

ÉROS METAFÍSICO: EL PRINCIPIO CONSTITUYENTE DE LA FILOSOFÍA PRIMERA *

Jaime I. Araos San Martín

1. Introducción

¿Qué es la *Metafísica* de Aristóteles? ¿Es un “fárrago” de ensayos reunidos arbitrariamente, de tal modo que una lectura atenta de ellos, como sostienen Düring o Barnes, no revela ninguna unidad sutil o implícita¹? ¿O es testimonio de la evolución del pensamiento de Aristóteles desde una teología de signo platónico a una ontología de los entes sensibles, como declara Jaeger (1946)? ¿O quizás es, como mantiene Aubenque (1962), el nombre de una tensión incesante entre dos ciencias igualmente imposibles, tensión “entre una teología

Jaime Araos San Martín, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile.

* Este estudio pertenece al proyecto de investigación DIPUC 2001/10E. Fue leído en una versión reducida en el *Coloquio Internacional de Filosofía sobre Aristóteles: Dialéctica y Ontología*, P. Universidad Católica de Chile, noviembre de 2001. Agradezco los comentarios que entonces recibí, especialmente, de los profesores T. Calvo, E. Berti, J. Vial y A. Vigo.

¹ Cf. Barnes (1995) pág. 68; Düring (2000) p. 915: “Es necesario tener presente que Aristóteles jamás escribió un tratado de metafísica. Los grandes aristotélicos en nuestro siglo, Werner Jaeger, Augustin Mansion, Sir David Ross, a pesar de su clara inteligencia de la cuestión, no fueron capaces de librarse de la idea de que Aristóteles concibió un sistema de metafísica y escribió un libro, que primero existió como una “Metafísica original” y después fue ampliado poco a poco; y de que mediante una diversa redacción de la Metafísica existente puede recuperarse esta *pragmateía* primitiva”.

inaccesible y una ontología incapaz de librarse de la dispersión”? ¿O tal vez sea, antes que un dualismo, un olvido del ser, o sea, como piensa Heidegger (1990, p. 147), una *onto-teología* donde acontecería una reducción del ser al ente divino, al “ente máximo” (*das Seiendste*), entendido como “plenitud del ser” (*die Fülle des Sein*), y “causa o fundamento del ser”? ¿O no hay tal reducción y la *Met.* es de punta a cabo una teología de corte neoplatónico, según la interpretación de Merlan (1953)? ¿O bien, como lee el texto Owens (1951), es una teología mas no de punta a cabo, pues, por un lado, esta se hallaría formalmente solo en el libro *Lambda* de modo que los restantes libros –prácticamente toda la obra– no serían más que preparatorios y, por otro lado, tampoco es de signo platónico, porque su enfoque lógico y epistemológico no se articula en torno a géneros unívocos, sino a la muy aristotélica “unidad de referencia” (τὰ λεγόμενα πρὸς ἓν)? ¿O hemos de entender con Décarie (1972), Reale (1980), Berti (1977, 1993), Calvo (1994), y Vial (2000), entre otros, que esos libros espesos, crípticos, extremadamente concisos, a veces desiguales en tiempo y contenido, y de difícil conciliación, que escribiera Aristóteles y organizara siglos después Andrónico de Rodas, expresan, contra toda expectativa, una *unidad fundamental de pensamiento*, donde se articulan, en una sola y verdadera ciencia, quizás dialécticamente, las investigaciones de las primeras causas y principios, del ser y sus sentidos, así como de la entidad, del acto y la potencia, y de Dios? ¿Hay dicha unidad fundamental de pensamiento o es el contenido mismo de la *Met.* tan azaroso como se ha dicho que lo es su título, y entonces preguntar “¿qué es la *Metafísica*?” es ya anteponer el prejuicio de que ella tiene efectivamente *un* contenido?²

Esta pregunta se abre, como es evidente, en medio de muchas otras. Es imposible no considerarlas, puesto que están ahí, imponiendo una vía de acceso al texto de Aristóteles, que está marcada por el modo en que este se ha ido mostrando a una comunidad de estudiosos. En la breve extensión de un artículo, sin embargo, solo es posible hacerse cargo de ellas de modo indirecto, exponiendo la propia interpretación.

En lo que sigue intentaré desarrollar la tesis de que la *Metafísica* de Aristóteles puede ser entendida esencialmente como el discurso acer-

² Así como preguntar por *el* sentido del ser (*dem* Sinn des Seins), escribe Tugendhat contra Heidegger, adelantaría el prejuicio de que se da tal objeto y de que tal pregunta tiene un significado identificable más allá de la mera voz que lo nombra, lo cual no sería obvio. Cf. Tugendhat (1983).

ca de un *éros* del que ella misma es *manifestación y resultado* (en el orden de la generación o producción), mas también *principio* (en el orden de la intención), por cuyo despliegue van teniendo lugar las distintas formas y grados del saber humano. Atendiendo a su intención lo llamo *éros metafísico*³, es decir, “deseo de sabiduría” (σοφία) o, simplemente, *philo-sophía* (Aristóteles lo llama propiamente πρώτη φιλοσοφία). A su vez, sostengo que este *éros* no es esencialmente distinto del “deseo de felicidad” (la εὐδαιμονία como πάντων αἰρετωτάτη “lo más deseable de todo”), que Aristóteles expone en la *Ética nicomaquea*, aunque cambia la perspectiva: en *Met.* el filósofo examina el problema de la constitución científica de este principio; en la *Ética*, en cambio, su constitución existencial, es decir, su realización práctica y su significación para la vida humana. Por último, estimo que este deseo o tendencia también admite una consideración “física”, en virtud del carácter “natural” que Aristóteles le atribuye. Esta tesis no implica en absoluto que yo pretenda reducir el movimiento del *éros metafísico* al movimiento que es propio

³ Esta expresión, de origen griego, no pertenece exactamente a Aristóteles; sin embargo, me parece que los términos que la componen tienen un sentido inmediatamente accesible para el lector culto de habla hispana, y así los empleo yo, como símbolos que conducen a ideas centrales de Aristóteles y las resumen. En efecto, “*metafísico*” evoca la idea de algo relativo a una obra de Aristóteles o a una ciencia sublime, y ambos significados nos aproximan al objeto de esos textos cuyo núcleo el filósofo designa, en *Met.*, con nombres tales como εἰδέναι (980 a21, 24, 27, 31; 982 a15, b21), σοφία (981 a27, b10, 28; 982 a2, 6 ss.), θειοτάτη <ἐπιστήμη> (983 a6), θεολογική ἐπιστήμη (1026 a19, 1064 b3), ζητούμενη ἐπιστήμη (995 a24, 996b32, 1059 b1, 13, 22, 25; 1060 a6), πρώτη ἐπιστήμη (1026 a 16, 29), ἐπιστήμη τῆς ἀλεθείας (993 b20) y, sobre todo, πρώτη φιλοσοφία (1026 a24, 30; 1061 b19). “*Éros*”, a su vez, sugiere la idea de “deseo” en general, también “amor” o “impulso”, es decir, una fuerza fundamental de atracción que se da en todos los vivientes y, con especial intensidad, en el hombre, en cuyo caso el arte está llamado a completar la naturaleza, así como la elección al deseo. Si no limitamos su significación a la sexualidad, esta palabra nos acerca a un concepto relevante del filósofo —inmediatamente vinculado a otros tan relevantes como φύσις τέλος y ἐνέργεια—, que expresa él de preferencia mediante los vocablos ὄρεξις (1048 a11; 1071 a3) u ὄρέγω (980 a21; 1048 a11, 14; 1072 a29), y otros semánticamente cercanos, pero más amplios como ὄρμη (1015 a 27, b2; 1023 a 9, 18, 23; 1072 b12), o más específicos o análogos como ἀγάπησις (980 a22), φιλία (especialmente en composición con σοφός y σοφία: 983 b18, 21, 983 b19, 984 a 6, 34, b1, 16, 18; 987 a29, 31; 992 a32; 993 b20; 1004 a 3, 6, b9, etc.), la voz aislada remite a un concepto de Empédocles), ἐπιθυμία (1072 a27) y βούλησις (1072 a28; sobre los dos últimos como especies de la ὄρεξις, vid. *De an.* 414 b1). En *Met.* ἔρωσις designa más bien conceptos de otros pensadores (cf. 984 b24, 27; 988 a34), sin embargo, hay al menos un pasaje en que Aristóteles emplea el verbo ἐράω (ἐρώμενον 1072 b3), del que deriva el sustantivo ἔρωσις para explicar su más alto y propio pensamiento, en un sentido que toca medio a medio el que quiero destacar en este artículo y autoriza su uso. De la articulación de estos sentidos trato más adelante.

de otros entes naturales, como son los animales, las plantas y los cuerpos simples; implica afirmar, en cambio, que él guarda cierta semejanza y correspondencia con estos, y que el reconocimiento de dicha analogía es un factor importante de su comprensión. Comenzaré por la consideración física, para proveer los conceptos más generales y fundamentales, que tienen aplicación en las otras consideraciones.

Finalmente, debo hacer explícito otro supuesto de este trabajo. Es bien sabido que los libros que componen la *Met.* no fueron pensados ni escritos de una sola vez, sino que recogen ideas meditadas por Aristóteles una y otra vez a lo largo de buena parte de su vida. También es sabido que el material de que nosotros disponemos no fue concebido para uso público, que tiene más bien la forma de apuntes privados. Si lo dicho es válido para el material de la *Met.*, tanto más lo es para su organización. Pues si el nombre por el que conocemos sus escritos no fue puesto por Aristóteles mismo, mucho menos lo fue su organización, que todos atribuyen a Andrónico de Rodas, el primer editor del *Corpus aristotelicum* en el siglo I a. de C. Por cierto, ello no significa que el orden de los libros establecido por Andrónico no sea inteligente ni fiel al sentido del pensamiento aristotélico⁴; de hecho se ha transmitido hasta nuestros días y, a pesar de las dificultades que presenta y de la intensa crítica a que ha sido sometido por filólogos y aristotelistas, todavía hoy se puede mantener que es preferible a otros, como vía de acceso a su comprensión⁵. Es el orden que asumo en lo que sigue.

2. Movimiento y fin

La *Metafísica* de Aristóteles se abre, como es bien sabido, con esta sentencia afirmativa universal: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει “Todos los hombres por naturaleza desean saber”. Que ella ocupe la primera línea de la ciencia que Aristóteles llama “sabiduría”, tal vez no sea casual. Por su contenido, desde luego no lo es. Podemos afirmar que toda la obra es en cierto modo el puro despliegue de lo que esta primera frase ya dice⁶. Y si esto se admite, entonces no es

⁴ Cf. Aubenque (1962), cap. 1.

⁵ Cf. G. Reale (1980), p. 13-15; Calvo (1994), pp. 13-17.

⁶ Cf: W. D. Ross (1995), p. 161; G. Reale (1980), p. 45 n.1; sobre todo, J. Lear (1988), quien hace una excelente interpretación general del pensamiento de Aristóteles a partir de esta tesis.

necesario creer, como se interpreta generalmente, que Aristóteles haya pretendido que ella es una afirmación evidente, sea por sí misma o por la tradición cultural de la época⁷; antes bien, es razonable pensar que la estimó tan reveladora como oscura en cuanto a su sentido cabal, de modo que los diversos libros que componen la *Met.* —no solo sus primeros capítulos— pueden ser leídos como los “signos” o “señales” (σημεία: cf. *Met.* 980a 21) que nos permiten ir desvelando aquello que enuncia en su comienzo. Comienzo y principio están aquí identificados. Me propongo hacer una lectura de la *Met.* a partir de esta hipótesis.

Como es evidente, el punto de partida de la *Met.* no son las “cosas”. No comienza por ser una especulación de “objetos”, de lo que está ahí ante los ojos, de lo que me es indiferente y, por lo mismo, puedo mirar de un modo neutro, desapasionado y sin compromiso. El punto de partida es el ser humano. Pero no lo es interpretado como “sujeto”, si por ello se entiende esa construcción postmoderna (más que heideggeriana) y pseudo cartesiana que se ha dado en llamar *res cogitans*, una racionalidad autónoma y separada de la naturaleza, que se limitaría a *constatar* un estado de cosas en el mundo. Y tampoco lo es entendido —en el otro extremo— como una *voluntad de poder*, al modo de Nietzsche. El punto de partida es el ser humano comprendido como deseo⁸. Aristóteles escoge como punto de partida el *deseo natural de saber*, algo que es anterior a la razón y a la voluntad, porque es *deseo* y porque arranca de la *naturaleza* misma del hombre. He aquí los dos conceptos que necesitan ser explicados antes de procurar una comprensión más cabal del principio de la *Met.* Comenzaré por el último.

El lenguaje aristotélico puede sorprender a los lectores contemporáneos que han heredado el modo en que pensadores como Descartes, Kant, Marx o Sartre concibieron la relación entre el hombre y la naturaleza. Para ellos estos términos se niegan y excluyen mutuamente. El hombre pertenece al ámbito de lo que piensa y actúa, de lo que legisla y es fin en sí mismo, de la subjetividad y la libertad; por el contrario, la naturaleza queda relegada al dominio de lo extenso y pasivo, de la objetividad y la necesidad, de lo que no tiene otro orden ni belleza que la que le impone —extrínsecamente— el ser humano.

En Aristóteles las cosas son muy diferentes: la autocomprensión del hombre tiene inicio —aunque solo inicio— en el horizonte de la naturaleza, porque él mismo es un ente “natural”. Pero la *naturaleza* (φύ-

⁷ Cf. Samaranch (1999), p. 13 ss.

⁸ Cf. *EN* (=Ética nicomaquea) VI 2 1139 b5, e *infra*, sección 3.

σας), lejos de estar determinada por la pasividad, lo está por la actividad y el dinamismo: es un “principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa en que es inherente primariamente y por sí, no por accidente”, según lo expresa su célebre definición de *Phys.* II 1 192 b20⁹. Aquí “movimiento” (κίνησις) se entiende en sentido muy amplio, como cambio (μεταβολή, cf. *Phys.* IV 10 218 b19) en cuanto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración o a la generación o a la corrupción¹⁰; a su vez, “reposo” (ἡρέμησις) es un concepto secundario que significa la privación del movimiento en alguno de estos sentidos. En congruencia con dicha definición, se dice que: i) “tienen naturaleza”, las cosas que tienen un principio interno de movimiento, a saber, las entidades (αἰ οὐσίαι) en su calidad de substratos (ὑποκείμενα pues la naturaleza nunca se da aparte de un substrato), y ii) “son por naturaleza” las cosas que proceden de tal principio, o sea, de la naturaleza en vez del arte o el azar: tales son las propias sustancias y también los atributos que les pertenecen por sí mismas “como pertenece al fuego trasladarse hacia arriba” (*Phys.* II 1 192 b 32-37)¹¹. Entre tales entes se cuentan “los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua” (*Phys.* II 1 192 b9). En otro lugar, atendiendo a su etimología (φύω “hacer nacer”), explica que es por naturaleza “lo que acompaña a todos los entes tan pronto como nacen”, por ejemplo, el deseo, o “lo que estará presente en nosotros si el desarrollo ha sido permitido y no impedido”, por ejemplo, la razón o los cabellos blancos (*EE* II 8 1224 b30).

En cuanto principio de movimiento, la naturaleza está esencialmente vinculada con el fin (τέλος). El fin es tal en relación al movimiento, y viceversa: uno y otro se implican mutuamente. La filosofía de Aristóteles es una filosofía del movimiento¹² y, por lo mismo, es una filosofía del fin¹³. Parménides hace del movimiento y el ser términos absolutamente excluyentes. Platón los reconcilia en el mundo sensible, al que atribuye cierto grado de ser, pero niega que el movimiento pueda tener lugar en el mundo del alma y de las Ideas, de lo que tiene verdade-

⁹ Cf. *Met.* V 4.

¹⁰ Cf. *Phys.* II 1 192 b13 y III 1 200 b32 ss.; *Cat.* XIV 15 a13.

¹¹ De aquí resulta, dice Boeri (1993), p. 171, siguiendo a Berti, que si la naturaleza se da siempre en un substrato, “no es una entidad determinada, sino una propiedad de los entes naturales, y si es un principio inherente, no tiene tampoco existencia independiente del objeto en el cual se da”.

¹² Cf. Bröcker (1957), Rivera (1999) cap. IX.

¹³ Cf. Düring (2000), p. 840.

ro ser (τὸ ὄντως ὄν “lo realmente real”)¹⁴. Aristóteles en este punto fundamental conecta su investigación más bien con los primeros filósofos, especialmente con los jonios, que identificaban el ser con la φύσις y, por tanto, con aquello que la constituye esencialmente: el movimiento¹⁵. La física es ni más ni menos que la ciencia del movimiento, y será la ciencia primera si la filosofía no logra descubrir *a partir del movimiento* —y no fuera de este como quería Platón¹⁶— la existencia de una entidad que trascienda al movimiento. En este sentido la *Metafísica* no es ni de cerca “metafísica”, o sea ciencia de lo que es “no físico”, como piensan algunos teólogos medievales y, a la siga de Nietzsche, los autores postmodernos. Por el contrario, es física pura ... aunque no es pura física: es más que eso. En efecto, Aristóteles descubre una conexión íntima e insoluble del movimiento con el ser en su sentido más pleno, como “acto” (ἐνέργεια): mientras que lo que se concibe o lo que se desea puede ser o no ser, hasta el punto de que a veces lo que deseamos es, precisamente, que algo sea, por el contrario, necesariamente lo que se mueve *es* y es *en acto* (existe). Afirmar que un ente se mueve y negar que tenga ser envuelve contradicción¹⁷, es como decir que lo que es no es. El movimiento implica ser porque implica acto. Por eso, el movimiento es el fenómeno fundamental donde se descubre primariamente el acto y de donde puede extenderse la significación de esta palabra a otras cosas, como el pensar, el vivir y el propio ser. Por eso Aristóteles llega a sostener que “el acto parece ser principalmente el movimiento” (*Met.* IX 3 1047 a32)¹⁸. De ahí que la ciencia del ser sea la ciencia del movimiento o arranque de la ciencia del movimiento.

¹⁴ Platón del *Sofista* podría ser una excepción, dado que allí el movimiento (κίνησις) es considerado como uno de los cinco géneros supremos, de los que participarían tanto el alma como las Ideas y, evidentemente, las cosas sensibles. Es un asunto controvertido. Pero si la definición del ser como δύναμις o potencia de actuar y de padecer (247 e) es efectivamente admisible tanto por los materialistas como por los amigos de las formas, entre ellos Platón, entonces tendríamos aquí el antecedente inmediato de la vinculación íntima entre movimiento y ser, que caracteriza al pensamiento aristotélico.

¹⁵ Cf. *Met.* I 3-10, IV 1 1003 a27

¹⁶ Cf. *Met.* VI 1 y XII. Sobre la vinculación entre la *Física* y la *Met.*, vid. Wieland (1970) p. 14 ss.

¹⁷ Cf. *Met.* IX 3 1047 a30.

¹⁸ Esta tesis es provisional. Aristóteles la corregirá en *Met.* IX 6, donde distinguirá los conceptos de κίνησις y ἐνέργεια. El movimiento es acto y, por tanto, ser, pero la inversa no es válida: el acto no es movimiento, este no es más que un acto imperfecto. Basado en estos conceptos podrá argumentar, en *Met.* XII, que el ente supremo, cuya entidad es acto, es inmóvil.

Pero Aristóteles observa, además, que si bien es cierto que lo que se mueve necesariamente *es*, también es cierto que lo que se mueve no es necesariamente: “Cabe que algo pueda ser, pero no sea, y que pueda no ser, pero sea”, escribe en contra de Parménides y los megáricos, estableciendo la capital distinción entre el ser como δύναμις “potencia” y el ser como ἐνέργεια “acto” (*Met.* IX 3 1047 a20)¹⁹. En efecto, el movimiento envuelve la perfección del ser y, al mismo tiempo, la imperfección del no ser: no ser (en acto) *lo que puede ser* (en acto), no ser *aquello a lo que tiende*, o sea, no ser *el fin* o *en el fin* (ἐντελέχεια). Son las dos caras del movimiento, que Aristóteles recoge en su conocida definición: “actualidad de lo que es en potencia en cuanto tal” (*Phys.* III 1 201 a9). Este se muestra precisamente como un tránsito de la potencia al acto, donde la potencia representa cierto no ser, y el acto, su sentido y acabamiento. Esto quiere decir que hay más ser y perfección en el fin natural del movimiento que en el movimiento mismo. Pero es claro que entonces no se habla del fin como simple “efecto de un proceso” o “término de un movimiento”, sino del “término mejor” (βέλτιστον)²⁰, es decir, del fin como *aquello primero por lo cual naturalmente un ente se mueve*: “primero” no precisamente como aquello *de donde* procede el movimiento (ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), es decir, no como “causa eficiente” o “motriz”, sino como aquello *para lo cual* (τὸ οὗ ἕνεκα) el movimiento se produce, que es el motivo o “causa final”, más precisamente: *el fin como causa* (“intención”, “propósito”). Que el fin sea causa –inmóvil– del movimiento lo prueba el hecho de que lo provoca y, una vez alcanzado, el movimiento cesa: por ej., se adelgaza para alcanzar la delgadez (no se quiere esta para adelgazar), y una vez lograda, la acción de adelgazar de suyo termina (cf. *Met.* IX 6 1048 b18). Así, apoyado en la etimología de las palabras, Aristóteles llama *fin* (τέλος) en sentido estricto y primordial únicamente a lo “finalizado” y “perfecto” (τέλειον), entendido esto como la plena realización (ἐντελέχεια)²¹ de algo, es decir, el *bien* (ἀγαθόν). Por eso dice Aristóte-

¹⁹ Sigo con reservas la traducción habitual de δύναμις y ἐνέργεια; véase la discusión de estos conceptos por Heidegger (1981); y Beaufret (1973), pp. 122-145.

²⁰ “La naturaleza es fin y causa final; en efecto, de aquellas cosas de las que el movimiento es continuo y hay un fin de su movimiento, este fin no es solo el último término sino también la causa final (...) En efecto, no pretende ser fin cualquier término ulterior, sino solo el mejor”, *Phys.* II 2 194 a26; cf. II 3 195 a23-26. Trad. Boeri: véase al respecto su comentario *ad. loc.* y pp. 201-203, 213-221. Cf. *De an.* II 4 415 b15.

²¹ “Finalizado (‘perfecto’) es lo que tiene el fin” (τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος): *Met.* V 24 1023 a34. Cf. *Met.* X 4 1055 a11, y el interesante texto de *Met.* V 16 1021 b23, en el que Aristóteles hace derivar del significado de τέλος como perfección extrema (ser), que considera originario, el significado derivado y metafórico de imperfección

les que “el bien es, en todas las cosas, el principio por excelencia” (*Met.* 1075 a38), y causa primera “de todo movimiento”²². Lo que el filósofo llama “bien” tiene, a su vez, dos sentidos ordenados, tan distintos como inseparables: a) el “bien de cada cosa” (τάγαθὸν ἐκάστου), vale decir, la perfección o realización inmanente (ἐντελέχεια) de un ente individualmente considerado, que es su forma, y b) el “bien supremo en la naturaleza toda” (τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ), esto es, el bien trascendente como fin de todo el acontecer natural²³.

En consecuencia, el bien, que es el fin como causa del movimiento, es el principio más relevante –aunque no exclusivo²⁴– a la hora de

extrema (no ser), que hallamos en expresiones como “perfectamente destruido” para decir que nada falta a su destrucción y así “también se llama metafóricamente fin a la muerte”.

²² “El bien es el fin de toda generación y movimiento” (τάγαθὸν τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν), *Met.* I 3 983 a32. “El fin (οὐ ἔνεκα) ‘por el que debe hacerse cada cosa’ es el bien de cada cosa (τάγαθὸν ἐκάστου) y, en general, el bien supremo en la naturaleza toda (τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ)”, *Met.* I 2 982 b7. “La causa final (τὸ οὐ ἔνεκα ‘el para-qué’), vale decir, el bien y la belleza son el principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas”, *Met.* V 1 1013 a21. “La causa final es el bien, y este se da en el ámbito de la acción y en los entes en movimiento, y mueve primeramente, pues tal es el fin, pero lo que primeramente mueve no se da en las cosas inmóviles”, *Met.* XI 1 1059 a35. Se suele destacar que Aristóteles sigue a Platón en la doctrina del bien como causa principal (*Fedón* 98b, *Leyes* 888e), y ello es correcto; sin embargo, no se puede obviar que Aristóteles insiste en su vinculación con el movimiento, y parece estimar que Platón termina alejándolo de este hasta el punto de volverlo un concepto inútil: cf. *Met. supra* y III 2 996 a24. Vid. Alvira (1978) cap. IV.

²³ En *Met.* I 2 982 b5 aparecen referidos ambos sentidos: “El fin es el bien de cada cosa y, en general, el bien supremo en la naturaleza toda”. Esta diferencia se suele asimilar a la distinción, tantas veces repetida por Aristóteles, entre *finis qui* (τινός) u objetivo y *finis cui* (τινί) o subjetivo: cf. *Met.* XII 7 1072 b 2, *De an.* II 4 415 b2, b20. Cf. *De part. anim.* 639b 16-21.

²⁴ “No exclusivo”, porque en la producción del movimiento concurren las cuatro causas: las dos expuestas arriba, más la materia y la forma. Aunque Aristóteles suele explicar la causa final en oposición a la motriz, él piensa que la oposición mayor no se establece entre estas, sino entre la materia y las otras tres, puesto que en los entes naturales forma y fin se identifican (aquella es el fin de la materia), y en las generaciones naturales muchas veces –precisamente cuando no dominan el azar o la necesidad de la materia– se identifican la forma, el fin y el origen del movimiento (este es la forma del agente, idéntica en especie aunque no en número, a la forma inmanente de lo generado): cf. *Phys.* II 7 198 a21; *De an.* II 4 415 b7. La materia es irreductible a las otras causas y, por la potencialidad e indeterminación que le es inherente, es posterior a ellas en valor, como también la causa motriz lo es con respecto al fin por el que se mueve. Es razonable que Wieland insista en la concurrencia de las cuatro causas, pero cuesta entender que, por rechazar una interpretación absolutista de la causalidad final, llegue a negar su primacía y pretenda que todas las causas se sitúen al mismo nivel (cf. Wieland, (1970) p. 262; (1975), pp 141-160). Boeri lo sigue en este punto (cf. *op. cit.* pp. 182-3), nos parece, más por la

explicar y hacer inteligible la actividad de la naturaleza, que, a su vez, muestra inteligencia precisamente en tanto que tiene por fin el bien²⁵. De ahí que la ciencia del ser, en cuanto ciencia del movimiento, sea ciencia de la *fin* o del *bien* de la naturaleza (*teleología* o *agathología*).

Aristóteles no niega que la comprensión del movimiento exija atender a su origen (la causa motriz), y a los elementos de los que se compone la entidad móvil (la causa material); en este sentido integra las tesis fundamentales de la doctrina mecanicista, que halla en pensadores como Empédocles y Anaxágoras, pero la supera al mantener que la causa motriz y su acción sobre la materia es suscitada (o “pro-movida”), a su vez, por el bien, que pasa a ser una causa nueva y anterior, por ser en cierto modo causa de las otras causas²⁶. La primacía del bien, por otra parte, recoge indudablemente una tesis central del idealismo platónico, lo cual es aún más patente si se tiene en cuenta que esta primacía va unida a la que Aristóteles concede a la forma (εἶδος) sobre la materia, hasta el punto de llegar a identificarla con la entidad misma (cf. *Met.* VII 17). También aquí, empero, hay una radical transformación y superación: en la naturaleza, la forma se descubre como bien en cuanto fin y perfección de la materia, no separada de esta, lo cual quiere decir que *el bien es pensado desde el movimiento*, no allende y aparte de él. Ahora, si el bien puede ser pensado desde el movimiento y como término suyo, ello es porque *el movimiento mismo se descubre en su esencia como tendencia al bien*. Pero ¿no es esto precisamente el deseo? ¿Es que el movimiento puede ser comprendido como deseo? Para responder, es necesario considerar lo que enseña Aristóteles sobre la relación entre estos dos fenómenos.

3. Movimiento y deseo

Ἔρως es una palabra de notable tradición poética y filosófica, que Aristóteles tenía a su disposición para hablar del “deseo” (o “amor”), y sin embargo, no es la que prefiere. En su propia reconstrucción histórica de la filosofía, en *Met.* I 4 984 b24, cita a Hesíodo y a Parménides entre

autoridad de W. que por su propia comprensión de Aristóteles, como puede verse, por ejemplo, en las pp. 200-203, 184, 210-211 de su valioso comentario a la *Phys.* Hay que reconocer, sin embargo, como se ve por los textos que hemos citado, que la primacía del fin es más expresa aún en la *Met.* que en la *Phys.*

²⁵ Cf. *Protr.* fr. 10-15: Düring (2000) p. 632-634; *Phys.* II 8; *De an.* II 4 415 b15. *G.A.* II 6 744 a 36, b16; *De caelo* II 11 291 b13. Véase sobre esto: Sorabji (1980) caps. IX-X; Owens (1968), pp 159-173; Alvira (1978) caps. III-V; Ackrill (1981) cap. IV.

²⁶ Cf. *Phys.* II, *Met.* I, VII-IX, XII; Alvira (1978) cap. V.

los primeros que consideraron a Ἔρως como principio de los entes²⁷. En compañía de estos pensadores pone también a Empédocles (984 b32), por el papel que este asigna al Amor (Φιλία) y al Odio (Νεῖκος) como causas de la congregación o disgregación, respectivamente, de los cuatro elementos, lo cual quiere decir –interpreta Aristóteles–, que Empédocles entiende el Amor como causa del bien, y el Odio como causa del mal. Y finalmente Aristóteles compara a todos ellos con Anaxágoras: así como este pretendía explicar a la vez el origen del movimiento y el orden de la naturaleza por la intervención de un Νοῦς “Inteligencia”) cósmico (3 984 b15), así también aquellos intentaban explicarlos por la participación de un Ἔρως universal.

La significativa mención a Anaxágoras en este contexto tendrá que ser revisada un poco más abajo. Consideremos ahora el otro gran pilar de esta tradición, el cual es representado por Platón. El texto principal aquí es el *Banquete* (o *Symposium*). El maestro de Aristóteles dirige su atención a Ἔρως en cuanto vinculado con el ser humano antes que con el cosmos, e introduce una corrección fundamental sobre el pensamiento mitológico y filosófico al respecto: Ἔρως es causa del movimiento del alma hacia la belleza y el bien, pero no es la belleza ni el bien; es causa del movimiento hacia la sabiduría, pero no es la sabiduría (lo cual significa, diría Aristóteles, que no mueve como fin, sino como causa eficiente). En verdad, es causa del movimiento hacia estas cosas en cuanto está privado de ellas: Ἔρως no es bello ni sabio ni feliz (cf. *Symp.* 200 a-e). Por lo mismo tampoco es un dios, un ente pleno de ser, sino un δαίμων: algo intermedio (μεταξύ) entre los mortales y los inmortales, un hijo de Póros y Penía, divinidades que representan el recurso y la pobreza, respectivamente (*Symp.* 201d). Quienes creen que es dios y bello lo confunden con la finalidad del deseo, pero él no es más que el deseo de la finalidad, movimiento que mueve hacia esta; no es lo amado, sino el amante. Y como el deseo de la belleza encuentra su expresión más alta en el deseo de la sabiduría, dado que la sabiduría, según Platón, es lo más bello (*Symp.* 203d, 204 a), de ahí se concluye que Ἔρως tiene naturaleza *filo-sófica* (o “ero-sófica”), idea sobre la que Platón insiste también en otros diálogos (cf. *Fedro* 249d ss.); recíprocamente, el filósofo será definido primordialmente

²⁷ Cf Hesfodo, *Teogonía*, 116; Parménides, , fr. B13. Aristóteles en este texto escribe, junto a ἔρως ἐπιθυμία, pero únicamente el primer término está en los textos que conservamos de los autores citados (así, al menos en, el caso Parménides), de modo que el segundo probablemente deba entenderse como un añadido interpretativo de suyo.

por el deseo de saber, y saber de todo (sin límites), tanto de las cosas humanas como de las divinas (cf. *Pol.* VI 475c ss.).

Platón añade que el acto propio de Ἔρως es dar lugar a un “parto en la belleza” (τόκος ἐν καλῷ, 206 b). Todos los seres humanos estaríamos preñados según el cuerpo y según el alma y a ello se debería que, al alcanzar cierta edad, ardamos en ganas de engendrar. La belleza no es la causa de la preñez, sino la condición que permite el alumbramiento de sus frutos corporales o espirituales; por eso Platón la identifica con *Ei-leithía* (206 d), la diosa del nacimiento, porque la belleza es una especie de partera. Ahora bien, el apetito sexual, común a todos los animales, es un efecto de esta preñez, que ya tiene algo de divino, pues tras él se ocultaría el anhelo de inmortalidad que hay en todos los mortales, y que la procreación física (como la espiritual) permite cumplir solo de manera imperfecta, dejando tras de sí a otro semejante a uno mismo (cf. *Symp.* 206 e y ss.)²⁸. Por sobre el apetito sexual está el deseo de sabiduría y de virtud, que es expresión de la preñez del alma. Solo entonces puede Ἔρως desplegar libremente el poder extático y ascensional que le pertenece como medio entre lo mortal y lo inmortal²⁹: su poder para mover al hombre fuera de sí (que, sin embargo, no es alienación sino búsqueda de su verdadera identidad) y hacer ascender su deseo, gradualmente, de un solo cuerpo bello a la belleza que está en todos los cuerpos bellos, de la belleza de estos a las almas bellas, de las almas bellas a las instituciones y leyes, de la belleza de estas a la belleza de los saberes en todas sus formas, hasta que, repentinamente, llegue a alcanzar la “visión” de la Belleza trascendente, eterna e inmutable, una y pura, que es ella misma, por sí misma y consigo misma de un sola forma, y de la que participan todas las demás cosas bellas (*Symp.* 210 a-221 c).

Hace falta, por último, recordar la división del alma en tres partes, que corresponden a tres impulsos o deseos, conforme a lo que Platón expone en diálogos como *Fedro*, *República* y *Timeo*. Mientras que en el *Fedón* todas las sensaciones se atribuyen al cuerpo, y el alma se identifica únicamente con la inteligencia (νοῦς), que comparte la simplicidad y pureza de las Ideas, que a su vez son pensadas de acuerdo al modelo del ser parmenídeo de absoluta autoidentidad, en estos otros diálogos el

²⁸ Aristóteles hará suya la tesis de que la procreación responde a un deseo de inmortalidad, que no se puede realizar en el individuo, mas sí en la especie: cf. *De an.* 415 a 26 ss; *G. A.* 731 b31.

²⁹ En el *Fedro*, Ἔρως es asimilado a una suerte de locura divina que hace brotar del alma las alas para elevarse hacia la belleza divina. *Vid.* sobre esta fuerza ascensional de Ἔρως: Rivera (1999), cap. VIII “El Banquete. Una vía hacia Dios”.

alma se hace más compleja y se transforma en principio no solo de la inteligencia, mas también de los impulsos o deseos. Los tres impulsos fundamentales que reconoce Platón son simbolizados en el *Fedro* (246 a y ss., 253 e) por la célebre imagen del auriga y sus dos caballos, uno bueno y otro malo: el auriga representa la parte racional (τὸ λογιστικόν), es decir, el elemento del alma que calcula o delibera sobre las consecuencias de las acciones³⁰; el caballo malo representa los apetitos irracionales (ἐπιθυμία), como son los deseos de comida, bebida, sexo y dinero (cf. *Pol.* IX 580 e, donde además Platón afirma un apetito [ἐπιθυμία] separado de cada parte del alma); el caballo bueno es una metáfora del ardor (θυμός) o deseo irascible, que puede ayudar a la razón oponiéndose a los apetitos. Puede dudarse –como hace Guthrie³¹, en contra de la interpretación habitual– si Platón en el *Fedro* entiende efectivamente estas divisiones del alma en un sentido real (o puramente lógico), pero ello es menos dudoso en la *República* (IV 438 d, IX 580 d) y aún menos en el *Timeo* (donde el alma es dividida según diferentes partes del cuerpo: cf. 69 c ss.), por lo cual aparece claro, al menos, que el pensamiento de Platón o de los platónicos progresó en este sentido, y así pareció entenderlo Aristóteles, como veremos enseguida.

¿Por qué razón Aristóteles evita el uso del término ἔρως para referirse temáticamente al deseo en su filosofía?³² Sin duda, para marcar una diferencia entre su propio concepto y el de sus predecesores. Igualmente indudable es, empero, que si ello es así, se ha debido a que Aristóteles entendió que había muchos elementos comunes entre su concepto y el tradicional filosófico, por lo cual sería fácil confundirlos. Después de todo, las diferencias no serían tan grandes ... y, sin embargo, son lo bastante importantes como para llevar al filósofo a emplear una palabra nueva, que casi no tenía antecedentes filosóficos³³, a propósito del de-

³⁰ Λόγος y τὸ λογιστικόν en este contexto no deben ser entendidos como una racionalidad separada del deseo, sino como una clase de deseo: el deseo de saber, inherente al ser humano, que le mueve a saber lo que desea: cf. *Pol.* II.

³¹ Vid. Guthrie, (1990), pp. 455- 459; cf. *ibid.* pp. 404-408.

³² Hago la restricción “temáticamente”, porque es obvio que el uso del nombre ἔρως así como del verbo correspondiente ἐρώω y sus derivados, está ampliamente atestiguado en diversos textos de Aristóteles (cf. Bonitz, *Index*, ad loc.; también se puede consultar la muy útil edición electrónica del *Tesaurus lingua graeca*, Univ. de California). Ya hemos dicho que en *Met.* Aristóteles emplea el término ἐρώμενον para explicar su más alto y propio pensamiento (cf. nota 12). Incluso es probable que Aristóteles hubiera tratado el asunto del deseo bajo este mismo nombre en su juventud, como lo sugiere un diálogo perdido, el Ἐρωτικός, del cual conservamos tres o cuatro fragmentos, cuya autoría se le atribuye: cf. Ross (1979), pp. 24-25.

³³ Antes de Aristóteles, el término ὄρεξις parece haber sido empleado únicamente por Demócrito, dos veces, en sentido ético; cf. Diels y Kranz (1989), vol. II, frg. B 219 y B 284.

seo, a saber, ὄρεξις, nombre derivado del verbo ὀρέγομαι, el mismo que está presente en la frase de apertura de la *Met.* asociado al verbo εἰδέναι (980 a21) y que tiene por sujeto a πάντες ἄνθρωποι: “Todos los hombres (por naturaleza) *desean* saber”. Si, como argumentaré en la siguiente sección, hay buenas razones para entender *eidénai* en esta frase no como cualquier forma de saber, sino como “sabiduría” (σοφία), tomada esta palabra en sentido activo, como ejercicio del saber supremo, y, por otro lado, es correcta la hipótesis, que he adelantado, acerca de que el deseo de la sabiduría en *Met.* coincide en esencia con el deseo de felicidad (εὐδαιμονία) en *EN* y, por tanto, con el movimiento del hombre hacia lo divino y trascendente, entonces la doctrina aristotélica del deseo es substancialmente idéntica a la platónica, por más que hable de ὀρέγω en vez de ἔρω, o de ὄρεξις en lugar de ἔρω. Y si bien es cierto que Platón afirma que únicamente algunos hombres pueden ser llamados *stricto sensu* “amantes de la sabiduría”, también lo es que considera que en su esencia el alma humana está llamada a esta realización; sin olvidar, por otro lado, que también Aristóteles tuvo que admitir que solo algunos hombres pueden dedicarse a la contemplación filosófica en la *pólis* y alcanzar la felicidad primera hasta donde es posible en esta vida.

Si el deseo fuera (exclusivamente) este impulso antropológico y metafísico, no hubiera hecho falta la innovación lingüística realizada por Aristóteles. Pero quizás fuera esta misma posición sublime en que lo instaló Platón la que resultó demasiado restringida para su discípulo, pues no permitiría contemplar la analogía de la naturaleza, convirtiéndose en una de las razones que lo indujo al cambio. Enseguida mostraré que Aristóteles no renuncia ni mucho menos a una visión cosmológica del ἔρω, en la línea que enunciaran antes Parménides y Empédocles. Pero tampoco es esta la perspectiva que él prefiere. Aristóteles elige la vida, el movimiento de los animales, como campo primario de observación y análisis del deseo. Naturaliza, en cierto modo, el deseo. Adopta un enfoque biológico o zoológico y, sin embargo, no deja al ser humano como tal fuera, porque, conforme al principio de que las formas de vida superiores contienen a las inferiores, le presta especial atención como aquel animal en que se dan más numerosos y complejos deseos. De allí que podamos encontrar textos al respecto tanto en sus obras acerca de los animales, como en *De anima* y en los escritos de ética³⁴.

³⁴ Los textos principales de Aristóteles sobre el deseo son: *De an.* II 3, III 9-12; *De motu anim.* 6-7, *EN* III 1-5, VI; *EE* (=Ética eudemia) II 6-11. Se observa bastante continuidad en la doctrina expuesta en estos pasajes (cf. Calvo 1999, p 175 n. 28);

La causa por la cual algunos cuerpos tienen automovimiento, o sea, vida, es el alma (*ψυχή*). Ella es “causa y principio del cuerpo viviente”, dice Aristóteles, en tres sentidos: es el “principio de su movimiento, su fin y como su entidad” (*De an.* II 4 415 b7). Con respecto a lo primero, precisa que el alma es el “principio primero del movimiento según el lugar” (*ὄθεν πρῶτον ἢ κατὰ τόπον κίνησις*: II 4 415 b21). En verdad, también es principio de otros movimientos, como son el crecimiento y el envejecimiento, la inspiración y la respiración, el sueño y la vigilia, etc., pero el filósofo destaca el relativo al lugar, porque piensa que es el movimiento local circular de las esferas el que causa la vida y los otros movimientos en el mundo sublunar y, consecuentemente, lo estima primordial (cf. *Phys.* VII 2 234 a39, VIII 7 260 a20), más propio de los animales “más perfectos” y una mejor manifestación de la vida. Ahora bien, al preguntarse por los factores que dan razón de dicho movimiento, Aristóteles observa que este “tiene lugar siempre por un fin y va acompañado ya de imaginación, ya de deseo, puesto que un animal que ni desea algo ni huye de algo no se mueve, a no ser violentamente” (*De an.* III 9 432 b15). Con notable agudeza y concisión, hallamos recogidos aquí los elementos fundamentales que originan el movimiento de los animales, incluido ese movimiento más complejo, que es la acción humana. Me ocuparé de ellos en orden.

El movimiento local de los animales tiene lugar siempre por un fin. He aquí el factor esencial, el más determinante: los otros factores “acompañan” al movimiento; únicamente este lo produce. Si no hay un fin del movimiento no hay movimiento. El fin es su razón, aquello por lo que se lleva a cabo, lo intentado y buscado mediante su ejercicio. Y esto es precisamente lo que Aristóteles llama τὸ ὀρεκτόν “lo deseable”. Las notas esenciales de *lo deseable* son las siguientes: i) Es “el único ‘principio’ moviente primero” (*ἐν δὴ τι κινουῦν τὸ ὀρεκτόν*: *De an.* III 10, 433a. 21; cf. *De motu anim.* 6 700 b23). En efecto, lo deseable es el fundamento o principio del deseo, que, a su vez, es el principio de la imaginación práctica (o del razonamiento práctico), cuya conclusión constituye, finalmente, el principio del movimiento del animal o de la conducta del ser humano³⁵. No es, pues, como a

Kenny (1979) ha destacado algunos cambios que se producirían entre los escritos éticos, destacando la importancia de *EE*; sobre esto vid. Lledó (1995), pp. 17-25; During (2000), pp. 671-734. Para su significación en el orden de la acción humana, vid.: Lear (1988), espec. pp. 141-208; Vigo (1998), (2002); Kenny (1979).

³⁵ Cf. *De an.* III 10 433 a15: “Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta” (trad. Calvo).

veces se interpreta, que lo deseable sea el único principio moviente, puesto que también lo son, sin lugar a dudas, el deseo y la imaginación; pero estos mueven si y solo si son movidos por lo deseable, que se muestra, en consecuencia, como algo anterior, como el principio primero, del cual arranca todo el movimiento del alma que concluye en el movimiento del animal. ii) Es “el bien o el bien aparente” (ἀλλὰ τοῦτ’ <τὸ ὀρεκτόν> ἔστιν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν: 433 a28. Esta afirmación está perfectamente de acuerdo con lo establecido en la sección anterior: si el bien es el fin del movimiento, y lo deseable es fin del movimiento animal, entonces lo deseable se identifica con el bien; mas dado que este movimiento se distingue de otros porque en él intervienen el deseo y la “imaginación racional o sensible” (433 b 29, cf. 434 a7), los cuales pueden ser rectos o no (433 a27), por eso se dice, como explica T. de Aquino, que lo deseable “se llama verdaderamente bueno cuando persiste en el juicio de una recta aprehensión, y bueno aparente cuando se aparta de este juicio por causa del apetito o de la imaginación”³⁶. iii) Es un “bien practicable” (τὸ πρακτόν ἀγαθόν *De an.* 433 a29, *De motu anim.* 6 700 b23), es decir, un bien que es contingente y realizable a través de la acción concreta de este animal concreto, un bien cuyo deseo e imaginación lleva al animal a moverse para buscarlo; no un bien ‘platónico’, es decir, universal y abstracto, tan general y distante que el animal se limite a imaginarlo y contemplarlo y no a realizarlo, como cuando contemplamos en un espectáculo algo terrible o placentero y, sin embargo, no huimos de lo primero ni buscamos lo segundo, no nos movemos, sino que únicamente se nos agita el corazón o alguna otra parte del cuerpo (cf. *De an.* III 9 432 b26, 11 434 a16). El bien practicable no se muestra al pensamiento teórico; solo se hace presente a la imaginación en la medida en que se vuelve práctica, es decir, en tanto que se ordena a un fin realizable en el horizonte de comprensión abierto por del deseo. iv) Es un principio que mueve sin

³⁶ *In Ar. lib. De an.*, n. 827. De un modo más general se puede decir que lo deseable es un *bien sin más*, si el fin es conforme a la naturaleza del sujeto que lo desea, su deseo es recto y su representación acertada; en cambio, es un *bien aparente* si es contrario a la naturaleza del sujeto que lo desea y se le presenta como bueno por cierta perversión del deseo: cf. *De an.* III 10 433 b5, *EE* II 10 1227 a15 ss., *EN* III 4, 6. Ar. no parece estar pensando en el simple engaño que es causado por un defecto del conocimiento o de la cosa conocida, sino en aquel autoengaño que se produce por una mala pasión, es decir, por la influencia que ejercen sobre el conocimiento deseos desordenados, que lo oscurecen y arrastran; el desdoblamiento del bien en verdadero y aparente supone, pues, un desorden moral y, por eso, se da propiamente en el ámbito de la acción humana y libre, no así en los movimientos de los animales irracionales.

moverse, un “moviente inmóvil” (τὸ κινουὺν ἀκίνητον: *De an.* III 10 433 b 16). Puesto que lo deseable es un bien practicable y, por lo mismo contingente, es evidente que no se habla de algo que sea de suyo eterno y ajeno a la acción y al movimiento (aunque no se lo excluye: cf. *De motu anim.* 6 700 b32): de hecho, a veces lo que deseamos es justamente el movimiento, por ejemplo, pasear. No obstante, lo deseable es inmóvil en cuanto al modo como mueve: por un lado, mueve en tanto que es inteligido o imaginado, lo cual no reclama movimiento sino ser o presencia intencional³⁷; por otro lado, mueve como fin último y, por ende, principio primero de toda la serie de movimientos que se realizan para alcanzar el fin, y que tienen unidad y persisten en tanto en cuanto permanece el mismo fin en su condición de realizable e irrealizado³⁸. “Inmóvil”, entonces, significa: que no se mueve o que no necesita moverse mientras se mueve por él el animal; no que no pueda moverse, como si no pudieran cambiar nuestros deseos.

El segundo factor del movimiento animal es el *deseo* (ὄρεξις). Ar. lo define como “la potencia motriz del alma” (ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς: *De an.* III 10 433 a30), a la cual también se refiere bajo el nombre de “facultad desiderativa” (τὸ ὀρεκτικόν), sin preocuparse mucho de distinguir la facultad del acto correspondiente; en todo caso ambos se dan en el alma, mientras que el bien deseable por su naturaleza se da primordialmente en las cosas mismas. El deseo es principio del movimiento animal, pero a diferencia de lo deseable (τὸ ὀρεκτόν), no es principio primero ni tampoco inmóvil, sino “moviente y movido” (τὸ κινουὺν καὶ κινούμενον: 433 b15 ss.). En efecto, en un sentido es *moviente* porque “el animal es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear”, y el mismo acto de desear ya “constituye un movimiento” (433 b16-18, 27-28); en otro sentido es

³⁷ Conforme a la doctrina de *De an.* II 5 y *Met.* IX 6 (y en contra de lo que se defiende en el *Sofista* de Platón, 248 c ss), inteligir y ser inteligido, lo mismo que imaginar y ser imaginado, no son clases de movimiento (κίνησις) sino de acto (ἐνέργεια). Por otra parte, el propio movimiento es inteligido o imaginado no en cuanto se mueve, sino en cuanto tiene una presencia real en las cosas o intencional en el alma.

³⁸ En efecto, el fin es límite (πέρας) del movimiento y, por eso, uno y otro no se pueden dar en acto simultáneamente; el movimiento nace por el fin, persiste mientras no se logra el fin y, una vez logrado, el movimiento respectivo necesariamente cesa: cf. *Met.* IX 6 1048 b28 ss. Cuando llamo a lo deseable “fin último” (fundado en que Ar. lo llama “principio moviente primero”), lo nombro así por relación a los movimientos singulares que desencadena, no por relación a la vida entera del animal, cuyo fin, en el caso del ser humano, recibe el nombre de εὐδαιμονία o “felicidad”. De esta no se dice simplemente que es deseable, sino lo más deseable de todo: πάντων αἰρετωτάτην (*EN* I 7 1097 b18).

movido porque su propio movimiento es causado (“pro-movido”) por lo deseable, a lo cual responde como a su propio principio, y también porque depende de la imaginación, ya que sin ella el animal no tendría una representación de lo deseable ni de los medios para alcanzarlo (433 b28, 434 a 5 ss). El deseo se muestra, por tanto, como un movimiento del alma que mueve y que es movido.

Muchas son las cosas que pueden mover el alma, pero todas la mueven bajo una misma razón: en cuanto deseables. Luego, si es *uno* el objeto formal del deseo, lo deseable, y es *una* la potencia del alma de la que brota, la facultad desiderativa, *uno* tendría que ser también el deseo. Pero no es así. Ello es especialmente manifiesto por la conducta de los animales humanos, en quienes se producen deseos encontrados, de los cuales, unos terminan imponiéndose, mediante lucha, sobre otros (cf. *De an.* III 9 433 a1-8, 10 433 b5-6, 11 434 a12-14; *EE* II 8 1224 a24). Esta contradicción vital exige reconocer la diversidad del deseo (ὄρεξις); y es lo que hace, en efecto, Aristóteles, al dividirlo, como vimos que hacía Platón, en tres: “apetito” (ἐπιθυμία), “impulso” (θυμός) y “volición” (βούλησις)³⁹. El primero es el más alejado de la razón y la resiste y se le opone: corresponde al deseo sensual, que los escolásticos denominaron *appetitus concupiscibile* y es cercano a lo que hoy llamaríamos “inconsciente” (cf. *EN* I 13 1102 b4) o “instinto”; el segundo también pertenece a la sensibilidad, pero es susceptible de dejarse guiar por la razón “como se escucha a un padre” (*EN* I 13 1103 a4): los escolásticos lo llamaron “*appetitus irascibilis*”, en español tal vez fueran “las ganas” o “ardor” o “subconsciente”; el tercero es el deseo racional y consciente, o sea, el querer, como acto de la voluntad. Esta multiplicación y contrariedad del deseo no se produce en todos los animales, antes bien, se produce en los que tienen “razón” (λόγος) o, como dice el filósofo en *De an.* 433 b5, “en los que tienen percepción del tiempo” (γίνεται δ’ ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν): en efecto, la inteligencia manda resistir al deseo, ateniéndose al bien futuro, mientras que el apetito o instinto se atiene al bien presente, y por eso un placer inmediato aparece como un placer absoluto y un bien absoluto, porque se pierde de vista el futuro; así se entiende que unos, los que tienen autocontrol (οἱ ἐγκρατεῖς), se dejen llevar por la inteligencia (ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ, 433 a8),

³⁹ Cf. *De an.* II 3 414 b2, III 9 432 b3 ss; *EE* II 7 1223 a27; *EN* I 13 1102 b30, III 2 1111 b10; *Reth.* I 10 1368 b37; *De sensu et sensibilis* I 436 a8. Para nombrar los tres modos de deseo que distingue Ar., sigo la traducción de Calvo (1999) –que he cotejado con varias otras españolas, inglesas y francesas–, sin dejar de reconocer que quedo muy insatisfecho.

mientras que otros, los que carecen de autocontrol (οἱ ἀκρατεῖς), por sus más bajos instintos (ἐπιθυμία, 433 a3).

Los deseos se dicen en muchos sentidos; pero otra cosa es que se los entienda como partes separadas del alma. Platón dividía el alma conforme a estos deseos, y él mismo o los platónicos aparentemente entendían esta división en un sentido real, lo que Ar. denomina “separación según la magnitud” (*De an.* III 9 432 a20). El Estagirita niega que el alma admita una división de esta clase; sí admite una división lógica o virtual conforme a sus potencias, mas estas no se corresponden con los deseos: por un lado, ellos son distintos en número, pero idénticos en especie, puesto que pertenecen a una sola potencia; por otro, la potencia desiderativa es una al lado de otras, como son la nutritiva, la sensitiva y la intelectual. Lo que queda claro tras ciertas oscuridades de los argumentos de Ar. sobre el problema, es que entiende el deseo como una misma fuerza que recorre el alma entera, y a la cual diferencias como racional, irracional u otras no tocan en su esencia (por eso ἐπιθυμία, θυμός y βούλησις no constituyen propiamente “especies” de la ὄρεξις: cf. *De an.* III 10 433 b10-13).

El otro factor, ya anunciado, que participa en la generación del movimiento de los animales, es de índole cognitivo: la “imaginación” (φαντασία) y el pensamiento (νοῦς) o razón (λόγος). Aunque son potencias distintas hasta el punto de que la primera es común a los animales y al hombre mientras que la segunda es privativa de este, comparten la misma función de hacer presente al animal el objeto deseable (cf. *De motu anim.* 6 700 a19). Esta unión funcional permite a Aristóteles llamar imaginación al pensamiento –imaginación “racional” (λογιστική: *De an.* III 10 433 b29), o “deliberativa” (βουλευτική: III 11 434 a7)–, y pensamiento a la imaginación (cf. III 10 433 a9). Sin embargo, hay una restricción que rige igualmente para ambos: lo que mueve no es cualquier modo de saber, sino el práctico (πρακτικός), vale decir, “aquel que razona con vistas a un fin” (ὁ ἔνεκά τοῦ λογιζόμενος) y que “difiere del teórico precisamente por el fin” (διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει)⁴⁰. Ahora bien, el saber se hace práctico por la intervención del deseo, puesto que el deseo pone el fin, por el cual se mueve el animal. El saber práctico resulta de esta alianza de conocimiento y deseo, donde el deseo es lo determinante y el conocimiento lo determinado. Por eso la imaginación y el pensamiento nada mueven sin el deseo⁴¹.

⁴⁰ *De an.* III 10 433 a9 ss.; cf. 9 432 b26-433 a6, 11 434 a 16-21.

⁴¹ Cf. *De an.* III 10 433 a20: “La imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo” (ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινή, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως); 433 a22 “el pensamiento,

La ciencia médica por sí misma, dice Aristóteles, no basta para que el médico sane a nadie, para hacerlo tiene que desearlo (433 a4). La articulación precisa de conocimiento y deseo está bien expuesta en *De an.*: “El deseo lo es siempre de un fin y el fin del deseo –lo deseable– pasa a ser el principio mismo del pensamiento práctico, cuya conclusión es el principio de la acción”⁴². Según este análisis, lo deseable es el principio del deseo, este del pensamiento práctico (o de la imaginación práctica) y este, finalmente, de la acción (o del movimiento local del animal). La conclusión del razonamiento práctico es, pues, la acción –no un enunciado acerca de la acción⁴³– que se realiza en pos de un bien deseado como fin; este suscita la acción, mas no la suscita si no es por la mediación del deseo, que es deseo del mismo fin. El saber práctico es, entonces, en cierto modo un saber del deseo, un saber constituido por su apertura al mundo de los fines (y medios respectivos) puestos por el deseo.

Un breve vistazo al concepto aristotélico de “decisión deliberada” (προαίρεσις) puede ilustrar mejor esta idea. Se llama así a la decisión de actuar que sigue a una deliberación (βούλησις). El deseo como tal, dice Aristóteles, “no tiene por qué implicar una actividad deliberativa” (434 a12), porque aquel es común a racionales e irracionales, en tanto que esta se da únicamente en los primeros. Mas justamente por eso su examen conduce al centro de la estructura práctica y desiderativa de los hombres. La deliberación es una forma de razonamiento en que, a partir de un fin, ellos “consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de este, y este, a su vez, mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera que es la última en el descubrimiento (...) y lo último en el análisis (como hacen los geómetras) es lo primero en la génesis” (*EN* III 3 1112 b15, cf. *EE* II 10). La decisión deliberada es la etapa final del proceso de deliberación y lo primero en la génesis de la acción. Por ejemplo: el médico partiendo de su deseo de sanar al enfermo (sobre lo cual no delibera pues este es su supuesto y principio: cf. *EE* 1227 a10), delibera sobre los medios conducentes, pensando así: “puesto que la salud es esto, necesariamente, para que algo esté sano, tendrá que haber esto, por ejemplo equilibrio y, para que haya esto, calor; y así

como es manifiesto, no mueve sin deseo” (ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως).

⁴² III 10 433 a15-17: Καὶ ἡ ὄρεξις ἔνεκά του πάσα· οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὐτὴ ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως.

⁴³ Cf. *De motu anim.* 7 701 a6-33. Al respecto *vid.* Vigo (1988), (2002).

seguirá pensando hasta llegar a aquello que él puede finalmente producir” (*Met.* VII 7 1032 b6; otros ejemplos en *De motu anim* 7 701 a6-33). Si se considera, con Lear (1991, pp. 141-151), que el fin del que se parte es puesto por el deseo y supuesto por la deliberación, se puede entender esta no solamente como el proceso intelectual por el cual un agente piensa cómo actuar, sino como un procedimiento de transmisión del deseo desde el fin hasta la acción concreta que el agente está en condiciones de realizar, pasando por todos los medios que haya entre uno y otro extremo. En efecto, los medios (por ej., aplicar calor al paciente, y para eso, envolverlo en mantas) no se desean por sí mismos, mas se hacen deseables a la luz de su conexión con el fin, por medio de la deliberación. Podemos decir, entonces, que la deliberación es el razonamiento en que el deseo es transmitido desde las premisas desiderativas y cognitivas hasta la conclusión práctica, y según esto es también una suerte de traducción y concreción de nuestros deseos hasta que alcanzan el detalle suficiente que nos permite movernos para satisfacerlos. Por eso Ar. define la decisión deliberada como “un *deseo* deliberado (...), porque, cuando decidimos después de deliberar, *deseamos de acuerdo con la deliberación*” y a causa de ella (*EN* III 3 1113 a11; cf. *EE* II 10 1226 b 19). De allí también que la pueda describir como “algo común al pensamiento y al deseo” (κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως: *De motu anim.* 6 700 b23), y como “pensamiento deseoso” (ὄρεκτικὸς νοῦς) o “deseo pensante” (ὄρεξις διανοητική), descripción que extiende al propio ser del hombre (*EN* VI 2 1139 b5), tras afirmar que él es principio –eficiente y, por tanto, responsable– de sus acciones (ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων: 1112 b32, cf. 1139 a32, *EE* II 6 1222 b18).

4. Movimiento y tendencia

Me he referido a la presencia del deseo en los animales racionales (λογικοί) e irracionales (ἄλογοι), es decir, en los vivientes (ἔμψυχοι) en general. ¿Se puede también hablar de deseo en los entes sin vida (ἄψυχοι), como son la tierra, el fuego, el aire y el agua? En principio la respuesta es negativa: tales entes carecen de pensamiento e imaginación, puesto que, a su vez, carecen de alma, y sin estos principios no se da el deseo. Sin embargo, en el universo aristotélico esta respuesta presenta problemas nada despreciables. Ella choca con determinaciones fundamentales de estos entes: i) no tienen alma o vida, pero tampoco son “inanimados” (en el sentido de inertes): se mueven a partir de un principio intrínseco; ii) no tienen pensamiento o imaginación, pero se mueven

inteligentemente hacia un fin, que es el bien. Ambas determinaciones están unificadas en una propiedad esencial de los entes naturales que Aristóteles llama ὄρμη “tendencia”.

En efecto, hablamos de entes naturales, y lo que define a estos entes y los diferencia de los artificiales es justamente que poseen una “tendencia natural y propia” (κατὰ τὴν φύσει καὶ τὴν καθ’ αὐτὰ ὄρμη: *EE* 1224 a17) a moverse, como lo hace la piedra hacia abajo y el fuego hacia arriba. Las propias cosas artificiales, que “no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio” (οὐδεμίαν ὄρμη ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον), la tienen, accidentalmente, en cuanto que están hechas de piedra o de tierra o de una mezcla de ellas” (*Phys.* II 1 192 b18). Ahora bien, el deseo (ὄρεξις) y todos sus modos pueden entenderse como variaciones –importantes, pero variaciones al fin y al cabo– de esta tendencia fundamental. Así queda claro, por ejemplo, en *Et. eudemia* (II 8 1224 a10 ss.), donde: primero se asimila lo que es el *deseo* en los animales irracionales a lo que es la *tendencia* en los entes naturales sin vida: esta es un principio moviente simple, y como esta es aquel; luego, se compara el deseo de los animales, que es simple, con el deseo del hombre, que es múltiple por causa de la razón, “pues el deseo y la razón no siempre están de acuerdo” (donde se subentiende que se llama “deseo” a ἐπιθυμία o θυμός, y “razón” a βούλησις); finalmente, se llama “tendencia” al deseo del animal irracional (1224 a 23) y también a los deseos del hombre (1224 b10, cf. *EN* I 13 1102 b22). En sentido amplio, entonces, la tendencia es el género del deseo y, bien vista, es la propia φύσις o naturaleza como principio de movimiento ordenado a un fin⁴⁴; en sentido restringido, es el principio moviente intrínseco de los entes sin vida, y, en consecuencia, algo que pudiéramos llamar deseo natural, porque cumple en estos entes la función que realiza el deseo en los vivientes más perfectos.

Pero si las cosas son así ¿cómo se explica que se muevan *como si fueran vivos e inteligentes* todos aquellos entes que, de suyo, ni son vivos ni son inteligentes? ¿Será por azar? ¿O será porque nosotros, que actuamos motivados por fines, proyectamos sobre la naturaleza, ilusoriamente, nuestras propias características? Aristóteles niega ambas respuestas. La causa de este comportamiento no es el factor objetivo que llamamos azar (τυχή), porque este se encuentra entre las causas accidentales, es decir, entre las que no acontecen nunca ni las más de las veces (*Met.*

⁴⁴ “Son en vistas a un fin las cosas que se podrían llevar a cabo por el pensamiento <práctico> o por la naturaleza”: *Phys.* II 5 196 b21.

VI 2 1026 b31), mientras que el comportamiento en cuestión “se da siempre, si nada lo impide” (*Phys.* II 8 199 b18-26; cf. *Ibid.* 198 b34-199 a8). Mas tampoco se explica por un factor subjetivo como es el antropomorfismo, porque, en palabras del filósofo, la acción teleológica se manifiesta mejor en los entes irracionales, que actúan regularmente en orden a un fin y lo realizan *sin arte ni deliberación* alguna, y porque es el arte humano quien *imita* a la naturaleza cuando persigue la realización de fines y no esta a aquél⁴⁵; de allí que “resulte absurdo no creer que haya finalidad, porque no se ve que el moviente haya deliberado” (*Phys.* 199 b26). Como es manifiesto en *De motu anim.*, Aristóteles busca la explicación del movimiento intrínseco y ordenado de estos entes en un principio que está fuera de ellos y más allá de ellos, puesto que “todos los seres sin vida son movidos por otro” (τὰ ἄψχα πάντα κινεῖται ὑφ’ ἑτέρου: 6 700 b6), tesis que según el filósofo se ha de comprender a la luz de la doctrina fundamental sentada en los escritos que él llama de “Filosofía primera” (περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας: 700 b9), donde ha enseñado “qué es lo movido primariamente y qué lo movido eternamente y cómo esto es movido y cómo mueve el primer moviente” (700 b6). Esta doctrina, que es asumida como punto de partida en *De motu anim.*, dice que “lo que se mueve a sí mismo y es inmóvil es el principio

⁴⁵ “Además, en las cosas que comportan un fin, hay algunas que se llevan a cabo primero y otras después, en vistas de dicho fin. En efecto, como se lleva a cabo una cosa, así también ella es por naturaleza; y en cuanto es por naturaleza, de ese modo se lleva a cabo, siempre y cuando no haya impedimento alguno. Pero ella se lleva a cabo en vistas de un fin y, consecuentemente, está por naturaleza ordenada a un ‘determinado’ fin. Por ejemplo, si una casa tuviese relación con los entes que se generan por naturaleza, se generaría del mismo modo en que ahora se genera por arte. Pero si los entes naturales se generaran no solo por naturaleza sino también por arte, se generarían del mismo modo que son por naturaleza. Una cosa, entonces, tiene por fin a la otra y, en suma, *el arte lleva a cabo aquellas cosas que la naturaleza es incapaz de realizar y, además, imita a la naturaleza*. Por tanto, *si los entes artificiales son en vistas de un fin, es evidente que también lo serán los entes naturales*. En efecto, en los entes artificiales y en los naturales lo posterior y lo anterior se encuentran entre sí en la misma relación. Y *esto es particularmente manifiesto en aquellos otros vivientes que no actúan por arte, que no investigan ni deliberan*. De aquí que algunos pongan en duda si las arañas, las hormigas u otros animales semejantes obran en virtud de un intelecto o de alguna otra ‘capacidad’. Y el que procede así poco a poco comienza a creer que también en las plantas las cosas que son útiles se producen en vistas a un fin; v. gr. las hojas para proteger el fruto. Así pues, si la golondrina hace naturalmente su nido y en vistas de un fin, la araña su telaraña (...), es evidente que una causa semejante debe haber en los entes que se generan y son por naturaleza. Y puesto que la naturaleza puede entenderse en dos sentidos, como materia y como forma, y dado que esta última es el fin y todo lo demás es en vistas de un fin, la forma debe ser causa final”: *Phys.* II 8 199 a8-32., trad. Boeri (subrayado nuestro). Cf. *Protr.* B13-16.

de todos los otros movimientos, y que el primer moviente es necesariamente inmóvil” (1 698 a7). El movimiento de estos entes se explica, entonces, reconociendo que si bien arranca de ellos mismos como su causa motriz o eficiente, arranca aún más radicalmente de movientes anteriores –de las esferas celestes, si hablamos del mundo sublunar– y, en último término, de un primer moviente eterno e inmóvil.

Aunque Aristóteles mismo, según dijimos, remite a los escritos de “Filosofía primera” como fuente de esta respuesta, ella no se ajusta tanto a los textos teológicos de la *Metafísica* cuanto a los de la *Física* (VIII), que adolecen de importantes insuficiencias con respecto al problema en cuestión, porque no dan cuenta de: i) las características específicas del movimiento teleológico, ii) el ser del primer moviente, iii) el modo como puede mover sin moverse, iv) el modo como puede mover a los otros entes sin forzarlos ni violentarlos. En cambio, estos puntos constituyen el núcleo del libro *Lambda* (XII), verdadero *télos* de la *Metafísica*⁴⁶ y del pensar aristotélico. En este libro el análisis del movimiento en general y, en particular, de la eternidad del tiempo y del movimiento que supone, a saber, el movimiento continuo, local y circular como es el de los cuerpos celestes, lleva a Ar. a concluir que “tiene que haber algo que mueva sin moverse, que sea eterno, entidad y acto” (ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίων καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια: 7 1072 a25, cf. 6 1071 b19). Ahora bien, esta moción no puede ser física, pues esta: primero, implica corporeidad o materia y, por tanto, potencia; y segundo, se produce por contacto (θίξει) directo entre lo moviente y lo movido⁴⁷, lo cual genera necesariamente una reacción del segundo sobre el primero, de tal modo que este no podría mover sin resultar también movido⁴⁸. La entidad inmaterial e inmóvil ha de mover, pues, de un modo que no es físico. Pero mueven así, sin moverse, “lo deseable y lo inteligible” (τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν: 1072 a26), en consecuencia “lo primero” (τὸ πρῶτον)⁴⁹, es decir, la primera y más noble de las entidades ha de ser, a la vez, lo primero inteligible y lo primero deseable⁵⁰. Esta afirmación

⁴⁶ “Book *Lambda* is rightly regarded as the coping-stone of the *Metaphysics*”: Ross (1995), p. 184.

⁴⁷ Cf. *Phys.* VII 2 243 a 17-244 b2. Allí Aristóteles reduce todos los movimientos físicos a dos especies fundamentales, la “impulsión” (ὄσις) y la “tracción” (ἔλξις), cf. *De an.* III 9 433 b 25.

⁴⁸ Cf. *Phys.* III 2 202 a3-9.

⁴⁹ Sobre este concepto fundamental en Aristóteles, vid. Berti (1998).

⁵⁰ Cf. *Met.* XIV 4 1091 b15: “Sería, desde luego, sorprendente que aquello que es Primero, Eterno y máximamente Autárquico no tuviera esto primero, la autarquía y la autosubsistencia a título de Bien. Ahora bien, no es incorruptible y autárquico por

hace del *noûs* una mezcla de contemplación y amor. En efecto, sobre el apetito (*ἐπιθυμία*), que es deseo –movido por los sentidos– de lo que *parece* bueno, está la voluntad (*βούλησις*), que es deseo de lo que *es* bueno; pero este deseo superior es movido por el intelecto (*νοῦς*), que a su vez, es movido por lo inteligible (*νόησις*); por otro lado, lo inteligible es el ente, y lo inteligible por sí mismo es el primero de los entes, que es la entidad, y la primera de las entidades es la que es simple y en acto; pero lo “más perfecto” (*ἄριστον*), lo que es “bello y elegible por sí mismo” (*τὸ καλὸν καὶ τὸ δι’ αὐτὸ αἰρετόν*)⁵¹, es justamente esta entidad. Luego esta entidad es lo primero inteligible y lo primero deseable, y como tal, el fin superior que “mueve ‘al cielo y a la naturaleza’ en tanto que es deseado, mientras que las demás cosas mueven al ser movidas” (*κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τὰλλα κινεῖ*) (cf. 7 1072 a26- b4). Esto *primero* es, en palabras de Aristóteles, *θεός* “Dios”, cuyo ser es vida e inteligencia excelsa y sin límites. Al respecto escribe: “Su actividad es como la mejor que nosotros podemos realizar por un breve intervalo de tiempo (...), pues su actividad es placer (...), y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto. Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del intelecto es vida, y él es tal actividad –“es pensamiento que piensa pensamiento” (*ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*: 9 1074 b34)–. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto (...). Esto, en efecto, es Dios” (1072 b14-30).

Pues bien, Dios no es, para el filósofo, una suerte de mónada sin ventanas y separada del mundo, como a veces se interpreta. Por el contrario, ya en el primer Libro de la *Met.* Aristóteles dice que la sabiduría es más propia de Dios que del hombre, y la sabiduría es una ciencia universal de las primeras causas y principios de todas las cosas; pero Dios mismo es causa y principio, luego se conoce a sí mismo como principio de todas las cosas y a las cosas en cuanto causadas por él (c.2). En este libro *Lambda*, dice que Dios es un “principio tal que de él penden el cielo y la naturaleza”⁵². Penden de él porque es *τὸ πρῶτον*

otra cosa que por ser Perfecto: luego es razonablemente verdadero afirmar que el principio es tal”.

⁵¹ 7 1072 a26-b1; cf. 7 1072 b32: “lo más bello y más perfecto”; 1072 b19; 9 1075 a9; 10 1075 a12.

⁵² *ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανός καὶ ἡ φύσις*: *Met.* XII 7 1072 b13. Dios como fin del universo está fuera del universo (*De motu anim.* 3-4): mueve directamente al cielo (más precisamente al “primero” o esfera más exterior del

κινούν “lo primero moviente” y es tal, a su vez, porque es τὸ πρῶτον ὀρεκτόν “lo primero deseable”⁵³. Y lo *primero deseable* es el “Bien” que está presente en la naturaleza del universo⁵⁴ como el general en su ejército, es decir, como un principio superior trascendente y único⁵⁵ que es causa del movimiento ordenado del universo⁵⁶; pero se debe reconocer que la comparación hecha por Aristóteles es limitada, pues, mientras que el general mueve a su ejército solo como causa eficiente y él mismo es movido, junto a los otros soldados, por un fin distinto y superior, que es la victoria, Dios sin moverse mueve hacia sí el universo entero como el propio fin último, a nada subordinado. Por eso el filósofo afirma que “el Bien es en todas las cosas el principio por excelencia” (10 1075 a37). Es la intuición que ya tuvo Anaxágoras, de quien Aristóteles dice, en concordancia con Platón⁵⁷, que “cuando afirmé que, al igual que en los animales, hay también en la Naturaleza una Inteligencia, causa de la

universo, *Met.* 1072 a23), es decir, a las entidades eternas y sensibles, que son cuerpos celestes como el sol, la luna y los planetas y mediante estos mueve también a la “naturaleza”, es decir, al mundo sublunar (‘de aquí abajo’), que está sometido al devenir; el papel gravitante al respecto lo tiene el sol, cuyo movimiento diario alrededor de la tierra determina el día y la noche y los fenómenos que siguen a esta sucesión, mientras que su movimiento anual da lugar a la generación, cuando se aproxima a la tierra, y a la corrupción cuando se aleja. El sol actúa según la causalidad eficiente, pero esta –así como la del azar– *no excluye*, por cierto, el *influjo universal de la causalidad final*; cf. *De gen. et corr.* II 10, *De caelo* II 3, *Meteorológicos* I-III. Sobre la universalidad de la moción divina, cf. *De motu anim.*: “El principio de los otros movimientos es aquel que se mueve a sí mismo y no es movido” (“Ὅτι μὲν οὖν ἀρχὴ τῶν ἄλλων κινήσεων τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινούν, τοῦτο δὲ τὸ ἀκίνητον: I 698 a7); este principio “no se aplica solamente a los animales, sino también al movimiento y marcha del universo” (οὐ μόνον ὄσον ἐπὶ τὰ ζῷα συντείνουσιν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ παντός κίνησιν καὶ φοράν: 2 698 b11); es una fuerza que “mueve al cielo entero” (τι κινεῖ τὸν ὅλον οὐρανόν: 3 699 a11).

⁵³ Cf. 7 1072 a27; *vid.* Ross (1958), pp. 378-79.

⁵⁴ ἢ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον: 10 1075 a11. El Bien está presente, precisa Aristóteles allí mismo, como algo “separado y existente por sí mismo” y como “el orden”, es decir, de modo trascendente e inmanente a la vez: *vid.* Calvo (1994), p. 497, n. 54. Cf. III 2 996 a24: “Todo lo que es bueno constituye, por sí y por su propia naturaleza, un fin y una causa en cuanto que las demás cosas son y se generan por ello”.

⁵⁵ Cf. 10 1076 a4: “No es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne”. No puedo discutir aquí el problema de la multiplicidad de entidades inmóviles e inmateriales, que introduce el controvertido capítulo ocho del libro Lambda. En principio, acepto la opinión de Jaeger sobre la condición de agregado tardío de este capítulo, o en su defecto, la interpretación integradora de Ross: cf. (1995), p. 186-87, (1958) p. 382 ss.

⁵⁶ Cf. 10 1075 a11-25, 1076 a 3-4. Cf. *Protr.* B 23.

⁵⁷ Cf. *Fedón* 98b, *Leyes* 888e. *Vid.* Boeri (1993), pp. 209-211.

belleza y del orden universal, debió parecer como quien está en sus cabales frente a las banalidades que decían los anteriores”⁵⁸. Los que piensan que no es necesario que haya un primer moviente o lo primero deseable, no se dan cuenta, dice Aristóteles, de que suprimen i) “la naturaleza del Bien”, porque nadie se movería si no fuera a llegar a un fin, y ii) la “Inteligencia en los entes”, pues el que tiene inteligencia obra siempre en vista de algo, y esto es un fin (*Met.* II 2 994 b9). ¿Se aproxima esto a la afirmación de una providencia divina? Creo que sí. Tal vez por eso algunos intérpretes prefieren encerrar a este Dios en sus propios pensamientos, transformando la afirmación de Aristóteles de que Dios conoce “lo más divino y lo más noble” y, por lo mismo, se conoce a sí mismo (vuelve sobre sí mismo como es propio de todo sujeto inmaterial: cf. *De an.* III 4-8, *Met.* XII 9), en la afirmación, sin base en el texto, de que *solo* se conoce a sí mismo y a *nada* más. Raro Dios sería este que es lo primero moviente y lo primero deseable y no sabe que mueve ni que es deseado, o lo sabe, pero no tiene noción alguna de lo que mueve y de aquello que lo desea, como si el deseo y el movimiento fueran algo absoluto y no algo esencialmente relativo. Además, dado que no pueden negar que Dios tenga algún influjo sobre la naturaleza, atribuyen a este un carácter involuntario, sin darse ellos cuenta quizás, diría yo, repitiendo las palabras del filósofo, que lo transforman en un cuerpo simple, como el agua o el aire, que actúa mecánicamente. Hacen así incomprensible su doctrina del *télos*, minimizan su teología y reducen su filosofía a un mecanicismo estrecho, como esos que él mismo tan severamente critica.

Se debe decir que Dios es un principio *necesario*, dice el filósofo, siempre y cuando no se entienda por “necesario” lo que es *violento*, por ser contrario a la tendencia de la naturaleza, ni lo que es un *medio* para la realización de la tendencia, sino el *ser perfecto* “que no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente” (7 1072 b 11-13), lo cual es lo mismo que decir que es el *fundamento* de la tendencia en cuanto constituye, a la vez, su origen y su término, el límite sin el cual la acción de la naturaleza devendría vana. Para Aristóteles, dice Ross (1995, p. 186), Dios es la causa eficiente del cambio natural, mas lo es por ser causa final, y no de otro modo. Entonces, la tendencia de la naturaleza se muestra como *deseo de Dios*, pues nace de él y en él termina. Una faz de este deseo de Dios, aparece en algunos textos, recordando a Platón, como deseo de participación en su inmortalidad: “Para los vivientes que son perfectos (...) la *más natural* de las obras consiste en hacer a otro

⁵⁸ *Met.* I 3, 984 b 15 (trad. Calvo). Cf. *Protr.* B 23-24.

viviente semejante a sí mismos –si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta– *con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible*: todos los entes desde luego aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente (...) Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia interrumpida, ya que ningún ente sometido a corrupción puede permanecer siendo él mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie”⁵⁹.

Se puede afirmar, en consecuencia, que hay un éros ínsito en todo ente natural, que lo constituye y que da razón de sus movimientos, y este éros lo es del bien y de lo mejor: del bien inmanente a su propio ser, que es la forma y el acto, y del bien trascendente, que es lo primero deseable. Ahora bien, si la naturaleza obra siempre por un fin y este es, en definitiva, lo primero deseable, entonces es manifiesto que todo el movimiento físico puede ser comprendido esencialmente como una suerte de éros, de amor y deseo. La estructura del deseo y la del movimiento, en efecto, se identifican: el deseo es movimiento hacia el fin, y el movimiento, deseo del fin. Éros es, pues, una fuerza cósmica, como ya lo habían entrevisto algunos filósofos presocráticos. La naturaleza se comporta como si fuera viva e inteligente, porque el principio de su movimiento ordenado a un fin es vida e inteligencia excelsa y sin límites. Es tendencia, porque su principio es su fin. Es deseo, porque es respuesta a la moción originaria de lo primero deseable. Y es libertad, porque consiste en el abandono y entrega al bien que “pro-mueve” el deseo⁶⁰, y nada es más contrario a la violencia y a la coacción (βίβα). Así pues, la física remite a la filosofía primera y el deseo de la naturaleza, a Dios como lo primero deseable.

Podemos cerrar ya este punto. El *deseo* que hemos descrito en su dimensión biológica y cosmológica, como interpretación del movimiento,

⁵⁹ *De an.* II 4 415 a26-415 b7 (trad. Calvo, con modificaciones nuestras). Cf. *De gen. et corr.* II 10, 336 b 25 y ss.; *G.A.* II 1 731 b23-7322 a1. A propósito del problema de la muerte, Aristóteles cita en *Problemata* 17, 3 916 a33 las palabras de Alcmeón de Crotona: “El hombre muere porque no es capaz de atar el principio con el fin” (τοὺς γὰρ ἀνθρώπους διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύναντα τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προτάσσει)

⁶⁰ De allí, creo, la etimología de “deseo”: del latín *desidia*, y este de *desidere*: de ‘cabalmente’ + *-sidere*, de *sedere* ‘estar sentado’. Desear es ‘dejarse estar’, ‘dejarse llevar por lo que mueve al deseo’. El deseo mueve libremente, tanto que no decimos que él nos mueva, sino más bien que *nos movemos* (a nosotros mismos) por él.

encuentra su fundamento ontológico más allá del movimiento, en la entidad inmaterial e inmóvil; y su fundamento lógico más allá de los libros físicos, en el libro *Lambda* de la *Metafísica*. En este libro Aristóteles descubre a Dios como el ser amado por la naturaleza toda. En su pensamiento Dios está *vinculado* a la naturaleza, porque es el principio del movimiento amoroso y desiderativo que la constituye como tal, pero también está *fuera* de ella porque es inmóvil, ἀκίνητον, y *sobre* ella porque es acto, ἐνέργεια. Por estas razones ya podríamos decir que este éros es “metafísico”, no por su estructura, que es física, sino por su fin. Pero la expresión designa principalmente el deseo de saber natural del hombre.

5. El deseo de sabiduría

Recordábamos que la *Metafísica* se abre con la afirmación de que “todos los hombres por naturaleza desean saber” (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει), y formulábamos nuestra hipótesis: que toda la obra es, en cierto modo, el puro despliegue de lo que esta primera frase ya dice, que los diversos libros y capítulos que la componen pueden ser leídos como los “signos” o “señales” que manifiestan aquello que enuncia en su comienzo, que su comienzo es su principio, que su principio es el deseo de saber natural del hombre. Ahora, luego de los pasos avanzados, queda claro que, si es así, tal deseo: i) procede primariamente y por sí de la naturaleza o esencia del hombre; ii) es manifestativo de su naturaleza, por la misma procedencia y el modo de esta procedencia; iii) es universal (πάντες ἄνθρωποι), porque le pertenece necesariamente; iv) es un principio que lo impulsa y mueve hacia su fin natural; v) su fin natural es el “saber” εἰδέναι. El *saber*, entonces, es el bien inmanente del hombre, la realización más plena de su forma, su acto más propio, lo primero deseable por él y para él, lo que mueve y da contenido al deseo de su naturaleza. El principio de la *Metafísica* es una afirmación teleológica: una afirmación acerca del principio constituyente del ser humano como tal, del humanismo; pero al mismo tiempo es una afirmación acerca del principio constituyente de la metafísica, de la filosofía primera. No son dos principios diferentes: el mismo principio mueve al hombre hacia su límite, que es el acto del alma, y lo mueve llevando el conocimiento (humano) hacia el suyo, que es la sabiduría (σοφία). Esta tesis se hace patente en cuanto se interpreta la afirmación del principio como lo que es: una afirmación teleológica (πάντες ὀρέγονται + φύσει = εἰδέναι). Es lo que haré a continuación.

Todos los hombres por naturaleza desean *saber*. ¿Qué bases tiene esta afirmación? ¿Es un juicio empírico, basado en algo así como datos estadísticos, que pudiera ser falseado en cuanto encontráramos uno o más individuos que no quisieran para nada saber? Ciertamente que no, empezando por el hecho, admitido por Aristóteles, de que ninguna afirmación universal puede ser verdadera, sobre bases puramente empíricas. Mejor es entenderla como una proposición esencial, de connotación ética, acerca del movimiento por el cual el hombre se vuelve hombre. ¿Es, pues, un juicio *a priori*, evidente por sí mismo? Es más bien evidente que no es así. ¿Es, entonces, la conclusión de un silogismo cuyas premisas están implícitas? El filósofo no hace ni pretende una demostración al respecto; en cambio ofrece lo que él llama un “signo” o “señal” (σημείον): esta nos dice adónde mirar, orienta el camino que nos conduce, en libertad, a develar las cosas como son. Pues bien, la señal ofrecida es el “amor a las sensaciones” (ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις: 1 980 a22) y el consiguiente proceso de “generación” del saber. Este es descrito al modo de un acontecimiento vital, biológico, donde unos conocimientos superiores “nacen” o se “generan” (γίγνεται) a partir de otros más básicos. Los conocimientos están ordenados según el grado de generalización o universalidad de que son capaces, y según el grado de libertad o pureza que poseen, es decir, de ordenación al saber mismo antes que a la producción y la utilidad. La escala se inicia con las sensaciones, cuyo objeto es singular y cambiante; ellas son completamente necesarias para la subsistencia del viviente, no obstante, también son amadas por sí mismas, al margen de su utilidad, y sobre todo, la de la vista, porque esta es la que “más nos hace conocer (γνωρίζειν) y nos muestra muchas diferencias” (980 a26). La sensación genera en algunos animales la “memoria” (μνήμη: 980 a29), y a partir de esta se genera en los hombres la “experiencia” (ἐμπειρία: 980 b28), pues “muchos recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia”. Con la memoria y la experiencia se da comienzo al proceso de generalización del conocimiento, pero todavía se mantienen en el ámbito de lo particular; la universalidad comienza a tener lugar en el “arte” o “técnica” (τέχνη: 981 a 5), que nace cuando “de muchas experiencias surge una noción general acerca de los casos semejantes”. Si el arte no tiene un sólido asiento en la experiencia, puede no superar a esta en cuanto eficacia práctica, mas la sobrepasa notoriamente en cuanto saber (εἰδέναι), porque mediante esta se sabe tan solo cómo proceder en determinados casos, mientras que por aquel se conocen las razones universales de la πράξις; además, por lo mismo, se las puede enseñar (981 a13-b13). Pero el arte no es el conocimiento más elevado, pues su objeto es contin-

gente y tiene por fin algo diferente del conocimiento, que es la producción; el saber superior es la “ciencia” (ἐπιστήμη), cuyo objeto es lo necesario –las causas de lo que es– y “se desea por sí mismo y por saber” (cf. 981 b13 y ss.)⁶¹. De allí el placer que proporciona entender una cosa, el cual es mayor cuanto más admirable, revelador y verdadero sea lo entendido (cf. *Met.* II 1).

Si esta variada cuenta de conocimientos es dada por Aristóteles como señal de que “todos los hombres por naturaleza desean *saber*”, entonces parece lógico pensar que el término “saber” εἰδέναι –donde se concentra el sentido de esta frase, pues todos los demás componentes están en función suya– tiene un significado general, a saber, el *género* de todo conocimiento, sea este singular o universal, teórico o práctico, causal o empírico, etc. Tal ha sido su regla común de interpretación.

No estoy de acuerdo. Creo que ha visto más agudamente este punto Bonitz, quien anota, en el *Index Aristotelicus*, que el término εἰδέναι significa, en el discurso no especializado, lo mismo que ἐπίστασθαι en el lenguaje técnico, esto es, la actividad del conocimiento científico (el acto de la ἐπιστήμη), y destaca su uso en la primera línea de la *Metafísica* (980 a21), y en otros muchos textos del filósofo⁶², en oposición a ἡ χρήσις ἢ πράξις, es decir, a la utilidad y la acción; significa entonces “la ciencia teórica, cuyo fin es la verdad, a diferencia de la ciencia práctica, cuyo fin es la obra” (θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς: *Met.* II 1 993 b20). Conforme a esta lectura, que hago mía, aquello que los hombres desean por naturaleza no es cualquier conocimiento ni mucho menos el conocimiento “en general”, que solo es general por vago, confuso e indeterminado, como la noche, que menciona Hegel⁶³, en que todos los gatos son pardos. El bien abstracto e indiferenciado no es fin de nada, y no mueve a nadie. El deseo natural del hombre tiene por objeto el conocimiento primero, el más noble y excelente, la ciencia, y entre las ciencias, la primera, la más libre y más divina, la “sabiduría” (σοφία, cf. *Met.* I 1-2). Todos los hombres por naturaleza

⁶¹ Para completar esta cuenta, Aristóteles remite (*Met.* I 1 981 b25) a la “Ética”, donde habría explicado la diferencia entre el arte la ciencia y los otros conocimientos. Se refiere seguramente a *EN* VI 3-7. Cf. *An. Post.* 71 b9-25; *De an.* II 5-III 8.

⁶² Los otros pasajes citados son: *Met.* I 1 980 a22, 2 982 b21; *Cat.* 7 8 a36, 37, b4, 15, 17; *Reth.* II 18 1391 b9; *Soph. El.* 42 911 b26.

⁶³ Hegel (1988), p. 13 l. 18: “Contraoponer este saber uno, de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento” (trad. W. Rocés).

desean la sabiduría y, en cierto modo, solo la sabiduría, el saber mejor, el primero deseable: lo que es *anterior* en el orden de la intención, del deseo y de la perfección y, a la vez, *posterior* en el orden del tiempo, de la generación y del movimiento (Cf. *Met.* IX 8, *De part. anim.* II 1 646 a25).

Esta conclusión enfrenta un problema de interpretación: si la sabiduría es el único conocimiento deseable ¿cuál es el sentido de la cuenta de conocimientos que ofrece Aristóteles en los primeros capítulos de *Met.*? Pienso que el sentido es mostrar, a partir del proceso de generación del conocimiento, que este movimiento tiene un orden teleológico, que cada uno de los conocimientos “nace” en cuanto se dan las condiciones materiales para su existencia, pero no es por tales condiciones que tiene lugar, sino por un fin ulterior, de modo que, en definitiva, nacen para que tenga lugar la sabiduría, y así son por ella en cuanto son para ella. Cada una de las formas inferiores va dando nacimiento a las siguientes tan solo en un sentido parcial y derivado: como origen del movimiento; en sentido primordial, en cambio, como fin (τέλος) del movimiento cognoscitivo, la causa de todas ellas es la sabiduría. Por eso Aristóteles destaca que hay una manifestación de saber (εἰδέναι), siquiera ínfimo, en todas ellas, a las cuales, por tanto, se puede extender lo que se ha dicho de las sensaciones: que al margen de su utilidad, son amadas por sí mismas, porque nos hacen conocer y nos instalan de algún modo en la verdad⁶⁴. Si la sabiduría es el fin ulterior de los demás conocimientos, el ejercicio de estos o es ya cierta participación de la sabiduría o es un medio para ella.

Se puede recuperar, entonces, la idea de que los hombres desean también por naturaleza otros conocimientos, todos los otros si se quiere, pero de un modo bien distinto al de esa universalidad borrosa e indiferenciada que es el género “conocimiento” (o “conocimiento en sí”): la sabiduría es *universal* por ser *primera*, o sea, un universal concreto, extenso por intenso, que comprende a las demás formas de conocimiento como lo perfecto a lo imperfecto, el fin a la materia o la causa a lo causado. Esto es interpretar la tesis del principio a la luz de la doctrina que Aristóteles hace explícita en el libro VI, capítulo 1, en el momento quizás más decisivo del desarrollo de la *Metafísica*, puesto que allí encuentran articulación en una sola ciencia, llamada *filosofía primera*, las investigaciones acerca de lo que es en cuanto es, de la entidad y de Dios: en efecto, la ciencia primera es la ciencia del ente primero, de la entidad separada, eterna e

⁶⁴ Sobre la τέχνη y la φρόνησις como modos de ser en la verdad, vid. *EN* VI 2, 4-5, y Vigo (1998, 2002).

inmóvil, que es una entidad singularísima; no obstante esta ciencia es universal por ser ciencia de la causa primera de lo que es en cuanto es, y por eso, si existe Dios, la investigación de la ontología será teología (cf. 1026 a18-32). No se busca la comprensión de todo lo que es en su mínimo común denominador, que es el concepto genérico de ser, donde quedan torpemente excluidas las diferencias como si *no fueran*⁶⁵; se la busca en lo que es *primero*, o más precisamente, *anterior* en cuanto al ser: la entidad, y entre las entidades, la primera, la divina. Estimo que en este lugar se expresa la lógica o, mejor dicho, la “analógica”⁶⁶, con que Aristóteles da forma a la *Metafísica* y, por lo mismo, constituye una matriz de pensamiento que está presente en sus pasos fundamentales, comenzando por la tesis inaugural. Esta interpretación, además, es coherente con la fenomenología del deseo, la cual nos enseñaba que lo que mueve al deseo no es jamás un bien abstracto y genérico, sino concreto y primero.

La interpretación general que he presentado encuentra inequívoco apoyo textual en el *Protréptico* de Aristóteles. Muchos son los pasajes que se podrían aducir, pero he escogido uno que, en muy pocas líneas, recoge las ideas esenciales:

“Si el fin (τέλος) de toda cosa es siempre mejor que la cosa –porque todo lo que llega a ser lo es en vista de un fin y el fin es lo mejor y lo más perfecto de todas las cosas⁶⁷–, y si el fin según

⁶⁵ El ser no es un género (cf. *Met.* III 998 b22-27); si lo fuera sería lo mismo que *nada*, como hace ver Hegel (1948), Lib. I, sec. 1, c. 1.

⁶⁶ Vid. Araos (1999), §34. Esta matriz implica una prioridad fundamentalmente ontológica, la cual puede o no coincidir con la prioridad lógica, que, en cambio, es esencial en la estructura discursiva de significación por referencia a un sentido primero, conocida también como *focal meaning* (Owen). Cf Berti (1998).

⁶⁷ Se puede ver una ampliación de esta importante afirmación en los fragmentos B 23-24: “(B23) En efecto, como toda la naturaleza posee razón (λόγος), nada hace al azar, sino para un fin determinado. Eliminando el azar, se ocupa de la realización del fin en una medida aun superior a todo el arte humano, pues este es, como se sabe, imitación de la naturaleza. Ahora bien, dado que el hombre, por naturaleza, está compuesto de alma y cuerpo, y el alma es mejor que el cuerpo, y siempre lo que es inferior está al servicio de lo que es superior en orden a un fin, entonces el cuerpo existe por motivo del alma. Y sabemos que una parte del alma tiene razón y otra no, y que esta es inferior, de donde se sigue que la parte irracional existe por motivo de la racional, y en la racional está el pensamiento (νοῦς). La demostración lleva necesariamente a la conclusión de que todo <en el hombre> existe por motivo del pensamiento (B24). La actividad del pensamiento es el pensar, que consiste en la visión de lo pensable, así como la de la vista es la visión de lo visible. El pensar y el pensamiento son, pues, los que hacen que todo sea deseable para los hombres, pues las otras cosas son deseables por motivo del alma, y en el alma el pensamiento es lo más valioso, y por lo más valioso existe todo lo demás”.

la naturaleza es lo que se realiza en último término en el orden de la generación, cuando esta procede en forma continua hasta la perfección; si, además, admitimos que en el hombre primero alcanza perfección (τέλος) lo relativo al cuerpo, y después lo relativo al alma, y que en cierto modo la perfección de lo que es mejor siempre es posterior ‘en el orden de’ la generación; y si admitimos que el alma se genera después del cuerpo, y que entre las cosas del alma la sabiduría (φρόνησις) es la más tardía, puesto que nosotros constatamos que ella es por naturaleza lo último que aparece en los hombres y, por eso, es ella el único bien cuya posesión reclama la ancianidad; admitido todo esto, entonces la sabiduría (φρονεῖν) es nuestro fin conforme a la naturaleza y su ejercicio es aquello último por lo cual hemos sido engendrados. Es manifiesto, pues, que hemos sido engendrados con el fin de saber y aprender (τοῦ φρονῆσαι τι καὶ μαθεῖν)”⁶⁸.

Termino esta sección con algunas anotaciones sobre el asunto que nos ocupa. El principio constituyente de la filosofía primera es el deseo de saber llevado hasta el colmo, hasta el límite de sus posibilidades. Por eso, como se ve en *Protréptico* y *Met.* I 1-2, en un comienzo la definición de esta ciencia es puramente formal: es lo que resulta del ejercicio y realización de un deseo natural del hombre, del deseo más propio y terminante de su naturaleza⁶⁹. Ahora bien, el límite del deseo es lo primero deseable y el límite del deseo de saber es lo primero inteligible: primero “por naturaleza” o por sí mismo, no primero para nosotros, pues el camino del conocimiento marcado por el deseo de saber –el de la *investigación* en oposición a la *demostración*– no puede ser otro que aquel que progresa desde lo que es más claro para nosotros hacia lo es más claro por naturaleza⁷⁰. Pero, escribe Aristóteles, “así como los ojos

⁶⁸ Fr. B 17. En alguno pasajes del *Protr.* φρόνησις significa la sabiduría práctica, en oposición a la sabiduría teórica, que es “contemplación (θεωρία) de los principios de los entes” y, sobre todo, del “principio que está en todas las cosas”, cf. B 27. Sin embargo, en B17, como en otros fragmentos del *Protr.* (cf. espec. B58-72), φρόνησις tiene el mismo sentido que σοφία en *Met* I 1-2, como se puede comprobar por los fragmentos que le siguen inmediatamente (B 18-20), los cuales se refieren inequívocamente al saber teórico de los principios del universo.

⁶⁹ En este sentido se puede leer, también, la búsqueda de su objeto a partir de lo que se llama “sabio” en el lenguaje corriente: cf. *Met.* I 2 982 a4 ss.

⁷⁰ “Comencemos, pues, la investigación por estas <las entidades sensibles>. Es provechoso avanzar hacia lo más cognoscible, ya que el aprendizaje se lleva a cabo, para todos, procediendo así: a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las que son cognoscibles en mayor grado. Y esto es lo que hay que hacer: al igual que, tratándose de las acciones, a partir de las cosas que son buenas para cada uno hay que conseguir que las cosas que son universalmente buenas lleguen a ser buenas para cada

del murciélago ante la luz del día, así está el entendimiento de nuestra alma ante las cosas que, por naturaleza, son más claras de todas” (*Met.* II 1 993 b 9-11). Y a continuación explica que estas cosas son, justamente, las primeras causas, que son también las más verdaderas, porque de ellas depende que sean verdaderas las cosas posteriores a ellas, de modo que “cada cosa tiene de verdad cuanto posee de ser” (993 b30). Difícilmente se podría afirmar de un modo más categórico, por un lado, que el ser y la verdad es *accesible* para el “entendimiento de nuestra alma”, y por el otro, que es *insondable* por este entendimiento. Ni somos enteramente ciegos ante lo que es primero y más verdadero, ni lo vemos enteramente: deseamos ver, y si proseguimos nuestro deseo y elegimos lo que este nos sugiere y perseveramos, podemos entrever. Pero lo primero es insondable y no se puede afirmar que desearlo corresponda a un fallido anhelo de la naturaleza (cf. Kant, *KrV.* A 422), si no es desde una concepción absoluta del saber, que reduce este a pura luz sin misterio alguno, como pretende la Ilustración: es el camino del *nihilismo*. Nada más lejos de la sabiduría como la entiende Aristóteles, cuyo principio es τὸ θαυμάζειν “la admiración” de lo maravilloso y sorprendente –no lo que prendemos, sino lo que nos prende–, donde se unen luz y sombra en una danza sin fin (982 b12). Experimentada desde el deseo, la verdad de la sabiduría es la *filosofía*, deseo de saber más que saber cumplido. Es un saber que se va constituyendo en la búsqueda de lo primero inteligible, y se identifica con el movimiento mismo de su constitución. Es, pues, la ciencia siempre deseada, la ciencia siempre buscada (Aubenque), la ciencia que puede tener o Dios solo o él principalmente (*Met.* I 1 983 a9).

El deseo de sabiduría está esencialmente relacionado con la *admiración* y la *aporía*. Admiración es la apertura del alma a lo maravilloso y sorprendente, a lo que no es objeto, porque no está ahí acotado ante nuestros ojos ni tampoco está a la mano como algo que pudiéramos poseer y dominar. Maravillosa y sorprendente es la verdad que nos cautiva, y su cautiverio libera nuestro ser, porque su fuerza nos lleva a reconocer que no sabemos y a filosofar para “huir de la ignorancia” (τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν: I 2 982 b17 ss.). Aporía, “sin salida”, es la pregunta por lo admirable puesto en términos de una “igualdad de razo-

uno, así también habrá de conseguirse que, a partir de las cosas que son más cognoscibles para el individuo, las cosas cognoscibles por naturaleza lleguen a ser cognoscibles para él. Por lo demás, las cosas que son cognoscibles y primeras para cada uno son, a menudo, escasamente cognoscibles ‘por naturaleza’, y poco o nada hay en ellas de ‘lo que es’: *Met.* VII 31029 b3-12 (trad. Calvo, con modificaciones nuestras). Cf. *Phys* I 1 184 a16-b14 y *com.* de Boeri *ad loc.*; *De an.* II 2 413 a11; *An. Post.* I 2 71 b33; *EN* I 4 1095 b2. Ha tratado ampliamente este asunto Irwin (1988).

nes contrarias” (*Top.* VI 6 145 b16-20), pregunta que es, a la vez inevitable, porque se impone a nuestra alma, e imposible de responder, porque se dirige a lo insondable y sus eventuales respuestas suscitan cada vez nuevas preguntas⁷¹. La aporía del alma es respuesta a la aporía de la cosa, y esta tiene la gran virtud de atarla a sí, sin dejarla seguir adelante, de modo que se convierte en un nudo, cuyo conocimiento es condición necesaria para perseverar en la investigación de la cosa misma y movernos a tratar de desatarlo (III 1 995 a24-b4). Pero ¿acaso no es esta atadura la libertad del saber, es decir, la teoría, por la cual el conocimiento reposa en la cosa misma por sí misma? Tal como la admiración, así también la aporía nos lleva al reconocimiento de que no sabemos y a filosofar para huir de la ignorancia (y, por qué no decirlo, a provocar nueva admiración formando entrambas el círculo virtuoso de la filosofía). Admiración y aporía son, pues, *saber del no saber*, pasando así a identificarse la sabiduría con el más grande legado socrático⁷². Ahora bien, el deseo de sabiduría es anterior a ambas, ya que sin él ninguna de las dos tiene ni puede tener lugar. Es más, se puede decir que una y otra son *por él y para él*. Pues ¿por qué nos admiraríamos y estaríamos en aporía y huiríamos de la ignorancia, si no deseáramos saber? Y ¿qué valor tendría cada una, si no sirviera al propósito de intensificar el deseo de saber? ¿No es la intensificación de la mirada y de la pregunta, en definitiva, la mejor respuesta que dan una y otra?

Existencialmente el deseo de saber se traduce en un preguntar desmesurado e inobjetivo, apasionado y libre, un preguntar por qué acerca de todo. Quiere ser la ciencia de las primeras causas y principios de todas las cosas. Y no es de extrañar que así sea, si en los vivientes, como enseña el filósofo en *De anima*, el deseo (ὄρεξις) sigue al conocimiento del bien, y mientras que el alma de los animales limita sus posibilidades de conocimiento a la percepción del medio sensible inmediato en el que subsisten, sola el alma humana, en cambio, “es en cierto modo todas las cosas que son” (III 8 431 b21), o sea, apertura irrestricta al conocimiento de todo y, por lo mismo, apertura irrestricta al deseo de todo. Podríamos entonces parafrasear a Aristóteles y decir que “el alma es en cierto modo

⁷¹ Por cierto, tengo a la vista al hablar de la *aporía* las significativas y reconocidas contribuciones que ha hecho sobre la materia P. Aubenque, y que han dado nueva luz a las interpretaciones de Aristóteles: cf. Aubenque (1962, 2001).

⁷² Pero hay que precisar: el saber del no saber *es realmente saber*. La admiración y la aporía acompañan siempre a la filosofía, pero esto no quiere decir que no haya conocimiento y quede en pie una mera frustración; todo lo contrario, entonces sí acontece el saber en el alma y, por eso, Aristóteles dice que la admiración inicial es distinta de la admiración final (cf. *Met.* I 2 983 a11-21).

deseo de todas las cosas que son”. Pues bien, la aporía transforma este preguntar desiderativo en un método conducente a una ciencia, la filosofía, que, lejos de extinguir el preguntar, lo intensifica, porque la pone ante algo que solo se da a conocer en la pregunta y mientras pregunta. Aristóteles dedica todo el libro tercero de la *Metafísica* a la formulación y desarrollo de las aporías que abren paso a la filosofía primera; catorce aporías son la base de esta ciencia. Mas todas parecen resumirse en una sola: “Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha deseado saber y siempre es aporético <es esto> ¿qué es ser?”⁷³. El ser se viene a mostrar como lo que es admirable y maravilloso en todas las cosas⁷⁴. En su virtud el concepto formal de la sabiduría, que en tal condición es común a cualquier filosofía, toma cuerpo y definición propia. Se presenta como la ciencia abierta a la consideración universal de lo que es en cuanto es y de los atributos que le pertenecen por sí mismo (cf. *Met* IV 1 1003 a 21 ss.).

¿Por qué es aporética la ciencia del ser? Porque, por un lado, el ser –la palabra “es” y lo que esta refiera– es algo supuesto por todo discurso humano y por el de cada ciencia particular, de modo que en él vendría a descansar la unidad y coherencia que ellos pudieran tener (cf. *Met.* IV); por el otro, el ser tiene una multiplicidad de sentidos que no se pueden reducir a uno solo, pues no es un género (*Met.* III 3 998 b22), ni se pueden resolver en varios sentidos separados, porque la significación de cada cual depende de la referencia a un sentido primero, que es la “entidad” (οὐσία; cf. *Met.* IV 2 1003 b5 ss., VII 1); en consecuencia, no puede ser estudiado por una ciencia ni por varias. La “ontología” se muestra como una ciencia tan necesaria como imposible. El profesor Aubenque (1962, 2001 pp.7-10) piensa que este problema es insuperable, porque no admite un respuesta *unívoca* y porque no hay una demostración posible para decidir que un sentido es primero con *exclusión* de los demás (como lo prueba el hecho de que mientras Aristóteles conce-

⁷³ *Met.* VII 1 1028 b2:καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον τί τὸ ὄν. Traduzco ὄν por “ser”, porque entiendo, basado en *Met.* IV 1-2, que Aristóteles se pregunta por el significado del participio tomado en su sentido verbal, por el ‘es’ de ‘lo que es’ en todas sus significaciones posibles. El ser como aporía teórica fundamental aparece ya en Platón: *Sofista* 244a.

⁷⁴ Cf. *De part. anim.* I 5 645 a5 y ss., donde Aristóteles cita las palabras de Heráclito a quienes llegan a visitarlo y se sorprenden de hallarlo en la cocina, calentándose delante del fuego –“No temáis: también aquí hay dioses”–, para defender la tesis de que *no hay cosa alguna en la naturaleza que no tenga algo de admirable y hermoso*, y cuyo estudio no proporcione placeres inconmensurables a los verdaderos amantes de la sabiduría.

dió primacía a la entidad, otros pensadores han privilegiado otras categorías: así los seguidores de Protágoras la relación; los de Pitágoras la cantidad; los de Heráclito el tiempo, etc.).

Creo que la primera objeción es válida desde una concepción que entienda el ser como algo unívoco (συνώνυμον), según lo entiende Duns Scoto, o como equívoco azaroso (ὁμώνυμον ἀπὸ τύχης), según lo entienden muchos analíticos; pero no desde la propia concepción de Aristóteles, que afirma expresamente, y con razón, que sus diversos sentidos están asociados por la referencia a uno primero, y que basta esta unidad de referencia –posteriormente llamada *analogia attributionis*– para constituir la ciencia del ser (cf. *Met.* IV 2). La segunda objeción asume que en la *Metafísica* unos sentidos del ser son excluidos en favor de otros, pero no me parece que así sea, precisamente porque lo que Aristóteles llama unidad de referencia (τὰ λεγόμενα πρὸς ἓν) corresponde a cosas que están afectadas de una multiplicidad significativa irreductible, de modo que sus muchos (λέγεται πολλαχῶς) sentidos no pueden ser separados del todo. Por eso argumenta el profesor Berti (1993), con razón me parece, en contra de interpretaciones como las de Brentano y Heidegger entre otros, que en la *Metafísica* no se opera ninguna *reducción* (ἀναγωγή) de los sentidos del ser a la entidad, ni de la entidad natural a la divina: no hay reducción, porque no hay exclusión, solo prioridad de atención al sentido “señorial” o “fundamental” (κυρίως)⁷⁵ en cada caso. En cuanto a la primacía ontológica y lógica de la entidad sobre las restantes categorías, me parece que los argumentos de Aristóteles son sólidos y no se ven refutados porque otros pensadores sigan otros caminos⁷⁶.

En conclusión, la aporía del ser es la primera palabra de la ciencia buscada y no la última. En efecto, tras la determinación formal de la sabiduría como ciencia de las primeras causas y principios de todo (*Met.* I-II), y de su primera determinación material como ciencia de las primeras causas de lo que es en cuanto es (IV), sigue una segunda determina-

⁷⁵ García Yebra traduce la frase de *Met* IV 2 1003 b16: πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, así: “Pero siempre la ciencia trata *propiamente* de lo primero”. De acuerdo a esta traducción de κυρίως la ciencia del ser trataría ‘propiamente’ de la entidad e ‘impropiamente’ de las otras categorías y sentidos del ser; entonces habría efectivamente una reducción del ser a la entidad y al ente. No es así. Κυρίως no significa aquí propiedad, sino prioridad, y esto implica esencialmente a lo que no es prioritario. Así se entiende la restricción que pone Aristóteles cuando enfatiza en mayor grado la importancia de la entidad para la comprensión del ser, y entonces diga que tenemos que estudiar “sobre todo y en primer lugar y –por decirlo así (ὡς εἰπεῖν)– exclusivamente qué es el ente” en el sentido de la entidad (*Met.* VII 1 1028 b6).

⁷⁶ He tratado ampliamente este problema en Araos (1999), pp. 248-274.

ción material como ciencia que considera principalmente el sentido primordial del ser, la entidad: primero de acuerdo a un enfoque categorial (VII-VIII) y, luego, de acuerdo a un enfoque trascendental (IX). Finalmente, dado que el enfoque trascendental permite reconocer muy diversas clases de entidad, la ciencia primera pasará a ocuparse principalmente de la primera entre las entidades, esto es, de la entidad divina, como habíamos dicho (XII). Tal es a grandes rasgos el movimiento constituyente de la filosofía primera, cuyo principio es el deseo de sabiduría. La consideración de este movimiento pertenece a otro estudio.

6. Sabiduría y eudaimonía

El hombre es por naturaleza un viviente que desea y ama la sabiduría. Es un deseo de perfección. Ello quiere decir que la vida humana no se despliega primordialmente en la *vida vegetativa* (ordenada a la subsistencia), ni en la *vida sensitiva* (acomodada al placer), ni en la *vida utilitaria* (orientada al dominio de la naturaleza). Pero también quiere decir que la vida humana tampoco se revela, en su sentido más radical, en la actividad ética y política.

Esta tesis ciertamente puede y merece ser discutida. ¿No es del mismo Aristóteles la célebre sentencia según la cual el hombre es por naturaleza un “animal político” (ζῷον πολιτικόν: *Pol.* I 2 1253 a3)? Y allí donde Aristóteles sostiene que el hombre es el “único viviente que tiene palabra (λόγος)” –base nada menos que de su definición tradicional como *animale rationale*– ¿acaso el filósofo no se refiere a la palabra como principio constituyente de la vida ética y política? Efectivamente. Mas, por paradójico que pueda sonar, la idea profunda de Aristóteles es esta: no es en el ámbito de las cosas humanas donde se realiza la vida humana; no es en el ejercicio de la *práxis* ética y política donde halla su sentido y cumplimiento, su τέλος y su ἐνέργεια. No, el hombre encuentra la vida más suya en la libertad, y la libertad en la θεωρία, en la vida de la inteligencia o del νοῦς.

La tendencia universal de las cosas naturales al cumplimiento de su ser, que se halla a su manera en el cielo y en el mundo sublunar, en minerales, vegetales y animales, asume en el ser humano la forma de un deseo de sabiduría. En el movimiento hacia este τέλος se constituye la filosofía primera y encuentra la plenitud de que es capaz la naturaleza humana. Es precisamente al cumplimiento de este movimiento a lo que Aristóteles llama, en la *Ética nicomaquea*, eudaimonía (εὐδαιμονία) “felicidad”: el bien más perfecto (τελειότερον: *EN* I 2 1094b8, 1097

a30), el que siempre se persigue por sí mismo y nunca por otra cosa (τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο: EN I 7 1097 a31), la más deseable de todas las cosas (πάντων αἰρετωτάτην: EN I 7 1097 b16) y que por sí misma hace deseable la vida (ὃ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον: EN I 7 1097 b14), aquello que se muestra perfecto y suficiente (τέλειον καὶ αὐτάρκες: EN I 7 1097 b20), porque es el fin de nuestros actos (τῶν πρακτῶν οὐσα τέλος: EN I 7 1097 b21). Se comprende, entonces, que Aristóteles no pueda sino calificar como mentirosos a los poetas, porque afirman que la condición natural del hombre es la esclavitud y que si sigue a su deseo de saber se hará infeliz. Según el filósofo la verdad es muy otra: este deseo conduce al hombre a la libertad, su auténtica condición, aquella donde se libera lo que él realmente es, y esa plenitud es la εὐδαιμονία (cf. *Met.* I 2 982 b24-983 a10; EN X 8 espec. 1179 a 22-32).

Εὐδαιμονία es el ejercicio del νοῦς, de lo mejor que hay en nosotros y que, como sostiene muchas veces el filósofo, “es algo divino o lo más divino que hay en nosotros” (EN 7, 1077 a 15ss.). Este ejercicio del νοῦς alcanza su cumbre en la contemplación, a su vez, de lo más alto contemplable, que es lo divino.

Sobre esto, escribe Aristóteles en las páginas finales de la *Ética Nicomaquea*:

“Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. Ya sea esta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el cobrar noticia de las cosas bellas y divinas; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros, en todo caso la actividad de esta parte ajustada a la virtud que le es propia, será la felicidad perfecta. Y ya habíamos dicho antes que esta actividad es contemplativa (...) “Una vida semejante podría estar quizás por encima de la condición humana, porque en ella no viviría el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto hay en él algo divino. Y todo lo que este elemento aventaja al compuesto humano, todo ello su acto aventaja al acto de cualquier otra virtud. Si pues la inteligencia es algo divino con relación al hombre, la vida según la inteligencia será también una vida divina con relación a la vida humana. Mas no por ello hay que dar oídos a quienes nos aconsejan con pretexto de que somos hombres y mortales, que pensemos en las cosas humanas y mortales, sino que en cuanto sea posible hemos de inmortalizarnos y

hacer todo lo que esté en nosotros para vivir según lo mejor que hay en nosotros (...) Todo lo que hemos dicho anteriormente cobra ahora toda su coherencia, o sea, que lo que es naturalmente lo propio de cada ser, es para él lo mejor y lo más deleitoso. Y lo mejor y más deleitoso para el hombre es, por tanto, la vida según la inteligencia, porque esto es principalmente el hombre; y esta será de consiguiente la vida más feliz”⁷⁷.

Bibliografía

- ACKRILL, J.L.: *Aristotle the Philosopher*, Oxford University Press, 1981.
- ALVIRA, R.: *La noción de finalidad*, EUNSA, Pamplona, 1978.
- ARAOS, J.: *La filosofía aristotélica del lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1999.
- ARAOS, J.: “Metafísica, libertad y trascendencia”, en E. Berti, N. Capaldi, M. Carreira et alii, *Proceedings of the Metaphysics for the Third Millenium Conference*, Rome, 2001, vol. 1, p. 323-329.
- ARAOS, J.: “Pasión e identidad: El problema del conocimiento en el *De anima* de Aristóteles”, *Tópicos*, México, vol. 16 (1999), pp. 9-37.
- AUBENQUE, P.: *Le problème de l' être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962. Trad. española de Vidal Peña, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1974.
- AUBENQUE, P.: *Sens et fonction de l'aporie*, Entretiens de L' I.I.P., Tartu, août, 2001.
- AUBENQUE, P. (ed.): *Études sur la Métaphysique d' Aristote: Actes du VI Symposium Aristotelicum*, J. Vrin, Paris, 1979.
- BARNES, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995.
- BEAUFRET, J.: *Dialogue avec Heidegger*, I, Paris, 1973.
- BERTI, E.: “La metafísica de Aristotele: ‘Onto-teología’ o ‘Filosofía prima?’”, *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, LXXXV, 2-4, 1993, pp. 256-282.
- BERTI, E.: *Dalla dialettica alla filosofia prima*, Padua, Cedam, 1977.
- BERTI, E.: “Il Concetto di ‘primo’ nella metafísica di Aristotele”, en A. Álvarez Gomes, R. Martínez (eds.): *En torno a Aristóteles: homenaje a Pierre Aubenque*, Universidade de Santiago de Compostela, 1998, pp. 131-148.
- BOERI, M.: *Aristóteles, Física I-II*, trad., introd., y notas de M. Boeri, Biblos, Bs. As., 1993.
- BONITZ, H.: *Aristotelis Metaphysica Commentarius*, Georg Olms, Hildesheim, 1960 (1º ed. 1849).
- BONITZ, H.: *Index Aristotelicus (Aristotelis Opera edidit Academia regia Borussiae)*, Tomo V), W. de Gruyter et Socios, Berlín, 1961 (1º ed. 1870).
- BRÖCKER, W.: *Aristoteles*, Frankfurt, 1957. Hay trad. española de F. Soler, Santiago de Chile (1963).

- CALVO, T.: Aristóteles, *Acerca del alma*, introd., trad. y notas de T. Calvo, Gredos, Madrid, 1999 (1^o ed. 1978).
- CALVO, T.: Aristóteles, *Metafísica*, introd., trad. y notas de T. Calvo, Gredos, Madrid, 1994.
- DÉCARIE, V.: *L'Object de la Métaphysique selon Aristote*, Institut d'Études Médiévales, Montréal/ J. Vrin, Paris, 1972.
- DE ECHANDÍA, G.: Aristóteles, *Física*, introd., trad. y notas de G. de Echandía, Gredos, Madrid, 1998 (1^o ed. 1995).
- DIELS /KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3. vols., Weidmann, 1989.
- DÜRING, I.: *Aristóteles, Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. B. Navarro, UNAM, México, 2000.
- GUTHRIE, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, T. IV, Gredos, Madrid, 1990.
- HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg, 1988. Traduc. española de W. Roces: Fenomenología del Espíritu, FCE, México, 1966.
- HEGEL, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner, Leipzig, 1948. Traduc. española de R. Mondolfo: *Ciencia de la lógica*, Solar/ Hachette, Bs. As., 1968.
- HEIDEGGER, M.: Aristoteles, *Metaphysica Th 1-3, Gesamtausgabe* 33, Frankfurt am Main, 1981.
- HEIDEGGER, M.: *Identidad y Diferencia*, edición bilingüe, trad. de H. Cortés y A. Leyte, *Anthropos*, Barcelona, 1990.
- IRWIN, T. H.: *Aristotle's First Principles*, Clarendon, Oxford, 1988.
- JAEGER, W.: *Aristóteles*, trad. de J. Gaos, FCE, México, 1946.
- KENNY, A.: *Aristotle's Theory of the Will*, Yale University Press, New Haven, 1979.
- LEAR, J.: *Aristotle, The Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- LLEDÓ, E.: Aristóteles, *Ética nicomaquea - Ética eudemia*, introd. por E. Lledó, trad. y notas por J. Pallí, Gredos, Madrid, 1995 (1^o ed. 1985).
- MERLAN, Ph.: *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1953.
- OWENS, J.: "Teleology of Nature in Aristotle", *The Monist* 52 (1968), pp 159-173.
- OWENS, J.: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1951.
- REALE, G.: *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, edición y trad. de J. Catan, State University of New York Press, New York, 1980.
- RIVERA, J. E.: *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*, Ed. Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, 1999.
- ROSS, W. D. [ed.]: *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford University Press, 1979 (1^a ed. 1955).
- ROSS, W. D.: *Aristotle's Metaphysics*, A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1958 (1^a ed. 1924).
- ROSS, W. D.: *Aristotle*, Routledge, London-New York, 1995 [1^a ed. 1923].
- SAMARANCH, F.: *El saber del deseo. Releer a Aristóteles*, Trotta-UNED, Madrid, 1999.
- SORABJI, R.: *Necessity, Cause and Blame*, Ed. G. Duckworth, London, 1980.

- T. DE AQUINO: *In Aristotelis libros de Anima Commentarius*, Marietti, Turin-Roma, 1925.
- TUGENDHAT, E.: "The Question about Being and its Foundation in Language. A review Article on Charles H. Kahn, 'The Verb *Be* in Ancient Greek'", *Contemporary German Philosophy*, 1983, vol. 3, pp. 259-270.
- VIAL LARRAÍN, J.: *Una ciencia del ser*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 2000.
- VIGO, A.: "Verdad práctica", en H. Padrón (ed.), *Aristóteles* (Actas de las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas), Univ. Nacional de Cuyo, Mendoza, 1998, pp. 118-132.
- VIGO, A.: "Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles", *Philosophica*, Univ. Católica de Valparaíso, en prensa.
- WIELAND, W.: "The Problem of Teleology", en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji eds.: *Articles on Aristotle, I Science*, London, 1975, pp 141-160.

