

---

# Aristóteles y el problema de identificar el primer motor inmóvil con el intelecto activo humano

*Roberto Cañas-Quirós\**

---

---

## Resumen

El tema de la relación o separación entre el intelecto divino y el humano deriva una problemática de difícil solución en la obra de Aristóteles. A esta mente suprema la llama Primer motor inmóvil y la caracteriza como pensamiento puro, causa primera y final del mundo, a la que tienden todos los seres, tanto físicos como psíquicos. Este asunto lo desarrolla, principalmente, en la Física y la Metafísica. Pero en su tratado psicológico De Anima propone que el intelecto humano está compuesto por una parte pasiva (receptiva) y activa (creadora). Esta última es separada y adviene como entidad extrínseca, lo cual le asigna características «divinas», que incluso la asimilarían hasta cierto punto con la Mente suprema, la entelequia que sólo se piensa a sí misma. Este artículo versa, precisamente, sobre el problema de identificarlos o no.

**Palabras clave:** FILOSOFIA - ARISTOTELES – FILOSOFIA DEL ESPIRITU - NATURALEZA HUMANA - METAFISICA

---

\* Máster en Filosofía y Catedrático de la Universidad de Costa Rica y la Universidad Estatal a Distancia. Ha colaborado en diversos artículos anteriores para revista Acta Académica.

## **Abstract**

There is a difficult-to-solve topic in Aristotle's work. This topic is based on the relationship or separation between the divine and human intellect. This supreme mind is called Unmoved Mover or Prime Mover and it is characterized as pure thought. This is the first and final cause of the World; to which, all beings, physical and psychological, tend. Aristotle deals with this topic from the Physics and Metaphysics' point of view; but in his psychological treatise "On the Soul" he suggests that the human mind is composed by an active (receptive) and passive part (creative). The active part is separated and appears as an extrinsic entity; which assigns «divine» characteristics to the human intellect, that are assimilated to some extent with the supreme Mind, the entelechy that only considers itself. This article, precisely, focuses on the problem of identifying them or not.

**Keywords:** PHILOSOPHY – ARISTOTELES – PHILOSOPHY OF MIND - HUMAN NATURE- METAPHYSICS

Recibido: 9 de setiembre de 2014

Aceptado: 1 octubre de 2014

La primera exposición teológica de Aristóteles en torno a un motor inmóvil como causa primera, la encontramos en la Física<sup>1</sup>. Aquí se argumenta a favor de la necesidad de llegar a una causa precursora del movimiento, así como del absurdo que significa llevar la serie de las causas al infinito. Se trata de un Primer motor inmóvil que le suscita al universo su movilidad. La continuación del tema se halla presente en la Metafísica<sup>2</sup>. La descripción magistral alcanza niveles poéticos y místicos que lo asemejan de cierta manera con Platón<sup>3</sup>. De su maestro Aristóteles toma el término *ousía*, «*substancia*». Sin embargo, Platón negó este concepto para el mundo del devenir.

El vocablo *ousía* puede traducirse, aproximadamente, por «*substancia*», aunque con connotaciones del latín *substantia*. También podría significar «*realidad*» o «*existencia*», pero se da la dificultad de que cualquiera de los sensibles, los accidentes y las privaciones tienen efectivamente realidad, pero no son *strictu sensu* una *substantia*. El mismo Aristóteles explica que cuando se pregunta: «*¿Qué es lo que es?*», resulta equivalente a preguntar: «*¿Qué es ser?*» (Aristóteles, *Metafísica* 1028b2-4). En la primera expresión griega se encuentra un artículo determinado y el participio neutro del verbo «*ser*». *Ousía* es el sustantivo de la misma raíz verbal y por esa razón suele significar el ser en general. Mientras que en el libro de las Categorías *ousía* suele significar dos cosas: 1) La *substantia* primera (el hombre o el caballo individual); y 2) la *substantia* segunda, la esencia o forma definible, representada por el género y la especie, pero, sobre todo, de esta última (Aristóteles, *Categorías* 2a14-19).

---

1 Aristóteles, *Física* II, 3, 195; VII, 1, 241; VII, 2, 242; VII, 15, 267; VII, 5, 257; VII, 8, 259.

2 En torno al libro  $\Lambda$  de la *Metafísica* existen básicamente cuatro interpretaciones fundamentales que son recogidas sintéticamente por Reale: «a) tradicionalmente se consideraba como la cima y remate del sistema metafísico; b) Bonitz comenzó a tenerlo por un tratado independiente de los demás libros; c) Jaeger veía en él una conferencia sobre el primer pensamiento metafísico de Aristóteles, considerándolo por tanto como muy antiguo, a excepción del capítulo 8 que, a su juicio, debía ser una inserción (fuera de lugar) con las reflexiones del último período de Aristóteles; d) finalmente, otros especialistas, partidarios del método genético, han afirmado que es uno de los libros más tardíos de la *Metafísica*» (*Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, p. 98).

3 Reale señala pasajes maravillosos como el 1072b 13-18, 24-30, donde Aristóteles, como hecho insólito, se conmueve y su lenguaje casi se convierte en poesía, en canto, en peán (*Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Editorial Herder, 1992, p. 63).

Las diversas acepciones de la palabra *ousía*, denotan tres sentidos fundamentales: 1) la eterna móvil de los cuerpos supralunares; 2) las sensibles sublunares; y 3) la eterna e inmóvil. Ello se aprecia al inicio del capítulo 6, del libro  $\Lambda$  de la *Metafísica*: «*Puesto que hemos distinguido tres clases de ousíai, dos físicas y una inmóvil*». Por un lado se hallan las *ousíai* físicas, que pertenecen al mundo de la naturaleza de los cuerpos celestes, y, por otro, las innumerables *ousíai* de animales, plantas, etc. Mientras que esta última está sujeta a generación y corrupción, la *ousía* celeste es incorruptible. Sin embargo, Aristóteles postula un tipo más elevado y digno de *ousía*, por encima de lo físico, argumentando como «necesario el que haya una sustancia eterna e inmóvil».

Las sustancias son las realidades primeras o los entes primeros, en el sentido de que los demás modos de ser dependen de la sustancia. Por eso, si todas las sustancias fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles y no habría nada completamente incorruptible. No obstante, el movimiento y el tiempo no se generan, ya sea que ambos se identifiquen o que el tiempo sea una afección del movimiento. En todo caso, el movimiento es continuo y eterno cuando es circular. No podría ser rectilíneo porque tendría que producirse en un espacio infinito. Asimismo, es preciso que el primer motor no sea «*potencia*», sino que sea un «*principio*» que esté en «*acto*» o «*actividad*», es decir, «*carente de materia*» (Aristóteles, *Metafísica* 1071b12-21). Aristóteles en ese pasaje y en la mayor parte del libro  $\Lambda$ , lo que busca es refutar a Platón y, sobre todo, a los miembros de la Academia, o como los denomina: «los partidarios de las formas». Estas, como sustancias eternas, no suscitan para el estagirita ninguna causalidad eficiente en el mundo físico.

Aristóteles establece la prioridad, tanto metafísica como lógica, del acto respecto de la potencia, de la forma respecto de la materia, presentes en las *ousíai* eternas y que son causa de la generación cósmica. Ello no se suscita con el Caos y la Noche de Hesíodo, el azar de Leucipo, el *Noûs* de Anaxágoras, la Amistad y la Discordia de Empédocles, o el Alma del Mundo de Platón. En la *Metafísica* (1072a21-28 y 1072b1-4) Aristóteles explica que el principio automotriz que se genera a partir de la sustancia supracósmica:

Hay algo que consiste en el movimiento eterno y continuo, que es el movimiento circular -que es evidente no sólo por el razonamiento, sino también en la práctica-. De este modo, el primer cielo tiene que ser eterno. Por consiguiente, existe también algo que lo mueve. Y, dado que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que mueve sin ser movido, que sea eterno, ouσία y actualidad. Y mueven así lo deseable y lo inteligible: mueven sin ser movidos. Las manifestaciones primarias de ambos son idénticas, porque el objeto del deseo irracional es el bien aparente, y es objeto primario de la voluntad el bien verdadero. [...] Que la causa final es una de las cosas inmóviles lo muestra la distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales uno es inmóvil, y lo otro no. Y mueve como el objeto del deseo.

La ouσία inmóvil mueve como objeto del deseo y de la inteligencia. El término epithymía es deseo irracional y sensación. Aristóteles en *De anima* (II, 3, 414b y III, 10), usa el término epithymía como «deseo» o «apetito» y en esta obra se circunscribe al terreno biológico y no al metafísico. En el caso de la causa primera su tendencia es hacia el ser con kalós, que consistiría en la inclinación hacia lo bello y lo bueno, los cuales atraen a la voluntad humana sin moverse ellos mismos de ningún modo. De idéntica manera lo inteligible mueve también a la inteligencia, sin moverse a su vez.

El otro término para el Primer motor es éró̄s, una palabra muy usada por Platón para referirse al «amor». Según una comparación, en Aristóteles la causalidad de la substancia primera es como el amor que atrae al amante, mientras que el amado no padece cambio alguno. Ambos filósofos concuerdan en ver a éró̄s como una fuerza sumamente intensa que conduce al bien y a lo bello. Platón en el *Banquete* (204e) sostiene que éró̄s es «deseo del bien». Y en las *Leyes* (897a y ss) concibe a éró̄s como la autolocomoción del alma y de todo cambio en el universo con vistas al bien. A pesar de que la perspectiva aristotélica le excluye al Motor inmóvil la capacidad del automovimiento, le debe aportes a Platón más de lo que señala la crítica a su antiguo maestro. De hecho el éró̄s platónico vinculado con la práctica de la filosofía conduce a la contemplación de las formas, en un impulso dinámico ascendente,

de manera semejante a como el Primer motor mueve y atrae a consecuencia del *érōs* a todo ser. Es conocido que el estagirita plantea en el mundo natural un impulso hacia la realización plena del ente en cuanto forma, cuando la materia como *dýnamis* y potencialidad para poseer la forma correspondiente, se realiza como «*algo cuya naturaleza esencial es desear y tratar de alcanzar lo bueno, divino y deseable*» (Física 192a16-25).

La sustancia primera para Aristóteles es causa final al mover atrayendo como fruto del amor y el deseo, es decir, no es una causalidad de tipo eficiente. El mundo ha sido atraído por el primer motor desde la eternidad, teniendo a este como *télos*<sup>4</sup>. Aristóteles constantemente señala que no hay nada sin finalidad o sin razón: «*Dios y la naturaleza no hacen nada sin una finalidad*» (De caelo 271a33). En la Ética Nicomáquea (1153b32) su autor afirma: «*Todas las cosas tienen algo divino por naturaleza*». La causa primera o Dios, consistiría en el *télos* de la totalidad del universo, donde cada uno de los seres en su propia esfera restringida, se siente atraído y busca parecersele. Cada ente busca desplegar su forma específica y los más elevados (los de naturaleza inteligible) son los que más se aproximan a ese ser supremo. En el caso del hombre, la más elevada tendencia es para los que practican la vida contemplativa o teórica, es decir, los filósofos. Ello hace que consideremos cómo Aristóteles toma prestado algunas de estas cosas de Platón, quien sostiene que el secreto de la filosofía es efectuar que el alma humana alcance como fin principal «*la mayor asimilación o semejanza posible a Dios*» (Teeteto 176b).

De hecho las substancias suprasensibles y sensibles al estar teleológicamente orientadas hacia el Primer motor, de alguna manera invitan a reflexionar sobre la cercanía de Aristóteles con Platón, quien en el Fedón (74d) argumenta que los objetos sensibles se hallan «*tendiendo*» o «*deseosos*» de ser como la Forma, sin conseguir su perfección. Quizás el término clave es el de *mímēsis*, pues los entes físicos «imitan» las formas sin que estas tengan relación alguna con nuestro mundo. Aristóteles sustituiría a las formas por Dios, la causa última de todo en el mundo, el cual no tiene conocimiento o vínculo con ese mundo. Ni las formas

---

4 En Aristóteles resulta reiterativa la referencia a una finalidad desde diversos ámbitos (*Política* 1253a9; *De anima* 415b16, 432b21; *De caelo* 290a31, 291b13).

platónicas ni el Primer motor aristotélico son causa eficiente. Las formas de Platón son inmutables e impasibles, su única causalidad es equivalente a la del Primer motor de Aristóteles: su perfección es suficiente para que provoque el desarrollo de las potencialidades inherentes de los objetos físicos. Las formas son «*paradigmas*» o «*modelos*» que los objetos físicos y sobre todo el alma humana, busca emularlas y asemejarse dentro de lo que alcance su naturaleza. Hay que señalar que en el concepto de mímēsis platónica, residen las bases de la causalidad final aristotélica, a pesar de que en este último no exista un reconocimiento al respecto.

La identificación de Aristóteles del Primer motor con «*Dios*» (theós) evoca aspectos religiosos difíciles de soslayar. Aun cuando respeta las creencias populares, es claro al manifestar su discrepancia contra la percepción de los dioses antropomórficos y zoomórficos. Según la tradición antigua existen mitos que persuaden a la multitud para que crea que el cielo y la naturaleza están poblados de dioses, para provecho de las leyes y el bien común, lo cual espolea a confundir las sustancias primarias con los dioses<sup>5</sup>. Más bien, Aristóteles supone otro concepto de Dios o de lo divino, un arché del que dependen el cielo y la naturaleza, y que constituye la vida más excelente y perfecta:

Su modo de vida es el más excelente de todos; es la manera de vivir que se nos concede solo por un breve espacio de tiempo. Él está siempre en ese estado (que para nosotros es imposible), porque su actividad es también placer. Y también para nosotros la vigilia, la sensación y el pensamiento son lo más placentero y, a través de ellos, lo son las esperanzas y los recuerdos. El pensamiento en sí tiene por objeto lo que es en sí lo mejor y cuanto más puro es el pensamiento más realmente mejor su objeto. Ahora bien, la inteligencia se entiende a sí misma por captación de lo inteligible: se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de manera que la inteligencia y su objeto (lo inteligible) se identifican. Lo que es capaz de recibir el objeto del

---

5 Aristóteles, *Metafísica* 1074b3-10. También en *Metafísica* 983a1-4, el estagirita se queja de los poetas que le atribuyen una naturaleza envidiosa a la divinidad y manifiesta que éstos mienten mucho. También Platón es del mismo parecer en *Epinomis* 988a.

pensamiento es la inteligencia y ella está activa cuando lo posee. Por tanto, es la actividad más que la potencialidad, al mostrarse como el elemento divino que hay en la inteligencia; mientras que la contemplación, es la actividad más placentera y mejor. Si Dios, pues, está siempre en ese estado bueno que nosotros alcanzamos ocasionalmente, es algo maravilloso; y, si es en un estado mejor, más maravilloso aún. Y, efectivamente, así es como se halla. Él es también Vida, porque la actividad de la inteligencia es vida y él es esa actividad. Su actividad esencial es su vida, la vida mejor y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un ser vivo eterno, el mejor de todos, de manera que su vida es perennemente continua y eterna. Eso es Dios (Metafísica 1072b13-30).

Este texto de Aristóteles revela una analogía de Dios con respecto de cualidades abstractas humanas como el caso del placer. Evidentemente que no se trata de placeres corporales, sino de la actividad de la *psyché* y la virtud. De manera que el placer no es un proceso o mudanza de la propia naturaleza, que, en el caso de Dios, consiste en el mantenimiento constante de un equilibrio perfecto. En esta tónica, Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* (1154b25- 28) asevera:

Si la naturaleza de alguien fuera simple, la misma actividad sería siempre la más placentera. Por eso, Dios disfruta siempre en un solo placer simple. La actividad es el resultado no sólo del movimiento, sino también de la inmovilidad, y el placer reside más en la quietud que en el movimiento.

El placer que buscan los hombres, del mismo modo que los animales, no hace que sea el mismo, mucho menos tratándose de Dios, a pesar de que «*todas las cosas poseen por naturaleza algo divino*». El carácter complejo del ser humano y los defectos de su naturaleza, obstaculizan alcanzar un estado de perenne placer. Esto solo se halla presente en Dios, por cuanto «*nada impide que el bien supremo sea un placer, como tampoco que sea un conocimiento*» (*Ética Nicomáquea* 1153b9-10). Es, si se quiere, el placer que Dios goza al conocerse como actividad en reposo. La frase parece una *contradictio in terminis*, pero no si se percibe como un intento por conciliar en el ser supremo el acto con la quietud, la inteligencia con lo inteligible, el sujeto con el objeto.



Resulta tentador comparar el Primer motor de Aristóteles con la forma suprema del bien de Platón, puesto que este la ubica en la cima de lo inteligible. Sin embargo, una diferencia innegable es que para Platón el bien no es una ousía como las demás formas, sino que está por encima de ellas en dignidad y poder (República 508e-509c). Algo en lo que sí concuerdan es en alguna caracterización, como cuando Platón llama a esa Forma «*el más dichoso de los seres*» o «*el más excelente de los seres*»<sup>6</sup>. Por su parte, para Aristóteles Dios es feliz y bienaventurado, pero no por ninguno de los bienes exteriores, sino por sí mismo y por abrigar cierta naturaleza.

Difícilmente el Primer motor se asemeja al Demiurgo del Timeo platónico, el cual a partir de un estado caótico, ordena la realidad física hasta convertirla en un kósmos según la imitación que hace del modelo inteligible de las formas. El supremo Dios de Aristóteles se halla abstraído en sí mismo, en una eterna autocontemplación, no habiendo cabida para la providencia y planificación cósmica. Tampoco es un dios omnisciente, pues su saber sólo versa sobre sí mismo, lo más noble y elevado, y no sobre la totalidad de lo existente. El argumento aristotélico es que la actividad de Dios tiene que ser lo más excelente y ello sólo puede ser el pensamiento. Pero, al mismo tiempo, ese pensamiento sólo puede referirse a lo insuperable, lo cual es Dios mismo. Por tanto, Dios es la actividad contemplativa de sí mismo y «*su pensamiento es el pensamiento del pensamiento*» (Metafísica 1074b34-35). Lejos de un dualismo, se identifica el pensamiento y el objeto. La actividad de Dios es pensarse sin mudar su naturaleza. En Metafísica (1072b21) se asevera que Dios, como noús supremo, se autocontempla a sí mismo como acto puro, es decir, es carente de toda potencialidad o pasividad y su razón se identifica con su objeto; mientras que en De anima (429b29-430a9), se dice que: «*tratándose de seres inmateriales lo que intelige y lo inteligido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos*».

---

6 Platón, *República* 526e y 532c. Aristóteles retoma la caracterización platónica de la substancia suprema para adaptarla al Primer Motor, como puede apreciarse en *Metafísica* 1072b19, 24, 28 y 29.

En la psicología aristotélica el objeto altera al sujeto, la psyché asimila la forma (sensible o inteligible) sin su materia. En la sensación se emplean órganos corpóreos, mientras que en el pensamiento, la mente capta la esencia definible del objeto. Aprehender la forma es actualizar las potencias o facultades. De manera que al pensar algo la mente se asemeja al objeto al recibir y abstraer su forma inteligible. El ser humano no identifica de una manera completa el pensamiento con su objeto, pues cuando pensamos en alguien, distinguimos nuestro pensamiento o representación mental de la persona concreta a que hacemos referencia. Contrariamente a la nutrición donde se asimila la materia (el alimento), la sensación y el pensamiento asimilan la forma, no pudiéndose absorber la materia (De anima, libro 2, cap. 12, y 430a2-9). El caso especial de Dios, carente de movimiento y potencialidad, hace que el objeto de su pensamiento (él mismo) no tenga materia, sino sólo forma inteligible. No hay un objeto exterior a él mismo que lo impulse a cambiar en su acto de aprehensión como sucede con el pensamiento humano. La identificación entre Dios como pensamiento y su mismidad como objeto pensado, obedece a que es un acto de autorreflexión completa, pura y eterna. En lo inmaterial no hay distinción entre pensamiento y objeto, al haber una sola ousía indivisible, inmóvil e inmutable.

Puede apreciarse que para Aristóteles el filósofo atesora como *summum bonum* la vida contemplativa, pues esta le proporciona placeres maravillosos por su pureza y firmeza (Ética Nicomáquea 1177a25-27). El término *theoría*, que suele traducirse por «contemplación», es la actividad elegida en la Ética Nicomáquea, libro X, como el bien más elevado para el hombre y la cima de la felicidad. La vida eudemónica es una posesión en acto de la verdad y no una mera búsqueda de ella. Aun cuando el *noûs* en el individuo lo propende a dedicarse a la verdad y lo lleva a ser en parte divino, nunca queda absorbido por la divinidad, pues su *noûs* no es el mismo que el de Dios. Lo que el hombre ostenta más semejante a Dios es el «*intelecto activo*», pues, como se indica en el De anima (405b19-23): «*es quizá algo más divino y es impassible*». Este último término también fue aplicado por el estagirita para el Primer motor en Metafísica (1073a1129). También el intelecto se

cristaliza como la más elevada de todas las facultades del alma, es incorpóreo y está exento de mezcla con lo corpóreo (De anima 429a24-25). Asimismo, cuando está separado es inmortal y eterno. Sin embargo, a pesar de que exista una descripción paralela del intelecto agente con respecto a Dios, ha resultado polémico si este es Dios o parte de él. Incluso el *noûs* activo del hombre no es algo que le pertenezca por naturaleza, sino que le es prestado, le adviene *ab extrinseco*. La *psyché* del hombre aristotélico no es inmortal, ya que su realización solo está en este mundo. Gilson resalta una actitud aristotélica de racionalismo teológico que termina por cercenar lo religioso:

El acto puro del pensamiento se ocupa eternamente de sí mismo, pero nunca de nosotros. El dios supremo de Aristóteles no ha hecho este mundo nuestro; ni aun siquiera le conoce como distinto de sí, ni puede, por tanto, ocuparse de los seres o cosas que haya en él. Es cierto que todo individuo humano está dotado de su alma peculiar, pero tal alma ya no es un dios inmortal como el alma platónica, sino la forma física de un cuerpo material y perecedero y condenado, por tanto, a morir con él. Quizá debiéramos amar al dios de Aristóteles, pero ¿de qué nos serviría, puesto que dicho dios no nos ama? De vez en cuando algunos hombres privilegiados logran compartir durante efímeros instantes la beatitud eterna de la contemplación divina. Pero aun cuando los filósofos triunfasen en su empeño de describir, de lejos, la verdad suprema, su beatitud es brevísima y esos privilegiados son bien escasos. Los hombres realmente sabios no juegan a ser dioses, sino que ansían preferentemente lograr la sabiduría práctica de la vida moral y política. Dios está en su cielo; a los hombres les corresponde ocuparse de este mundo. Con Aristóteles, los griegos lograron una teología indiscutiblemente racional, pero perdieron su religión. Una vez que los filósofos les libraron de las cosas terrenas, los dioses griegos parecían haber renunciado definitivamente a su primitivo interés por el hombre y su destino. Los dioses populares de la mitología griega nunca dejaron de cumplir sus funciones religiosas, pero los dioses racionalizados de los filósofos ya no tenían que cumplir jamás función religiosa alguna<sup>7</sup>.

---

7 Gilson, *Dios y la filosofía*, pp. 55-56.

Para la totalidad del movimiento cósmico, no es suficiente el movimiento que imprime la causa primera. Para ello, se recurre a una serie de motores inmóviles subordinados a esta que, según el cálculo de Aristóteles, suman 55 (Metafísica 1074a11-14). Sin embargo, el Primer motor no es el único ser inmóvil, eterno e incorpóreo, sino que existe una especie de multiplicidad de lo divino o una especie de politeísmo suprasensible. Aristóteles hace prevalecer un monoteísmo metafísico apoyándose en el verso homérico: «*No es bueno el caudillaje de muchos: sea uno solo el caudillo*» (Metafísica 1076a4; Homero, *Ilíada* II, 204.) Para tal efecto, introduce abruptamente cálculos astronómicos abstrusos multiplicando los entes divinos. Guthrie en torno a este pasaje comenta que no se trata ni de un monoteísmo ni de un henoteísmo, sino de una monarquía divina a escala cósmica, la cual fue subrayada por los teóricos políticos de los siglos XVI y XVII para argumentar en pro de la sociedad monárquica<sup>8</sup>.

¿Si Dios no es suficiente para mover la totalidad del universo, ello significa restarle jerarquía? Para ser más precisos, Aristóteles subordina lo ontológico a lo físico-astronómico: a partir de la observación de la estructura cósmica y de cálculos astronómicos extrae una pluralidad de motores inmóviles. No lo hace a la inversa como lo habría hecho Platón, al derivar el cosmos del mundo de las formas inteligibles.

De acuerdo con el estagirita Dios mueve directamente el primer móvil o, lo que es lo mismo, el cielo de las estrellas fijas (las 12 Constelaciones o el Zodíaco). Pero entre esta esfera y la tierra hay otras esferas concéntricas, de magnitudes cada vez menores y contenidas las unas en las otras. Este es un universo o kósmos único, no creado, indestructible, finito y esférico. La tierra es inmóvil en el centro, esférica y pequeña en comparación con las estrellas fijas. En ella se produce la generación y la corrupción a partir de los cuerpos primarios simples -tierra, fuego, aire y agua-, y que también es denominada región sublunar. El quinto elemento, que no padece cambio ni descomposición, está sujeto al

---

8 Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. VI. *Introducción a Aristóteles*, p. 287.

movimiento circular eterno, envuelve el resto del cosmos, aunque decrece en pureza en las zonas más bajas (en algunas partes de la luna). Esta es la región supralunar, donde después de las estrellas, hay esferas que giran en direcciones diferentes para llevar a los planetas, el sol y la luna en movimientos circulares<sup>9</sup>.

Las 55 *ousíai* suprasensibles, inmóviles y eternas, mueven de manera análoga a la del Primer motor la totalidad cósmica. El estagirita parte del presupuesto de un universo orgánico en donde sólo existen dos tipos de movimiento: el natural y el violento. Por consiguiente, no existe, a partir del movimiento derivado del primer cielo, una transmisión mecánico-material del movimiento de una esfera concéntrica a otra. Esto último reñiría con la concepción de su época, según la cual la diversidad de los diferentes desplazamientos de las distintas esferas eran diversos y no uniformes. Del movimiento de las estrellas fijas no pueden derivarse movimientos diferentes. Aristóteles no tiene en mente un Dios omnipotente, pues su causación final es una atracción uniforme que torna inconcebible que de él solo se produzcan movimientos circulares de sentido inverso. Esta consideración indujo a Aristóteles a proponer una pluralidad de motores inmóviles subordinados, de naturaleza suprasensible, como actualidades formales exentas de materia y potencialidad, susceptibles de mover de manera paralela a la de Dios. Ello quiere decir que la diversidad de motores inmóviles son causas finales en relación con cada una de las esferas cósmicas. Es más, los motores inmóviles consisten en una pluralidad de formas puras o de *ousíai* inmatrimales, subordinados a un Primer motor como causa final.

Aristóteles se basó en los cálculos astronómicos de Eudoxo (que proponía 26 esferas) y Calipo (que lo elevó a 33), pero estableciendo correcciones, hasta ampliarlas entre 47 y 55 el número de las esferas. Consecuentemente, debe de haber el mismo número de *ousíai* inmóviles e inmatrimales que generen los movimientos de aquellas. De manera directa Dios mueve la primera esfera, y de manera indirecta las otras 55 o 47. Sobre este tema Jaeger con su método de interpretación genética, ha postulado que es el resultado de una interpolación de los últimos

---

9 Esta estructura del universo aristotélico puede consultarse en *De caelo*, I, caps. 8-9, 10-12; *Metafísica* 1072a23 y 1074a31-38; *Meteoros* 340b6-10.

momentos de la vida de Aristóteles<sup>10</sup>. Aquí más bien se estaría en contra de esta perspectiva, puesto que el tema de las ousíai separadas era una cuestión que principalmente le importaba al estagirita, sobre todo para efectos de contestarles a los platónicos, quienes nunca cifraron un número determinado. Las observaciones se basan en que las formas son no sólo una clase equivocada de seres, no susceptibles de actuar como causas eficientes, sino también nunca quedando claro cuántas eran (Metafísica 1073a16). De hecho el propio Aristóteles ha acentuado el absurdo que se produce a partir de una autopredicación de las formas platónicas con el argumento del «*Tercer Hombre*». A su vez, existen esencias platónicas para entes innobles como el cabello, el barro y para objetos manufacturados, cuestión que riñe con el carácter divino de las sustancias suprasensibles y el cosmos visible aristotélico.

Lo indeterminado, indefinido o infinito (ápeiron) es motivo de imperfección y menoscabo de lo perfecto. Sin embargo, ¿existe en Aristóteles el reconocimiento de un poder infinito en Dios? Para este tópico en Metafísica (1073a5-10) se afirma:

No cabe que esta ousía tenga ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible (pues mueve durante tiempo infinito, y nada finito tiene potencia infinita; y, puesto que toda magnitud es infinita o finita, no puede, por la razón mencionada, tener magnitud finita; pero tampoco infinita, porque no hay absolutamente ninguna magnitud infinita).

En el libro de la Física (VIII, 15, 267) Aristóteles define la noción de infinitud de este modo: «*Infinita es toda potencia, como todo número (multitud) y toda magnitud que sobrepasa a cualquiera finita*». Mondolfo cree ver en Aristóteles una ambigüedad: por un lado, como negador y adversario del infinito; por otro, como postulante de la infinitud del poder divino. La dýnamis del Dios aristotélico es fuerza causante y operante, la cual, por tener la potencia de una acción de duración infinita, debe tener en acto una fuerza infinita en acción<sup>11</sup>.

---

10 Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica, 1946, pp. 392-419.

11 Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, vol. II, p. 41.

Aquí consideramos que Aristóteles nunca se planteó el problema de la infinitud de Dios o del poder infinito de Dios. De haberlo aceptado hubiera tornado contradictoria la teoría de la pluralidad de los motores subordinados que emulan al primero, el cual tendría que salirse de su eterna autocontemplación para convertirse en causa operante. La infinitud en Aristóteles siempre es defectuosa y nunca principio de perfección, aun en Dios.

Esto desemboca en una incógnita de difícil resolución: ¿Si el Primer motor es externo, el *noûs* supremo y la causa divina de todo, eso implica que también el *noûs* de la *psyché* humana o razón creadora, su dimensión más elevada, se identifiquen mutuamente? Este es uno de los puntos más delicados, controversiales y oscuros de interrelación entre la metafísica y la psicología aristotélica. El tema del intelecto para Aristóteles desenrolla problemas de suma dificultad, que ya habían sido externados en la obra *Generación de los animales* (736b5-8):

La cuestión del *noûs*, cuándo, cómo y de qué fuente se adquiere por quienes comparten este principio, plantea un problema muy desconcertante, que debemos procurar resolver en la medida en que lo permiten nuestras capacidades y en la medida en que es susceptible de resolución.

En el mismo libro (736b25-29) plantea que el intelecto sólo puede aparecer en el hombre, pero no a partir de su propia naturaleza, sino extrínsecamente, desde algún origen divino: «*Queda la posibilidad de que sólo el noûs adviene desde fuera y sea lo único divino, porque ninguna actividad corporal participa de su actividad.*»

El término «*divino*», para el contexto griego del siglo IV, es explicado de manera perspicua por Reale.

Para Aristóteles, así como para Platón, y, en general, para todos los griegos, lo «*divino*» designa una esfera amplia en la cual figuran con diferente título realidades múltiples y diferentes. Lo «*divino*» incluía ya para los «*fisiólogos*» muchos entes desde un punto de vista estructural. Lo mismo puede decirse de Platón; para

este son «*divinas*» las ideas del bien y de la belleza y, en general, todas las ideas. Es «*divino*» el demiurgo; son «*divinas*» las almas; son «*divinos*» los astros y también el mundo. Análogamente, para Aristóteles el motor inmóvil es «*divino*», son asimismo «*divinas*» las substancias suprasensibles y los motores inmóviles de los cielos, son también «*divinos*» los astros, las estrellas, las esferas, las almas de las esferas y de los astros, siendo asimismo «*divina*» el alma intelectual de los hombres. En resumen, divino es todo lo que es eterno e incorruptible<sup>12</sup>.

En el tratado *De anima* la primera vez que Aristóteles menciona este tema, es en el libro I (408b18-30), cuando lo distingue de los órganos sensoriales:

El noûs, por su parte, parece ser -en su origen- una entidad independiente y que no está sometida a corrupción [...] La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al noûs, se trata sin duda de algo más divino e impassible.

Había opinado Aristóteles que la *psyché* era el principio de vida de los seres animados, es decir, su forma, acto o entelequia, mientras que el cuerpo era el substrato material y potencial. El alma es un principio inteligible que estructura el cuerpo y hace que este sea lo que debe ser. El alma aristotélica no es absolutamente inmanente, al existir una parte de ella «separable» del cuerpo. El resto del alma (las funciones vegetativas y sensitivas) es inseparable del cuerpo:

Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible (*De Anima* 413b25-27).

---

12 Reale, *Introducción a Aristóteles*, p. 66.



En el alma racional, que se caracteriza por la elección moral y el *noûs*, se aplica a este la doctrina del acto y la potencia. Se trata de que en el intelecto existe un componente activo y otro pasivo, tanto en acto como en potencia, y que uno está separado y es independiente del resto de la *psyché*, y el otro es, por consecuencia, inherente y dependiente del cuerpo.

En el capítulo 5, del libro III del *De anima* (430a10-25), aparece la famosa y polémica distinción aristotélica de los dos intelectos, a los que le aplica su doctrina del acto y la potencia:

Así pues, existe un *noûs* que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia [...] Una vez separado es solo aquello que en realidad es, y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo<sup>13</sup>, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige.

Con frecuencia se denomina al intelecto con el calificativo de «agente», «productivo», «creador» o «activo», *noûs poiêtikós*. La expresión combinada no se localiza, sin embargo, en Aristóteles. Pero él mismo lo hace distinguirse del otro *noûs*, que llama *pathêtikós* (*De Anima* 430a24). La diferencia dentro del *noûs* no se encuentra en otros pasajes de la obra del estagirita, por lo que torna esa cuestión en una problemática sumamente nebulosa. Por otra parte, Dios o el Primer motor inmóvil es *noûs* únicamente activo y nunca pasivo, separado, impasible y sin mezcla (sin potencialidad).

Estas características del intelecto en actividad presentan problemas: se dice, por un lado, que es «separable», «sin mezcla» e «impasible», y, por otro, que es inmortal y eterno. Estos atributos nos hacen asumir que se trata de un intelecto sobrehumano, puesto que incluso algunos de estos adjetivos habían sido

---

13 Por eso en la doctrina epistemológica de Aristóteles resulta incompatible la *anámmesis* platónica.

aplicados por Aristóteles al Primer motor o Dios (Metafísica 1073a11). Sin embargo, a pesar de que exista una descripción paralela del intelecto agente con respecto a Dios, este no es Dios. Incluso el *noûs* activo del hombre no es algo que le pertenezca por naturaleza, sino que le es prestado, le adviene *ab extrinseco*. El que sea algo divino no significa que el hombre pueda alcanzar la inmortalidad de su *psyché* o que esta afronte un destino escatológico. Si se habla de trascendencia humana es en sentido relativo, ya que la naturaleza metaempírica y espiritual del entendimiento agente sólo está presente durante la vida mortal. En cambio, el *noûs* de Dios sí es algo propio, es acto puro que se piensa por sí mismo. Desde lo más elemental en el hombre que es la sensación, el individuo va al encuentro de lo universal, lo cual sólo puede ser actualizado por un acto proveniente de afuera, eterno e inmortal, que es el *noûs* activo.

Resulta perspicua para la temática cuando el estagirita en su libro sobre la Generación de los animales (736a28) indica que este intelecto viene de afuera para entrar en el cuerpo del feto. Estos aspectos determinan que el intelecto agente no sea algo propiamente individual, es decir, que sea aquello que podamos llamar nuestra personalidad o nuestro yo, ni tampoco, algo que tenga que ver con nuestra conducta moral<sup>14</sup>.

Cuando Aristóteles dice que el *noûs* pasivo es «*de una naturaleza susceptible de convertirse en todas las cosas*» y el *noûs* activo es «*de una naturaleza susceptible de hacerlas todas ellas*», arguye que este le hace aprehender al *noûs* pasivo, las formas inteligibles que le proporciona. Por eso se da el ejemplo de la luz: al igual que los colores resultarían invisibles y la vista no los podría ver, si no existiera la luz, así las formas inteligibles que están contenidas en las imágenes sensibles quedarían en estas en estado potencial y el intelecto pasivo no podría aprehenderlas a su vez en acto, si no hubiera una especie de luz inteligible que le permitiera a este ver lo inteligible y a lo inteligible ser visto en acto. Platón utilizó un símil semejante, pero con relación a la forma suprema del bien, que es como una especie de sol inteligible, cuya luz torna inteligibles y permite aprehender las formas inteligibles (República 507b-509c).

---

14 En la *Ética Nicomáquea* (1139a5) Aristóteles establece dos partes en el alma racional (la científica y la razonadora) que se vinculan con la vida moral y que no tienen conexión con el intelecto agente y pasivo.

Debe concebirse al noûs pasivo como lo propiamente humano que, al ser susceptible de convertirse en todas las cosas, indica que puede admitir todas las formas sin deformarse o destruirse como pensamiento. La mente receptiva es potencialidad pura:

En cuanto a la dificultad de que el paciente ha de tener algo en común con el agente, ¿no ha quedado ya contestada al decir que el noûs es en cierto modo potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de inteligir? Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito. Esto es lo que sucede con el intelecto. (En cuanto a la segunda dificultad) el intelecto es inteligible exactamente como lo son sus objetos. En efecto, tratándose de seres inmatrimales lo que intelige y lo inteligido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos [...]; pero tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente. De donde resulta que en estos últimos no hay intelecto –ya que el intelecto que los tiene por objeto es una potencia inmaterial– mientras que el intelecto sí que posee inteligibilidad (De anima 429b29-430a912).

Cabe como oportuna la explicación de Guthrie, según la cual el intelecto paciente como potencia o materia, no tiene nuestro sentido de cuerpo, sino de substrato, remitiendo más que ninguna otra cosa, a lo que Platón dijo de su «*receptáculo del devenir*» y que Aristóteles equiparó con su concepción propia de la materia<sup>15</sup>. De tal manera que el intelecto pasivo ha de ser informe a la hora de recibir las formas, pues de no ser así las aprehendería incorrectamente al imponer su propia naturaleza. El intelecto receptivo es tabula rasa al requerir de una causa eficiente externa para que en él sea inscrita la forma, pues es el resultado de despertar una potencialidad para convertirla en acto. La mente pasiva es como una hoja en blanco sobre la cual se escriben los objetos exteriores, haciendo evidente que la frase latina “*nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*” engarce perfectamente con la psicología aristotélica. Para Aristóteles el alma, en sentido

---

15 Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. VI, p. 330. También ver de Aristóteles, *Física* 209b11-12.

estricto, no se mueve y, por ello, para que se suscite la actividad mental se requiere una facultad o *dýnamis*, a fin de recibir la forma inteligible de un objeto, es decir, un intelecto que para recibir las formas inteligibles «*se convierta en todas las cosas*».

La existencia de un *noûs* más elevado que de suyo está en acto, hace que el *noûs* receptivo, como capacidad latente, se ponga en movimiento y se amolde como forma inteligible. Dicho en otros términos, sin la razón creadora la razón pasiva nada piensa, pues la esencia de aquella es actividad y, sin lo potencial, no la podría ejercer. Solo Dios como *noûs* supremo se auto-contempla a sí mismo como acto puro, es decir, es carente de toda potencialidad o pasividad y su razón se identifica con su objeto (Aristóteles, *Metafísica* 1072b21).

A partir del principio metafísico de que el acto debe preceder a la potencia, se postula que en el conocimiento no se puede llegar a conclusiones verdaderamente nuevas. En efecto, en Aristóteles existe una inmutabilidad intelectual: el *noûs* agente contiene en sí todos los conocimientos ya realizados, y el proceso particular de un sujeto cognoscente no puede rematar más que en volver explícitas formas inteligibles ya fijas y determinadas. Resulta evidente que el *noûs* activo no puede ser individual, puesto que ello supondría que sin necesidad de la experiencia se pudiera conocer todo. Por consiguiente, el intelecto activo es una entidad universal en la que los seres humanos se conectan fragmentariamente y les llegan intuiciones intelectuales. En tal caso para el sujeto pueden parecer «*nuevas*», pero en realidad es parte de un material inteligible preexistente.

Los tópicos sobre el *noûs* planteados por Aristóteles desencadenaron acérrimas controversias en el mundo cristiano y árabe. Se puede señalar, por un lado, la interpretación del antiguo comentarista griego Alejandro de Afrodisia, quien considera que el intelecto activo se identifica con el Primer motor inmóvil, mientras que el intelecto pasivo representa el más elevado desarrollo del alma, a pesar de ser la forma del cuerpo orgánico y preceder como él. Por otro lado, el comentarista árabe medieval Averroes, también expone que el intelecto pasivo proviene del exterior y constituye una unidad con el intelecto activo, aun cuando este se

halla separado del alma. A pesar de que durante la Edad Media y el Renacimiento surge el contraste en torno al intelecto entre alejandristas y averroístas, ambas interpretaciones tienen en común la negación de la inmortalidad del alma individual.

En oposición a los alejandristas y averroístas, en el siglo XIII Tomás de Aquino defiende la tesis de la inmortalidad del alma. Para sustentar esta posición admite la distinción del intelecto humano, ya sea como pura potencia respecto de los seres inteligibles (intelecto agente), o ya sea como el acto de las especies inteligibles abstraídas de las imágenes (intelecto agente)<sup>16</sup>. Además, agrega que el intelecto agente abstrae las especies inteligibles de las imágenes en la medida en que se es capaz de concebir las esencias específicas sin las condiciones individuales. Por su parte, el intelecto posible se encuentra informado por las semejanzas o representaciones de esas naturalezas<sup>17</sup>. En otro célebre pasaje, oponiéndose a las formas platónicas que tornan innecesario un intelecto agente, el Aquinate parte de los presupuestos aristotélicos:

Aristóteles llega a admitir que las realidades más inteligibles para nosotros no son las más inteligibles en sí mismas, sino las que llegan a ser inteligibles a partir de las realidades sensibles. De ahí que el Filósofo viera la necesidad de poner una potencia capaz de esta operación: el intelecto agente. El fin del intelecto agente es poner los inteligibles a nuestro alcance, lo que no excede el modo de luz inteligible que nos es connatural. Nada impide, por tanto, atribuir a la luz misma de nuestra alma la operación del intelecto agente<sup>18</sup>.

Tomás de Aquino asume que a pesar de los breves y oscuros pasajes aristotélicos, existe una identificación entre el intelecto agente, como parte del alma humana, y la mente divina. Es posible, desde su punto de vista, que el intelecto humano posea una parte divina que viene del exterior, separable e inmortal.

---

16 Tomás de Aquino, *Summa Theologica* 1, q. 87, a. 1, ad 2.

17 Tomás de Aquino, *Summa Theologica* 1, q. 85, a. 1, ad 4.

18 Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles* II, c. 77.

De los enunciados aristotélicos se infiere que el intelecto activo es externo al alma humana, pero no se identifica con el intelecto divino, que se contempla a sí mismo y mueve como objeto del deseo. Esto hace difícil el hecho de concebir que la *psyché* del hombre tenga que activarse del mismo modo que el *noûs* supremo o que cada *psyché* posea su propio motor inmóvil. Ross sostiene que el intelecto activo, a pesar de que esté en el alma, va más allá del individuo y es idéntico en todos los individuos.<sup>19</sup>

Aquí consideramos que el tema del intelecto activo, no es una tesis de carácter teológico y escatológico, pues no se trata de probar la inmortalidad o la caducidad del alma, o su acoplamiento y sintonía con lo divino a la manera pitagórica, ni mucho menos la tentativa a plantear un destino *post mortem*, al estilo órfico o platónico. El único pasaje aristotélico que podría sugerir una espiritualidad del entendimiento es cuando Aristóteles asevera en *De anima* (429b23): «Digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia». Pero aquí se trata de que la mente humana capta o abstrae esencias, separadas de la materia, indicando simplemente que la función intelectiva es distinta de la sensitiva.

Aristóteles busca fortificar sus presupuestos ontológicos relativos al acto y la potencia, siendo el intelecto activo y paciente una derivación, quizás muy forzada, de aquéllos. Por eso las disquisiciones de los especialistas, desde la antigüedad hasta nuestros días, que tanta tinta han vertido sobre la relación entre el alma y el intelecto supremo, no es algo que al Aristóteles mismo le haya interesado determinar.

La única conexión posible de la *psyché* es con la multiplicidad de lo divino, el cual desde mi punto de vista puede identificarse con el intelecto activo al proceder «del exterior» y que corresponden con las 55 sustancias inferiores posteriores al

---

19 Con respecto a las opiniones modernas en torno a la razón activa en Aristóteles, puede verse de Ross, *Aristóteles*, pp. 219 y ss.; y Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, VI. *Introducción a Aristóteles*, pp. 339-342.

Primer motor. Al tener estas una gradación jerárquica, las últimas de ellas en la región más cercana a los límites entre lo sublunar y lo supralunar, se encuentran los dioses inferiores que son formas puras inmatrimales y que, como causas finales menores, ponen en actividad como objeto de atracción a la potencialidad de la *psyché* humana. El Dios como Primer motor inmóvil es inalcanzable aun para lo más elevado en el hombre.

### Conclusión

Aristóteles a pesar de menospreciar los mitos tradiciones como sofisterías, no se desprende del todo de ese conglomerado heredado. Carece de sentido, ciertamente, mencionar a Zeus y su cohorte olímpica, pero los sustitutos son el Primer motor inmóvil y las 55 inteligencias inmóviles de las estrellas. Construye una teología basándose en un Primer motor inmóvil, identificable con Dios y, aunque no esté en las cosas físicas -o está fuera de ellas-, es arché final del movimiento de ellas. También es la causa motriz de las entidades psíquicas, activando los pensamientos humanos. Consiste en un *noûs* activo, un ente necesario, cuya única actividad es pensarse a sí mismo, siendo pensamiento puro o un acto completamente asimilable a su esencia. El estagirita recurre a una causa divina trascendente para explicar el mayor enigma de la filosofía griega antigua: el problema de por qué ocurre el devenir. De tal modo, desde su visión todo cambio físico y psíquico depende de la existencia de un ser supracósmico, en la que la naturaleza lo emula lo más posible. Esa causalidad no física o final la detalla de este modo:

Las fuentes del cambio físico son dobles, una de las cuales no es de suyo física. Tal es algo que mueve sin ser movido, como el primero de todos los seres completamente inmóvil y la esencia o la forma, porque eso es su fin y para lo que es. En consecuencia, puesto que la naturaleza cumple su propósito, también debemos conocer esta causa (Física 198a35-b5).

La causa primera, común a todas, exactamente igual que en la naturaleza, ejerce también atracción en el alma. El Primer motor inmóvil levanta la actividad psíquica, los pensamientos latentes humanos. La mente humana ejerce la imitación, hasta cierto punto, de ese Noûs supremo. La psyché se activa en mayor medida cuando ejerce la contemplación pura o la reflexión filosófica desinteresada, aunque nunca como el clímax que alcanza el Primer motor. A pesar del antropocentrismo aristotélico no existen suficientes datos para afirmar que la razón creadora de Dios es la misma de la mente humana. Esto no significa oponerse al punto de vista de Aristóteles que asigna a los seres humanos un puesto especial en el cosmos: «*La naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha creado todos estos seres [plantas y animales] en vista del hombre*» (Política 1256b21-22). La psyché humana es superior, al poseer en él.



## Bibliografía

- (1983). *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- (1985). *Platonis Opera*. Edited by J. Burnet. Oxford.
- (1988). «Analíticos posteriores». En: *Tratados de Lógica*. Madrid: Gredos.
- (1988). «Analíticos segundos». En: *Tratados de Lógica*. Madrid: Gredos.
- (1990). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- (1993). *Física*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- (1994). «Refutaciones sofísticas». En: *Tratados de Lógica*. Madrid: Gredos.
- (1994). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- (1998). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- (1999). *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*. Barcelona:
- Aristóteles. (1988). *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos. Editorial Herder.
- Gilson, É. (1945). *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Guthrie, W. (1988). *Historia de la filosofía griega*, vol. VI. Introducción a Aristóteles. Madrid: Gredos.
- Homeri. (1985). *Opere*, IV vols. Oxford University Press.

Homero. (1991). *Iliada*. Madrid: Editorial Gredos.

Homero. (1993). *Odisea*. Madrid: Editorial Gredos.

Mondolfo, R. (1942). *El Pensamiento Antiguo*. vol. II. Desde Aristóteles hasta los neplatónicos. Buenos Aires: Editorial Losada.

Platón. (1985). *Diálogos*, 7 vols. Madrid: Gredos.

Reale, G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Editorial Herder.

Ross, W. D. (1957). *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Charcas.