecesores para, de ahí, extraer el núcleo de verdad que contienen. De esta manera, nuestro autor concluye que los filósofos anteriores compartieron en sus diferentes concepciones del alma las siguientes notas esenciales: ser principio del movimiento, en los seres vivos superiores ser el origen de la sensación y, según Platón y Jenócrates, también su incorporeidad (DA I, 2 405b11-13). A pesar de que estos elementos son insuficientes para definir la realidad del alma de modo exhaustivo y unitario, Aristóteles los toma en cuenta para su posterior contribución sobre el tema, buscando integrarlos en una definición más acabada y precisa.

Siguiendo esta línea, Aristóteles introduce en el libro II del *De Anima* su teoría de las categorías para reflexionar sobre el estatus de la *ousía* o sustancia en tanto modo prioritario y fundamental del ser, reflexión que será decisiva en el momento de exponer su concepción del alma. A mi entender, las categorías no operan meramente en un plano semántico-lingüístico –aunque a veces da la impresión de que lleva a cabo su análisis solo en el plano del lenguaje–, sino que, por el contrario, existe un cruce ontológico-semántico en el análisis de las categorías en la medida en que corresponden a las clasificaciones fundamentales de la realidad, a través de las cuales se pueden ordenar los distintos seres o entidades por ellas designadas. En este sentido, las categorías no serían únicamente modos de predicar, sino también modos de ser.

Profundizando en esto, establezcamos cuál es la importancia de la *ousía* dentro de este marco de análisis. Aristóteles, en el capítulo 2 del libro IV de la *Metafísica* establece a la *ousía* como la significación focal fundamental del ser, en referencia a la cual los otros sentidos adquieren realidad y significado. El movimiento que realiza es el siguiente: primero, busca determinar la unidad del género del ser a través de la referencia común de la diversidad de significados a una naturaleza única, la *ousía*, que opera como centro de gravedad lingüístico-ontológico. Es con relación a esta realidad fundamental que los otros modos de ser y predicar existen y poseen significado. Con este movimiento, establece una condición necesaria para el establecimiento de cualquier ciencia –la unidad del género de objetos– y la naturaleza fundamental a la que ese saber se debe abocar –la sustancia. Respecto a esto, Aristóteles sentencia: “pero el Ente (τὸ ὄν) se dice en varios sentidos, aunque en orden a (πρὸς ἕν) una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente” (Met. IV, 2 1003a33-35). La *ousía*, en conclusión, opera como la referencia común que unifica la diversidad de sentidos del ser y, por lo mismo, posibilita su ciencia.

A pesar de que en esta sección de la *Metafísica* Aristóteles no introduce sistemáticamente las otras categorías, sino que solo las menciona tangencialmente, la remisión al tratado con el mismo nombre sirve para dar cuenta de otro aspecto fundamental que conlleva esta noción, ahora en un plano estrictamente semántico. Aquí sostiene que la sustancia primera –una totalidad concreta cualquiera– es la categoría “con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, que ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto” (Cat. 5, 2a10-15). En segundo lugar están las entidades secundarias, que corresponden a los géneros y especies. Esta distinción se establece con arreglo a dos criterios: de predicabilidad –decirse de un sujeto– e inherencia –estar en un sujeto. Esto resulta en una clasificación de cuatro tipos de realidades: las cosas que se dicen de un sujeto, pero no están en uno –géneros o especies–, las cosas que están en un sujeto, pero no se dicen de ningún sujeto –predicaciones accidentales tomadas en un modo particular–, las que se dicen y están en un sujeto –géneros o especies de los atributos accidentales– y, finalmente, las que no se dicen de ningún sujeto ni están en ningún sujeto –las entidades individuales. Conforme a esto, y siguiendo a Vigo (2007 p. 23), se produce “un resultado que posee a la vez alcance lógico y ontológico”, ya que el criterio de inherencia nos permite distinguir entre los modos de ser accidentales y sustanciales, mientras que el de predicabilidad permite distinguir lo individual y lo universal.

Además, huelga decir que el caso de la sustancia es el único en el que se da la siguiente particularidad: cuando el predicado pertenece a la sustancia, el sujeto también necesariamente pertenece a ella. En otros términos, el discurso dentro de la categoría de la entidad es siempre un discurso esencial. Cuando afirmamos algo del tipo “Sócrates es un hombre” la misma categoría incluye al predicado y al sujeto y, a su vez, el juicio predicativo que tenemos es tal que expresa la esencia del sujeto en cuestión, el “qué es”. De esta manera, afirma Aristóteles lo siguiente: “diciéndose «Ente» en tantos sentidos, es evidente que el primer Ente de éstos es la quiddidad (τί ἐστίν), que significa la sustancia” (Met. VII, 1 1028a13-15). La sustancia es el lugar privilegiado del ser porque allí es en donde adquiere su mayor expresión, en tanto en cuanto manifiesta el qué es, la esencia de cada cosa.

¿Cuál podría ser la conclusión de esta breve digresión sobre la idea de sustancia? Que esta idea opera como fundamento en dos planos estrechamente vinculados y mutuamente implicados. En palabras de Calvo (1996 p. 34): “entidad será el sujeto último (primero) entendido a la vez como sustrato último (físico) de todas las modificaciones y determinaciones reales y como sujeto último (lógico) del discurso, ya que todas las determinaciones reales habrían, en último término, de ser atribuidas a él”. Esta doble determinación de la sustancia es relevante para la comprensión de la teoría del alma de Aristóteles, ya que nos ubica en una mejor posición para inteligir lo que nuestro autor tiene a la vista cuando entiende a esta como *ousía*.

Siguiendo esta línea, volvamos nuevamente a la *Metafísica* para tematizar los sentidos de la *ousía* que ahí se nos presentan. El conjunto de los libros VII, VIII y IX constituyen una reflexión unitaria sobre la sustancia y sus diferentes sentidos. Aquí se distinguen principalmente cuatro maneras en las que esta puede ser concebida: como sujeto o sustrato (ὕποκείμενον), como universal (τὸ καθόλου), como género (τὸ γένος) y finalmente como esencia (τὸ τί ἦν εἶναι). Aristóteles ocupa gran parte del libro VII en descartar los últimos tres sentidos de sustancia, al no cumplir los criterios anteriores que la definen como tal. Respecto al sujeto, parece cumplir de manera más adecuada el criterio principal según el cual la sustancia “es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra” (Met. VII, 3 1028b33-37) –esto es lo que posteriormente se llamó “requerimiento de impredicabilidad”. No obstante, nuevamente hay que distinguir entre los diversos sentidos

según los cuales se entiende al sujeto: en tanto materia, forma o compuesto de ambas. La sola consideración del criterio anterior –de impredicabilidad– conduce a resultados inaceptables para Aristóteles en lo relativo al estatus ontológico de la sustancia, ya que la progresiva remoción de determinaciones tiene como consecuencia una materia absolutamente indeterminada e imposible de individualizar. Por lo tanto, Aristóteles estima que los objetos sustanciales deben tener existencia separada (*χωριστόν*) y ser identificables en su individualidad, lo que posteriormente se llamó “requerimiento de separabilidad y determinación”. Con esto, la materia como sentido principal de la sustancia queda descartada y concluye que “la forma y el compuesto... parecen ser sustancias en mayor grado que la materia” (Met. VII, 3 1029a27-30). Ahora bien, como el compuesto es lógicamente posterior a ambas, ya que es el resultado de la conjunción de los elementos anteriores, parece ser que la forma es sustancia con mayor razón que los elementos precedentemente revisados, tanto en sentido lógico como ontológico. Con respecto a lo primero, ya que la materia solo se comprende en función de la forma a la que sirve como sustrato, y en relación con lo segundo, debido a que la forma hace efectiva la realidad de la materia, en la medida en que ella en cuanto tal es pura potencialidad e indeterminación.

Ahora bien, cuando preguntamos qué es algo, la primera respuesta recae en el compuesto, puesto que denota una entidad primera individual, concreta (*τοδε τι*), por ejemplo, Sócrates. Cuando preguntamos qué es Sócrates, respondemos: un hombre. En este siguiente nivel, por decirlo así, es donde nace cualquier reflexión o discurso posible sobre la esencia. Aquí, la pregunta invita a clasificar a una sustancia concreta dentro de su correspondiente especie. Por lo tanto, cuando nos preguntamos qué es lo que determina cierta disposición material que, además de individualizarla e identificarla, nos permite clasificarla en determinada clase o especie, respondemos: la forma (*εἶδος*). La función principal de esta idea, en este momento del análisis, consiste en explicar la determinación que hace que un compuesto concreto sea tal y no otro. En palabras de Ross (1924 p. 172): “Nuestra cuestión es siempre: ‘qué es lo que transforma la materia en una cosa determinada?’ La respuesta es: la presencia de la esencia de la cosa particular, que no es otro elemento de la cosa sobreañadido a sus elementos materiales, ni un compuesto de estos elementos; es lo que hace que ciertos elementos sean carne, y otros sílaba”. La materia solo es algo en virtud de la determinación formal que recibe, en caso contrario es pura potencialidad indeterminada o disposición de ser.

Ya sabemos, por lo anteriormente discutido, que la sustancia de una entidad consiste en su esencia, por lo que nos preguntamos ahora ¿en qué consiste la esencia de una cosa? Por lo visto, en su forma, su εἶδος (Met. VII, 10 1035b33-35), que articulada en un enunciado constituye su definición, “pues la articulación género-especie propia de una genuina definición da cuenta de la unidad que corresponde a los elementos constitutivos de la forma, y no hace referencia, en cambio, a las partes materiales del objeto compuesto de forma y materia” (Vigo, 2007 p.163). La forma, por lo tanto, llevada al plano del *logos*, constituye la definición en la medida en que expresa el principio que configura y determina la materia de tal manera que permite individualizarla y dotarla de cierta consistencia y determinación existencial. Esto hace que una cosa sea lo que es, además de imprimir en ella la organización necesaria para el despliegue de su propia naturaleza. Podríamos decir que el εἶδος no solo dota de realidad efectiva a aquello que es meramente capaz de ser, sino que además configura y organiza de tal manera cierta disposición material que le permite tener una consistencia ontológica precisa, cumpliendo las funciones de acuerdo con determinado fin y estructurándose de cierta manera<sup>1</sup>.

Teniendo en cuenta estas condiciones preliminares, se puede comprender mejor lo que nuestro autor mienta cuando define al alma como sustancia. Para esto, vale la pena citar el pasaje completo en donde Aristóteles define al alma como forma específica de un cuerpo natural que posee potencialidad de vivir:

Por otra parte y a lo que parece, entidades son de manera primordial los cuerpos, y entre ellos, los cuerpos naturales: éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo –a saber, que tiene vida– no es posible que el cuerpo sea el alma (...) luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo (DA II, 1 412a11-21).

---

<sup>1</sup> Hay que tener en cuenta que la referencia a estos conceptos se da en el plano especulativo para explicar ciertos fenómenos (por ejemplo, el cambio); son lo que Wieland llamaría “conceptos de reflexión” (Vigo, 2002 p. 87 nota 13). Estos conceptos no son separables en la realidad efectiva, en donde siempre se muestra la sustancia individual en su integridad



En este interesante pasaje, Aristóteles comienza estableciendo algo que ya veníamos destacando: la prioridad lógica y ontológica de la sustancia primera respecto a las otras determinaciones accidentales o tipos de cualificaciones dependientes de la autonomía existencial de esta; todo lo demás solo puede llegar a ser en tanto afecta en algún sentido a la *ousía*. Ahora bien, ya que entre los distintos cuerpos existe una división radical entre aquellos que poseen vida y los que no, debe haber una determinación radical que explique la diferencia constitutiva entre los primeros y los segundos, junto con la serie de procesos y funciones que conllevan. Pero uno no puede apelar a la idea de cuerpo para definir el alma, en la medida en que se trata ya de un cuerpo definido de cierta manera –que tiene vida–, lo que impide identificarlo con el principio que busca dar cuenta de su posibilidad. Por lo tanto, el alma es la *ousía* en sentido de forma, ya que determina a la materia que tiene la potencialidad de vivir –no cualquier tipo de materia puede constituir un cuerpo vivo, sino que debe reunir ciertas condiciones peculiares–; la potencia de vivir tiene como correlato necesario su correspondiente actualización, proceso que le corresponde al alma. En este sentido, el alma se define por ser el εἶδος o forma<sup>2</sup> específica que opera como principio explicativo de la organización de un cuerpo orgánico y sus respectivas funciones vitales que lo caracterizan y le permiten desplegar su realidad esencial<sup>3</sup>.

De esta manera, se ve como nuestro autor aplica la estructura hylemórfica para dar cuenta de la constitución particular de los seres vivos, lo que además le permite sortear ciertas dificultades que tuvieron sus predecesores en el momento de explicar la relación cuerpo-alma. Por otro lado, se puede apreciar claramente como su tratamiento se restringe a un dominio puramente naturalista o biologicista, dejando de lado cualquier otra consideración que no se atenga a las explicaciones de ciertos fenómenos orgánicos o, como se verá después, psicofísicos. El alma, en resumen, es el principio vital que permite dar cuenta de la configuración interna que define a un ser vivo, y junto con esto, también de las distintas funciones y actividades que este despliega en virtud de su propia naturaleza.

---

<sup>2</sup> Además de ser causa formal, también Aristóteles le atribuye ser causa eficiente (ya que es la fuente del movimiento) y causa final (ya que imprime la dirección que el compuesto debe seguir para desplegar sus actividades y funciones naturales (DA II, 4 415b9-15)

<sup>3</sup> En su Introducción al DA, Calvo (2014 p. 19) notó que la forma, al ser considerada también como causa inmanente, implica en el caso de los seres vivos una concepción dialéctica de la causalidad, en la medida en que las diversas funciones producen la estructura orgánica, y a su vez, esta última también está al servicio de aquellas (aunque, aun así, el εἶδος tenga prioridad respecto a la estructura).

Asimismo, hay que considerar que cuando hablamos de alma como entelequia, Aristóteles advierte que lo hacemos en el sentido “en que lo es la ciencia, y otra en el sentido en que lo es el teorizar. Es pues, evidente que el alma lo es como la ciencia” (DA II, 1 412a22-25). Esto quiere decir que la vida no se reduce a el ejercicio efectivo de las funciones fundamentales inherentes a los cuerpos vivos, sino que estas son posibles porque el alma opera como el principio regulador que imprime la fuerza necesaria para su despliegue. Como dice Calvo (2014 p. 26), “hay, pues, acto «acto primero» (alma, vitalidad) y hay operaciones o «actos segundos»”. Esto se puede comprender mejor cuando se consideran los casos en los que ciertas funciones básicas quedan suspendidas, como en el sueño, sin que por eso el organismo pierda su condición de ser vivo como tal.

Siguiendo esta línea, las funciones vitales que posibilita el alma son también las que nos permiten clasificar a los distintos seres vivos. En el libro II del *De Anima*, Aristóteles distingue una multiplicidad de funciones vitales asociadas a distintas clases de seres vivos, que a la vez son definidos por estas. En términos gruesos, se nos presentan tres niveles sucesivos de funciones vinculados, a su vez, con tres dominios de seres vivos. En primer lugar está el reino vegetal, donde están incorporados todos los seres que solo poseen las funciones básicas de nutrición, reproducción y crecimiento. Estas funciones son imprescindibles para que cualquier entidad pueda desarrollar la vida sin considerar el nivel en que se ubica. Luego, está el reino animal, en donde introduce la sensación como nota diferenciadora del reino vegetal, que además conlleva un primitivo pero relevante aspecto cognoscitivo. Además, la sensación (αἴσθησις, que es entendida por Aristóteles como una cierta alteración o ἀλλοίωσις) es acompañada por un plexo de capacidades asociadas a esta facultad: desiderativa, donde están los impulsos, el apetito y el deseo racional (βούλησις), y provee asimismo cierta capacidad para desplazarse en busca de los bienes necesarios para satisfacer las necesidades básicas (capacidad motora). Asimismo, en el capítulo 1 de la *Metafísica* también es vinculada a la memoria, a ciertas imágenes y la experiencia. Finalmente, está la especie humana, en donde se requiere una detención para hacer algunas precisiones.

En primer lugar, y como ya notó Burnyeat (2008 p. 17-18), cuando Aristóteles habla de la diferencia específica del ser humano, la identifica con “pensamiento discursivo” (διάνοια) o

“razón” (λογισμός); en ningún lugar del texto asimila διάνοια o λογισμός con νοῦς. Por el contrario, en el capítulo 3 del libro II del *De Anima* sostiene explícitamente la particularidad y diferencia del νοῦς respecto al “razonamiento y pensamiento discursivo. Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen las demás facultades, mientras no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento... *En cuanto al intelecto teórico (νοῦς θεωρητικός) es otro asunto [cursivas mías]*” (DA II, 3 415a7-12). También dice, en el capítulo 2 del libro II, que el alma es principio de todas esas funciones o actividades anteriormente mencionadas, pero en lo que respecta al intelecto, no está claro si pertenece a otro género del alma, que se puede dar separado como lo eterno de lo corruptible (DA II, 2 413b24-27). Por último, en libro I capítulo 4 sostiene que “el intelecto, por su parte, parece ser una entidad independiente que no está sometida a corrupción... la intelección y contemplación decaen cuando algún otro órgano se corrompe, pero el mismo es impassible; discurrir, razonar (διανοεῖσθαι) amar u odiar no son afecciones tuyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee... en cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impassible” (DA I, 4 408b18-30). A mi juicio, se pueden extraer las siguientes conclusiones de este conjunto de citas: 1) Aristóteles es bastante riguroso a la hora de establecer una distinción entre λογισμός y διάνοια como las diferencias específicas definitorias del ser humano y νοῦς como una facultad que pertenece a un orden distinto del de los seres corruptibles. Esto es relevante para entender, posteriormente, el estatus ontológico que ostenta esta noción. Históricamente, en la tradición de la filosofía griega siempre hubo, exceptuando a Parménides, una distinción de naturaleza respecto a la capacidad intelectual y la capacidad racional, distinción que se puede constatar desde Homero hasta Demócrito (Fritz, 1945, 1946). Aristóteles, por su parte, explicita esta distinción y hace de la facultad racional la diferencia específica del ser humano respecto las otras especies de seres vivos. Por lo tanto, autores como Ross (1924 p. 161) erran al identificar νοῦς con razón, ya que eliminan tanto la diferencia de objetos con los que se ocupan, las características propias de cada facultad y, como se verá más adelante, la diferencia ontológica entre una y otra. 2) Por otro lado, en los pasajes recientemente revisados Aristóteles le otorga al νοῦς un sello más marcadamente divino, relegándolo a un problema que desborda la mera reflexión sobre las partes del alma de los seres corruptibles, pues es

considerado como perteneciente a un orden “más divino”, en virtud de su separación e incorruptibilidad.

Retomando la reflexión mencionada unos párrafos atrás, relativa a la cadena progresiva de funciones definitorias de las especies, se desprende que el ser humano es el pináculo de la complejidad orgánica de los seres vivos, que se asienta sobre la base de las ya mencionadas funciones y actividades, que se integran como “las figuras: y es que siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el anterior” (DA II, 3 414b27-30). Ahora bien, hay que hacer una precisión crucial respecto a la manera en que se concibe la reflexión sobre el alma, junto con las actividades y funciones que involucra. Esto porque, como ya lo notó Caston (1999 p. 200), “la estructura del argumento se refiere a la distinción entre diferentes especies dentro del género del alma... más que una distinción entre distintas facultades dentro de un alma dada”<sup>4</sup>. Esto será bastante relevante cuando se proceda a analizar el capítulo 5 del libro III del DA, porque ubica el asunto dentro de un marco formal de argumentación que clarifica el conjunto de proposiciones que este pasaje involucra. Por lo tanto, se debe tener esto a la vista cuando se trate la naturaleza de la distinción que Aristóteles establece entre dos facultades que pertenecen a especies distintas del alma, y así, evitar caer en el error común de identificarlas.

Teniendo todos estos antecedentes en cuenta, podemos pasar a estudiar el controvertido y críptico capítulo 5 del libro III del DA, en donde aparece la distinción entre intelecto agente ( $\nu\omicron\delta\varsigma$  ποιητικός) e intelecto potencial ( $\nu\omicron\delta\varsigma$  παθητικός), pasaje que vale la pena citar en su integridad:

Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes –a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género– pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas –tal es la técnica respecto de la materia–, también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual, por ejemplo,

---

<sup>4</sup> Además, en la misma página, Caston añade que esto está esencialmente vinculado a la aclaración que busca hacer Aristóteles respecto a la diferencia entre lo humano y lo divino, sobre lo que se problematizará en lo que sigue. La estructura argumental género-especie, entonces, me parece que opera tanto en la diferenciación de especies de almas y las respectivas clases de entidades que ellas definen (vegetativas, animales y racionales); pero también permite distinguir entre el alma humana y la que es propiamente divina.

la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e imposible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado (*χωρισθείς*)<sup>5</sup> es solo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros no recordamos que mientras tal principio es imposible, el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende<sup>6</sup> (DA III, 5 430a10-25).

Algunos puntos importantes para destacar. En primer lugar, hay una clara analogía entre las entidades naturales y el alma. Aquí hay que tener en cuenta lo que Broadie (1997) sostiene respecto al trasfondo estructural del argumento: Aristóteles no considera el alma como un subgrupo dentro del conjunto de las cosas naturales, ya que esto haría de la Física la ciencia suprema, cuestión que nuestro autor descarta tajantemente en el *De partibus animalium* (PA IV, 641a28-641b4). En esta obra, Aristóteles sostiene que la filosofía natural tiene el objetivo de estudiar el alma en tanto naturaleza formal del animal. Con este fin, el estagirita plantea una pregunta relativa a qué aspectos del alma caen dentro del dominio de la ciencia natural, para luego responder que cada parte del alma, excepto el intelecto (*νοῦς*)<sup>7</sup>. Este último queda al margen de este campo de estudio en la medida en que, si ingresara como objeto de conocimiento, la ciencia natural sería una y la única disciplina (*φιλοσοφία*). Aristóteles separa así el intelecto del resto de las partes del alma en términos que implican su separabilidad del cuerpo –puesto que no depende de ningún órgano. Este razonamiento

---

<sup>5</sup> Aquí el aoristo pasivo participio tiene forma aspectual no temporal. La traducción sería algo así como “una vez considerado separado...”.

<sup>6</sup> Sigo a Caston (1999, p. 214) en la traducción del texto original, sin la coma posterior al “de”, lo que no obliga a traducir el “oti” como “porque”. Por lo tanto, cuando dice que “no recordamos” solo habla en sentido ordinario, y lo dice para hacernos recordar acuerdos anteriormente hechos dentro de la discusión para asegurar un punto importante.

<sup>7</sup> En virtud de la naturaleza de la argumentación, es claro que Aristóteles se refiere al intelecto humano, potencial, puesto que la discusión se da en el marco de la relación del alma con el cuerpo –cuestión que carece de sentido en la reflexión del Dios Aristotélico. No obstante, Broadie (1997 p. 171) aporta dos razones adicionales que quizás valga la pena mencionar: en primer lugar, más adelante en el PA Aristóteles continúa la reflexión mencionando “al resto de los animales, lo que circunscribe la reflexión a un género de objetos incompatible con el área divina”. En segundo lugar, si hubiera querido mostrar la no pertenencia del intelecto divino al campo de la ciencia natural, simplemente hubiera argüido la razón de que aquel es objeto de la teología, en lugar de exponer un argumento más espinoso como el de los correlativos.

descansa en lo que Broadie (Ibid. p. 169) llamó el “argumento de los correlativos”: si  $x$  e  $y$  son correlativos –como sentido y sensación, o νοῦς y νοητά– la misma investigación debe tratar a ambos. Pero si el intelecto es objeto de estudio de la ciencia natural, también debería estudiar todo tipo de objetos que el intelecto puede aprehender, desde las matemáticas hasta la retórica, pasando por la filosofía primera, la ética y la política. Tal conclusión sería inaceptable para Aristóteles.

En este punto es preciso examinar la relación de la Física en tanto ciencia de los cuerpos naturales sometidos a cambio y el alma como forma de un cuerpo orgánico. ¿En qué medida el naturalista estudia esta última? Porque, aunque Aristóteles haya mencionado explícitamente que el intelecto no tiene un órgano corporal a través el cual ejerce su función (DA III, 4 429a24-7), a mi juicio, esto no implica necesariamente la ausencia de algún tipo de vínculo con el cuerpo. Charlton (1987 p. 417) considera en este sentido que Aristóteles mencionó una relación entre, por un lado, el decaimiento del cuerpo por la edad o por sustancias perturbadoras como el alcohol y, por el otro, el entorpecimiento de la capacidad de pensar del intelecto. De esta manera, afirma que “Aristóteles de hecho supone que el *nous* requiere un aparato corpóreo” (Ibid.). El intelecto humano, por lo tanto, no es independiente de ciertos procesos materiales, aunque no tiene una localización orgánica precisa.

Por su parte, van der Eijk (2014 p. 92) también sostiene que, según Aristóteles “la estructura del cuerpo humano es tal que permite que incluso el intelecto funcione de la mejor manera posible”. Esto lo desprende de un pasaje del PA en el que el estagirita relaciona la composición del cuerpo, su distribución y organización con la capacidad de pensamiento del ser humano, con el fin de contrastarlo con otras características corporales de otras especies (PA IV, 686a25-b28). Por lo tanto, tenemos aquí dos planos de análisis en donde, lamentablemente, los mecanismos de conexión no son aclarados por Aristóteles. A partir de lo expuesto anteriormente, sabemos que existe una relación entre el cuerpo y la actividad intelectual: el primero opera como soporte de la segunda, y en cierta medida condiciona su despliegue. No obstante, no existe claridad sobre los mecanismos que relacionan un término con el otro, además de la oscuridad que reside en el lugar del intelecto. Así, por ejemplo, cuando sostiene que la estructura corporal del ser humano le permite desarrollar el pensamiento, puesto que es la única especie que camina erguida, lo que hace que el alma sea

menos terrenal, no explica cuál es la bisagra que relaciona la liviandad del alma con el ejercicio del pensamiento, o por qué este último es posibilitado por la primera. En consecuencia, tenemos un vacío teórico que impide vincular de manera acabada la forma en que ciertos procesos orgánicos, materiales, afectan al intelecto como facultad que carece de una residencia física concreta.

No obstante, Aristóteles es bastante claro en destacar la dependencia estructural del principio formal por sobre la materia, como también los atributos peculiares de esta última que le sirven a aquel. De acuerdo con Lennox (2009), al campo de objetos de la ciencia natural le corresponde la materia y los cuerpos naturales, sus propiedades y sus funciones, pero no solo esto. El investigador de la naturaleza tiene que saber además el para qué, la teleología directiva a la que sirve la materia, lo que constituiría un cierto conocimiento formal de la naturaleza. Esto es lo que llamó el “modelo teleológico” de la unidad de la ciencia (Ibid. p. 12), consistente en un esquema de saber relativo al conocimiento de la materia, sus propiedades y virtualidades, la forma como principio organizador de la primera, motor de cambio e instauradora de los objetivos y metas últimas del compuesto, y la unificación de estos dos planos de conocimiento en un saber único. La materia y la forma convergen en una unidad epistemológica en el momento en que se someten al mismo conocimiento relativo a la disposición teleológica del compuesto orgánico.

Siguiendo esta línea, Frede (1995) es más claro a la hora de diferenciar los dos procesos involucrados en la comprensión ontológica de los cuerpos naturales. Existe un plano de intelección que consiste en la descripción de las propiedades y procesos materiales de cierta entidad, y otro relativo al conjunto de habilidades y funciones que la forma imprime, estructura y posibilita en la materia. Aplicando esto al alma, sostiene lo siguiente: “Aristóteles parece pensar que las así llamadas afecciones del alma son como todas las otras actividades de los organismos vivientes. Son físicas o naturales según la manera en que entiende ‘físico’: tienen un lado material a ser descrito en términos de los componentes materiales del organismo y sus características, y un lado formal a ser especificado en términos de las capacidades naturales del organismo. Es este lado formal el que hace que los procesos naturales sean lo que son” (p. 107). Frede nota la primacía epistemológica y ontológica del aspecto formal, ya que es este el que configura la materia de tal manera que le permite al

organismo desplegar ciertas funciones y habilidades consustanciales y, a su vez, le permite al investigador comprender la naturaleza de los procesos al identificar la dirección teleológica a la que tienden.

En conclusión, se presenta aquí, en cierto grado, una superposición entre psicología y biología en Aristóteles, aunque el estudio del alma comprende más y menos que el estudio de los seres vivos:

“Más en el sentido que parece haber al menos una función psíquica que no involucra órganos o procesos corporales (aunque no pueda funcionar sin ciertos procesos u órganos corporales estando presentes o teniendo lugar y así influenciando esta función...); y menos en el sentido que solo estudia los seres vivos bajo un cierto aspecto (tener alma, i.e estar vivos)... en donde la biología trata con características de los seres vivos que parecen no tener nada que ver con aspecto psíquico alguno” (van der Eijk, 2005 p. 209-210).

Según mi opinión, en este pasaje se supera la aparente paradoja que hay en Aristóteles respecto del campo de estudio en el cual se inscribe la teoría del alma. En el DA el estagirita sostiene que el estudio del alma pertenece al dominio del científico natural, pero en el PA afirma que el científico natural no debería hablar de toda el alma, ya que no toda el alma es naturaleza, sino una o la mayoría de sus partes (Lennox, 2009 p. 3). Es claro, por lo que vimos, que la parte del alma que ingresa en el campo de la Física es aquella que se da en relación el cuerpo, esto es, las propiedades de ella que solo pueden ser localizadas y realizadas ontológicamente sobre la base de una instancia material. Un ejemplo de estas es la percepción y los sentidos en los que se realiza, pero también ciertos fenómenos psíquicos como el enojo y la ira, que involucra calor sanguíneo, etc. No obstante, a partir de la discusión precedente más el argumento de los correlativos de Broadie, existe una parte del alma que, a pesar de tener una relación indirecta con el cuerpo como su sustrato material, no está localizado en ningún órgano específico y no requiere de alguno para operar como tal. Por lo tanto, la relación del alma con la Física es incompleta, no exhaustiva, en la medida en que aquella ingresa parcialmente en el saber de la última de acuerdo con la naturaleza del género de objetos que trata – eminentemente corporales, o en relación directa con la materia, y sujetos a cambio. Por eso, Broadie concluye que “Aristóteles no solo niega que el intelecto que está investigando... tiene su propio órgano corporal, sino que también rechaza la idea de que está



incluido en la forma del cuerpo” (1997 p.166). El intelecto, entonces, corresponde a un saber de orden distinto que el material o entitativo.

La reflexión precedente permite comprender mejor el pasaje antes expuesto, especialmente el rol que juega la idea de naturaleza en el entramado argumentativo. Aristóteles bajo ningún respecto está, según mi opinión, haciendo una inferencia desde las cosas naturales a los tipos de alma, porque la parte del alma a la que refiere, como acabamos de ver, no forma parte del conjunto de las cosas naturales. Por lo tanto, no tenemos sino una analogía causal, ya que habla de agentes y pacientes, entre un dominio y otro.

Ahora bien, lo que se está enfatizando acá es una diferencia específica que establece una distinción definitoria entre una especie de alma y otra –Aristóteles sigue procediendo dentro de la estructura argumental género-especie–: por un lado hay un alma que ocurre *separadamente* –diferencia del intelecto agente–, y que es capaz de hacer todas las cosas, y otra que puede llegar a ser todas ellas –el intelecto paciente. Y, de acuerdo con las líneas siguientes, el intelecto que ocurre separado constituye un tipo de alma que es en sí inmortal, eterna, sin mezcla, impasible y pura actualidad.

¿Y qué quiere decir que ocurra separadamente? Ciertos autores como Tomás de Aquino asocian esta separación al hecho de que el intelecto no tenga ningún órgano material subyacente que le permita operar. No obstante, no hay evidencia en el pasaje que permita desprender semejante conclusión, por lo que se hace difícil justificar la relación entre separabilidad e independencia orgánica local. Además, es difícil conciliar esta afirmación con las características que le entrega al intelecto agente en las líneas siguientes.

Aristóteles tiende a usar el término χωριστός en dos sentidos: separado como independiente de la materia –como lo curvo respecto a lo chato– o como autónomo –como la sustancia ontológica en comparación con sus atributos. Mi interpretación es que el hecho de que el intelecto ocurra separado implica el primer sentido, esto es, que no depende del conjunto de funciones y actividades orgánicas y materiales de las que dependen los seres corruptibles para vivir, al no tener vínculo corporal bajo ningún respecto. Este intelecto, a diferencia del intelecto humano, no debe satisfacer requerimientos corporales básicos que le permitan el despliegue de su función característica, sino que es pura actualidad ininterrumpida. Aristóteles ya había constatado en el capítulo 1 del libro I que si algún acto o afección le

pertenecía al alma exclusivamente, entonces podía existir separada en el primer sentido (DA I, 1 403a6-11); este acto, a mi juicio, es el ejercicio del pensamiento (νοεῖν), y le pertenece a Dios de manera exclusiva, porque no tiene que satisfacer necesidades orgánicas inferiores para su despliegue.

En este punto, consideremos la identificación entre el intelecto agente y el Dios de la *Metafísica*.

A mi entender, en el libro Lambda culmina el proyecto completo de la *Metafísica* de Aristóteles. Luego de haber realizado un primer movimiento de la pregunta por el ser a la pregunta por la sustancia como el lugar privilegiado donde todas las demás significaciones remiten, profundiza acá el análisis y realiza un segundo movimiento, crucial para delimitar el objeto de la Filosofía primera: dentro de las diversas sustancias también hay relaciones de jerarquía ontológica, por lo que se debe buscar a cuál de ellas le corresponde el estatus de ser la sustancia primera. Así, Aristóteles distingue esencialmente tres tipos de *ousía*: la sustancia sensible, que puede ser tanto corruptible como eterna, y la sustancia inmóvil. Las primeras dos caen dentro del reino de la Física, mientras que la última pertenece al dominio de la Filosofía primera. Ahora bien, Aristóteles destaca las siguientes características ontológicas del “motor inmóvil”: es el principio del movimiento (κίνησις), por lo que a él se debe cualquier cambio en el orden cosmológico (Met. XII, 3 1070a). Es sustancia primera en virtud de su separación e independencia (Met. XII, 2 1071a), por lo que tampoco comporta cambio, ya que todas las cosas que cambian tienen materia (Met. XII, 3 1069b25), y aquel por necesidad debe ser inmaterial y eterno. Esto también implica que su ser consiste esencialmente en su acto (ἐνέργεια) ininterrumpido, carente de toda potencialidad. Por ser el principio del movimiento, debido a su necesidad constitutiva, de él dependen el Cielo y la Naturaleza (Met. XII, 7 1072b14-15) y mueve en tanto que amado, esto es, como causa final a la que tienden todas las cosas. Es *intelecto* (νοῦς) (Met. XII, 7 1072b20), y tiene vida, ya que su acto de intelección ininterrumpida es vida eterna, la más noble y continua que puede haber (Met. XII, 7 1072b28-30). Su acto de intelección tiene por objeto su naturaleza misma (Met. XII, 9 1074b25-27), por lo que su ser consiste en un puro autoconocimiento circular; su realidad se agota en el pensamiento de pensamiento que involucra su actividad esencial de conocer lo más noble que hay, esto es, a sí mismo. Es uno en enunciado y número (Met.

XII, 8 1074a 35-37), por lo que no puede haber otro ser de su naturaleza. Por último, es el principio estructurante de todo lo real, el centro de gravedad que provee el orden a la totalidad de las cosas, en la medida en que coordina todo cambio, ya que es el objeto único al que todas las cosas tienden (Met. XII, 10 1075a15-25); por eso Aristóteles describe su relación con el resto del cosmos comparándola con la de un general y su ejército, en tanto opera como el principio rector que organiza un conjunto de elementos al proveerlos de orden y estructura, de jerarquías y funciones, de movimientos y reposos, etc. En resumen, Dios es la fuente del movimiento –y con ello del tiempo–, puesto que, en virtud de la perfección y nobleza de su ser, ejerce una atracción tal que hace que todas las cosas tiendan a él en tanto causa final – esto, a la vez, le permite a cada sustancia realizar sus virtualidades inherentes en la consecución de la perfección divina.

Si comparamos la descripción del Dios de Lambda y el intelecto agente tenemos una simetría muy estrecha entre las características de ambos. Para ilustrar esto, utilizaré la siguiente tabla elaborada por Caston (1999 p. 211-212):

De Anima (III, 3.5)	Metafísica
1. Separado (Χωριστός, 430a17)	1. Separado de lo sensibles (κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, 1073a4)
2. Impasible (ἀπαθής, a18)	2. Impasible e inalterable (ἀπαθές καὶ ἀναλλοίωτον, 1073a11)
3. Sin mezcla (ἀμιγής, a18)	3. Carente de materia (οὐκ ἔχει ὕλην, 1074a33-44)
4. Esencialmente actualidad (τῆ οὐσία ὦν ἐνέργεια, a18)	4. Actualidad (ἐνέργεια οὖσα, 1072a25-26, b27-28)
5. Lo más noble (τιμιώτερον, a18)	5. Lo más noble (τιμιώτατον, 1074a26, ἄριστον, v, 1072a35-b1, b28)
6. Lo mismo que su objeto de pensamiento (τὸ αὐτὸ...τῷ πράγματι, a20)	6. Lo mismo que su objeto (ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, 1075a1-5)
7. absolutamente anterior al intelecto potencial (χρόνω προτέρα...ὄλως, a21) <sup>8</sup>	7. Anterior en el tiempo a la capacidad (1072b25; 1072b30-1073a3)
8. Pensamiento ininterrumpido (οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ, a22)	8. Eternamente pensante (τὸν ἅπαντα αἰῶνα 1075a10)
9. Únicamente lo que es [esencialmente] (μόνον τουθ' ὅπερ ἐστι, a22-23)	9. Solo su esencia, pensamiento (1075a1-5; cf. 1074a33-34)
10. Inmortal y eterno (μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίον, a23)	10. Eterno (αἰδίον, 1072a25, 1073a4)
11. Condición necesaria para cualquier pensamiento (ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ, a25)	11. Condición necesaria de todo (1072b 13-14; 1075b24-26)

De este esquema se puede inferir una estrecha correlación entre las notas esenciales de la entidad en cuestión. Dado que Aristóteles afirma, como se vio, que un ser de esta naturaleza

<sup>8</sup> Hay que hacer una precisión respecto al punto 7. En DA, Aristóteles establece una anterioridad “lógica” del acto respecto la potencia, mientras que en la Met. habla de una anterioridad “cronológica” del motor inmóvil, anterioridad que conlleva en virtud de su eternidad.

solo puede ser uno “en número y enunciado”, por lo que la identificación entre intelecto agente y Dios es, a mi juicio, la lectura más adecuada.

En conclusión, Aristóteles no está haciendo afirmaciones extrañas sobre la existencia de dos intelectos en cada individuo. Esta lectura arrastra una historia bastante larga: fue en primer lugar sostenida por Juan Filópono en el siglo VI, pero alcanzó su apogeo con Tomás de Aquino en el siglo XIII (Gilson, 2014). Aquino introdujo esta lectura para disputar la interpretación averroísta de la unidad del intelecto: Averroes sostenía que el intelecto no pertenece al alma individual, sino que es una facultad consustancial a toda la especie humana. De este modo, el intelecto era concebido no como Dios, sino como una esfera impersonal que abrazaba a todos los seres humanos. No obstante, Averroes nunca logró comprender la identificación que Aristóteles hizo entre el intelecto agente y el Dios de Lambda, además, desatendió la distinción ontológica entre el intelecto agente y paciente – esta no consiste solo en distintos momentos de un proceso cognoscitivo único, sino que hay una brecha existencial entre ambos, puesto que solo el primero puede ser hipostasiado. Por otro lado, Aquino tenía, dentro de sus objetivos, mostrar las profundas consecuencias que se desprendían de esta concepción del intelecto en el ámbito de la filosofía moral<sup>9</sup> (Karmy, 2019 p. 145), por lo que, entrecruzando la discusión filosófica con conceptos y dogmas religiosos, intentó disputar esta lectura de un intelecto impersonal dentro del campo hermenéutico que había abierto Aristóteles y, a su vez, mostrar como la introyección del intelecto dentro del individuo singular permitía salvaguardar los principios de la ética cristiana. Contemporáneamente, aún se sostiene la viabilidad de la interpretación individualista del intelecto, reflejada en autores tan importantes como Vigo (2007 p. 106). Él sostiene que Aristóteles introduce la dualidad del intelecto en un intento compatibilista por vincular la irreductibilidad del intelecto como facultad inmaterial sin mezcla y su dependencia de las facultades inferiores, que al proveer los contenidos básicos sobre los cuales realiza los procesos abstractivos, operan como condición de posibilidad para el despliegue de su actividad característica. Si bien esta lectura tiene aspectos muy considerables, las notas esenciales que le otorga al intelecto agente

---

<sup>9</sup> Por supuesto que, en su empresa hermenéutica, Aquino también estaba motivado por la creencia genuina de que la lectura de Averroes era errada y él restituía, en cierta manera, el sentido auténtico del texto a través de una interpretación más ajustada y fiel a la obra. No obstante, menciono este objetivo porque me parece un obstáculo que puede distorsionar la verdadera concepción que Aristóteles mentaba cuando hablaba del intelecto agente (esta es, de acuerdo con la interpretación aquí defendida, la concepción impersonal).

impiden concebirla como una parte más del alma humana, con todos los defectos que adolece. En este sentido, parece una inconsistencia grave por parte de Aristóteles la introducción de dos facultades con características antitéticas dentro de una misma unidad ontológica. Por el contrario, las definiciones del intelecto agente están directa e ineludiblemente vinculadas con la naturaleza divina.

Además, sostengo que todo esto sugiere fuertemente la existencia de un profundo desajuste en la tesis de Jaeger (1946) sobre el lugar del intelecto dentro del tratado completo. Según el filólogo alemán, el DA pertenece a un estadio maduro y más empírico de nuestro autor, en donde se investiga las relaciones psicofísicas entre el alma y ciertos procesos orgánicos, cuestión que choca directamente con esta concepción religiosa del intelecto, que pertenece a una fase más temprana y cercana a Platón. Aquí su filosofía se halla cargada de tendencias que conllevan un cierto entusiasmo por lo divino vinculado a un anhelo por lo irracional e intuitivo. La concepción del intelecto allí presentada correspondería a un escrito juvenil incorporado posteriormente que tensiona con el marco de investigación del resto del tratado (Jaeger, 1946 p. 63-64, 193, 276, 369, 428). Sin embargo, parece ser que la idea del intelecto como está presentada en el capítulo 5 del libro III recorre todos los libros del tratado, casi como si se anunciara su tematización como el punto culminante de toda la reflexión; esto se puede contrastar con el conjunto de citas anteriormente presentadas<sup>10</sup>. Por lo tanto, tendríamos un concepto consistente en el recorrido de la obra, que haría difícil concebir dos enfoques temáticos del mismo problema.

En segundo lugar, y como se verá a lo largo de este escrito, la divinización del intelecto es una tesis que recorre distintas obras de Aristóteles, por lo que, a mi juicio, constituye un núcleo crucial a la hora formarse una visión panorámica de su filosofía. Al cercenar esta idea y relegarla a un periodo temprano e irrelevante que interrumpe la importancia de la filosofía más empírica de Aristóteles, se desconocen elementos que pueden llegar a ser perfectamente la coronación de los desarrollos filosóficos que allí se presentan, lo que impediría una adecuada interpretación de su obra.

Finalmente, debemos volver la mirada a un último aspecto del DA III 5: la relación entre ambos intelectos, ilustrada con la analogía de los colores y la luz. ¿Qué quiere decir

---

<sup>10</sup> Página 10 del presente texto

Aristóteles cuando sostiene que el intelecto agente opera como la luz, que hace los colores en potencia volverse colores en acto? La luz, según Aristóteles, no es un proceso o un medio que actualice los colores en virtud del reflejo que produce en la superficie de los cuerpos, como tenderíamos a pensar nosotros, sino que, según su concepción, opera como un estado del medio que precede la percepción del color –es el acto de lo transparente en tanto transparente– (DA II, 7 418b10-15), y lo hace potencialmente visible. Por ejemplo, en un medio oscuro –como el aire o el agua–, el fuego actúa sobre ese “espacio” y actualiza cierta propiedad en él, su transparencia, en virtud de su naturaleza lumínica, que a su vez nos permite percibir los objetos; la luz es una condición o estado del medio (ἕξις) porque es una actualidad. Para Aristóteles, los colores y los demás objetos primarios de los sentidos no tienen existencia actual independiente del acto de la percepción –no así los sustratos a los que inhieren–, pero tampoco existen solamente en el alma. La introducción de las nociones de acto-potencia para explicar los procesos perceptivos fracturan cualquier posibilidad de encasillar su teoría en una concepción de corte idealista o material:

Aristóteles expresa este punto clave en su concepción por recurso a la tesis que establece que el acto del sentido y el acto del correspondiente objeto sensible son *uno y el mismo*, aunque deban ser descriptos de modo diferente cuando se los considera desde el lado de lo que percibe y desde el lado de lo percibido, respectivamente... Comparten un único y mismo acto, en el cual convergen, de modo tal que cada una de ellas no puede llegar a su propia actualidad con independencia de la correspondiente actualización de la otra (Vigo, 2001 p. 95)

Ahora bien, una condición de posibilidad para que esta convergencia se haga efectiva, en el caso de la visión, es la luz como condición del medio que hace a los colores actualmente visibles, y hace a la visión potencialmente capaz de verlos. Desplazando esta relación al vínculo entre el intelecto agente y el intelecto potencial, podríamos concluir, entonces, que el intelecto agente o Dios opera como condición de posibilidad para que el intelecto humano pueda desplegar su actividad característica; “nuestro intelecto percedero necesita un intelecto inmortal para lograr su objetivo de comprensión” (Burnyeat, 2008 p. 40). Según mi interpretación, así como la luz es un estado de transparencia del medio que permite la convergencia de la actualidad del objeto visible y el acto perceptivo en una única instancia, también es necesario que haya un estado como la luz que sea lógicamente anterior a la identificación del inteligible con la facultad de inteligir en un único acto; que haga posible el

conocimiento intelectual de las esencias de las cosas. Nuestra capacidad noética está limitada por su vínculo ineludible al cuerpo en el que reside, lo que la vuelve perecedera, corruptible, imperfecta, por lo que requiere de un auxiliar eterno, siempre en acto, impasible e inmaterial que le permita captar, a su vez, las formas esenciales y primeros principios eternos e inmateriales de las cosas. Además, como se menciona en el capítulo 5 del Libro III del DA, anteriormente citado, el intelecto agente también produce los contenidos con los cuales el intelecto potencial se identifica<sup>11</sup>.

De esta manera, a mi juicio, Dios es condición de posibilidad para la actividad del intelecto humano en dos sentidos: por un lado, produce los contenidos esenciales con los cuales el intelecto paciente opera<sup>12</sup>, identificándose con ellos como nota definitoria de su actividad y, por otro lado, sosteniéndolos eternamente en su naturaleza perenne e incorruptible, lo que permite que un intelecto imperfecto y perecedero como el nuestro pueda acceder a estos contenidos.

Para concluir esta sección, es pertinente destacar algunas consecuencias que se derivan de esta concepción del intelecto en Aristóteles.

En primer lugar, Aristóteles inscribe en el DA este problema dentro de un análisis de las diversas formas de vida y las especies que de ellas se derivan. Según mi opinión, bajo ningún respecto tenemos en esta teoría algo así como una antropología propiamente tal, sino que la reflexión sobre la especie humana es una más, con sus características peculiares, dentro de un marco mucho más amplio que es el estudio filosófico y analítico de las diversas especies que se diferencian progresivamente dentro del género del alma como principio vital. Se desprende de lo anterior que Aristóteles no tiene en mente una reflexión sobre la naturaleza del ser humano, sino un estudio de los seres naturales en tanto poseen la capacidad de vivir, y las progresivas diferenciaciones entre los grupos que surgen de estas, junto con una descripción detallada de las actividades y funciones que los caracterizan.

---

<sup>11</sup> No me pareció tan relevante, para el propósito del presente trabajo, sacrificar extensión en tematizar la tesis sobre cómo produce Dios las esencias inteligibles que constituyen el objeto de la actividad noética. Menciono tangencialmente acá la tesis de Burnyeat (2008 p. 40), a la que considero deficitaria por carecer de respaldo bibliográfico, quien sostiene a la esencia divina le corresponde ser un sistema cerrado de conceptos correctos. Una tesis más interesante es la de Caston (1999 p. 222-223), quien profundiza más en la producción de los inteligibles en tanto causa final, similar a cómo produce el movimiento.

<sup>12</sup> Esta función aparecerá, con algo más de nitidez, en el próximo capítulo.



En segundo lugar, dentro de esta teoría podemos desprender ciertas conclusiones bastante interesantes respecto al estatus y el lugar del conocimiento. De lo anterior se desprende, a mi parecer, el hecho de que la facultad del intelecto es impersonal en la medida en que no le pertenece al individuo singular, sino que abraza a la especie completa gracias a su participación común de la naturaleza divina. La actividad noética no se restringe al genio particular, sino que le corresponde a la humanidad entera en virtud de su privilegio ontológico, esto es, la posibilidad de desempeñar una actividad propiamente divina vinculada al despliegue de sus potencialidades inherentes. Esta idea es temprana en Aristóteles, y la podemos ver con claridad en algunos fragmentos conservados del *Protréptico* (2006). En el fragmento 28 el estagirita afirma que el hombre, “manteniendo el intelecto, se asemeja a la divinidad”, lo que nos muestra la identidad esencial entre la actividad intelectual como zona común entre lo humano y lo divino. En los fragmentos 108, 109 y 110 se sostiene además la idea de que en nosotros hay una facultad que parece ser “el dios nuestro”, y que nos posiciona como “un dios en relación con los demás seres”, resaltando este privilegio ontológico que tiene el ser humano en comparación con los otros seres vivos, y que veremos más adelante también en la EN. Esta idea temprana se desliza a través de gran parte de la obra aristotélica, y será crucial para comprender ciertas teorías que sin ella parecen deficitarias o incompletas.

Finalmente, es menester tener en cuenta que la lectura anteriormente presentada sobre la naturaleza de la distinción de intelectos expuesta en el DA, la diferencia ontológica que ambos ostentan y la relación peculiar que tienen será un enclave hermenéutico fundamental para el subsecuente desarrollo de esta tesis. Como ya se mencionó en la Introducción del presente trabajo, el propósito ahora será aplicar esta interpretación a otras áreas del corpus aristotélico en donde aparece la noción de  $\nu\omicron\delta\varsigma$ , buscando con esto extraer nuevas exégesis que puedan dar luces sobre el sentido de los pasajes en cuestión y, a su vez, sobre el lugar que ocupa esta idea en la totalidad de la obra de Aristóteles.

## **Noûς y Lógica: la fundamentación del conocimiento.**

Bajo el rótulo “lógica” (λογική), Aristóteles entiende el saber que tiene por objeto “el razonamiento, sus elementos y sus formas” (Calvo, 1996 p. 10). Su estatus puramente formal le impide inscribirse en lo que Aristóteles afirma son las tres ramas fundamentales del conocimiento: teórico, productivo y práctico. La lógica, en este sentido, se mueve entre o bajo los dominios anteriormente mencionados, sin poder reducirse a ninguno de ellos plenamente. A menudo se destaca el carácter meramente instrumental que tiene este corpus de conocimiento. Esto, porque opera como un aparato de criterios y normas formales que deben ser satisfechas y elementos básicos que deben estar comprendidos en cualquier intento de elaboración y ampliación de conocimiento sobre el mundo, más que un determinado ámbito de investigación sobre alguna parcela de la realidad propiamente tal.

Aun así, el lugar que tiene la lógica dentro de la filosofía aristotélica es de crucial importancia. Su carácter instrumental no implica necesariamente un posicionamiento en un ámbito secundario o derivado respecto a los otros dominios reconocidos por el estagirita, ni tampoco la relega a un mero apéndice auxiliar sobre los aspectos que se deben atender para respetar los criterios básicos sobre la producción de un conocimiento válido. Por el contrario, la lógica es un saber esencial que permite y condiciona la manera en cómo formulamos, estructuramos y validamos el conocimiento, además de reflexionar sobre sus elementos constitutivos y sus criterios de aceptación. Por lo tanto, no es una guía informativa a la que podamos o no acudir a voluntad, sino que su contenido es fundamental para proveer y organizar un saber. En conclusión, me parece relevante enfatizar que no hay que menospreciar lo que la concepción instrumentalista de la lógica implica en relación con el estatus que a esta última le otorgamos.

Este campo de estudio está subdividido en áreas estrechamente vinculadas con el problema fundamental de las formas y los elementos del razonamiento. Las proposiciones y sus elementos básicos, las estructuras silogísticas que aquellas componen, junto con sus contenidos apodícticos o dialécticos; a cada uno de estos temas Aristóteles le dedica un análisis pormenorizado que componen, en total, el corpus del *Organon*.

En los *Primeros Analíticos* nuestro autor se encarga de estudiar acabadamente la idea de ‘silogismo’ (συλλογισμός). Él la entiende como el razonamiento que implica una consecuencia necesaria que se desprende de manera distinta de cómo están establecidas y dispuestas ciertas oraciones anteriores a ella (Apr I, 1 24b18-19). Básicamente, Aristóteles busca nombrar la estructura de los razonamientos deductivos válidos, en donde dos proposiciones que operan como premisas permiten extraer una tercera, la conclusión, que estaba contenida implícitamente en la conjunción de las anteriores, pero que en ella se vuelve explícita. El silogismo vendría siendo el nombre que recibe esta manera de organizar las premisas para extraer determinadas conclusiones de acuerdo con procedimientos correctos. Un clásico ejemplo de un silogismo es el siguiente:

*Premisa mayor: Todos los hombres son mortales.*

*Premisa menor: Sócrates es hombre.*

*Conclusión: Sócrates es mortal.*

Ya establecido esto, y luego de reducir esquemáticamente todos los razonamientos a unas cuantas figuras silogísticas y estudiar sus implicaciones y procedimientos, Aristóteles aborda en los *Analíticos Posteriores* la utilidad científica que podrían tener sus contenidos. Aquí, el estagirita parte describiendo la naturaleza del silogismo científico como aquel “en virtud de cuya posesión sabemos” ya que es necesario que la ciencia demostrativa “se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión” (APo I, 2 71b20-25). Esto quiere decir que el razonamiento científico se distingue por partir de premisas o contenidos verdaderos y no meramente plausibles, por lo que las conclusiones necesariamente deben tener el mismo estatus de verdad. Además, el conocimiento científico no involucra la mera constatación fáctica de algo, sino que apunta a esclarecer sus causas; no se reduce a describir el qué (ὅτι) sino que busca explicar el porqué (διότι); solo en esto consiste el conocimiento auténticamente científico, porque, como dice nuestro autor, “en efecto, si el que no tiene explicación del por-qué, aun siendo posible la demostración, no tiene ciencia...” (APo I, 6 74b27-30). Aquí, por lo tanto, nos elevamos decisivamente cuando consideramos la aportación epistemológica de esta particular manera de proceder, pues la perfección del conocimiento posee una condición inmejorable. En síntesis, el conocimiento verdadero, con todas sus condiciones, solo se obtiene cuando se

cumplen los criterios que establece el silogismo científico, que impone las reglas que deben ser observadas para tener el mayor grado de exactitud posible que puede ostentar un determinado saber.

Por lo tanto, la mera consideración fáctica de alguna entidad o evento por parte de los sentidos no permitiría desprender, solo a partir de la formulación proposicional de esos datos, la relación causal que está implicada en el acontecimiento de cierto fenómeno o en la naturaleza de cierto ente. Por el contrario, la causa reside en la reflexión sobre el universal que los abarca, o sea, aquello “que es siempre y en todas partes” (APo I, 31 87b33-34); solo es posible el conocimiento causal cuando se trata con nociones o conceptos universales. Esta idea ya estaba contenida en la *Metafísica* (Met. I, 1 981a25-30), aunque de una manera más diáfana: el conocimiento científico, a diferencia de la mera experiencia, la memoria o la sensopercepción, se caracteriza por poseer los fundamentos causales que residen en la consideración universal de sus objetos, a diferencia de las formas de conocimiento recién mencionadas que, en el mejor de los casos, componen tipos particulares que unifican la diversidad de notas en una forma común –como es el caso de la experiencia–, pero que no es capaz de develar la razón de por qué es efectivamente así, su causa.

Ahora bien, volviendo al objeto del tratado, Aristóteles sostiene que “toda enseñanza y todo aprendizaje realizado por el pensamiento (διανοητική) se producen a partir de un conocimiento preexistente... De manera semejante en el caso de los argumentos, tanto los que proceden mediante razonamientos como los que proceden mediante inducción (επαγωγή); pues en ambos realizan la enseñanza a través de conocimientos previos” (APo I, 1 71a1-8). El meollo del asunto, a mi juicio, parece descansar en lo siguiente: la demostración no se puede remitir al infinito, ya que en ese caso no tendríamos conocimiento verdadero alguno, pues el razonamiento no tendría ningún punto de partida sobre el cual erigirse y desarrollarse. En consecuencia, debe tener un límite que sea, a su vez, indemostrable y punto de partida para cualquier razonamiento. Aristóteles ocupará gran parte del tratado en responder a este problema, dada la relevancia que tiene para justificar la posibilidad del conocimiento científico; así como la cadena causal no se puede remitir al infinito, tampoco la estructura argumental, pues esto implicaría la destrucción de cualquier tentativa de

explicación del mundo al no ser posible la provisión de un conocimiento exhaustivo o finito, sobre cualquier fenómeno que pueda ser abarcado por la razón humana.

¿Cuáles son estos conocimientos previos de los que habla nuestro autor? Los axiomas o primeros principios, sobre los que se erige cualquier tentativa científica. Estos, para el estagirita, consisten en fórmulas verdaderas, primeras, inmediatas, las más conocidas y anteriores, y causales respecto a las conclusiones. Deben ser verdaderas para que lo que en ellas descansa sea también verdadero –y, por lo tanto, sea conocimiento auténtico. Deben ser primeras, ya que son principios lógicamente anteriores a los razonamientos que sobre ellas se fundan. También son inmediatas, porque no están mediadas por ninguna cadena de argumentos que las justifique y no admiten demostración ulterior en virtud de primitividad. Además, tienen que ser las más conocidas –en sentido absoluto, no relativo a nosotros– por ser las más universales. Finalmente, son causales respecto a las conclusiones que producen, porque sabemos algo cuando conocemos su causa, y la causa última que posibilita la estructura silogística de la cual se desprenden estas conclusiones son los axiomas o primeros principios.

Ahora bien, los principios pueden ser comunes a todo el conocimiento discursivo o pueden ser válidos solo para una determinada parcela de este. En el segundo caso, por ejemplo, en las matemáticas, hay ciertos principios que solo se aplican al género de objetos que trata esta determinada área del saber –como el principio de la indivisibilidad de la unidad, que menciona Aristóteles al comienzo. Por otra parte, en el primer caso se cuenta el conjunto de los axiomas que operan como condiciones necesarias para que cualquier tipo de conocimiento sea considerado válido, independiente del campo de objetos que estudie. Un ejemplo de este tipo es el principio de no-contradicción, estudiado por Aristóteles en el capítulo 3 del libro IV de la *Metafísica*. En este sentido, al ser comunes a toda ciencia, se puede decir que cumplen el rol de ser reglas “metacientíficas” (Vigo, 2007 p. 48), ya que establecen las condiciones imprescindibles para todo sistema de conocimiento científico, más que algún saber atingente solo a uno o más dominios particulares. Independiente de esta distinción, ambas clases de principios comparten la misma naturaleza que no cambia por su restricción; deben ser verdades evidentes e indemostrables que fundamenten y validen cierto discurso o razonamiento.

Por otro lado, ya se había notado que para Aristóteles la verdad del conocimiento científico no puede ser transitoria o circunstancial. Esto porque, si así fuera, perdería su carácter de universalidad y necesidad, lo que la haría deficitaria de uno de los aspectos más esenciales que su concepción de la verdad científica posee. En palabras del estagirita: “pero las demostraciones y las ciencias de las cosas que suceden con frecuencia... está claro que, en la medida en que son demostraciones de una cosa de ese tipo, *siempre son* [cursivas mías], pero en la medida en que no sean siempre, son particulares” (APo I, 8 75b33-35). Esto significa que la verdad científica está atravesada por una exigencia de trascendencia que no puede ser eludida, y la estructura silogística desprende verdades que poseen el mismo grado de universalidad que las premisas (APo I, 8 75b20-32). Por lo tanto, a mi entender, es evidente que si la cadena argumental del conocimiento apodíctico desprende verdades eternas, es lógicamente necesario que los principios sobre los que descansa el razonamiento discursivo sean también eternos y, por decirlo así, atemporales. Luego se volverá sobre esto, cuando se vinculen estos principios con la facultad encargada de dar cuenta de ellos.

Más adelante, Aristóteles reflexiona sobre cómo se obtienen estos principios primeros. Ya habíamos establecido por qué estos no pueden ser demostrados, sino que, por el contrario, deben ser dados por supuestos (APo II, 10 93b20-28) y, por otro lado, tampoco se obtienen por nacimiento (APo II, 19 99b30-33). Por lo tanto, Aristóteles concluye que “es necesario poseer una facultad de adquirirlos, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados principios” (APo II, 19 99b33-35), o sea, debe haber una facultad que sea tan exacta y precisa como el conocimiento que tiene por objeto. Esta facultad es el *voûç*, según mi interpretación, el principio de todos los principios del saber, ya que de él proceden los axiomas fundamentales inmediatos sobre los cuales se erige y constituye cualquier parcela de conocimientos, cualquier género de objetos, incluso aquellos que atañen al sistema total del conocimiento humano (APo II, 100b5-15). La aprehensión noética está claramente diferenciada, como ya se expuso anteriormente, del razonamiento científico (APo I, 33 88b30-89a3), pero en este contexto específico el estagirita añade una nueva determinación: sostiene que las verdades de la primera se comportan de otra manera con respecto al último, toda vez que consisten en la asimilación de una proposición inmediata y que, nuevamente, en virtud de esto constituye el principio de la ciencia. De esto se puede desprender un claro orden de prioridad entre estos dos tipos de saberes, en la medida en que las verdades del

pensamiento discursivo se obtienen a partir de una mediación argumental que, si bien no disminuye su valor de verdad, sí la distingue de las verdades del  $\nu\omicron\delta\varsigma$ . Estas últimas están atravesadas por una inmediatez proposicional, por lo que, además de ser autoevidentes, permiten que la extracción de la conclusión silogística sea posible.

La actividad del  $\nu\omicron\delta\varsigma$  tiene por objeto tanto las definiciones como los primeros principios inmediatos. En el primer caso, también podemos hablar de “primeros principios” de los que parten las demostraciones. Las definiciones consisten básicamente en la articulación de una esencia en el plano del *logos*, en un enunciado. Pero, por otra parte, también son principios de las ciencias en la medida en que expresan el contenido del género de objetos que constituye determinado campo de estudio y, por lo tanto, el lugar donde se puede fundar la demostración a la hora de establecer determinadas propiedades que le pertenecen por sí mismas (APo II, 8 93a-93b20). Siguiendo esta línea, el proceso mediante el cual el  $\nu\omicron\delta\varsigma$  se apropia del contenido de las definiciones puede ilustrar la manera en cómo este opera en el proceso de captación de los primeros principios. El proceso aquí involucrado es llamado por Aristóteles  $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ , que comúnmente se traduce por inducción, aunque esta traducción es deficitaria por un aspecto relevante: lo que mienta Aristóteles por ese término es la extracción del universal que se manifiesta en el singular, pero que en conformidad con cierto examen empírico reiterativo puede volverse más manifiesto y claro. En cambio, por inducción en un sentido moderno pensamos más bien en la colección de casos particulares tipificables en premisas generales en virtud de su reiteración empírica, aunque sin la manifestación universal en el caso particular. Es, por decirlo así, una colección exterior de casos que comparten una característica común. Ahora bien, la  $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$  se relaciona con la actividad noética como dos aspectos de una misma actividad: hablar de  $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$  es describirla en términos epistemológicos, mientras que hacerlo de acuerdo con la  $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$  es describirla en términos metodológicos (Leshner, 1973 p. 58). Este segundo aspecto consiste básicamente en la reunión de datos empíricos –la manifestación de los fenómenos en su singularidad–, cuya relevancia para el proceso es capital (APo I, 18 81a38-81b9), para, luego de memorizados, tipificarlos en unidades de experiencia, y así poder realizar el siguiente traslado del universal a la forma del concepto, y con este, poder obtener el conocimiento científico (APo II, 19 99b32-100a10). En palabras de Aristóteles: “está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por  $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ , pues así es como la sensación produce en nosotros lo

universal” (APo II, 18 100b2-5). Acá, según mi opinión, existe una cadena cognoscitiva que culmina en el universal como la forma más perfecta del conocimiento, y el νοῦς es la facultad encargada de cristalizarlo en el nivel conceptual, de capturar su esencia y llevarla al plano del lenguaje; el qué-es de algo solo es pensable por el intelecto, y su formalización permite introducirla en el campo del discurso, extraer de ella ciertas propiedades en sí mismas de la cosa, entre otras. Esto lleva a Aristóteles a concluir lo siguiente:

Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento (διανοητική) por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a incurrir en lo falso, v.g.: la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y el νοῦς son siempre verdaderos, que ningún otro género de saber es más exacto que el νοῦς, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda la ciencia va acompañada de discurso (μετά λόγου), no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto el νοῦς, habrá νόησις de los principios... Si, pues, no poseemos ningún otro género de conocimiento verdadero aparte de la ciencia, el intelecto será el principio de la ciencia (APo II, 19 100b5-15).

Se acaba de exponer la aplicación del νοῦς en dos ámbitos –axiomas y definiciones– para mostrar su operación y su importancia epistemológica. Se concluyó su rol esencial para fundamentar el pensamiento discursivo, la producción científica, la cadena argumental de la demostración, o cualquier estructura silogística con pretensión de verdad. Por lo tanto, sostengo que su valor de verdad tiene que ser superior y más infalible, en cuanto que su puesta en cuestión desarma cualquier pretensión de conocimiento científico; su estatus se ubica en un plano lógicamente anterior a la demostración, por lo que no se pueden usar las herramientas del razonamiento científico para poner los contenidos del νοῦς en entredicho. Además, su captación es inmediata y esencial, y es de tal naturaleza que no deja resquicio a duda alguna.

En este punto, debemos hacer una precisión conceptual. En virtud del contexto de aplicación de la actividad del νοῦς, muchos traductores e intérpretes<sup>13</sup> han traducido esta noción como “intuición” o como “razón intuitiva”. Pareciera ser que, según ellos, esta aprehensión prediscursiva no tiene relación con la actividad noética que vimos en el DA, sino que es una

---

<sup>13</sup> Por ejemplo, Miguel Candel Sanmartín en su traducción del *Organon* (1994). Tratados de Lógica I y II. Madrid: Gredos.



forzada analogía. Por un lado, existiría la intuición de los axiomas que permiten desarrollar la episteme discursiva, y por otro, la asimilación del contenido esencial que, articulado en un enunciado, constituye la definición de determinada entidad.

Contra esta manera de presentar las cosas, Lesher (1973) escribió un impecable artículo donde sostiene que en el APo la actividad noética no está restringida a la adquisición de los primeros principios aquí tematizados, sino también a la captación de los universales que, en este contexto lógico, operan también como principios. Esto, porque el universal sería algo así como “un atributo que pertenece a cada instancia de su sujeto, y en ocasiones, también como un atributo que pertenece a cada instancia comprendida esencialmente” (Ibid. p. 61). El sentido de la actividad noética y su objeto correlativo, por lo tanto, no sería meramente conceptual, sino ontológico, toda vez que el proceso involucrado sería el desarrollo científico de cierta definición de la naturaleza de algo, demostrando ciertos atributos que inhieren a este esencialmente. Además, se destaca reiteradamente la relación que tiene la actividad noética con la sensación (αἴσθησις), la inducción o comprobación (επαγωγή) y la noción de principio (καθόλου). Esto es relevante en la medida que el νοῦς, como se vio en el apartado del DA, opera en base a estos contenidos, lo que le permite extraer de estos las esencias posteriormente definibles y, en este caso, susceptibles de ser analizadas en un silogismo desde el cual se pueden extraer relaciones lógicas que no aparecen a primera vista. Por lo tanto, podríamos decir con Lesher que “no se nos está dando una analogía entre la aprehensión de los universales y la de los primeros principios, sino un argumento de que el último es un caso especial del primero: la inducción es el medio a través del cual alcanzamos los primeros principios porque es la inducción la que en general nos provee de nuestro conocimiento de los principios universales” (Ibid. p. 62).

En esta misma línea, Charlton (1987 p. 419) habla del νοῦς en este contexto como un “conocimiento disposicional de proposiciones primarias e indemostrables”. Este sentido se acerca bastante a lo que, a mi parecer, mienta Aristóteles cuando sostiene que existe una facultad de tal naturaleza. Efectivamente, hablar de la capacidad noética de esta forma permite inteligir mejor la forma en que se obtienen los primeros principios: el intelecto los tiene potencialmente debido al grado de perfección de su naturaleza, por lo que es anterior a cualquier formulación discursiva que se haga con sus contenidos primarios. Sin embargo, a

mi entender, Charlton erra cuando asimila esta facultad tan distintiva al concepto moderno de 'mente' (Ibid. p. 408). Con esta idea se entremezclan confusamente un conjunto de operaciones psíquicas que ocultan la especificidad del tratamiento que Aristóteles hace del *voũç*, el nivel de exactitud que le atribuye, el estatus que le otorga a sus objetos, etc.

Para finalizar esta sección, se señalarán dos conclusiones fundamentales: en primer lugar, aquí no se problematiza la idea de intuición en el sentido moderno, consistente en la visión mental tan clara y distinta que, una vez que es realizada, el sujeto no se puede sustraer a su contenido veritativo y, por lo tanto, no deja espacio para su negación sin caer en inconsistencias. De acuerdo con mi interpretación, aquí se está hablando, por un lado, de la extracción y formalización del universal que se manifiesta en cada caso singular y, por otro, de la operación adquisitiva de determinados principios universales en ciertos contextos de fundamentación silogística. En segundo lugar, y más importante para el objeto de esta investigación, el hecho de que no estemos hablando de semejante aprehensión en términos de intuición, sino que, por el contrario, de la operación del *voũç* en el contexto de la reflexión sobre el razonamiento científico, me parece que nos permite identificar la distinción de intelectos recientemente tematizado en el DA y la actividad noética aquí expuesta. Esto es relevante, ya que dicha distinción no aparece explícitamente en este tratado, por lo que aventurarse con esta lectura constituye un ejercicio de revisión comparada con el propósito de extraer nuevas conclusiones relativas a el lugar que ocupa la concepción aristotélica del intelecto, tematizada en el capítulo uno, pero ahora desplazada a un nuevo campo de estudio.

Si esto es plausible, entonces podemos presentar la siguiente idea: Como vimos, la extracción del universal por el intelecto paciente requería la intervención del intelecto agente como sostén de verdades eternas susceptibles de ser aprehendidas por un intelecto corruptible como el nuestro; el intelecto paciente obtiene los universales que, en cierta manera, residen allí en estado disposicional para su aprehensión, y el intelecto agente los produce y, a la vez, los contiene. Esa fue la interpretación que se defendió respecto a la relación entre los dos intelectos y el estatus ontológico que cada uno ostentaba. Como ya se mencionó, en el *Organon* Aristóteles no aplica ni menciona en ningún momento la distinción precedente. No obstante, a mi juicio, es legítimo el desplazamiento de la lectura anterior a este caso, o la posibilidad de comprenderla en el marco de otra actividad particular, y decir que la

aprehensión de los primeros principios autoevidentes y prediscursivos, que también son “eternamente verdaderos” (APo II, 19 100b8), depende de un agente auxiliar que le permita al intelecto preceder la comprensión de estas verdades y su lugar en posteriores operaciones. La especie humana necesita al intelecto agente para tener acceso a las esencias formales que constituyen la realidad última de los entes, así como también requiere de este para poder estructurar el pensamiento discursivo y los silogismos a través de los cuales se desarrolla la episteme, el conocimiento que parte de premisas verdaderas.

Si esta lectura es correcta, entonces la lógica sería una disciplina que está también abierta a la especie, puesto que la actividad noética, cuyo despliegue es esencial para poder realizarla, no se restringe a un conjunto técnico de habilidades particulares dependientes de cada individuo, sino que la posibilidad de su desenvolvimiento está inscrita en cada individuo en virtud de su pertenencia esencial al género humano. El  $\nu\omicron\delta\zeta$ , facultad esencial para fundamentar el conocimiento científico, está aquí a disposición de toda la comunidad humana. Como es ella la facultad que permite aprehender los primeros principios y universales que son, por así decirlo, el objeto primordial de este tipo de conocimiento, entonces podríamos concluir que la condición necesaria fundamental para la comprensión y estructuración lógica de cualquier discurso que verse sobre la realidad abraza a toda la comunidad humana. Así, el conocimiento científico no es propiedad de una clase de individuos o de un genio privilegiado, sino que reside potencialmente en cada miembro de la especie en virtud de esta inherencia esencial.

Por otro lado, sostengo que la lógica tiene una pretensión de universalidad que se opone a la particularidad de otros saberes, como por ejemplo, la gramática. En el primer caso, hablamos de estructuras formales que tienen aplicación universal, independiente de las variaciones del lenguaje que se emplee para llevarlas a cabo. En el segundo, la disciplina gramática formaliza reglas que tienen solo validez restringida a la lengua en cuestión. No es de extrañar, por lo tanto, que Aristóteles haya puesto el centro de gravedad, para la consecución de la verdad en filosofía, en la primera, cuya expansión abarca a la totalidad de la especie y atraviesa las contingencias culturales o lingüísticas sobre las cuales se ejerce. Esto está en directa correlación con la facultad encargada para su fundamentación, ya que el intelecto divino que

la posibilidad es connatural a toda la comunidad humana, y la potencia filosófica para alcanzar la verdad científica que lleva en su seno está completamente a su disposición.

## **Intelecto y tiempo: consideraciones físicas<sup>14</sup>.**

Revisemos ahora un punto donde la exégesis precedente sobre la existencia del intelecto impersonal, la relación entre ambos intelectos y su naturaleza correspondiente en el DA permite desenredar un nudo interpretativo cuando se aplica sobre un problema relevante del Libro IV de la *Física*. Esto nos autorizará, por un lado, a ofrecer una demostración indirecta de la tesis de la divinidad del νοῦς, en cuanto ofrece una lectura coherente y sólida sobre un problema que, de no ser interpretado de esa manera, suele ser más difícil de inteligir. Por otro lado, nos permitirá desprender una conclusión interesante sobre la relación entre el intelecto potencial, el intelecto agente y la realidad del tiempo, mostrando que existe una dependencia estructural y esencial entre estos tres momentos. Esto nos permitirá especular sobre ciertas consideraciones relativas a la facultad del νοῦς y su relación con la intelección de la realidad fenoménica.

Para comenzar, tenemos que establecer dos observaciones preliminares esenciales para comprender el problema. En primer lugar, el modelo teórico que presenta la *Física* no corresponde al sentido contemporáneo de una ciencia observacional de la naturaleza. Su validez y aplicación no se juega en la formulación de hipótesis explicativas contrastables empíricamente. Por el contrario, su abordaje consiste en “el bosquejo de una teoría del ente natural, en cuanto este se caracteriza esencialmente por estar sujeto a movimiento” (Vigo, 2001 p. 79). Esto es relevante, por un lado, para dar cuenta del descrédito posterior en el que cayó su obra, al ser descartada como carente de poder explicativo sobre ciertos fenómenos naturales. Por otro lado, muestra la utilidad de una hipótesis hermenéutica que suele ser mucho más ajustada a la manera en cómo se organizó el texto y los objetivos que perseguía, ya que se somete a los parámetros teóricos relevantes para Aristóteles y no los que ordenan una visión contemporánea del problema.

En segundo lugar, Aristóteles le asigna un lugar esencial al movimiento para la comprensión de lo que él considera por “naturaleza” (φύσις). De hecho, como insinuaba la cita precedente,

---

<sup>14</sup> Esta sección ideada y realizada para el Seminario “Aristóteles y la ontología de la naturaleza”, a cargo de la profesora Paloma Baño, y posteriormente publicado, casi en su integridad, en *Litterascripta, Revista de Filosofía* 1 (1) 67-80.

considera esta como “un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente” (Fís. II, 1 192b20-23). El movimiento natural es, entonces, un principio ontológico que da cuenta de un proceso inmanente a las potencialidades del ente en cuanto despliega ciertas virtualidades inherentes. El movimiento (κίνησις) en sus tres sentidos primarios –cualitativo, cuantitativo y local– es, por lo tanto, la cualidad esencial que delimita el campo de objetos que estudia la Física. A su realidad se vinculan diversos fenómenos que encuentran en él su fundamento existencial, como el tiempo. Establecido esto, se puede comenzar la exposición.

Para Aristóteles existe una vinculación esencial entre el tiempo y el movimiento; a pesar de que no se identifican sin más, tampoco es posible comprender el fenómeno temporal sin apelar a los procesos que involucran movimiento en cualquiera de sus sentidos. Así, el autor sostiene explícitamente que “el cambio es una condición necesaria para la existencia del tiempo” (Fís. IV, 10 218b25-219a1). No obstante, aquí se suscribe a la tesis de que este planteamiento se corresponde a un marco argumental caracterizado por una perspectiva “fenomenológica” (Vigo, 2001 p. 86): una cierta representación del tiempo surge a partir de la percepción del discurrir temporal por la conciencia, cuestión que se asocia con los fenómenos del movimiento. En este punto, el lugar que tiene el alma en la percepción del tiempo es fundamental, aunque aquí es modestamente aludido (volveremos luego sobre esto).

Nuestro autor prosigue fundando la continuidad del tiempo en la continuidad del movimiento, y la de este último, a su vez, en la magnitud espacial o el ‘lugar’ (τόπος) (Fís. IV, 10 219a12-30). El movimiento acompaña a la magnitud espacial porque cada segmento del espacio que recorre el móvil tiene una fase correlativa en el movimiento como un todo continuo. El tiempo, a su vez, acompaña también al cambio en la medida en que cada fase o etapa de este también se corresponde con un lapso temporal. Por esta razón, Aristóteles concluye que “el tiempo es continuo por ser continuo el movimiento” (Fís. IV, 10 219a12-14).

Esto es relevante porque Aristóteles establece una analogía estructural entre esos tres fenómenos (lugar, movimiento y tiempo), primero en relación con la continuidad, pero más adelante con respecto a las relaciones de anterioridad y posterioridad, que resultan esenciales para la intelección del tiempo en la teoría aristotélica. De esta manera, el antes y el después pertenecen primariamente al lugar porque son posiciones de un orden coexistente y

simultáneo: los términos que se ordenan en esas relaciones existen y permanecen todos en un mismo tiempo y “espacio” (en sentido lato). No obstante, respecto al proceso del movimiento, el antes y el después se establecen en relaciones de sucesión, y por ende no permanecen ni coexisten. Aquí, los términos se suceden unos a otros, por lo que la existencia de una fase o una etapa del movimiento no involucra la existencia actual de la fase precedente o la posterior. Sin embargo, a pesar de esta diferencia esencial, dentro del movimiento se pueden establecer relaciones de anterioridad y posterioridad entre sus términos, o sea, entre los estadios o fases del movimiento –a pesar de no ser simultáneos, pueden ordenarse según el orden de la sucesión. Y como “el tiempo sigue siempre al movimiento” (Fís. IV, 10 219a19-20), también en este último se podrán establecer relaciones de anterioridad y posterioridad, ya que Aristóteles, como vimos, establece una dependencia estructural entre los procesos que involucran movimiento y el tiempo.

Aquí se empieza a vislumbrar la relación que tiene el tiempo con el movimiento cuando se considera al primero como una cierta determinación del segundo. Esto, ya que Aristóteles enuncia explícitamente que “cuando tenemos la percepción del antes y después en el movimiento, decimos entonces que el tiempo ha transcurrido” (Fís. IV, 10 219a22-25). Esto significa que, si se considera la antero-posterioridad del movimiento desde el aspecto de la duración, nos encontramos con cierta concepción del tiempo –aunque aún vaga e indeterminada. Antes se trató brevemente el hecho de que el tiempo se le ofrece a la conciencia cuando funda su experiencia en la del movimiento; aquí Aristóteles retoma esa primera aproximación, pero introduciendo las nociones del antes y el después.

Teniendo todo esto en cuenta, el paso siguiente es precisar cómo se determina temporalmente el movimiento de acuerdo con el antes y el después. Si esta determinación puede ser captada en sus extremos y lo que media entre ellos como distintos entre sí –lo anterior, lo posterior y el segmento intermedio delimitado por ellos–, es porque el alma aprecia que los dos extremos se ordenan de acuerdo con la anterioridad y posterioridad según la aplicación sucesiva de los “ahoras” que operan como límites; de esta operación emerge el tiempo. En otras palabras, podemos determinar en el movimiento fases o etapas anteriores y posteriores, porque el alma puede aplicar distintos ‘ahoras’ sucesivos –uno anterior y otro posterior, que a su vez determinan el lapso temporal. Lo que surge de esta aplicación es tiempo, en la medida en que

la noción ‘ahora’ se da por descontada como eminentemente temporal. Veamos esto en más detalle.

Por un lado, antes de esta consideración nueva, lo anterior y lo posterior eran entendidos como unidad –esto es, en relación con el movimiento en el que se integran–, aunque en esta situación se abordan como diferentes. Por otro lado, la distinción de dos “ahoras” distintos es condición de posibilidad para cualquier representación del tiempo, ya que si fuera solo uno no podríamos ordenar las fases del movimiento según las relaciones de anterioridad y posterioridad –podríamos decir, incluso ‘subjétivamente’ que no habría cierta experiencia del discurrir temporal, ya que no percibiríamos el paso del tiempo. Además, la aplicación de “ahoras” sucesivos permite distinguir una fase como distinta de la otra bajo cierto respecto –sobre la anterioridad o posterioridad con que una ocurrió respecto de la otra. Esto es, la temporalidad que conlleva el “ahora” como límite del tiempo, y las aplicaciones que de este se hacen, permite distinguir estas etapas en virtud de características temporales, de su duración. Pues bien, cuando determinamos el movimiento de esta manera, y diferenciamos los límites y lo que hay entre ellos, entonces el alma anuncia que hay dos “ahoras”, uno anterior y otro posterior, que corresponden a cada uno de esos límites. Decimos que lo comprendido entre uno y otro es “tiempo”. El movimiento determinado bajo sucesivas aplicaciones del ahora constituye la temporalidad aristotélica, ya que el ‘ahora’ es una noción que no puede ser aplicada sino con relación al discurrir temporal –aunque, como vimos, tiene que ser más de un ‘ahora’ para que sea posible la representación del tiempo.

De esta manera, Aristóteles concluye el argumento enunciando al tiempo como “número del movimiento según el antes y el después” (Fís. IV, 10 219b 1-2). La introducción de la idea de número se explica posteriormente, cuando se habla sobre este como propiedad del movimiento –esto es, en tanto es susceptible de ser determinado numéricamente. Tiempo es movimiento, o un aspecto de este –su duración–, en tanto se considera en una serie continua de etapas sucesivas susceptibles de enumeración (Fís. IV, 10 219b3-4). Una última precisión respecto a la consideración del tiempo como número del movimiento consiste en el establecimiento del sentido que tiene este en tanto “lo numerado”, y no “aquello mediante lo cual numeramos” (Fís. IV, 10 219b5-10), en otras palabras, la distinción entre el número comprendido como unidad de medida y la cantidad determinada por ella. El sentido del



tiempo es el segundo, ya que consiste en cierta determinación del movimiento en tanto que dura, y esto es la enumeración de un segmento determinado por la aplicación de dos o más ‘ahoras’.

Tres consideraciones finales respecto a la naturaleza del tiempo según Aristóteles: en primer lugar, parecería existir un problema respecto a la determinación de la continuidad del movimiento a través de la unidad del número. Simplicio afirma que Estratón de Lámpsaco reportó un inconveniente al afirmar que el tiempo es el número del movimiento, ya que el número es una cantidad discreta, mientras que el movimiento y el tiempo son magnitudes continuas, y lo que es continuo no es numerable (White, 2009 p. 273). White disuelve este problema al establecer una rigurosa distinción entre el componente “métrico” del tiempo y el “geométrico o topológico”. La segunda perspectiva consiste en la concepción del tiempo como dimensión continua, lineal del movimiento. La naturaleza del tiempo descansa, como vimos, en su dependencia ontológica respecto a la κίνησις, pero aquí es concebido como resultado de una abstracción geométrica del tiempo respecto al movimiento, en donde el tiempo sería algo análogo a la magnitud lineal o unidimensional: “Tramos o intervalos finitos de tiempo están limitados, tanto en las ‘direcciones temporales’ anteriores como posteriores, por ‘puntos’ o instantes –literalmente ‘ahoras- τὰ νῦν–, los cuales no tienen una ‘medida positiva’ o duración por sí mismas pero sirven como límites de tramos temporales” (Ibid. p. 272). Concebido de este modo, el tiempo es una continuidad que no tiene una medida interior definitiva, natural; es un puro discurrir al cuál se le pueden aplicar arbitrariamente puntos de demarcación. Pero, por otro lado, existe el componente “métrico” en la concepción aristotélica del tiempo, del cual se desprende un carácter cíclico fundado en la temporalidad cósmica –lo que le da un sostén objetivo a ciertas determinaciones o demarcaciones temporales. Esto quiere decir que existen ciertos fenómenos regulares –como los ciclos estacionales o los movimientos rotatorios de los astros– que son acompañados por el tiempo, lo que nos permite aproximarnos al fenómeno temporal en términos de unidades de medida: “la idea es que el tiempo es un número en tanto su duración puede ser medida por el múltiplo de cierta unidad, siendo esta definida por cierto movimiento (repetible). Por lo tanto, hay una cierta reciprocidad de medida entre un tiempo y su movimiento ya que están ‘delimitados el uno por el otro’” (Ibid. p. 273).

Siguiendo esta línea, y retomando el problema anteriormente mencionado a la luz de la distinción precedente, podríamos concluir lo siguiente: respecto al componente “geométrico” del tiempo, Estratón estaría en lo correcto al objetar la imposibilidad de determinar cuantitativamente el tiempo, al ser este una cantidad continua sin una métrica intrínseca. No obstante, considerando el aspecto “métrico” del tiempo, la regularidad de un movimiento permite introducir la noción de un número discreto a través del cual el movimiento puede ser efectivamente medido temporalmente (Ibid.). La exterioridad discreta del número, entonces, tendría una legítima aplicación a la continuidad del movimiento al considerar la naturaleza regular que este último ostenta, y que permite ser medido a través de tales unidades numéricas.

En segundo lugar, a mi juicio, de las consideraciones precedentes se puede desprender que la concepción del tiempo en Aristóteles involucra una desustancialización de esta noción en la medida en que no la considera bajo ningún respecto como una entidad independiente subsistente por sí misma –como lo entendería, por ejemplo, Newton. Por el contrario, funda su existencia en la naturaleza del movimiento, y por lo tanto, el tiempo es ontológicamente dependiente de este, entendido como “sustrato” a determinar de cierta manera –en tanto susceptible de ser numerado de acuerdo con el antes y el después.

Finalmente, me parece importante destacar el rol decisivo que cumple el alma en esta argumentación. Como se vio, Aristóteles la introduce dentro de la primera aproximación “fenomenológica” del tiempo, en cuanto que la percepción de este emergía en la conciencia luego de cierta captación del movimiento en torno a relaciones de anterioridad y posterioridad. Por otro lado, permite establecer y distinguir los límites o “ahoras” que constituyen cierto lapso temporal, que, a su vez, corresponde a determinada fase del movimiento y que, posteriormente, será enumerado. Además, aunque no se haya enunciado explícitamente –aunque se comenzará a vislumbrar desde el párrafo siguiente–, el alma cumple una función esencial al ser ella misma la que opera como agente que lleva a cabo el proceso de enumeración<sup>15</sup>. Dicho proceso no es ni más ni menos que en lo que consiste el

---

<sup>15</sup> Es importante mencionar que, en el pasaje donde Aristóteles habla del intelecto como la parte del alma encargada de realizar el proceso de enumeración (pasaje citado dos párrafos más adelante), solo se menciona tangencialmente esta idea dentro de un problema más vasto (la existencia del tiempo y su relación con la operación que la hace efectiva), pero no se profundiza cómo esta facultad lleva a cabo ese proceso ni por qué es ella la encargada de realizarlo.

tiempo, en la medida en que determina una cantidad de movimiento al considerarla bajo cierto respecto, esto es, como una extensión continua susceptible de ser enumerada en torno al antes y el después.

Ahora conectemos esto con la anterior exposición sobre la naturaleza del intelecto en Aristóteles, y tendremos el siguiente panorama: por un lado, el tiempo concebido como número del movimiento según el antes y el después y, por otro, el alma, y particularmente el intelecto, como agente que lleva a cabo el proceso de enumeración.

Considerando esto, Aristóteles plantea la siguiente dificultad:

¿Existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues número es lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma, o el intelecto [νοῦς] en el alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso del movimiento sin que exista el alma; habría entonces un antes y un después en el movimiento, y el tiempo sería éstos en tanto que numerables (Fís. IV, 14 223a22-29).

Ya se había mencionado la relevancia que tiene el alma en la concepción del tiempo de Aristóteles. No obstante, a mi entender, en este pasaje queda explícita la consecuencia ontológica a la que lleva su desustancialización; requiere de un agente externo que realice la operación que, en último término, constituye su realidad. Como se vio, el tiempo no es una sustancia que subsiste por sí misma, sino que es la medición del movimiento en tanto que dura, y esta concepción solo puede tener sentido cuando se considera a un agente que pueda llevar a cabo esa medición. Esto es lo que se podría llamar, análogamente a lo que Vigo (2001 p. 97) sostiene sobre el infinito en Aristóteles: una concepción “operacionalista” del tiempo.

Además, siguiendo a Coope (2011), la introducción del problema por Aristóteles no está pensada en términos de contrafácticos, sino que el objetivo principal consiste en exponer una reflexión sobre la naturaleza del tiempo. En otras palabras, el estagirita no se pregunta por la situación hipotética de un mundo posible donde no haya alma y las consecuencias que tendría esta situación en la consideración del tiempo. Por el contrario, nuestro autor introduce esta reflexión para develar las características esenciales del tiempo, en cuanto tiene, en alguna

medida, una dependencia ontológica de una instancia exterior que haga efectiva su constitución. Esta observación es relevante, ya que nos permite comprender lo que Aristóteles mismo estimaba como su objetivo cuando introducía este problema.

Por otra parte, hay otro aspecto crucial a la hora de comprender los términos bajo los cuales está planteada esta reflexión. Aristóteles no sostiene ni concluye que solo hay tiempo cuando el alma cuenta, sino que solo establece determinada relación entre “la existencia del alma y la numerabilidad en general” (Vigo, 2001 p. 90). A mi entender, él apunta al hecho de que la intervención de cierta actividad relativa al alma es en alguna medida necesaria para determinar movimientos que en sí mismos no contienen esta determinación numérica. Por esta razón, lo que queda es “aquello que cuando existe el tiempo existe” (ὅ ποτε ὄν ἔστιν ὁ χρόνος) (Fís. IV, 14 223a26), o sea, el movimiento y sus relaciones sucesivas susceptibles de ser numeradas, el “sustrato” del tiempo. La anotación precedente nos permite comprender el plano argumental sobre el cual Aristóteles inscribe la problemática del tiempo y el alma; es un plano mucho más abstracto de lo que a primera vista parece, ya que no se preocupa del alma y la numeración efectiva, sino de las condiciones que deben ser satisfechas para que tal determinación del movimiento sea posible.

Siguiendo esta línea, hay un punto intermedio del problema que es esencial. La cuestión no sugiere simplemente que en un mundo donde nada pueda numerar, nada puede ser numerado, sino que “en un mundo semejante no habría tampoco unidades de enumeración o cuenta” (Vigo, 2001). Esto me parece decisivo ya que, para la determinación de los lapsos temporales que oficiarán como unidades de medida, se necesitará entonces la intervención del alma o del νοῦς. En este sentido, parece ser que para que algo sea potencialmente contable requiere la intervención del alma para determinar la unidad a utilizar; sin aquella intervención nada puede ser contabilizado.

Ahora bien, ¿en qué medida la apelación al intelecto agente puede ayudar a comprender el asunto? En el capítulo sobre el *De Anima* y la *Metafísica* mencionamos que el intelecto agente –ahí identificado con Dios– es condición de posibilidad para que un intelecto inferior como el nuestro pueda captar los inteligibles: ¿Por qué no pensar que es posible también apelar al intelecto agente a la hora fundamentar las unidades de numeración que posteriormente determinan cuantitativamente la duración de un movimiento? A pesar de que en la *Física* no

se menciona la distinción precedente, acá asumo que no hay nada que de antemano nos impida identificar el intelecto aquí mencionado con la misma idea ya problematizada en el DA. Por lo tanto, ahora veamos como semejante lectura puede ser efectuada.

Para Aristóteles, la noción del número como tal emerge de un proceso de abstracción bastante similar al de la formación de los inteligibles (Met. XII, 3 1078a15-24). En este sentido, me parece plausible asumir la intervención del intelecto agente a la hora de fundamentar la naturaleza del número abstracto y su operación como condición de posibilidad para que, junto a este, se dé el acto de numeración efectivo. Así como Dios provee, según hemos visto, las formas esenciales –primeros principios e inteligibles– sobre los cuales el intelecto potencial despliega su actividad propia, podríamos añadir entonces al número numerante –abstracto– como otra producción divina que permite su aplicación efectiva en la determinación de, en este caso, las unidades temporales que, en tanto número numerado –concreto– miden el movimiento según el antes y el después.

Además, como vimos, este problema se plantea desde la perspectiva de la “existencia del alma y la numerabilidad en general”. Esta perspectiva implica, a mi entender, que nos movemos en dos planos cuando consideramos el tiempo: el tiempo “actual”, por decirlo así, en el sentido de la determinación efectiva de un movimiento de acuerdo con la aplicación de “ahoras” sucesivos dentro de los cuales se contenga determinado lapso, determinación en plena realización. Y por otro lado, estaría el tiempo “en potencia” entendido como la reunión del conjunto de condiciones necesarias para que se produzca la numerabilidad de la cual podría surgir la anterior determinación efectiva el tiempo. En este sentido ¿por qué no pensar al intelecto agente como el principio que haga posible la numerabilidad en general? Si es cierto que, dentro de la diversidad de contenidos que provee Dios como fuente de la actividad noética, está el número abstracto como una entidad eminentemente intelectual, entonces ya en este despliegue particular se percibe la operación que Dios realiza en tanto agente que hace real la numerabilidad, en la medida en que provee los contenidos fundamentales que la constituyen; para que algo sea numerable tienen que existir los contenidos con los cuales se puede llegar, posiblemente, a numerar algo, y estos son provistos por el intelecto agente.

Continuando en esta línea, y siguiendo a Coope (2011 p. 166-168), una diferencia entre el color –o cualquier otro sensible primario– y el tiempo es que el primero no es esencialmente

perceptible, mientras que el segundo sí. Esto quiere decir que el color puede tener una existencia actual independiente de la percepción por un sujeto externo. Por el contrario, el tiempo no es indiferente en su naturaleza a una instancia exterior que lo actualice o del cual dependa; requiere del intelecto para llevar a cabo su realización efectiva. Pero si, como vimos, la luz es al color la condición de posibilidad de su percepción en tanto la hace potencialmente visible, entonces tendría sentido pensar en el intelecto agente como el principio siempre en acto que haga posible al tiempo<sup>16</sup> en tanto hace al movimiento *numerable* según el antes y el después.

De esta manera, el intelecto potencial o paciente puede llevar a cabo el proceso de enumeración porque siempre hay un alma en acto –Dios– que hace eternamente al movimiento y, con esto, la numerabilidad que lo acompaña en tanto es susceptible de ser determinado cuantitativamente por una aplicación sucesiva de “ahoras” que midan su extensión temporal, esto es, que lo puede hacer numerado. Aristóteles sostenía, como vimos de pasada, que sin alma lo que queda es “aquello que cuando existe el tiempo existe” (ὅ ποτε ὄν ἔστιν ὁ χρόνος), en otras palabras, el movimiento y sus relaciones sucesivas susceptibles de ser numeradas. Según mi interpretación, lo que hace notar con esto es lo siguiente: Dios es, como tal, el origen del movimiento en tanto causa final, esto es, no se puede pensar el movimiento en este pasaje sin tener a Dios en cuenta como su causa inseparable. Por lo tanto, no se pueden pensar las relaciones sucesivas que involucra sin considerar que implican la existencia de un alma siempre en acto que las produce<sup>17</sup>. Por lo tanto, si esta lectura es correcta, el pasaje se plantea en términos de si es posible constituir el tiempo sin la intervención del intelecto potencial que lleve a cabo el proceso de numeración efectiva del

---

<sup>16</sup> En su comentario a las *Categorías* de Aristóteles, Simplicio (2000 P.84-85) recuerda una antigua definición del término “tiempo” (χρόνος): como un cierto tipo de baile (χορεία) del alma alrededor del intelecto (νοῦς).

<sup>17</sup> Es importante recalcar que, como ya había mencionado brevemente en el capítulo primero, en esta tesis se adscribe a las lecturas de Caston (1999) y Burnyeat (2008) relativas a la caracterización de Dios como una especie de alma. Esto, porque Aristóteles nunca define explícitamente al Dios de Lambda como “alma”, lo que hace al asunto un objeto de interpretación. En palabras de Cohoe (2014 p. 12): “Finalmente, las interpretaciones de Burnyeat y Caston requieren tomar al intelecto divino como siendo un tipo de alma, ya que ellos toman al intelecto agente como un tipo de alma. Aristóteles, sin embargo, nunca atribuye alma a los seres tales como el motor inmóvil, seres que son completamente incorpóreos y carentes de cualquier potencialidad, lo que cuestiona si él estuviera queriendo describir al intelecto divino como alma”. Lo que, a mi juicio, Cohoe no ve es que Aristóteles si habla de Dios en términos que implican vida, y que su acto de intelección ininterrumpida es vida eterna (Met. XII, 7 1072b20). Ahora bien, como vimos en el capítulo 1, la concepción de vida en Aristóteles es impensable sin el principio que la hace efectiva: el alma. Sería, a mi entender, una inconsistencia pensar a Dios como vida eterna pero careciendo del principio que hace que un ente sea un ser vivo.

movimiento según el antes y el después. Y la respuesta, implícitamente, es negativa, ya que solo quedan las condiciones que posibilitan la existencia del tiempo: Dios, las unidades de enumeración que provee pero que permanecerían inaplicadas, y el movimiento como ‘sustrato’ susceptible de determinación. No obstante, el tiempo como tal no reside solamente en su posibilidad, sino que exige el intelecto potencial para concretarlo, situación que no se da si solo disponemos de estas condiciones sin más, sin el ulterior ejercicio que se encargaría de efectivizarlo. Por lo tanto ¿existiría en el planteamiento de Aristóteles la posibilidad del tiempo sin el alma humana? Por supuesto que sí, ya que están las condiciones necesarias. Pero ¿existiría el tiempo como realidad efectiva? Al parecer no, ya que estas condiciones no son suficientes.

Al respecto, White escribe lo siguiente:

Él [Aristóteles] parece suponer que la existencia del tiempo en su sentido métrico depende de la existencia del alma o razón. Pero, en la cosmología aristotélica, la razón existe actual, necesaria y eternamente en la forma de las esferas celestes o de los motores inmóviles responsables de la rotación de las esferas celestes. Ya que estas son los mismos principios responsables del *Urzeit* o la métrica fundamental del tiempo, parece plausible suponer que estos motores inmóviles pueden proveer la enumeración necesaria para el tiempo en el sentido métrico, completo” (White, 2009 p. 275).

White se aproxima bastante a lo que en este apartado se busca defender, pero se deben exponer algunas reservas importantes. En primer lugar, ya se estableció anteriormente la decisiva distinción entre razón e intelecto. La importancia de esto, como vimos, no es solo distinguir entre diferentes facultades con distintos objetos correspondientes y grados de perfección, sino también hipostasiar el segundo y dotarlo de un estatus ontológico absolutamente superior en nobleza y realidad. Además, a pesar de que en el capítulo 8 del Libro XII de la *Metafísica* Aristóteles introduce una pluralidad de motores inmóviles que mueve cada uno su respectivo planeta, es claro, a mi entender, que el centro de gravedad reside en la caracterización del primer motor, cuya definición como naturaleza eminentemente divina e intelectual sería la razón primordial para explicar la fuente del movimiento en todo el cosmos. Aun así, White se aproxima bastante a la relación de dependencia estructural entre la posibilidad del tiempo entendido como actualidad de cierta

operación anímica-intelectual y Dios como condición de posibilidad de semejante realización.

En fin, podemos ver que, en este ámbito, la interpretación que hemos venido aplicando respecto del intelecto agente indica que este nos permite conocer no solo las esencias inteligibles de los entes y los primeros principios de la lógica, sino que también intercede en el conocimiento de ciertos fenómenos físicos como el tiempo. Son tres dimensiones sobre las cuales actúa el mismo agente esencial, de quien es tributaria toda nuestra capacidad noética. La provisión de las condiciones necesarias para la determinación efectiva de la realidad del tiempo es un aspecto interesante en la concepción aristotélica del intelecto agente y su relación con el intelecto humano. No solo conocemos, gracias a su naturaleza bondadosa, aspectos puramente especulativos o conceptuales, sino también fenómenos circundantes que están de alguna manera mediados por la capacidad intelectual; estos no son directamente perceptibles por los sentidos, sino que en su constitución apelan a un agente exterior. De esta manera, entonces, se puede concluir que el intelecto agente opera en el corazón de la percepción del tiempo.



## Consecuencias ético-políticas.

En Aristóteles, la ética y la política deben ser abordadas de manera integral, concibiéndolas como dos planos de un mismo saber: la filosofía práctica o la filosofía de la acción humana. En rigor, para nuestro autor la Ética se subordina a una ciencia que es la “más determinante y la arquitectónica en más alto grado” (EN I, 2 1094a25-30), correspondiente a la Política. En este sentido, la Ética sería algo así como una sección de la última, dedicada al estudio del “carácter” de la personalidad moral –sus fines, valores, virtudes, sentimientos, bienes y valores, etc.–, mientras que la Política se identificaría plenamente con la filosofía práctica, consistente en el saber relativo a la totalidad de la acción humana. Juzgados estos términos a la luz de lo que nosotros comprendemos por “ética” y “política”, el primero abordaría el carácter moral individual, analizando los elementos antes mencionados bajo un prisma más particular, mientras que el segundo atañería antes a la condición social y comunitaria del individuo, inscrito en un determinado régimen político y sometido a cierto marco legal e institucional, por lo que sería una dimensión más general y amplia que la primera. Como apunta Sinnott (2010 p. XV-XVI) en su introducción a la *Ética Nicomáquea*, “el bien al que apunta la Política es más abarcativo, y por eso más valioso, que el bien del individuo; pero al mismo tiempo el individuo ostenta una precedencia en tanto es parte lógicamente anterior al todo de la comunidad, y el todo tiene la función de resguardar la parte. De manera complementaria, la acción del individuo tiene como horizonte y trasfondo constante el marco comunitario”. Aquí, entonces, se sugiere la presencia de dos dimensiones para abordar el mismo problema práctico, dimensiones que son inseparables una de otra, pero que pueden ser estudiadas en su especificidad. Una teoría de la acción humana, a mi entender, no puede prescindir del contexto en el que se inscribe y la naturaleza social que le compete, pero a su vez, tampoco es viable una reflexión de la condición política del ser humano sin atender a las características individuales que constituyen su *ethos* particular y su naturaleza concreta. Al respecto, Ross (1924 p. 9) comenta lo siguiente: “la ética de Aristóteles evidentemente es social, y su política es ética. Él no olvida en la Ética que el hombre individual es esencialmente un miembro de la sociedad, ni en la Política que la virtud del Estado depende de la virtud de sus ciudadanos”. A continuación, se reflexionará sobre la idea de *voũç* en

Aristóteles –aplicando la teoría presentada anteriormente sobre la distinción de intelectos que aquí no se problematiza– abordada desde dos momentos pertenecientes a una misma esfera –la acción humana– y las consecuencias peculiares que de aquí emanan.

¿En qué consiste la teoría ética de Aristóteles? Como ya se mencionaba, es una reflexión teórica sobre cierto dominio de cosas –el *ethos* o carácter del ser humano individual–, cuya característica fundamental consiste en la indeterminación: tiene la posibilidad de ser de otra manera; a diferencia, por ejemplo, de la Física, cuyo objeto de estudio es de una naturaleza tal que no admite variabilidad en su forma de ser. Su estudio deberá, por lo tanto, tener un soporte metodológico distinto: este es el procedimiento dialéctico. Se comienza estudiando opiniones –tanto las comunes a la mayoría como las de sabios y eruditos en la materia–, constatando la materialidad de las acciones mismas y examinando conceptos, para extraer de allí el núcleo de verdad de ciertas nociones y juicios. A partir de esto, se desprenden conclusiones que a primera vista están ocultas o que permanecen sin esclarecer, debido a la diversidad de concepciones que se sostienen al respecto.

A grandísimos rasgos, su teoría expone lo siguiente: Las acciones están estructuradas de acuerdo con relaciones de medios y fines en cadenas finitas y diversas, pero que están ordenadas y jerarquizadas unas respecto de otras. De ahí que hablemos de una ética de carácter “intencional, teleológico” (Calvo, 1996 p. 40), que indica la instrumentalidad de ciertas acciones para la consecución de fines más o menos relevantes para la vida del agente en cuestión y sus intereses prácticos a corto, mediano y largo plazo. A diferencia del resto de los animales, como se vio, el ser humano posee una complejidad cognitiva superior, ya que posee facultades más elevadas que las demás especies carecen. Esto permite que, en el momento de determinar medios para conseguir ciertos bienes, los hombres puedan abrir un amplio horizonte temporal de posibilidades en donde la particularidad del caso presente se resignifica de acuerdo con cierta representación total de la vida. Como sostiene Vigo (2007 p. 185-189) la noción de *προαίρεσις* cumple un rol fundamental en la estructura de la racionalidad práctica de Aristóteles en este sentido.

Aristóteles sostiene que la cadena de acciones con vistas a ciertos fines no puede ser infinita, ya que de esa manera “el apetito sería vano y vacío” (EN I, 2 1094a20). Por lo tanto, es necesario buscar un bien supremo querido por sí mismo, que estructure y jerarquice todas

nuestras acciones. Ese bien supremo es la felicidad (εὐδαιμονία, que en griego indica no un sentimiento transitorio, sino un estado más pleno y duradero en el tiempo, resultado de cierta actividad). Este término contiene diversas interpretaciones, que Aristóteles examina detalladamente para extraer de ahí su propia tesis basada en los elementos verdaderos que aquellas contienen. El argumento, en líneas generales, es el siguiente: Existe una pluralidad de fines hacia los cuales dirigimos nuestros actos y de acuerdo con los cuales ordenamos nuestras conductas, que a su vez se clasifican en distintos géneros de vida –hombres, placeres, riquezas, etc. Teniendo en cuenta esto último, como también la amenaza de que la vida práctica pierda su coherencia y sentido universal debido a las distintas concepciones de los fines a perseguir, Aristóteles establece criterios para discriminar fines que no cumplen con las características necesarias para que se consideren como plenos, supremos y suficientes – notas esenciales si queremos tomarlos como fines últimos de la vida. Luego, al descartar con ciertos géneros de vida considerados corrientemente como fines últimos, nuestro autor desprende “analíticamente” (Gómez-Lobo, 1998 p. 306) dos características esenciales de la idea de fin último: debe ser autosuficiente (τὸ αὐτάρκης, o sea, debe bastarse a sí mismo, ser autónomo e independiente, no requerir de nada externo, por lo que tampoco se puede considerar como un bien entre otros) y completo (τέλειος, que involucra también finalidad; este rasgo indica que no puede entenderse como medio para otra cosa, sino que debe ser buscado en razón de sí mismo) (EN I, 7 1097a25-1097b20). Establecido esto, ya es posible introducir el argumento del ἔργον –función u obra–, con el cual nuestro autor describe en qué consiste el contenido de la felicidad.

En primer lugar, dirige su mirada a la realización de la función propia de cada cosa –la del ojo, ver, la del flautista, tocar la flauta, etc. Entonces, si se considera la función característica del hombre en tanto que hombre, se pueden encontrar señales de en qué consiste vivir una vida plena (EN I, 7 1097b20). Ahora bien, el bien de cada función no reside solamente en su ejercicio, sino también en la calidad con la cual esta se realiza. Para que alguien sea un buen flautista, no debe solo tocar la flauta, sino también tocarla de determinada manera. En otros términos, el buen desempeño de este ejercicio, consistente en el cumplimiento de ciertos estándares de excelencia y calidad, es sinónimo de la ejecución de acuerdo con su virtud.

A continuación, Aristóteles busca la definición de la función propia del hombre que, claramente, no puede compartir con otras especies o géneros, por lo que no pueden ser ni las funciones vegetativas, sensitivas o motoras; “la función del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la razón, o no sin razón” (EN I, 7 1098a6-8). Como notó Gómez-Lobo (1991 p. 34-36), lo que el estagirita quiere decir es que la función propia del hombre es neutral, lo que implica una no-evaluación, ni positiva ni negativa, de su ejercicio: alguien puede desplegar la actualización de las facultades racionales de mala manera –como, por ejemplo, para justificar una acción moralmente reprochable. Solo describe genéricamente el desempeño de cierta actividad, y define el ejercicio correcto de esta como coextensiva a la felicidad propiamente tal: “el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud; y si las virtudes son varias, de acuerdo con la más óptima y más completa; además durante una vida completa” (EN I, 7 1098a16-18). Queda claro, entonces, en qué consiste la felicidad para nuestro autor, el fin último de la vida humana. El núcleo del asunto descansa en la función propia del hombre, cuyo desempeño provee parámetros objetivos para evaluar la calidad de vida que se tiene. Si el ejercicio de estas facultades se realiza de acuerdo con la virtud, entonces tenemos un buen ser humano, que vive una vida plena y dichosa. En palabras de Vigo (2007 p. 196), “la felicidad es, pues, un cierto modo de vida, y no un mero acontecimiento aislado o una experiencia puntual”.

Ahora bien, ¿en qué consiste la virtud? Aristóteles sostenía que la dicha es una “forma de virtud” (EN I, 8 1098b30), ya que se define por ser cierta actividad ejercida de acuerdo con ella. A pesar de que el estagirita no identifica estas dos nociones sin más, existe una estrecha relación entre ambas, en la medida en que el contenido de la dicha no puede ser inteligido sin una aclaración pormenorizada de la naturaleza de la virtud.

Aristóteles comienza distinguiendo dos clases de virtudes en base a su teoría de la partición del alma: las éticas o de carácter y las intelectuales o dianoéticas. Las primeras corresponden a la parte irracional del alma que, de alguna manera, participa de la razón y la puede obedecer (la parte apetitiva, ὁρεξίς). Por otro lado, las virtudes dianoéticas corresponden a la parte

racional del alma, aunque algunas se relacionan también con la parte irracional que la puede escuchar “como se escucha un padre” (EN I, 13 1103a1-5)<sup>18</sup>.

La virtud ética se adquiere por costumbre, no naturalmente, y pertenece genéricamente a un hábito (ἔξις) electivo cuya diferencia específica reside en ser “una medianía (μεσότης) en relación con nosotros, definida por una razón<sup>19</sup>, a saber, esa con que la definiría el prudente. Y es medianía entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto” (EN II, 5 1107a1-4). Aquí, es relevante destacar dos aspectos de esta definición. En primer lugar, como ya se señaló más arriba, siguiendo a Vigo (2007 p. 202), la idea de que “elección” (προαίρεσις) implica una cierta capacidad de los agentes racionales para representar una vida plena con relación a la felicidad. Esto supone salir de la inmediatez del acto particular para inscribirlo en un horizonte temporal donde la conducta concreta adquiere un sentido más amplio y abarcador. Así, la virtud moral conlleva una cierta proyección de lo que se considera una vida buena, por lo que la dicha podría operar como una suerte de finalidad directiva para ordenar, estructurar y orientar el campo de acción. En segundo lugar, a mi juicio la idea de prudencia (φρόνησις), aquí implícita como el conocimiento que define la medianía, provee los preceptos generales que permiten al sujeto moral dirigir las decisiones y acciones concretas situadas en la particularidad de lo que exigen las situaciones, por lo que su función media entre la naturaleza intelectual y ética del agente. Por eso, cuando nuestro autor afirma que “no es posible ser un hombre bueno en sentido propio sin prudencia, ni prudente sin virtud ética” (EN IV, 13 1144b30-32), afirma la radical importancia de la sabiduría práctica para determinar cuándo un bien aparente es un bien efectivo, para así volverlo un objeto actual de deseo, junto con la selección de los medios necesarios y adecuados para conseguirlo.

Teniendo esto en cuenta, exhibiremos ahora la naturaleza de las virtudes intelectuales. Es necesario estudiarlas porque no se puede prescindir de la tematización de las operaciones intelectuales que permiten el establecimiento de los preceptos racionales y su aplicación al caso, y también porque, “si queremos saber qué es la felicidad, es preciso considerar la naturaleza de las virtudes intelectuales así como la de las virtudes morales y buscar cuál virtud, entre todas las de estas dos clases, es la mejor de todas” (Ross, 1924 p. 228).

---

<sup>18</sup> No obstante, esto no indica cuatro partes distintas del alma (irracional, racional, irracional que obedece y racional que manda), ya que la subparte racional que manda y la subparte irracional que obedece convergen.

<sup>19</sup> La “razón correcta” o “la recta regla” establecida por la prudencia (*phronesis*).

Básicamente, estas consisten en el hábito del buen ejercicio de las facultades racionales, y todas buscan la consecución de la verdad, en sus diferentes modalidades, como su función principal. Algunas de estas pertenecen a la parte “científica” del alma racional, y su carácter es meramente contemplativo, mientras que otras pertenecen a la parte “calculadora” del alma racional, por lo que tienen un carácter práctico y no simplemente especulativo. En el primer caso, la facultad bien ejercida consiste en la aprehensión de una forma de verdad necesaria y universal, propia de las ciencias y los saberes demostrativos. En el segundo, la verdad tiene una extensión más restringida, como es el caso de la prudencia antes visto, correspondiente a las acciones mismas –no subsumible en las verdades proposicionales de carácter meramente teórico. En cualquier caso, todas comparten el rasgo esencial de la búsqueda de la verdad en sus distintas modalidades, por lo que la virtud consiste en el correcto ejercicio de las facultades racionales cualesquiera sean sus objetivos.

Ahora bien, de las virtudes “intelectuales”, “científicas” y “calculadoras”, ¿cuál corresponde a la “más completa”, cuyo ejercicio corresponde a lo que Aristóteles considera una vida feliz? Esta pregunta es la que nos aparece al leer la nueva caracterización que Aristóteles hace de la dicha en el Libro X, que vale la pena citar integralmente:

Si la dicha es una actividad de acuerdo con la virtud, bien se entiende que ella sea la actividad de acuerdo con la virtud más alta, y esta solo puede ser la virtud de la parte óptima del alma. Sea, pues, esa parte el intelecto o alguna otra que se considere que por naturaleza gobierna y guía, y tiene noción acerca de las cosas nobles y divinas, y esto o por ser ella divina o lo más divino que hay entre nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia ha de ser la dicha completa. Hemos señalado que esa actividad es teórica (EN X, 7 1177a12-19).

El problema, como se puede ver, es que tenemos dos caracterizaciones del contenido de la felicidad aparentemente incompatibles. Por un lado, se caracteriza la vida del hombre práctico, que atañe al correcto ejercicio de las facultades racionales en el entramado de las exigencias que la vida cotidiana le impone, siendo guiado por patrones de racionalidad que le permiten responder de manera moralmente adecuada a la particularidad de las circunstancias. Y por otro lado, se hace lo mismo con la vida del hombre teórico, dedicado a la actividad contemplativa y donde la virtud opera como la excelencia que permite captar la verdad de aquello que no puede ser de otra manera, pero principalmente dirigida al desarrollo de estas capacidades intelectuales y no práctico-morales.

Sin embargo, esta disyuntiva es fácilmente solucionable si se presta atención a la teoría aristotélica de la escala natural de niveles de vida aquí presupuesta (Gómez-Lobo, 1998 p. 310). Para que ciertos niveles superiores de funciones y actividades puedan ser efectivamente ejercidos o activados, se deben satisfacer los requerimientos de vida inferiores: así como la vida animal solo existe toda vez que satisface las exigencias que le imponen las funciones vegetativas, de la misma manera la actividad “divina” de contemplación intelectual existe solo en la medida en que también se satisfacen las exigencias morales que la vida práctica le impone. En base a esto, Gómez-Lobo sostiene lo siguiente: “desde esta perspectiva, decir que la contemplación es la felicidad completa equivale a decir que esta actividad no es sino la coronación de un edificio que posee partes inferiores pero que sin ella quedaría incompleto” (Ibid.). Así, a pesar de que la vida contemplativa no es un mero apéndice de la vida práctica, y su actualización implica una perfección mayor en el plano ontológico, ya que le permite al ser humano desarrollar ciertas capacidades tenidas por nobles y dignas, el ejercicio de la prudencia en la vida práctica y la virtud moral sí constituyen con suficiencia una vida buena. Esto, ya que supone la correcta aplicación de las facultades racionales para asegurarse un conjunto de bienes externos y bienes morales, que le permiten prosperar y obtener la felicidad en un grado algo menor pero, a su vez, más fundamental. El hombre participa de lo divino, pero sigue siendo un hombre. Por lo mismo, nuestro autor insiste en que, a pesar de la dignidad y pureza de la actividad intelectual, “necesitará también de prosperidad externa, puesto que es un ser humano” (EN X, 8 1178b32-33), por lo que debe satisfacer tanto los requerimientos corporales –fisiológicos– como anímicos –morales. En otros términos, según mi opinión, debemos apreciar la diferenciación que se establece entre las facultades implicadas en el ejercicio de las actividades mencionadas: en tanto “hombres” actualizamos las capacidades racionales en contextos de la vida práctica y sus exigencias éticas, pero en tanto participamos de algo “divino” realizamos la actividad más excelsa que podemos, esto es, la contemplación intelectual. Por lo mismo, Aristóteles establece una distinción entre la felicidad relacionada con las “virtudes del compuesto” y la felicidad que se da “separada” (EN X, 10 1178a22-24).

La manera en cómo Aristóteles caracteriza la dicha “completa” o “más perfecta” involucra un componente teológico que nos permite establecer relaciones entre su concepción del *voũç* anteriormente expuesta y su teórica ética. Esta felicidad es descrita como la relativa a la

“actividad de Dios” (EN X, 8 1178b22), como “separada” (ya se vio lo que esto significaba, EN X, 8 1178a24), y se afirma que, si se ejerce únicamente, “estaría por sobre la medida humana”, como “algo divino en relación con el hombre” y que nos exhorta a “inmortalizarnos cuanto sea posible, y hacerlo de acuerdo con lo más valioso que hay en nosotros” (EN X, 7 1177b27-1178a). A mi entender, es clara la alusión a la divinidad del intelecto anteriormente tematizada, otorgándole al ser humano la posibilidad de participar de lo divino en tanto que su naturaleza compuesta se lo permite, exigiéndole la culminación de una vida ética directamente vinculada con la persecución de la prosperidad y la plenitud humanas.

En el capítulo 7 del Libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles ya había caracterizado la actividad intelectual de Dios como la mejor para nosotros, pero que solo podemos realizar por un corto período de tiempo (Met. XII, 7 1072b14-15). Por lo tanto, el hecho de que el ser humano tenga la posibilidad de acoplarse con dicha actividad le permite acceder a un grado de excelencia que escapa de su horizonte mundano o terrenal y que lo ubica dentro de una esfera más divina y perfecta. Jaeger (1946 p. 453) afirma que “hasta en sus últimos días siguió vinculando Aristóteles el más alto fin de la vida humana con el fin divino del mundo, haciendo culminar la ética en metafísica teorética”, lo que nos permite sostener una estrecha vinculación entre el proyecto ético de una vida ideal y la participación en una actividad divina que desborda la naturaleza humana en tanto ser corruptible. Esta idea también está presente en otro tratado dedicado al tema, la *Ética Eudemia*, donde sostiene que tal felicidad “sin duda se reconoce que es el mayor y mejor de los bienes humanos (decimos humano, porque podría, quizá, existir una felicidad propia de algún ser superior, por ejemplo, un Dios); pues, de entre los otros animales que son de naturaleza inferior a la de los hombres, ninguno participa de tal apelación” (EE I, 7 1217a22-26). Esto refuerza la noción del estatus ontológico privilegiado del hombre en tanto usuario de la naturaleza divina, rasgo que no comparten las otras especies y que las imposibilita para participar de la felicidad<sup>20</sup>.

Esta, por tanto, es la felicidad del hombre no en tanto hombre, sino en tanto participa de lo divino. Y como tal, debiese ser el máximo fin al que un ser humano puede aspirar para tener una vida plena, suficiente y cúlmine. Así, me parece, piensa nuestro autor, cuando afirma que “lo que es propio de cada uno, es por naturaleza lo más valioso y más placentero para cada

---

<sup>20</sup> Encontramos una idea similar en el *Protréptico*, por ejemplo, en los fragmentos 29, 108 y 119.



uno. Para el hombre eso es, por cierto, la vida de acuerdo con el intelecto si el hombre es más que nada eso; esa vida es, por tanto, también la más dichosa” (EN X, 7 1178a5-8). La ética de Aristóteles, entonces, está configurada de tal manera que expone las condiciones que deben ser satisfechas para que el ser humano sea un ser humano bueno, esto es, para que el correcto despliegue de sus facultades que lo definen como humano en el plano ético posibilite, y a su vez esté atravesada una teleología inmanente que culmine en la participación de la actividad más elevada que su naturaleza permite: la contemplación de los objetos más dignos y nobles a través del ejercicio intelectual. El ser humano debe acercarse, en la medida de lo posible, al componente divino que lo atraviesa ontológicamente y cuyo ejercicio culmina en una vida completa y máximamente satisfactoria.

En resumen, la noción de intelecto que presentamos en el capítulo primero también está, según mi interpretación, profundamente inscrita en la ética, en tanto que configura toda una teoría de la rectitud del carácter vinculada al intelecto como fin ideal que corone todo un proyecto de vida. Este ejercicio no conoce limitaciones, ya que por su naturaleza específica todos los miembros de la especie humana tienen como característica definitoria la posibilidad de actualizar sus capacidades intelectuales. Ahora bien, para poder ejercerlas, se deben satisfacer ciertos requerimientos –morales y corporales– y contar con ciertas condiciones –ocio, aprendizaje previo, etc.–, pero no hay nada que a priori impida a cualquier miembro de la especie la posibilidad de participar en esta actividad divina.

Dada la compenetración entre la ética y la política de Aristóteles, es necesario abordar el problema en cuestión desde esta última perspectiva. En la *Política*, nuestro autor aborda la vida en común en donde se inscribe el despliegue de las potencialidades inherentes al ser humano, las estructuras sociales que lo abrazan, los elementos que constituyen una determinada formación social y las relaciones orgánicas que entre ellos se establecen. El tratado combina la densidad de una recopilación histórica y empírica con las conclusiones arribadas en la ética, sumado a un análisis exhaustivo sobre los elementos originarios y fundamentales que toda organización social requiere para constituirse como tal. El hombre, es un animal político/social (πολιτικόν ζῷον, Pol I, 2 1253a2-3) y, por lo tanto, se debe esclarecer este marco fundamental en donde esta especie desarrolla y desenvuelve sus potencialidades inherentes.

De acuerdo con el estagirita, la misma manera en que el individuo humano posee una finalidad que le permite actualizar su naturaleza, así también las ciudades deben estar organizadas en torno a una finalidad que las dote de sentido y, a su vez, les otorgue las directrices fundamentales para constituirse como una comunidad política buena: “pues las mismas cosas son las mejores para el individuo y para la comunidad” (Pol. VII, 14 1333b35-37). En otros términos, sostengo que tenemos dos bienes que no difieren en especie, sino en escala, ya que el bien político abarca el bien del individuo –e incluso, lo posibilita. Aristóteles establece una teleología política, ya que analiza y juzga los regímenes y sus componentes esenciales, en gran medida, en virtud de su eficacia para lograr la vida óptima.

¿En qué consiste la finalidad de la ciudad? Como ya lo sugería la exposición que hicimos de la *Ética*, en la vida buena y el bien común: “el fin de la ciudad es, pues, el vivir bien... Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y esta es, según decimos, la vida feliz y buena” (Pol. III, 10 1280b39-1281a2). De esto se desprende que la finalidad de la ciudad no consiste solamente en asegurar las condiciones mínimas que permitirían a los ciudadanos satisfacer sus requerimientos más básicos y, con ello, la reproducción de la vida. Por el contrario, la teleología política que aquí se presenta tiene un fuerte componente normativo en cuanto involucra no solo la asociación de la especie para su propia conservación, sino también en tanto satisface las condiciones que le permitan desplegar su naturaleza social de manera óptima, de acuerdo con ciertos parámetros de nobleza y excelencia. Por lo tanto, la vida política debe estar organizada de tal manera que los ciudadanos puedan encontrar en ella el marco dentro del cual desenvolver satisfactoriamente su proyecto de vida.

Dentro de este esquema, al igual que en la *Ética*, la idea de virtud juega un rol esencial, pero esta vez extrapolada al campo de la vida comunitaria. En aquel tratado, como vimos, Aristóteles sostenía que la virtud no tiene su fuente en la naturaleza de cada individuo, sino que, por el contrario, depende de las costumbres y cierto aprendizaje (EN I, 9 1099b15-17; II, 1 1103a18-20). En cierta medida, esto supone la existencia de ciertas situaciones sociales que hagan la virtud más aprehensible y desarrollable que otras. Se comprende entonces la importancia de la reflexión en esta materia. En este sentido, Ross (1924 p. 264) comenta que “si la virtud es lo más importante para el individuo, lo es también para el Estado, que es un

conjunto de individuos”. Esto se condice plenamente con lo que sostiene nuestro autor cuando afirma lo siguiente: “es evidente que, para que la ciudad sea considerada tal, y no solo de nombre, debe ser objeto de preocupación de la virtud” (Pol. III, 9 1280b5-8); consustancial a la teorización sobre la ciudad es por consiguiente una reflexión sobre el elemento que le permitiría ser considerada auténticamente: la virtud de sus ciudadanos. Se comprende entonces que, si la finalidad del Estado es la vida buena y el buen vivir, y una vida de acuerdo con la virtud es una vida buena, entonces la reflexión política sobre el Estado, los regímenes, los ciudadanos, etc. debe ir acompañada de una reflexión que la precede pero que, a su vez, le compete directamente: la idea de virtud y su instalación en el seno de la comunidad política.

Como la naturaleza de la virtud ya fue presentada en los párrafos anteriores, ahora corresponde abordarla desde las condiciones sociales que fomentan su adquisición por parte de los ciudadanos. Con este fin, destacaré dos aspectos relevantes que están estrechamente vinculados: la educación y las leyes. Entre ellos, a mi entender, existe una determinación recíproca en la medida en que las leyes deben configurar un modelo educacional que fomente las buenas costumbres y el virtuosismo cívico, a la vez que una buena educación tiene como eje principal el respeto a las leyes en tanto operan a manera de marco que hace la vida comunitaria posible. Ahora bien, en lo que toca a la educación, nuestro autor destaca en la *Ética* que la virtud no se adquiere por naturaleza y, por esta razón, es menester que “por medio de las costumbres, hay que preparar el alma del oyente como la tierra que ha de alimentar a la semilla, para que halle placer y sienta rechazo rectamente” (EN X, 11 1179b23-26). Con esto es posible familiarizar el carácter con la virtud, para de esta manera facilitar su adquisición por parte del individuo. En un sentido análogo, Aristóteles nota que “es difícil tener desde joven una guía correcta hacia la virtud si uno no se educó bajo leyes así... por eso la educación y las costumbres deben estar ordenadas por las leyes” (EN X, 11 1179b30-35). De todo esto se desprende que la educación opera como vehículo de las buenas costumbres, las que en última instancia conservan los regímenes justos y fomentan una buena convivencia entre los ciudadanos.

A esto añade Aristóteles otra función de la educación en la *Política*: es un elemento cohesionador, ya que cimenta las relaciones recíprocas que se dan en una comunidad y

armoniza la diversidad de elementos que la integran. Por esto dice sobre la ciudad que, “siendo una multiplicidad... hay que hacerla una y común mediante la educación. Y es absurdo que el que se dispone a introducir la educación y cree que mediante ella la ciudad llegará a ser digna, piense enderezarla con tales medios, y no con las costumbres, la filosofía y las leyes...” (Pol. II, 5 1263b36-40). La educación unifica a la polis, pero acompaña otros elementos igualmente importantes –como las leyes, las costumbres y la filosofía–, con los cuales se relaciona directamente, a través de un refuerzo y potenciamiento mutuo. Uno de estos otros elementos son las leyes, componente esencial para configurar la ciudad, darle identidad, unidad. Además, operan como el marco fundamental en el cual se va a desenvolver la vida comunitaria y la persecución de su finalidad inmanente. La estructura legal es el soporte esencial de la sociedad y se adecua a la naturaleza de los regímenes que ordenan y configuran; en rigor, las leyes hacen los regímenes. Por lo tanto, es necesario que el contenido normativo de las leyes le permita al ciudadano llevar una vida virtuosa, disponiendo lo que debe hacer y prohibiendo lo que perjudica a la ciudad y al individuo mismo. No por nada Aristóteles califica a la justicia legal, aquella que ordena la realización de acciones moralmente loables, como “la virtud completa” (EN V, 1 1129b26-27), puesto que en su seno alberga todos los preceptos que la vida buena debe seguir para ser juzgada como tal. La justicia legal, aquella que consiste en el respeto a las leyes y su seguimiento empeñoso en el marco de la comunidad política, está rodeada por un aura de bondad, ya que de cierta manera quien las obedece actúa de acuerdo con las virtudes morales que son su contenido esencial, y no solo de acuerdo consigo mismo, sino en relación con los otros. En conclusión, educación y ley son dos aspectos indisociables para comprender el lugar que tiene la virtud en el seno de la polis, y esto no escapa a la mirada de Aristóteles, que tanto en la *Ética* como en la *Política* les asigna un lugar relevante para la consecución de la finalidad esencial tanto del individuo como del Estado.

Con estos antecedentes, podemos volver a plantear la pregunta por el bien del ser humano, pero ahora dentro de la reflexión propiamente política, cuestión a la que Aristóteles dedica gran parte del Libro VII de su *Política*. Lo que hace que esta sea una reflexión política, y no solo ética, es su vinculación con la investigación mayor sobre el régimen ideal para el ser humano considerado en tanto animal social. Y el régimen ideal es aquel que le facilite al ser humano la consecución del mejor bien que le corresponde en tanto miembro de la especie.

Por eso Aristóteles sostiene que, “sobre el régimen mejor, el que se proponga hacer una investigación adecuada, es necesario que determine primero cuál es la vida más preferible” (Pol. VII, 1 1323a1-3).

Con este propósito, Aristóteles recupera una tesis fundamental de la EN cuando anuncia que “a cada individuo corresponde tanto de felicidad cuanto tenga de virtud, de prudencia y actúa de acuerdo a ellas” (Pol. VII, 1 1323b21-23). Esto es algo que ya se había considerado en el marco de la vida eminentemente práctica del individuo, pero como en cierto sentido se puede decir que “la comunidad política apunta exactamente al mismo fin que debe estar ordenada toda la vida del agente individual” (Vigo, 2007 p. 228), entonces ahora la felicidad y prosperidad humana se deben plantear dentro de las condiciones sociales y políticas que coadyuvarían a su adquisición en el grado máximo posible. Por eso Aristóteles afirma que

La ciudad es una forma de comunidad de iguales, con el fin de vivir lo mejor posible; y puesto que la felicidad es lo mejor y ésta es una actualización y un uso perfecto de la virtud, y que de ello resulta la consecuencia de que unos hombres pueden participar de ella y otros poco o nada, es evidente que esta es la causa de que haya distintas especies y variedades de ciudades y la pluralidad de constituciones (Pol. VII, 8 1328a35-40).

La tipología de ciudades de la que acá se habla es aquella que se configura de acuerdo con la propia capacidad del régimen de fomentar y potenciar la adquisición de la virtud por parte de sus miembros, para, de esta manera, promover una vida próspera y dichosa relativa a los individuos que la conforman.

Para ilustrar esta relación, revisemos el caso de los bienes exteriores y su vínculo con la virtud. Es evidente que la posesión de los primeros no garantiza la excelencia de la segunda, pero tampoco es menos cierto que para ostentar un comportamiento virtuoso se necesita cierta base material que permita desplegar ciertas actividades de manera excelente. Por eso Aristóteles dice que “no se adquieren y conservan las virtudes por medio de los bienes exteriores, sino estos por medio de aquellas, y que la vida feliz... corresponde a quienes están adornados con los dones del carácter y de la razón en grado sumo, aunque estén moderadamente favorecidos en la posesión de bienes exteriores” (Pol. VII, 1 1323a38-1323b4). De este pasaje se colige cierta relevancia otorgada a la disposición material del individuo para agenciarse un estado de vida feliz de acuerdo con la virtud. La ciudad tiene

un rol esencial a la hora de asegurar la abundancia y la prosperidad material para cada individuo, ya que, si este invierte todo su tiempo en la satisfacción de los requerimientos más básicos, no va a ser capaz de desarrollar las esferas más elevadas de la vida humana. Y si “el régimen mejor es esa organización bajo la cual el ciudadano puede prosperar y vivir felizmente” (Pol. VII, 2 1324a25-27), entonces este debe generar las condiciones para que tal género de vida sea al fin actualizado. Entre estas, en mi opinión, se encuentra la tarea de configurar el orden social de tal manera que permita producir la disposición de recursos suficiente para abrir paso a nuevas actividades más desarrolladas y elevadas de la especie humana. Estos son los dos aspectos que condensa Aristóteles cuando afirma que “la vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas” (Pol. VII, 1 1323b37-1324a2).

Ahora bien, aquí hay dos elementos que considero claves: en primer lugar, la organización de la ciudad con el fin de promover el mejor género de vida para la mayor cantidad de individuos posible y, en segundo lugar, la definición de ese género de vida, concebido políticamente. De esta manera, si en la *Ética* ya se había definido el contenido de la felicidad como la coronación completa de una cadena de bienes que tiene como supuesto un carácter moralmente logrado, pero que apunta al ejercicio de la vida intelectual como ideal de vida en donde se despliega lo más propio y elevado del ser humano, entonces el régimen político más perfecto debe asegurar que tal ejercicio sea posible e instituir las condiciones que permitan su desenvolvimiento por parte de los integrantes de la comunidad. En tal sentido, es de crucial importancia, dice Aristóteles, generar el espacio adecuado en el que semejante actividad pueda ser efectivamente realizada, fuera de las preocupaciones más mundanas de los individuos. De esta manera, el ocio juega un rol fundamental, y su disposición solo puede ser efecto de una correcta organización de lo social: “puesto que la comunidad y los particulares tienen manifiestamente el mismo fin, y la misma meta por necesidad debe corresponder al hombre mejor y al régimen mejor, es evidente que deben tener las virtudes que se relacionan con el ocio” (Pol. VII, 15 1334a11-17). Las virtudes acá mencionadas se refieren a las intelectuales o dianoéticas, que corresponden a la excelencia en el ejercicio de actividades correspondientes a la parte científica del alma, y en este contexto específico se menciona el ocio como una condición necesaria para su manifestación. Aristóteles sabe que el individuo

o el filósofo no es un átomo flotante desvinculado de la realidad política y social en la cual se sitúa. Por el contrario, debe satisfacer ciertas condiciones primarias antes de poder realizar su actividad característica: debe cumplir con ciertos requerimientos vitales para ser un hombre bueno, debe ser un hombre bueno también en relación con sus semejantes para poder ejercer la actividad intelectual y la filosofía, y para todo esto se necesita un trasfondo común, social, que posibilite el cumplimiento de tal actividad. En palabras de Aristóteles: “así pues, es necesario el valor y resistencia para el trabajo, la filosofía<sup>21</sup> para el ocio, la prudencia y la justicia para los dos momentos a la vez...” (Pol. VII, 15 1334a20-23). Como se ve, todos estos factores son eminentemente políticos, y deben estar contemplados en la arquitectura del régimen para permitirle a los individuos la culminación de sus potencialidades específicas.

Esto concuerda con lo que han mencionado otros autores, como Broadie. Sostiene nuestra autora que, cuando Aristóteles afirma la naturaleza eminentemente social del individuo en virtud de su capacidad para articular el lenguaje y que la ciudad es lógicamente anterior al individuo como el todo es anterior a la parte (Pol. I, 2 1253a1-25), lo que está implícitamente diciendo es que “el intelecto humano es esencialmente social, ya que necesita de la cultura para desarrollarse” (Broadie, 1997 p. 168). Pero, a mi entender, la cultura y lo social no son sino elementos orgánicamente considerados dentro de una formación social dada, en cuya existencia el régimen político opera como eje ordenador fundamental. Por lo tanto, la cuestión intelectual tiene implicaciones profundamente políticas, ya que su posibilidad no se da al margen de la historia, del poder, de las instituciones y de la vida en común. La estructura ósea de la ciudad, su ordenación más esencial, debe ser producida y pensada para hacer esta actividad consustancial a la especie humana posible.

En este contexto, Aristóteles le asigna a la figura del legislador un papel preponderante. De acuerdo con las observaciones que hace sobre las cualidades que debe tener el legislador para ser uno de buen tipo, están también las referentes al conocimiento de la finalidad y los objetivos que deben configurar el orden social. En estos objetivos está lo mencionado anteriormente: “es propio del buen legislador considerar cómo la ciudad, el género humano

---

<sup>21</sup> Como indica en una nota al pie García Valdés (2000 p. 400), es probable que entienda acá ‘filosofía’ en sentido amplio de ‘aptitud intelectual’.

y cualquier otra comunidad participará de la vida buena y la felicidad que les es posible alcanzar” (Pol. VII, 2 1325a7-12). Nuevamente vemos cómo la reflexión sobre la arquitectura política está empapada de, y entremezclada con, consideraciones éticas. El problema de la vida feliz y buena se desarrolla indistintamente entre estos planos, y ahora se instala en de la tarea del legislador como el pivote práctico al cual debe dirigir su proyecto civil.

Esto último salta claramente a la vista en el siguiente pasaje:

La vida tomada en su conjunto se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz, y de las acciones, unas son necesarias y útiles, y otras nobles. Y en este terreno, es necesario hacer la misma elección que para las partes del alma y sus actividades: que la guerra exista en vista de la paz, y el trabajo en vista del ocio, y las acciones necesarias y útiles en vista de las cosas nobles. Entonces el político habrá de legislar teniendo en cuenta todo esto, tanto en lo que se refiere a las partes del alma como a sus actividades respectivas, pero fijándose especialmente en las cosas mejores y en los fines... (Pol. VII, 14 1333a35-1333b4).

Así como “reunidos, la multitud se hace como un solo hombre” (Pol. III, 11 1281b4), entonces el legislador debe saber aplicar las mismas conclusiones éticas, pero en una escala mucho mayor. Y, como se extrae de este pasaje, la organización de la vida política debe ser análoga a la de la vida individual, estructurando el campo de acción de acuerdo con los fines más elevados y asignando medios adecuados para su consecución. Nuevamente, si aplicamos las anotaciones anteriormente expuestas, parece ser que acá se ordenan las acciones de la vida política según los estándares de la vida excelente, en donde los miembros de la especie humana despliegan toda su potencialidad esencial. Somos más humanos cuando estamos en paz que cuando nos encontramos en enfrentamientos bélicos. Somos más humanos cuando nos encontramos en un espacio en donde podemos ocuparnos de tareas que no involucren la satisfacción de requerimientos que compartimos con otros animales –como en el ocio por oposición al trabajo. Y somos también más humanos cuando, en vez de perseguir satisfacciones inmediatas, destinando nuestras acciones a la esfera de lo útil en sus diversos sentidos, nos involucramos en propósitos más elevados y dignos como las acciones nobles. De acuerdo con mi interpretación, es claro que Aristóteles mienta por acciones nobles aquellas que se relacionan con el ejercicio de nuestras capacidades intelectuales, siendo este el pináculo del desarrollo propiamente humano, la finalidad última, autárquica y completa,



contenido esencial de la felicidad y prosperidad humanas en tanto involucra la adecuación plena entre su naturaleza y la actualización de esta.

Como se puede apreciar, la tarea del legislador es fundamental. Es él quien debe ordenar la ciudad de tal manera de que reine la paz y no dependa de la guerra para conservarse. También es él quien debe organizar la ciudad de tal manera que el trabajo no sea la finalidad última de la vida, pues en este está en juego solo la posibilidad de asegurarse la existencia respondiendo a las necesidades inferiores del ser humano. Y, por último, es tarea del legislador configurar el ordenamiento social de tal manera que posibilite el desarrollo de las capacidades intelectuales del hombre, generando espacios de ocio en los cuales esta actividad pueda ser efectivamente realizada y en donde estas acciones nobles encuentren finalmente una expresión social. En resumen, el legislador debe tener a la vista un parámetro objetivo de realización humana que le permita producir y organizar el esqueleto político, una finalidad a la cual adecuar el proyecto comunitario de la polis y que opere como matriz organizadora de la vida social.

En conclusión, “el que defiende el gobierno de la ley, parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y el intelecto” (Pol. III, 16 1287a33), lo que, me parece, quiere decir que velar por la integridad del marco legal dentro del cual la vida social es posible, también es defender las condiciones necesarias para que el ser humano entre en contacto con el aspecto más íntimo de su naturaleza, aquel consustancial a la esencia divina. El orden legal es *conditio sine qua non* para que el hombre, en tanto animal político, satisfaga los requerimientos básicos a través de los cuales pueda aspirar a desarrollos más prósperos y elevados de su vida de especie. Aristóteles le atribuye un aspecto aún más propositivo en tanto debería promover los hábitos cuyo ejercicio apuntalarían a que el despliegue sea aún más común y adquirible: “la razón y el intelecto son para nosotros el fin de nuestra naturaleza, de modo que en vista de estos fines deben organizarse la generación y el ejercicio de los hábitos” (Pol. VII, 15 1334b14-16). La promoción de un cierto grupo de hábitos no puede ser una tarea meramente privada, sino que tiene un carácter profundamente político, en la medida en que su posibilidad reside en el carácter normativo de la estructura político-legal que le da a la polis su determinada forma. Los hábitos que buscan la realización del fin de la naturaleza humana están directamente implicados en cómo una comunidad organiza la vida de sus ciudadanos, que tipo de valores

y relaciones promueve, que género de vida persigue y cuáles son los medios que destina para su consecución.

La ética y la política de Aristóteles, de acuerdo con la interpretación que aquí se ha exhibido, tienen un punto de contacto fundamental, el género de vida más preferible para el ser humano, cuestión que se relaciona directamente con su naturaleza de especie y las condiciones que debe cumplir para que esta sea realizada de manera efectiva. En esto, estos dos saberes operan como dos planos de análisis para abordar una misma cuestión. El intelecto común, impersonal, y su actualización, no pueden ser desconectados de los aspectos sociales e individuales que posee el hombre en tanto ser eminentemente dual, que participa tanto de la naturaleza divina, perfecta e incorruptible, al compartir su capacidad noética, pero que también tiene un componente animal que lo ancla a la materialidad, lo imperfecto y corruptible, en tanto debe satisfacer requerimientos orgánicos. La vida feliz consiste en este contacto ideal del hombre con lo más divino que hay en su interior, con la superación transitoria de su contingencia individual al aspirar a la realización de su naturaleza en la universalidad eterna de especie. La ética y la política, entonces, son dos caras del mismo proceso, dos reflexiones abocadas a dilucidar el mismo problema: como trascender la particularidad individual y dirigirse a la universalidad específica, sea en análisis concretos de relaciones sociales, sea en exámenes generales de regímenes políticos.

## Conclusiones

Como se mencionó en la introducción, el problema sobre la interpretación de la distinción de intelectos presentada en el DA III.5 es de una amplitud histórica considerable, y en su evolución se suelen integrar nuevos elementos teóricos que, suministrando nuevas razones, renuevan constantemente el debate sobre la ontología del νοῦς en Aristóteles. Por lo mismo, está lejos del presente trabajo el propósito de zanjar la discusión de manera definitiva. Por el contrario, el objetivo principal fue, principalmente, extender el debate suscitado por aquel pasaje fuera de los márgenes del DA, intentando proveer nuevas consideraciones sobre la concepción del intelecto en Aristóteles utilizando un enfoque más integral, que incorporaba reflexiones sobre esta idea presentes en otras obras ajenas a los propósitos del DA.

Para esto, recapitulando lo expuesto, se procedió de la siguiente manera: en primer lugar, se adscribió a la interpretación que identifica al Dios de la *Metafísica*, el motor inmóvil, con el intelecto agente del *De Anima*. Con este fin, se presentaron argumentos sobre la viabilidad de esta lectura, sus fortalezas teóricas que, a su vez, se contrastaron sucintamente con posiciones contrarias. De esta manera, llegamos a la conclusión de que el intelecto agente, de acuerdo con el capítulo 5 del DA, opera como condición de posibilidad para el despliegue de la actividad del intelecto paciente, propiamente humano. Esto lo hace, a mi entender, de dos maneras: tanto produciendo los contenidos con los cuales este opera, y sosteniéndolos en su eterna e imperecedera perfección, lo que permite que un intelecto corruptible y mezclado como el nuestro pueda acceder a ellos, identificándose con los mismos. El capítulo uno fue el lugar en donde se expuso esta tesis.

Teniendo esta conclusión, se comenzó a trabajar con la siguiente hipótesis: si la distinción de intelectos del DA presentada por Aristóteles es de tal naturaleza, entonces podríamos, plausiblemente, desplazar esta relación a otros textos en donde semejante tesis no aparezca, pero sí se manifieste la idea de νοῦς en algún sentido. Así, el supuesto de la identidad teórica del significado de la noción de νοῦς es un elemento crucial en este trabajo. El objetivo fue mostrar como la defensa de la coherencia de esta noción permite leer y comprender otros

textos y pasajes, suministrando nuevas luces sobre el sentido de ciertas zonas fundamentales de la obra de Aristóteles y su relación con el intelecto.

Con este objetivo, se procedió a relacionar las conclusiones sobre el *voûç* presentadas en el capítulo 1 con esta misma idea según es presentada en el ámbito de la lógica (capítulo 2). De esta manera, se intentó mostrar como la aplicación de la distinción de intelectos con la actividad noética de los APo permite comprender a esta última como desempeñando un rol de esencial en la fundamentación del conocimiento discursivo, en la medida en que los contenidos que el intelecto agente provee hacen que tal conocimiento pueda ser posible. La epistemología aquí en juego sugiere un orden de prioridad entre las dos facultades –intelecto y razonamiento científico– en tanto Aristóteles le asigna a la primera la tarea de posibilitar la segunda. Un aspecto relevante, dentro de este panorama, es la apertura de la posibilidad de obtener el conocimiento científico para toda la especie humana. Así como el intelecto agente provee los contenidos esenciales sobre los cuales reposa dicha actividad, no hay, a priori, ninguna discriminación o limitación de ningún tipo para que algún miembro de la especie pueda desempeñar esta actividad.

Más adelante, se realiza un nuevo desplazamiento, ahora en relación con un problema concreto suscitado en un pasaje de la *Física*, específicamente, en el capítulo 14 del Libro IV. Aquí, Aristóteles nos presenta una escueta reflexión sobre la naturaleza del tiempo y el alma en general, entendida esta como el sujeto que lleva a cabo el proceso de enumeración del movimiento que constituye, en esencia, su concepción del tiempo. Ahora bien, se menciona tangencialmente que es el intelecto la parte del alma encargada de ejecutar la función antedicha. Esto nos autoriza a realizar una operación análoga a la que hicimos en la sección abocada a la lógica: interpretar esta noción de acuerdo con la relación de dependencia estructural que existe entre el intelecto agente y el intelecto paciente. De esta manera, sugerimos una lectura que logra, a mi parecer, superar una dificultad textual sobre la naturaleza del tiempo y su vínculo con, por un lado, los contenidos necesarios para su constitución y, por otro, la operación intelectual que utiliza esos contenidos en su constitución efectiva, actual. Así, se concluye que existe una distinción entre el tiempo “potencial”, cuando el intelecto divino siempre en acto dispone de los contenidos necesarios que operan como condición de posibilidad para su actualización, pero esto último solo ocurre cuando el

intelecto potencial realiza de manera efectiva la operación que constituye su realidad, lo que se llamó “tiempo actual”. De esta manera, se buscó mostrar la participación de la distinción de intelectos en el ámbito de los fenómenos naturales, donde se muestra una cierta mediación del intelecto agente en la actualización de estos, como es el caso del tiempo.

Finalmente, se ingresa a un último campo de estudio del pensamiento aristotélico, que es abordado en dos dimensiones: la ética y la política en tanto forman parte de la filosofía de la acción humana. Aquí en primer lugar, se tematizan aspectos fundamentales de su teoría ética, ciertas nociones relevantes para su comprensión y lineamientos importantes para vincular aquella con la idea del intelecto aquí presente. En la EN las alusiones al carácter divino de la actividad intelectual son explícitas, por lo que el desplazamiento de la distinción de intelectos del DA descansa directamente sobre esta tematización que realiza Aristóteles, principalmente, en el Libro X. Así, se buscó relacionar la divinidad de la actividad intelectual con el fin más excelente que un ser humano puede alcanzar, el punto culminante de su desenvolvimiento esencial, lo más noble y placentero que la especie humana contiene dentro de sí. Estas conclusiones se inscriben, más adelante, en el campo de la política. Las consideraciones relativas a la teleología de la naturaleza humana se ordenan, entonces, en relación con elementos político-sociales de carácter más amplio, y se juzgan estos en virtud del margen de posibilidad que abren para que las virtualidades inherentes a la especie humana puedan ser efectivamente actualizadas. En este marco, entonces, se exponen rasgos relevantes de su teoría política, como su concepción del régimen ideal, el rol de la figura del legislador, la importancia de la educación y las costumbres, etc. Todo esto, por supuesto, estructurado en torno a la matriz fundamental que es la idea del bien humano como actualización de sus potencialidades y virtualidades inherentes más perfectas, esto es, el despliegue de la actividad intelectual y, con ello, el contacto con lo más noble y perfecto que halla dentro de sí: la actividad intelectual.

La relevancia de la propuesta del presente trabajo descansa, a mi juicio, en la extensión de la validez de una lectura a ámbitos que desbordan el lugar textual en donde ella se presenta. Si mantenemos el principio de la coherencia filosófica de nuestro autor, entonces me parece difícil encontrar razones que impidan realizar el desplazamiento de la distinción de intelectos presentada en el DA a otra esferas de su pensamiento en donde esta noción se halla presente.

Como este es un ejercicio habitual en la práctica exegética de la filosofía de Aristóteles, me pareció atractivo ofrecer un intento similar relativo a un problema tan importante para la tradición de interpretación aristotélica. A mi entender, es plausible realizar este ejercicio hermenéutico por dos razones: parte sobre una premisa aceptable, como lo es la defensa del principio de coherencia en la obra aristotélica, y extrae ciertas consideraciones innovadoras que, de algún modo, están en armonía y potencian tesis fundamentales de su autor, junto con ofrecer salidas a aporías y dificultades teóricas que se presentan en sus escritos.

Asimismo, se percibe una relevancia esencial en la función del intelecto agente en las operaciones cognoscitivas humanas. Como vimos en la sección sobre la lógica (también, sucintamente, en la capítulo 1), por ejemplo, el universal culmina una cadena epistemológica que se inicia en la sensopercepción, atravesando distintas facultades que ascienden en una escala de exactitud o perfección progresiva. Por lo tanto, el conocimiento intelectual representa la forma más acabada de conocimiento al que el ser humano puede aspirar. Ahora bien, a mi juicio, Aristóteles definió los contenidos intelectuales con ciertas características incompatibles con la naturaleza del compuesto humano (son eternos, incorruptibles, inmateriales, etc.). Además, no logró identificar la capacidad de producirlos en alguna operación cognitiva propiamente humana. Por esto, me parece que con la introducción del intelecto agente el estagirita busca superar algunas dificultades teóricas que se presentan en su reflexión sobre la naturaleza humana y sus capacidades inherentes. El intelecto potencial requiere del agente divino para poder desplegar su actividad; con esta tesis Aristóteles sortea problemas como los anteriormente mencionados, además de encontrar un principio organizador que vincula distintas esferas del desenvolvimiento humano.

Para concluir, la reflexión precedente se puede interpretar también a la luz de la teoría sobre la naturaleza humana presente en Aristóteles. Esta contiene, como se desprende de todo lo anterior, características algo ambiguas: por un lado, su anclaje material la hace pasible de todos los defectos asociados a la condición compuesta (está sometida a corrupción, a un constante cambio, es perecible, etc.). No obstante, a diferencia del resto de las especies, el ser humano posee un estatus ontológico privilegiado, en cuanto puede desempeñar la actividad más noble y divina: el ejercicio de la capacidad intelectual, lo que, de acuerdo con el fragmento 28 del *Protréptico* (2006), lo “asemeja a la divinidad”. Aun así, en esto también

se debe considerar el contraste con las otras especies de animales, cuya participación común en el mismo género hace que se vuelvan similares en su naturaleza compuesta y todo lo que eso conlleva; me parece que Aristóteles no sólo destaca el aspecto divino del intelecto que acerca al hombre a Dios, sino que también lo hace para alejar al hombre del resto de los animales. Entre Dios y el hombre existe una identificación –el despliegue de la actividad intelectual–, pero también existen diferencias. La sustancia divina existe separada, la humana está mezclada con la materia. Esto permite, según mi interpretación, hipostasiar al intelecto agente en una sustancia independiente que, teóricamente, constituye un crisol temático esencial en gran parte de la obra de Aristóteles. En cambio, el intelecto potencial, por mucho que se acerque, en ciertos pasajes en la obra de Aristóteles (principalmente en la EN), a la naturaleza divina, sigue siendo una facultad humana, unida a esta especie de manera indisociable y, con ello, pasible de todos los defectos ontológicos que ostenta.

La participación *específica* del hombre, y no en tanto individuo, del intelecto agente, es también una conclusión esencial de la exposición presente sobre filosofía de Aristóteles. El estagirita ofrece un pensamiento en donde lo humano y lo divino se entrecruzan y, en ciertos momentos, hasta se funden, lo que hace incompleto cualquier análisis que repose sobre las premisas de una antropología o teología separadas y distintas. El enfoque aquí presentado ofrece consideraciones cuya riqueza filosófica no puede ser reducida a distinciones modernas sobre el problema de lo humano, de lo divino y la actividad noética. Por el contrario, las categorías aristotélicas deben ser comprendidas “en su inmanencia”, siguiendo textualmente sus definiciones, concepciones, lineamientos y teorías. En este panorama, la comunidad del intelecto aquí defendida constituye un núcleo esencial en su teoría del νοῦς. Y, cuando se tiene esto a la vista en el momento de aplicar su teoría del νοῦς a otros campos de conocimiento, podemos obtener ciertas luces sobre su filosofía y su pensamiento que abran más dimensiones que, a su vez, nos permitan comprender con mayor claridad la inmensidad de la riqueza especulativa de su pensamiento.

## **Bibliografía**

- Aristóteles (1982). *Física* [Trad. Guillermo De Echandía]. Madrid: Gredos.
- (1982). *Tratados de Lógica I (Órganon)* [Trad. Miguel Candel Sanmartín]. Madrid: Gredos
- (1988) *Tratados de Lógica II (Órganon)* [Trad. Miguel Candel Sanmartín]. Madrid: Gredos
- (2000). *Política* [Trad. Manuela García]. Madrid: Gredos.
- (2006) *Protréptico* [Trad. Carlos Megino Rodríguez]. Madrid: Abada.
- (2014). *Acerca del Alma* [Trad. Tomás Calvo]. Madrid: Gredos.
- (2015). *Ética Nicomáquea*. [Trad. Eduardo Sinnott]. Buenos Aires: Colihue.
- (2018). *Metafísica*. [Trad. Valentín García Yebra]. Madrid: Gredos.
- (2019). *Ética a Eudemo* [Trad. Julio Pallí Bonet]. Madrid: Gredos.
- Broadie, S. J. (1997). *Nous and Nature in De Anima III. Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 12 (1):163-176.
- Burnyeat, M. (2008). *Aristotle's Divine Intellect. Marquette University Press. Aquinas Lecture 72*, 1-63
- Calvo, T. (1996). *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Akal.
- Caston, V. (1999). *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal. Phronesis*, 44 (3), 199-227.
- Charlton, W. (1987). *Aristotle on the place of mind in nature*. En A. Gotthelf & J. Lennox (Eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press. 408-423
- Cohoe, C.M. (2014), *Nous in Aristotle's De Anima*. *Philosophy Compass*, 9: 594-604.



- Coope, U. (2011). "Time and the soul". En *Time for Aristotle: Physics IV. 10-14*. Oxford: Clarendon Press.
- Farieta, R. (2019). Intelecto agente, motor inmóvil y Dios en Aristóteles. *Areté*, 31(1), 35-76.
- Frede, M. (1992). On Aristotle's Conception of Soul. En Martha C. Nussbaum & Amelie Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's de Anima*. Clarendon Press. 93-107.
- Gilson, E. (2014). *La Filosofía en la Edad Media. Desde Los Orígenes Patrísticos Hasta El Fin Del Siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Gómez-Lobo, A. (1998). Exposición breve de la Ética Aristotélica. *Estudios Públicos*, 7, 218-319.
- (1999). La fundamentación de la Ética Aristotélica. *Anuario Filosófico*, (32) 17-37.
- Jaeger, W. *Aristóteles* (1946). México: FCE
- Karmy, R. (2019). El monstruo Averroes La invención del 'hombre' y el problema de la propiedad. En F. M Dovetto y R. Frías Urrea (eds.) *Mostri, Animalì, Macchine. Figure e Contrafigure Dell'Umano. (4)* Aracne: Roma. 133-161.
- Lee, R. & Long, C. (2007). Nous and Logos in Aristotle. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie* 54 (3):348-367.
- Leshner, J. (1973). The Meaning of NOYΣ in the Posterior Analytics. *Phronesis*, 18(1), 44-68.
- Lennox, J. (2009). Aristotle on Mind and the Science of Nature. *Flinders University Department of Languages - Modern Greek: Adelaide*, 1-18.
- Reale, G. (2003). *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*. Herder: Barcelona
- Ross, W.D. (1924). *Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Seggiaro, C. (2014). La noción aristotélica de noûs: conocimiento de los primeros principios y vida contemplativa en el Protréptico de Aristóteles. *Signos filosóficos*, 16 (32), 38-70.

van der Eijk, P. (2005). The matter of mind: Aristotle on the biology of 'psychic' processes and the bodily aspects of thinking. En *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University, 206-237

— (2014). GALEN ON THE NATURE OF HUMAN BEINGS. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, (114), 89-134.

Vigo, A. (2001) Indiferentismo ontológico y Fenomenología en la *Física* de Aristóteles. *Seminarios de Filosofía*, 14-15 (2), 78-110

— *Aristóteles: Una introducción*. Santiago: IES.

Von Fritz, K. (1945). NOYΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides. *Classical Philology*, 40(4), 223-242.

— (1946). NOYΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidean Period. *Classical Philology*, 41(1), 12-34.

White, M.J. (2009). Aristotle on the Infinite, Space, and Time. En *A Companion to Aristotle*, G. Anagnostopoulos (Ed.) 260-275.