

ÍNDICE

LA UNIDAD CUERPO-ALMA. EL HOMBRE COMO UN SER DEDICADO A CRECER

I. LA CONSTITUCIÓN ONTOLÓGICA DEL SER VIVO SEGÚN ARISTÓTELES

1. *La unidad de la sustancia y la actividad de la entelécheia.*

2. *El planteamiento aristotélico del alma y del ser vivo.*

a. La física de las cuatro causas.

b. El planteamiento del alma como principio ergo-mórfico-télico.

1) El alma como principio intrínseco de movimiento.

2) El alma como causa formal.

3) El alma como causa final.

c. El alma y sus operaciones: la *entelecheia* y las *enérgeia*.

d. Para el viviente, vivir es ser.

3. *El viviente humano.*

a. El ser humano: una *physis* con logos.

b. El alma humana inmortal .

c. La plurifinalidad orgánica.

d. La finalidad de la naturaleza humana.

e. La finalidad del viviente: crecer. La inmanencia vital.

f. Balance de la aportación aristotélica.

II. EL VIVIENTE HUMANO SEGÚN LEONARDO POLO

1. La inspiración aristotélica: el planteamiento cibernético.

2. El aporte tomista: el planteamiento creacionista.

3. El planteamiento poliano de la vida y el viviente humano.

4. La actividad suscitante y constituyente. La *sindéresis*.

a. La constitución del ser humano: la vida recibida y la añadida.

b. La *sindéresis* como refuerzo vital.

LA UNIDAD CUERPO-ALMA.

EL HOMBRE COMO UN SER DEDICADO A CRECER

I. LA CONSTITUCIÓN ONTOLÓGICA DEL SER VIVO SEGÚN ARISTÓTELES

Para empezar, recordaremos que el interés de Aristóteles por todo ser vivo abarca no sólo lo filosófico sino también el ámbito científico. Como es sabido, Aristóteles es considerado el padre de la biología. No podemos ahora dedicarnos a un estudio exhaustivo de la obra biológica aristotélica, pero a poco que revisemos dichos escritos nos revelarán una observación continuada y atenta, tanto de la estructura anatómica interna como del comportamiento de los seres vivos. Incluso, es bastante probable que en sus investigaciones haya realizado observaciones provocadas o experimentos –especialmente disecciones–, ya que se puede ver que varios pasajes de sus escritos zoológicos se apoyan en los respectivos dibujos anatómicos.

En su afán por conocer los seres vivos, además de la observación directa, Aristóteles trataba de acceder a fuentes indirectas, como conversaciones con personas que estaban continuamente en contacto con los animales –pescadores, marinos, etc.– y la lectura de cuanto tratado y compendio pudiera obtener. Esto comporta recoger alguna información transmitida por la tradición oral y también correr el riesgo de relatos que eran producto de la fabulación imaginativa.

Toda esa búsqueda muestra el gran interés que tenía Aristóteles por la vida así como su talante científico. Cuando leemos sus libros *Sobre las partes de los animales*, *Sobre la generación y la corrupción*, *Historia de los animales*, *Acerca del alma*, entre otros, podemos ver que la observación siempre va acompañada de reflexión sobre la organización funcional y forma de vida de los seres vivos, tratando de llegar a una comprensión profunda de la misma. Evidentemente, hace 25 siglos los instrumentos de observación y experimentación eran muy rudimentarios, y las informaciones recibidas eran limitadas, pero su atención, su admiración, su sorpresa y su entusiasmo ante el fenómeno de la vida es algo que queda patente a lo largo de esos libros.

Por ejemplo, podemos recordar unas declaraciones tuyas que son un elogio de la vida, un testimonio de su amor por el saber, su decidida inclinación por el conocimiento de la vida y una clara invitación a la biología: “Respecto a las plantas y animales, perecederos, tenemos más medios para su conocimiento, porque convivimos con ellos. Cualquiera que se tomase la molestia podría obtener muchos datos sobre cada género... Ambos estudios tienen su encanto... Pero nuestra relación con los seres vivos, como es más profunda y extensa, nos permite un conocimiento aventajado. Además, su proximidad a nosotros y afinidad de naturaleza, restablecen el equilibrio con la filosofía que trata de lo divino. Como de los seres divinos ya hemos tratado y expuesto nuestro parecer, nos resta hablar de la naturaleza de los animales, si fuese posible, sin omitir nada, sea valioso o no. Pues, incluso en animales poco gratos a nuestros sentidos, la naturaleza, que los construyó, también ofrece a quienes

los estudian extraordinario placer, siempre que sean capaces de reconocer las causas y posean una natural inclinación al saber... Si disfrutamos contemplando las imágenes de los seres vivos, porque admiramos el arte que las produjo, sea la pintura o la escultura, sería ilógico y extraño que no apreciásemos todavía más la observación de los propios seres compuestos por la naturaleza, al menos si podemos advertir sus causas... Por eso, uno no debe sentir una pueril repugnancia al examen de los animales más sencillos, pues en todos los seres naturales hay algo de admirable. Así como Heráclito –según cuentan– invitó a pasar a unos visitantes extranjeros, que se detuvieron al verlo calentándose junto al horno, diciendo: "aquí también hay dioses"; así mismo debemos acercarnos sin reparos a la exploración de cada animal, pues en todos hay algo de natural y hermoso"¹⁴.

Es claro que Aristóteles disfruta con el conocimiento de los vivientes. Es notable el entusiasmo que se trasluce en este texto aristotélico. Cualquier científico refrendaría estas mismas palabras respecto a la parcela de la realidad en la que haya centrado su estudio. La ciencia es una gran proeza del espíritu humano. La pasión por el conocimiento de cualquiera de los aspectos de la realidad, tiene mucho de heroicidad, de ardua y esperanzada labor, de iniciativa continuamente renovada.

Fiel a ese afán de conocimiento de los seres vivos, Aristóteles llevó el asunto más allá de la biología, planteándose dicha actividad vital en un plano más profundo, el filosófico. Como es sabido, dentro de las ciencias teóricas él consideró a la *Metafísica* la ciencia primera –"la ciencia que se busca"–, y también está la *Física*, que es la que se ocupa del estudio de la naturaleza, de manera que constituye la ciencia teórica segunda: "Y puesto que también la *Física* es una ciencia que versa sobre cierto género de ente... es evidente que ni es práctica ni factiva... de suerte que, si toda operación del entendimiento es práctica o factiva o especulativa, la *Física* será una ciencia especulativa, pero especulativa acerca de un ente tal que sea capaz de moverse, y acerca de la substancia, según el enunciado generalmente, pero no separable"¹⁵.

La física aristotélica estudia las sustancias concretas, a las que compete el movimiento. Entre ellas se encuentran los seres vivos, que tienen el movimiento en sí mismos, ya que poseen un *alma* o *principio vital*. Según sean los niveles de vida, gracias a su alma –*vegetativa, sensitiva y racional*–, así será el tipo de dinamismo vital que despliegue un ser vivo. De donde se puede vislumbrar que en lo que se refiere al ser humano su vida está llamada a ser una realidad ascendente, con un dinamismo insospechado.

Así pues, dentro del planteamiento aristotélico, adentrarse en el conocimiento de la vida humana llevará a plantearse lo más radical de ella, el cómo surge la actividad humana en ese nivel principal. Esto es algo insoslayable en el estudio de la vida humana. De ahí que por muchos que sean los avances que las ciencias biológicas y médicas puedan obtener, está dentro del espíritu aristotélico el traspasar ese nivel de los fenómenos para ir hacia lo más profundo que encierra dicha realidad. Trataremos

de acercarnos al conocimiento de esa radicalidad, a lo cual invita el pensamiento aristotélico.

1. La unidad de la sustancia y la actividad de la *entelécheia*.

Lo que atrae a un espíritu inquieto por el saber como es el de Aristóteles es la actividad interna que descubre en un ser vivo. Para verlo mejor, empezaremos por recordar brevemente cómo en sus investigaciones el Estagirita se fue encontrando con diferentes niveles de actividad.

En la búsqueda de los principios más radicales de la realidad, Aristóteles descubrió, con gran agudeza intelectual, que en la sustancia sensible se daban dos: uno *potencial*, indeterminado, que es la materia (*hyle*) y el otro *activo*, que es la forma (*morphé*). Ésta es un acto, una *entelécheia*, un gran principio activo, formal, que actualiza o determina al primero. Esa teoría, conocida como el hilemorfismo aristotélico, explica la constitución ontológica de la sustancia real, concreta, material, que es la *ousía*: "Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia –aquello que por sí no es algo determinado– en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar como el compuesto de una y otra. Por lo demás, la materia es potencia, mientras que la forma es *entelécheia*"^[4].

Como es sabido, Aristóteles considera que el ente se dice de varios modos (to on legetai pollacws), "pero diciéndose "ente" en varios sentidos, es evidente que el primer ente de éstos sea la quiddidad, que significa la substancia"^[4]. Así, se llama sustancia al individuo, aquello que tiene existencia individual, como por ejemplo este hombre, este caballo, es decir el sujeto de lo cual se predicen los accidentes cualidad, cantidad, etc., y también se llama sustancia a la esencia, a aquello que hace una cosa sea ésa y no otra, lo que la determina esencialmente. Por eso, en la *ousía* se puede ver una complementariedad, una cierta unidad entre lo material y lo formal según la relación *potencia–acto*, que es otra de las teorías centrales de Aristóteles.

La materia tiene la posibilidad de ser algo determinado, pero sólo puede serlo gracias a la forma, que es el principio activo: es la relación *potencia–acto* referida a los principios de materia y forma: "Pero si se admite nuestra distinción entre la materia y la forma, entre la potencia y el acto, dejará de parecer difícil lo que indagamos. Esta dificultad, en efecto, es la misma que si la definición de 'vestido' fuese 'bronce redondo', pues este nombre sería signo del enunciado, de suerte que la cuestión se reduciría a saber cuál era la causa de que lo redondo y el bronce constituyesen una unidad. La dificultad desaparece, porque lo uno es materia y lo otro forma"^[5].

De esta manera es como Aristóteles se encuentra con la *entelécheia*, que es acto formal o forma actual, gracias a la cual las sustancias adquieren su fin (*telos*), es decir, se constituyen como tales. *Entelécheia* se refiere a un acto que en cuanto tal tiene en sí mismo el fin. "El significado etimológico de *entelecheia* vendría a ser: 'tener el fin',

'sostenerse—en—el—fin'. Procede del adjetivo *entelés*, que viene de *télos*, y significa aquello en lo que se da el *télos*, 'tético', 'final', y por otra parte el verbo *éjo*, en su valor intransitivo, que significa 'mantenerse', 'seguir', 'estar en', y por tanto, simplemente 'ser'. Por tanto, el significado completo vendría a ser 'poseer el fin que algo tiene'^[6].

Así, se trata de un acto que posee un cierto *telos*, una perfección, por la que es capaz de constituir a la sustancia. Es el primer acto perfectivo, aquel que es constitutivo, es el acto formal, el acto que tiene en él mismo el fin, el que saca a la materia de su indeterminación, sacándola de su potencialidad, de ahí que Aristóteles señale que la *entelécheia* es un acto cumplido. "Además ser y ente significan unas veces lo dicho en potencia y otras, en *enteléquia*, de estos tipos de "ser" y "ente" mencionados, decimos en efecto, que es vidente tanto lo que ve en potencia como lo que ve en *enteléquia* (acto cumplido: en *telos*)"^[7].

Aristóteles concede gran importancia a esta forma actual o acto formal de la sustancia, ya que para él, debido a dicho acto es como se constituye la *ousía* (plenitud de la *entelécheia*), la cual tiene prioridad ontológica. Según Ricardo Yépes, buen conocedor de la teoría del acto en Aristóteles, "conviene tener claro desde el primer momento que la *entelécheia* es el sentido principal en que se expresan el ser y el uno. Todas las afirmaciones posteriores que estudiaremos sobre la *entelécheia* son en el fondo tributarias de ésta: la *ousía* es la plenitud de la *entelécheia*, y el sentido principal del ser y viceversa"^[8].

Son frecuentes los pasajes aristotélicos en que esta primacía se pone de manifiesto. Citaremos el texto significativo de su libro *Acerca del Alma*: "El uno y el ser se dicen en muchos sentidos, pero el principal es la *entelécheia* (to gr ki to eini epei pleoncwV legeti, to kuriwV h entelecei estin)"^[9].

Es importante la actividad de ese acto formal o *enteléquia*. La *ousía* es constituida por dicho acto y, a su vez, la *entelécheia* alcanza su culmen en aquélla. Se podría decir que la actividad de la *entelecheia* está en la *ousía*. Así, aunque se reconocen los principios constitutivos de la sustancia sensible, al final la importancia de la *enteléquia* está en función de la *ousía* que es la sustancia: "Como tal se menciona en un sentido la materia, y, en otro, la forma, y, en tercer lugar el compuesto de ambas (y llamo materia, por ejemplo al bronce, y forma, a la figura visible, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total)"^[10].

Es manifiesto que Aristóteles reconoce la relevancia de ese principio activo que es la forma, pero lo subordina a la sustancia. Ésa es una de las grandezas, y al mismo tiempo de las limitaciones, de su planteamiento. Es grande su mérito, porque su capacidad de penetración en la realidad es tal que descubre esos principios constitutivos, radicales, lo cual hay que reconocer como un gran logro —el *copy right* de la teoría hilemórfica, de la teoría de la sustancia, pertenece a Aristóteles—. Es una gran aportación a la filosofía. Sin embargo, esa actualidad es insuficiente. Según Leonardo Polo, "en la sustancia, Aristóteles ve la materia como un principio, es decir, como la expresión de que la sustancia es el compuesto. Pero en orden al ser activo de la forma,

la materia ha de verse también, si no como un principio, sí como la imposibilidad de mantener la actividad como tal. Justo por ello, la forma es también principio: porque por sí sola no es toda la sustancia, o lo que es igual, porque no es actividad puramente mantenida. La forma no es idéntica activamente"^[11].

Estamos, por tanto, ante un autor, que en su genialidad descubre unos principios de la realidad sensible, de los cuales uno de ellos es *activo*. Aristóteles se queda admirado de esa actividad, pero la subordina al compuesto sustancial. Como luego veremos, es como si al encontrar dicha actividad la perdiera, ya que al no ser actividad puramente mantenida –la materia no puede mantenerla–, entonces se “detiene” en el compuesto sustancial.

Aristóteles ve a la forma muy relacionada con la *sustancia*. Como sabemos, a diferencia de Platón, él considera que la forma como tal no tiene una existencia real en un cielo empíreo. Aristóteles trata de evitar la hipostatización de la forma, y sostiene que las formas se encuentran en los individuos, que no hay formas reales separadas. Lo que tiene realidad independientemente es la sustancia. En todo caso, el lugar de la forma en cuanto separada no es el cielo empíreo de Platón, sino la mente del ser humano cognoscente (*nous*).

Así pues, en la sustancia sensible Aristóteles ve los principios integrados, como en una relación de *potencia–acto*, formando la unidad del compuesto, en el cual mantiene su atención y al que da primordialidad, por encima de sus principios constituyentes, a los cuales reconoce, aunque deja muy claro su ser potencial o actual, llegando finalmente al compuesto: "Por eso los que, al definir una casa, dicen que es el conjunto de piedras, ladrillos y maderas, describen la casa en potencia, pues estas cosas son materia; los que dicen que es un recinto protector de bienes y personas o algo semejante, hablan de acto; y los que juntan ambas descripciones, enuncian la tercera sustancia, compuesta de estos elementos (...). Queda, pues, claro por lo dicho cuál es la sustancia sensible y cómo lo es; pues una lo es como materia, otra como forma y acto, y la tercera se compone de éstas"^[12].

Aristóteles tiene en mucho tal actualidad de la sustancia sensible. Es lo que ha sido considerado por Leonardo Polo como el primer encuentro de Aristóteles con el acto: "El hilemorfismo aristotélico entendido como doctrina distributiva del ente, impide detenerse en la consideración del ente como totalidad consistente y permite en esta nueva instancia alejar todavía el riesgo de la reiteración: la consideración del compuesto como unidad es el hallazgo del acto"^[13].

Así, la actualidad de la sustancia material es, como hemos visto, primordial en Aristóteles. También *el principio de no contradicción* en su valor real está referido a la sustancia en cuanto existente en la realidad. Para Aristóteles no cabe duda de que el compuesto sustancial tiene prioridad sobre sus accidentes. En ese sentido se podría decir que la realidad de la sustancia es mayor, que 'dura más' que la posesión de cualquiera de ellos: "Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en un mismo sujeto y en el mismo sujeto". Es la formulación

judicativa; de acuerdo con esta formulación, cabe decir que el principio de contradicción es el principio de la actualidad. No es imposible que un mismo atributo no se dé en distintos momentos en el mismo sujeto. Lo que es imposible es que ese mismo atributo se dé y no se dé a la vez. Lo que subyace en este aserto y lo justifica es el criterio de presencialidad (...). En rigor, la actualidad reside aquí en la posesión de una propiedad por parte del sujeto, la cual tiene mucho de contingente según el tiempo (...) Precisamente por eso, es menester una actualidad mayor para el sujeto. El sujeto ha de ser más actual que su relación con el predicado; o dicho de otro modo, el sujeto dura más que la posesión de un accidente"^[144].

La sustancia está en presente, su actualidad se impone. El valor real del principio de no contradicción está, pues, referido al ser de la sustancia, a su realidad. En la mente humana pueden enunciarse predicados contradictorios, en el ámbito de los posibles la contradicción es pensable; en cambio, esto no se da en la realidad de la sustancia: "Pero la dificultad no está en saber si es posible que una misma cosa sea y no sea simultáneamente hombre en cuanto al nombre, sino en realidad"^[145].

La existencia en acto de la sustancia es lo que le distingue de la potencia, en la que sí se puede dar el que algo pueda ser simultáneamente los contrarios. "Pues en potencia es posible que una misma cosa sea simultáneamente los contrarios, pero en *entelécheia* no"^[146]. En definitiva, para Aristóteles es relevante la actividad del sustrato. Eso es la sustancia individual, es lo sustante del ser. Sustancia es presencialidad, es la que 'está siendo ahora' en la realidad: "El hallazgo de la búsqueda aristotélica es el acto. Acto significa: aquello que en la realidad vale por lo abstracto, el tener lugar ahora en la realidad. Ante todo, éste qué. En la expresión "éste" secundariamente es la designación de la singularidad; primariamente, alude al estar del qué siendo, como estar en la realidad. La sustancia tiene lugar, ahora, en la realidad, radicada, integrada en sus principios. Y considerada como indivisa en sus principios mismos, la sustancia alude más profundamente, a lo que se llama sujeto. El sujeto es el sustrato, la primordialidad del acto"^[147].

En suma, Aristóteles ha descubierto la actualidad de la sustancia, la *entelécheia*, lo que al determinar la materia constituye la *ousía*. Siendo ésta tan relevante para Aristóteles lo es precisamente por su actualidad que es un tipo de actividad. Es su primer encuentro con el acto, y pareciera que Aristóteles quisiera conservar dicha actividad, que se sobrepusiera a los cambios accidentales, que 'dure más' que los accidentes; la saca del ámbito de la potencia al que no pertenece y le da estatuto real. El propio principio de no contradicción tiene valor real refiriéndose a la sustancia actual. Con la teoría hilemórfica, sale a la actualidad de la sustancia gracias a la actividad de la forma; y sin embargo, al final pareciera que ese acto es como si se le escapara de las manos.

Inclusive Aristóteles se enfrenta con la corrupción, con el dejar-de-ser-de las sustancias materiales, admite que en los compuestos sensibles se da la corrupción y la generación, aunque se resiste a dar razón por ello a Cratilo y a los seguidores de

Heráclito: "Pero nosotros contestaremos también a este argumento diciendo que es, en cierto modo, razonable que no crean que existe lo que cambia, aunque también esto es discutible; pues lo que está perdiendo algo tiene algo de lo que está siendo perdido, y algo de lo que deviene es ya necesariamente, y, en suma, si algo se está corrompiendo, habrá algo que es, y si algo está siendo generado, es necesario que haya algo de lo que se genera y algo por lo que es generado, y que esto no proceda al infinito"^[18].

Aún cuando Aristóteles tiene que conceder que no se permanece según la cantidad, considera que esto no se da en todas las substancias sensibles y que, además, éstas no son las únicas existentes, refiriéndose en definitiva a la existencia de un motor inmóvil: "Digamos que no es lo mismo cambiar según la cantidad que según la cualidad. Concedamos, pues, que no permanece según la cantidad; pero conocemos todas las cosas según la especie. Y todavía es justo reprochar a quienes así opinan que, viendo que, incluso entre las mismas cosas sensibles, sólo es así en las menos numerosas, extendieron por igual su teoría a todo el universo. En efecto, sólo la región de lo sensible que nos rodea está permanentemente en corrupción y generación; pero ésta, ni siquiera es una parte del todo; (...). Además, es evidente que también con relación a estos filósofos diremos lo mismo que ya antes fue dicho. Debemos, en efecto, mostrarles que hay una naturaleza inmóvil"^[19].

Se entiende que sea de esa manera. Admirado por la actividad, Aristóteles la va buscando donde esté, pero "atrapado" por la sustancia, cabe la posibilidad de "inmovilizarla". No se trata sólo de la exigencia de que el Primer Motor no sea movido por nada, sino que él mismo es inmóvil. Por eso, en su investigación sobre la substancia, se encuentra con el acto de la substancia sensible, y cuando ésta no le basta, por sucumbir a la corrupción, tiene que referirse finalmente a la existencia del Primer Motor Inmóvil, que es, por otra parte, su gran tema, lo que justifica que la *Metafísica* sea la ciencia que se busca.

Aunque cuando se encuentre con el acto de conocimiento, dirá que existe un ser que es puro conocer, un conocer que se conoce a sí mismo, al final del libro IV de la *Metafísica* termina diciendo: "Además lo que cambia es necesariamente un ente; pues el cambio se produce desde algo a algo. Pero tampoco es verdad que todas las cosas estén quietas o se muevan alguna vez, y que nada esté quieto o se mueva siempre; pues hay algo que siempre mueve las cosas que se mueven y el Primer Motor es inmóvil él mismo"^[20].

Por tanto, en el intento de mantener el ser de la substancia, Aristóteles no puede evitar el toparse con el no-ser al cual intenta superar; con el no-ser de la potencia, con el no-ser en sí mismo de los accidentes, con el no-ser del movimiento como cambio, con el no-ser de la corrupción. Es como si el acto de la sustancia fuera "poco" acto. Por eso se puede decir que el 'hallazgo' del acto no se puede mantener y entonces se pierde: "¿En qué sentido cabe decir que Aristóteles no consigue mantener el hallazgo de la actividad? Actividad hallada significa actividad a la que se llega para permanecer

en ella según el instante. La atención aristotélica sólo se detiene un instante en la realidad; la actividad hallada se hace luz en el instante tan solo; y ello quiere decir que se pierde en el mismo instante que se halla"^[24].

La razón de esta pérdida es precisamente que Aristóteles pretende quedarse con el acto a través del compuesto substancial, el cual tiene gran importancia pero su actualidad es insuficiente. "Aristóteles ha admitido el compuesto una vez y no puede después desembarazarse de él. A pesar del control que significa el hilemorfismo, a pesar de la cuidadosa vigilancia a que somete la inercia mental (que le lleva incluso a rechazar la interpretación matemática de la realidad), la estabilización actualista del acto introduce la suposición"^[22].

Al suponer la sustancia, Aristóteles toma en la mente lo que está en la realidad. Con ello cae en el riesgo de "simetrizar"^[23] la *actualidad* de la sustancia real con la *actualidad de lo pensado*. Pero con la *presencia mental*, con la estabilización actualista del acto, al haberse introducido la suposición con la actualidad de la sustancia, desde ahí es difícil progresar en la metafísica.

Con todo, eso no es una descalificación de la filosofía aristotélica, sino los justos límites de su planteamiento filosófico, que exigen un nivel superior que dé cuenta de aquellos y que los supere para poder avanzar. Sucede que en el compuesto substancial que es el ente sensible, el acto "se instala" en cuanto se da el compuesto y entonces el acto "no continúa". La *entelécheia* hace referencia a la posesión del acto final (*entelos*) de la sustancia, el cual la constituye, es causa de su perfección, de su actualidad, pero en ese mismo instante "se para". El acto sigue permaneciendo en la sustancia pero fundamentalmente como actualidad, la *entelecheia* sería un acto "detenido".

Sin embargo, pese a las dificultades de su planteamiento, Aristóteles no desiste en la búsqueda de niveles más altos de actividad. Después se encontrará con el acto como *enérgεια*, con un acto de otro nivel operativo, de manera especial en el acto vital y en el cognoscitivo, que es donde la búsqueda de Aristóteles se encontrará con su cabal descubrimiento del acto; aunque ni siquiera ahí pierda de vista que los actos operativos están sostenidos en la *entelécheia* de una sustancia viviente.

Por otra parte, es bastante probable que Aristóteles haya detectado la insuficiencia de su concepción del acto substancial. Esto se puede notar cuando Aristóteles tiene que recurrir a los actos segundos para intentar una "salida" al movimiento de la sustancia, para que ésta siga desplegando su actividad. Como se sabe, el movimiento está definido por Aristóteles como el paso de la potencia al acto o, mejor todavía, como el acto de lo imperfecto en cuanto imperfecto: "El movimiento –como decíamos– es esencialmente el acto de lo que no ha alcanzado su fin, mientras que el acto entendido de un modo absoluto –el de lo que ha alcanzado su fin– es otra cosa"^[24].

Pero aunque algo no haya alcanzado su fin o perfección última, ya posee la *entelécheia* que sería como su perfección primera. El movimiento segundo sólo es posible gracias a que se tiene la *entelécheia*, que es lo que hace que las cosas sean: "La

palabra acto ha pasado, aplicada a la *entelécheia*, también a otras cosas principalmente desde los movimientos, pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no son no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas no, y esto porque, no siendo en acto serían en acto. En efecto, de las cosas que no son, algunas son en potencia; pero no son porque no son en *entelécheia*"^[25].

A las cosas que no son en *entelécheia* no se les atribuye el movimiento. Es evidente que no se mueven, no pueden moverse, porque de hacerlo estarían en acto. El movimiento sería un acto imperfecto de un ente imperfecto. Si las cosas se mueven es porque existen en acto aunque no han alcanzado su perfección última. El movimiento es el acto del ente que está en potencia en cuanto que está en potencia: "La *entelécheia* de lo posible, y en cuanto posible, es movimiento. Así pues, que esto es movimiento, y que el movimiento tiene lugar cuando existe la *entelécheia* misma, y no antes ni después, es evidente (pues toda cosa puede a veces estar en acto y a veces no, por ejemplo lo edificable en cuanto edificable, y el acto de lo edificable en cuanto edificable es la edificación); pues o bien el acto es la edificación o bien es la casa; pero, cuando la casa existe, ya no es edificable; el acto por consiguiente, tiene que ser la edificación, y la edificación es un movimiento"^[26].

La importancia de la *entelécheia* es indiscutible para Aristóteles. Como veremos luego, también cuando se trata del alma la definirá como *entelécheia* y a sus actos – aún con toda la actividad que tienen– se les tratará dependiendo de aquella, que es el principio de actividad y unidad.

A pesar de todo, como hemos señalado, el acto de la sustancia es insuficiente, porque aunque se trata de acto –es el acto primero–, no es actividad que permanece; es acto, pero no un acto que sea activo respecto de sí mismo en el tiempo. Cuando ya está constituida la sustancia, el movimiento culmina en el acto segundo, cuando se pasa de un antes –que no es potencia absoluta– a un después que es el acto segundo: "Tanto es así que la actividad en el tiempo es el movimiento, al que no corresponde en el acto primero actualidad, sino justo potencialidad. La potencia no es el hallazgo, no es el acto. Paralelamente, el movimiento culmina en el llamado acto segundo, no en la autoposición del acto primero"^[27].

La actividad del movimiento considerado como cambio, en Aristóteles, no supera el plano de aquello que ya es la sustancia. "La identificación de principio y fin (de eficiencia y finalidad), lleva consigo la prevalencia del fin, que se entiende como perfección inmanente: es el sustrato mismo en cuanto perfecto. Pero puesto que la actitud griega acepta la preeminencia de la realidad, el fin, en cuanto perfección, es la culminación del tener lugar, el mantenimiento de la realidad sin salirse de ella o 'hacia' un término que está en ella. La sustancia como acto sería, de este modo, el poner por obra el tener lugar como progreso hacia lo mismo"^[28].

2. El planteamiento aristotélico del alma y del ser vivo.

Como se ha visto, Aristóteles otorga una gran importancia a la unidad del compuesto sustancial –*ousía*– la cual es constituida por el acto formal –*entelécheia*– que determina a la materia. El encuentro con dicha actividad es el primer hallazgo del acto, pero al final éste es un acto detenido, fijo. Como Aristóteles insiste, trata de recuperar la actividad de la sustancia con los actos segundos y con el movimiento, aunque en definitiva aquella actividad tampoco era suficiente.

Sin embargo, en el universo existen no sólo sustancias inertes, sino también seres vivos, denominados también sustancias naturales, de las cuales se ocupa también la *Física*.

a) La física de las cuatro causas.

Antes de ocuparnos de los seres vivos, empezaremos por recordar que en la física aristotélica, las dos primeras causas –el hilemorfismo aristotélico– se enriquecen con otras dos causas, la eficiente y la final: “Evidentemente es preciso adquirir la ciencia de las causas primeras, puesto que decimos que se sabe, cuando creemos que se conoce la causa primera. Se distinguen cuatro causas. La primera es *la esencia, la forma propia de cada cosa*, porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; la razón de ser primera es, por tanto, una causa y un principio. La segunda es *la materia, el sujeto*; la tercera el *principio del movimiento*; la cuarta, que corresponde a la precedente, es *la causa final de las otras*, el bien, porque el bien es el fin de toda producción. Estos principios han sido suficientemente explicados en la *Física*”^[29].

Según este planteamiento básico de la física aristotélica, hay que tener en cuenta las cuatro causas, que son: 1) *la materia (hyle)*, 2) *la forma (eidos)*, 3) *el iniciador del movimiento (kinoun)* y 4) *el para qué (hou héneka)*. Si entre esas cuatro causas nos fijamos sólo en la unidad de la materia y de la forma estamos tratando de la sustancia sensible o material, pero cuando a esos principios se añade un tercero, el del principio de movimiento y éste es intrínseco entonces tenemos un ser vivo.

El modelo *hile–mórfico* es insuficiente. Dentro de la física aristotélica, se precisa de la efectividad y de la finalidad. El movimiento no es hilemórfico, no es una sustancia. La estructura causal se resiste a quedarse en el modelo hilemórfico. Pero el movimiento va a dar lugar a una determinación, es una efectividad. Podríamos preguntarnos entonces: ¿qué hay de realidad en el mundo físico? La posibilidad de determinación. Pero así aparece la causa final, y con ella aparece la pretensión de burlar el fijismo aristotélico.

Es la búsqueda aristotélica de la actividad, del dinamismo, y en ese esfuerzo hay triunfos y derrotas por la caída en el fijismo. Pero Aristóteles no se rinde, de manera que su aportación no sólo es temática y metódica, sino también un ejemplo de lo que es un verdadero filósofo, quien considera que cuanto más difícil, cuanto más cueste

resolver un asunto, cuantos más siglos se haya tardado en madurar un problema, mejor.

La eficiencia está relacionada con la causa final, y darse cuenta de esto es un intento más de burlar el fijismo. Lo que ocurre es que, a veces, se entiende la causa final desde un antropomorfismo, que consiste en atribuir un carácter humano a lo que no es el hombre, lo cual no es legítimo, porque a la realidad natural le falta lo que tiene el hombre. Pero la causa final no conlleva que las cosas tengan una intención voluntaria. La causa final es la causa ordenante. Por eso es final, no es determinista, no determina de antes a después, sino todo lo contrario.

En este sentido podríamos decir que el planteamiento moderno está volviendo a Aristóteles, quien considera que nada es fijo. Eso implica la teoría de potencia y acto, que tiene un gran rendimiento. El fin es un acto integrador, terminal del universo, no tiene que ver con el principio de inercia, el cual conlleva la negación de la finalidad. El principio de inercia es un moverse sin fin. Para Aristóteles el movimiento tiene fin, sin el cual nos queda la inercia. Si la realidad no es final, entonces es inercial. Entonces, la realidad es una máquina, tiene una determinación con fines proponibles por el hombre. La ecología, el cuidado del medio ambiente procura conocer y respetar los fines propios de la naturaleza, del universo en general.

El determinismo es una interpretación causal de la realidad cuando en ésta no hay causa final. Con un planteamiento así lo que cabe es conocer la necesidad del mundo, pero para aprovecharlo. Y es que si tuviese un fin habría que respetarlo, pero si el mundo no tiene fines, no se le respeta. Entonces, el fin último de la realidad es un fin humano, interviene el fin, pero es un fin particular que se le impone al universo. Así, no es difícil que la ciencia concluya que en el universo no hay fines y que es simplemente un medio. Entonces se puede ejercer en él un dominio despótico. Con lo cual el conocimiento del mundo es sólo para el dominio humano.

Debe entenderse bien la causa final. El *télos* no es una noción unívoca. El fin es precisamente una causa unificante. Todos los factores tienden a la unidad, que tiene carácter de fin y beneficia a las partes. Tal es la noción de ecosistema, el cultivo respecto a la unidad sistemática. Para Aristóteles el fin supone un orden, de manera que el sistema es una categoría de orden. El fin no es lo que determina de antes a después, que es el determinismo. Se precisa por tanto de la causa final, aunque el movimiento como tal necesita de la causa eficiente. Además, para que la relación dada entre materia y eficiencia resulte, tiene que necesitarse de la causa formal. A su vez, la relación causa–efecto tiene lugar en la causa material. En suma, las cuatro causas son co–causas.

La necesidad física obedece a la causa final que es ordenante, unificante, pero no determinante. En todo caso, lo determinante es la forma. El fin no determina sino la forma. El *telos* ordena, no determina. La determinación no está en el antes, sino en la actualidad formal. La unidad del universo es en virtud del fin, del orden. No es la

unidad–cosa. La integración, la unidad del mundo es distinta de la otra unidad hilemórfica, sustancial.

El universo no es una sustancia, no es un ente físico, su unidad viene completada por la posibilidad. El uno del universo no es el uno de un cuerpo. La realidad del universo supone unos estatutos, no es una cosa, un caso único. A veces se considera que la unidad del universo es la del espacio, pero éste no tiene causa final. El mundo no es un cuerpo. Cabe la posibilidad de diferentes sustancias, cabe la posibilidad de diferentes movimientos.

La causa que rige no produce el efecto, lo ordena. Esto requiere de una razón, porque lo más propio de la razón es ordenar. Así el *telos* del universo lleva a una inteligencia; sin *telos* el mundo se hace opaco. El orden no es una combinatoria. La necesidad se opone a la determinación. La determinación es lo que hace posible la física. El mundo consta de determinación, y ello equivale a posibilidad. En Aristóteles la noción de finalidad es la que da la unidad. La efectividad y la posibilidad determinante, aunque tienen sentido de *prius*, son con-causas. Justamente la efectividad y la posibilidad son elementos de la lógica modal.

b) El planteamiento del alma como principio ergo–mórfico–tético.

Según Aristóteles, el alma de los vivientes es a la vez causa eficiente, *érgica*, también causa formal, *mórfica*, y además, causa final, *tética*.

1) El alma como principio intrínseco de movimiento.

El *acto vital* es un tipo de movimiento especial. Es un principio intrínseco de movimiento que constituye la naturaleza, y es lo característico de los seres vivos: "La naturaleza, en efecto, se genera en el sujeto mismo, pues está en el mismo género que la potencia; es, en efecto, un principio de movimiento, pero no en otro, sino en el sujeto mismo en cuanto que es el mismo"^[30].

En la sustancia sensible inerte, la causa del movimiento es una causa eficiente que está fuera de la sustancia, de manera que cuando ese agente es externo, estamos ante el movimiento transitivo; en cambio, si el movimiento es intrínseco estamos ante una actividad vital: "El acto vital (*enérgeia*) está en el agente mismo"^[31].

Entonces podremos hablar de una vida que es en el movimiento, que integra el movimiento en la propia vida; no le es algo extrínseco, como en el caso de un ente inanimado. El estudio de este principio intrínseco de movimiento es algo clave en la filosofía aristotélica: "Partiendo del supuesto de que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras investigaciones en torno al alma. Más aún, parece que el conocimiento de ésta contribuye notablemente al conjunto del saber y muy especialmente al que se refiere a la Naturaleza: el alma es, en efecto, como el principio de los animales. Por nuestra parte, intentamos contemplar y conocer su naturaleza y entidad, así como cuantas propiedades la acompañan: de éstas las hay

que parecen ser afecciones exclusivas del alma, mientras que otras parecen afectar además, y en virtud de ella, a los animales como tales"¹³²¹.

2) El alma como causa formal.

Así, el acto vital o principio intrínseco del movimiento es el *alma*, la cual además es definida por Aristóteles como *eidos (forma)*, es un acto formal, una *entelécheia*, de un cuerpo natural que en potencia tiene vida: "El alma debe ser *ousía* como especie de un cuerpo físico que tiene vida en potencia. Y la *ousía* es *entelécheia*. Entonces (el alma) es la *entelécheia* de tal cuerpo"¹³²¹.

El *alma* es definida, por consiguiente, como el principio vital mediante el cual el cuerpo se encuentra "animado" y a falta del cual retorna a la pura materialidad. El alma es *enteléquia*, acto formal, y el cuerpo es materia, potencia que queda determinado por aquella: "Sustancia, *ousía*, se dice de tres modos, forma, materia y el compuesto de los dos. De éstas, la materia es potencia, la especie *entelécheia* y el compuesto es animado, el cuerpo no puede ser *entelécheia* del alma, sino que ésta lo es de un cuerpo"¹³²⁴.

En cuanto el alma es una forma, *eidos*, que especifica al viviente, lo dota de un "contenido", de unas características y leyes propias. De ahí que el alma sea también la causa de la diferencialidad de su actividad, debido a que es un cierto *eidos*, una cierta especie, por ello es fundamento de la naturaleza tan diferenciada de cada una de sus operaciones: "Si es motor y móvil, habrá de estar diferenciado"¹³⁵¹.

Esa diferencialidad supone un *logos* interno y lleva a detener la atención en el alma como *forma*, como *eidos*. El alma es, pues, no solamente *acto*, ya que no actúa sólo a manera de causa eficiente, sino que es también *forma*, hace las veces de la causa formal. El alma posee un *logos* propio: "La *psyché* es cierto acto (*entelecheia*) y *logos* de lo que tiene en potencia el ser"¹³⁶¹ y "El alma de los animales (ésta es en efecto la *ousía* de lo animado) es la *ousía* expresada por el *logos* y la forma y la esencia de tal cuerpo"¹³⁷¹.

3) El alma como causa final.

Ahora bien, el alma no sólo es acto vital, principio intrínseco de movimiento, ni únicamente *eidos* o *logos*, sino que el alma tiene razón de *fin (telos)*. Cuando el cuerpo está organizado por ese principio vital que es el alma se pueden distinguir diferentes tipos de actividades que tienen su centro en ella. El alma no es, pues, sino el término supremo de una jerarquía de actos formales que dependen de ella. Esto es así porque el alma tiene razón de fin.

El alma dota de unidad al ser viviente, de manera que la multiplicidad de actos y operaciones en el ser vivo dependen de ella"¹³⁸¹. De ahí que no hay movimientos, operaciones o actos segundos que no estén regulados, diferenciados e integrados por el alma del viviente.

En cuanto *fin*, el alma conlleva *orden*, pero, a diferencia del universo, es un orden *interno*. Por eso, el alma es un principio organizador, regulador, de los movimientos del ser vivo. Es lo que le da la unidad en ese nivel ontológico. El fin es precisamente una causa unificante. La unidad tiene carácter de fin, beneficia a las partes del organismo. Ese principio *enteléquico* que es el alma es un principio organizador del cuerpo natural: "Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras "uno" y "ser" tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido primordial"^[39].

Es lo que diferencia a un ser inerte o artificial de un ser vivo. Esa distinción no está sólo en que el viviente posee un principio de movimiento que es intrínseco, sino que éste es un fin. Aristóteles piensa que toda entidad, natural o artificial, tiene una función, una tarea, un para qué, un *telos*, un fin, pero las cosas artificiales tienen una finalidad exterior, extrínseca a ellas que les viene conferida por su fabricante, mientras que las cosas naturales tienen un fin intrínseco, inmanente, que les viene de su propia constitución. A su vez, los seres vivos están subordinados a la finalidad de todo el universo en su conjunto.

Para Aristóteles lo propio de la *naturaleza* en general, es que está animada de movimientos hacia fines diferenciados: "Así es evidente que la naturaleza es una causa y que lo es como causa que opera para un fin"^[40]. "Las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por un principio interno, llegan a un fin; el fin no es el mismo para cada principio, ni tampoco se llega fortuitamente a cualquier fin desde un determinado principio, sino que desde un mismo principio se llega a un mismo fin, si nada se lo impide"^[41].

En suma, según Aristóteles, el alma es un *principio ergo-mórfico-télico*, es causa en varios sentidos: en el sentido *formal, eficiente y final*: "La *psyché* es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto forma de los cuerpos inanimados"^[42].

Evidentemente, este modelo es distinto del modelo *hyle-mórfico*, ya que aquí se está considerando, además, las causas *ergo-télicas*. Aristóteles considera que la causa material y la causa formal no son las únicas causas a considerar en un ente, sea que se tome éste en un sentido general, o en cuanto que se refiera al ente natural, ya sea éste inanimado o vivo. Las otras causas a tomar en cuenta son, como ya recordamos al inicio, las causas *eficiente y final*^[43].

c) *El alma y sus operaciones: la entelécheia y las enérgeia.*

Por otra parte, el alma, principio del movimiento de los entes naturales, puede encontrarse en potencia o en acto: "Así pues, de acuerdo con lo expuesto, la

naturaleza prima y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales; la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos a partir de este principio. Y el principio del movimiento de los entes naturales es éste, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia"^[44].

¿Qué quiere decir que el alma pueda estar en potencia o en acto? Aristóteles recurre a la imagen del hombre dormido y despierto para poner de relieve la importancia de la operación, que es como estar despierto y es la *enérgεια* por antonomasia. Se puede tener alma, pero si se deja de ejercitar es como si se la tuviera dormida, está en potencia; en cambio si se realizan los actos correspondientes, el alma pasa a estar en acto operativo, y entonces es como si el alma estuviera despierta. Es lo que ocurre con la ciencia: se puede poseerla, pero sólo cuando se teoriza, cuando se realizan los actos intelectuales, sólo entonces se ejercita la ciencia, es decir, pasa a ser acto: "Ésta [el alma] se dice en dos sentidos, como la posesión del conocimiento y como su ejercicio. Es evidente que aquí es como posesión del conocimiento. Pues tanto el sueño como el estar despierto dependen de tener alma, y despertar es análogo al ejercicio del conocimiento y el sueño a su posesión pero no a su ejercicio"^[45].

Estar despierto es ejercer el conocimiento, en el caso del hombre es propiamente el teorizar. Con esa alegoría Aristóteles manifiesta los dos sentidos del acto: el acto como *entelécheia*, que es el alma, la forma que posee su fin –en el caso señalado es la ciencia– y la otra forma del acto, la más interesante, que es el acto como *enérgεια*, que es la operación, el teorizar.

Así pues, en el ser vivo estos dos sentidos del acto no van separados, sino muy unidos, ya que la *entelécheia* es el acto formal, el alma del viviente, y la *enérgεια* son sus operaciones. Ahora bien, la forma vital es principio de operaciones diversas"^[46]. Esta diversidad de operaciones habla de las diversas facultades en el ser vivo, ya que el alma es una sola y es principio de unidad"^[47], de las diferentes operaciones. El alma es una *entelécheia* tal que pasa a *enérgεια* operativa, por medio del despliegue de sus potencias o facultades, es decir, en cuanto que realiza operaciones. Las facultades son potencias que no siempre están en acto: "Todas las facultades humanas son incapaces de estar en continua actividad"^[48]. De ahí que, "en cuanto se centra la atención en las diferencias existentes entre las diversas operaciones, y en cuanto se considera no tanto la operación distinta sino el principio distinto de cada operación, entonces surge la noción de facultad"^[49].

Podemos, pues, distinguir la forma vital de sus facultades, y éstas de sus respectivas operaciones, que son los actos por los que Aristóteles considera que el alma se pone en estado de vigilia. Dichas facultades son diferentes si se trata de vivientes vegetales, animales o humanos: "En cuanto a las antedichas potencias del alma, en ciertos vivientes se dan todas –como decíamos– mientras que en otros se dan

algunas y en algunos, en fin, una sola. Y llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva. Por otra parte, al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa. En efecto, el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo"¹⁵⁰¹.

Toda la dinámica vital se despliega a través de los diferentes actos operativos, en lo que se resuelve en definitiva la vida: "Llamo vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento"¹⁵⁴¹. Todas las facultades se especifican por sus operaciones y "cada operación se distingue por su fin"¹⁵²¹. Siendo que "el fin es cierto obrar"¹⁵³¹, hay que distinguir entre el fin del viviente y el fin de la operación. El fin de la operación es un 'cierto' obrar determinado en virtud de la adquisición de tal forma. El fin del viviente, en cambio, es el obrar; en esa línea está el tema del crecimiento como luego veremos. En definitiva, el viviente está llamado a vivir, que es acto: "vivir es una actividad"¹⁵⁴¹. Los actos operativos son propiamente *enérgeia*. El vivir, se manifiesta por las operaciones, aunque no sean todas las posibles: "Como la palabra 'vivir' hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo el intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo"¹⁵⁵¹.

Dado que hay distintas operaciones según correspondan a diversos vivientes, tenemos que existen diferentes tipos de vida. Es el tipo de operaciones lo que determina el nivel de vida y el tipo de operaciones viene determinado por su forma o esencia; sin embargo, todas ellas no se dan separadas, ya que el alma tiene la función de unificar la diversidad: "En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden. Que son distintas desde el punto de vista de la definición es, no obstante, evidente: la esencia de la facultad de sentir difiere de la esencia de la facultad de opinar de igual manera que difiere el sentir y el opinar; y lo mismo cada una de las facultades mencionadas"¹⁵⁶¹.

Cuando se trata de definir la facultad Aristóteles acude a la operación: "Pero si ha de decirse qué es cada una de ellas, por ejemplo, qué es la facultad intelectual o la sensitiva o la nutritiva, antes aún habrá de definirse qué es inteligir o sentir: los actos y las acciones son, en efecto, anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición"¹⁵⁷¹. "Pero si esto es así, antes aún que los actos habrán de quedar definidos sus objetos; por este motivo habría pues, que tratar primero acerca de éstos, por ejemplo, acerca del alimento, lo sensible y lo inteligible"¹⁵⁸¹.

Una vez que aclara esto, pasa a considerar cada uno de los actos operativos, empezando por los actos que son más comunes al alma, los de tipo vegetativo: la nutrición es "la *dynamis* primera y más común del alma, en virtud de la cual todas tienen la vida. Sus *erga* son la reproducción y el uso de la comida"¹⁵⁹¹. A continuación

trata de lo que sucede en la nutrición, ¿qué le ocurre al ser vivo cuando se alimenta y qué al alimento?: El alma nutritiva puede 'hacerse' con varios alimentos a la vez, pero sólo una de manera actual, la que asimila en cada operación nutritiva: "El alma nutritiva debe ser en acto (*energeia*), una en las cosas que la poseen, pero en potencia es más de una"^[60].

Nos podríamos preguntar qué es el alimento: "Por lo demás, la controversia depende de qué se entiende por alimento, si lo que se incorpora al principio o lo que se incorpora al final de la digestión. Si es tanto lo uno como lo otro, (...) cabría hablar de alimento en ambos sentidos: así pues en la medida en que el alimento está aún sin digerir, lo contrario se alimenta de lo contrario, mientras que, en cuanto está ya digerido, lo semejante se alimenta de lo semejante"^[61].

Lo contrario se puede entender aquí como lo externo, lo cual es asimilado en el organismo vivo, a través de los órganos anímicos. Según Aristóteles "Todos los cuerpos naturales, en efecto, son órganos del alma tanto los de los animales como los de las plantas"^[62]. El triunfo de la facultad o del órgano vivo sobre lo externo, es característico del ser vivo. Esto es lo que se contrapone a la muerte.

Aristóteles destaca la importancia de la nutrición para las demás funciones del ser vivo, como el crecimiento y la generación: "Pero puesto que la misma potencia del alma es a la vez nutritiva y generativa, es necesario hablar primero acerca de la nutrición ya que por esta función se define frente a las otras potencias"^[63]. De esta manera en el alimento hay que distinguir dos poderes, el de nutrir y el de hacer crecer: de una parte, el alimento hace crecer, en la medida en que el ser animado posee cantidad, y de otra alimenta en la medida en que es individuo y entidad. (...) El alimento es en fin, principio de la generación, no del viviente que se alimenta, sino de otro semejante a éste"^[64].

La relación entre viviente y alimento es de afección: "El alimento padece cierta afección por parte del que se alimenta"^[65]. Tanto el viviente como el agente externo, que es el alimento, tienen una determinación formal, a raíz de la cual se da la afección: "¿Conviene llamar afección a lo que afecta? Se puede hablar de afección en tanto que hay algo afectado, pero lo que afecta, en tanto que afecta, es formal. La sugerencia de caos ha de excluirse"^[66].

Al tratar de la vida sensitiva, Aristóteles se detiene en la consideración de cada una de las facultades sensoriales así como de sus respectivos objetos. Es interesante advertir como en todo momento Aristóteles considera a los objetos respectivos como formas: "En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro (...) A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma"^[67].

En cuanto a la operación de ver, "lo visible, pues, es el objeto de la vista. (...) Lo visible, es por tanto el color"^[68]. La forma del color está muy relacionada con la presencia de la luz que es el medio imprescindible para la visión: "La esencia del color, en efecto, consiste en ser el agente que pone en movimiento a lo transparente en acto y la *enteléquia* de lo transparente es, a su vez, la luz... En efecto, la visión se produce cuando el órgano sensorial padece una cierta afección; ahora bien, es imposible que padezca influjo alguno bajo la acción del color percibido, luego ha de ser bajo la acción de un agente intermedio... Queda dicho ya por qué causa el color se ve únicamente a la luz"^[69].

En general, toda la variabilidad y diferencialidad de las operaciones, es integrada gracias al alma del viviente; es esa integración, el unir esa complejidad lo que exige o reclama, una intensidad en la unidad de la vida: "Es patente que la unidad del viviente es más fuerte que la de lo inerte, pues lo que es más complejo deberá tener un principio de unidad más fuerte que lo más simple: unir las opiniones de miles de personas exige una unidad más sólida que unir las de dos o tres. Lo más uno es lo que une lo más diverso. El viviente posee una diferenciación interna mayor que lo inanimado. La vida posee una formalidad más rica que el movimiento"^[70].

Así, al vivir se ejercen operaciones, pero éstas no pueden mantenerse si no es en unión con la *entelécheia* primera, con el alma que es la que constituye su fundamento y la que proporciona la unidad, en ese nivel ontológico.

d. Para el viviente vivir es ser.

Como hemos visto, vivir es realizar operaciones. Esto es tan importante que en el mismo tratado *Sobre el alma*, se encuentra la famosa sentencia aristotélica que es como un grito entusiasta: "Ser para el viviente es vivir"^[71].

La vida, de la cual es causa el alma, no es nada estático. En el ser vivo, a diferencia de la sustancia inanimada que tiene que "salir" al movimiento mediante cambios de índole transitiva, la vida misma está en un constante dinamismo, es como si, por así decirlo, el sujeto estuviese dedicado a vivir. Mientras que en un ser inanimado la forma o acto sustancial está como 'parado', y su movimiento sometido a la acción de un agente externo; en el ser vivo en cambio, el movimiento está dentro de él, porque el acto vital le es intrínseco como ya hemos visto^[72].

En rigor, donde mejor se manifiesta la *enérgεια* es en el acto operativo, que corresponde al ámbito de los seres vivos: "En el campo bio-psicológico la *enérgεια* adquiere una asombrosa fluidez y una prodigiosa fecundidad explicativa para muchos fenómenos vitales, gnoseológicos y psicológicos. La noción de alma será uno de las más llamativas. Resulta por ello ahora más sorprendente la relativa escasez de adecuados estudios monográficos sobre la aplicación de la *enérgεια* a este campo, tal como hemos señalado en la primera parte de este trabajo. Los intérpretes han dedicado su atención a la física y a la metafísica, y han descuidado el ámbito donde la *enérgεια* es empleada mayor número de veces y en un mayor número de distintas

realidades. Es por tanto el tercer sentido del acto, el acto como operación, el que representa mayor riqueza de contenido. Es lógico por ello que este desarrollo se dé en obras más tardías, principalmente en el *De Anima* y en la *Ethica Nicomachea*"^[73].

Esto tiene implicaciones notables, especialmente cuando se trata de la operación cognoscitiva intelectual, que como veremos luego, constituye lo que se ha venido a llamar el verdadero descubrimiento del acto en Aristóteles, el acto como operación.

Así pues, la enteléquia –tal como es entendida por Aristóteles, como plenitud de ser"^[74]–, donde realmente luce dicho significado es en el ser vivo, en sus actos operativos. El alma es realmente tal sólo cuando es *enérgεια* operativa. En definitiva, se es por el acto, ésta es una declaración aristotélica muy importante: "La causa de esto es que el ser es para todos objeto de predilección y de amor, y somos por nuestra *energeia* (es decir, por vivir y actuar). Y el *ergon* es, en cierto modo, su hacedor en acto y así él ama su *ergon* porque ama el ser. Esto está fundado en la naturaleza de las cosas, porque lo que es potencia lo manifiesta en acto, el *ergon*"^[75].

Somos por el acto, por nuestra actividad. Con todo, aunque Aristóteles hubiera estado a un paso del descubrimiento del acto de ser creado, lo cierto es que no llegó a concebir tal grado de actividad. Comentando esta declaración aristotélica afirma Yépes: "'Somos por el acto' es una fórmula riquísima, que resulta de aplicar al hombre todos los principios de los que venimos hablando. El paralelismo *einai-energeia* es evidente y lleno de significación existencial. (...) 'Lo principal está en el acto', 'somos por el acto'. No encontraremos fórmulas más altas para referirse a la *enérgεια*. Con estos textos en la mano puede sopesarse bien la mente última de Aristóteles con respecto a su propio hallazgo"^[76].

De ahí que, gracias a la consideración de la vida como una *enérgεια*, se puede explicar por qué todos tienden al placer, ya que éste se obtiene como consecuencia de la operación, de la actividad, de manera que "podría pensarse que todos aspiran al placer porque todos desean vivir, pues la vida es una *enérgεια*"^[77].

En consecuencia, el placer sigue a la operación –no al revés– y ello va en cumplimiento de la actividad vital: "El placer perfecciona las *enérgειας*, y también la vida, que todos desean"^[78]. Es oportuno notar de nuevo el verbo *teleioi*, que admite dos traducciones: "perfecciona" y "finaliza". El placer "finaliza las *enérgειας* y la vida. Así la vida vuelve a aparecer junto a la *enérgεια*, como subsumida por ella: la vida es la *enérgεια* más básica y fundamental del ser vivo"^[79].

3. El viviente humano.

a) El ser humano: una fisis con logos.

Recordaremos que, en definitiva, nuestra vida se define por sus operaciones o actividades: "somos por nuestra actividad, (es decir, por vivir y obrar)"^[80]. El alma se define por sus facultades: "Por ahora baste con decir que el alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y de movimiento"^[81].

Por tanto, la escala de vida de los seres vivientes identifica y sitúa a cada viviente por el grado de actividad que realiza, advirtiéndolo como en esta escala el nivel superior integra al inferior: "Por lo demás, la situación es prácticamente la misma en cuanto se refiere al alma y a las figuras: y es que siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el anterior, tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados, por ejemplo, el triángulo está contenido en el cuadrilátero y la facultad vegetativa está contenida en la sensitiva. (...) Sin que se dé la facultad nutritiva no se da, desde luego, la sensitiva, si bien la nutritiva se da separada de la sensitiva en las plantas. Igualmente sin el tacto no se da ninguna de las restantes sensaciones, mientras que el tacto sí que se da sin que se den las demás: así muchos animales carecen de vista, de oído y de olfato. Además, entre los animales dotados de sensibilidad unos tienen movimiento local y otros no lo tienen. Muy pocos poseen, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo"^[82].

Aunque el alma humana reúna diferentes funciones, vegetativas, sensitivas y racionales, se definirá por su actividad más propia. En el caso del hombre la actividad intelectual será la que le defina: "parece que el ser de cada uno consiste en el pensar, principalmente"^[83]. Todos los demás actos se van a ver influidos por ella. En efecto, Aristóteles considera que "el acto del entendimiento es vida"^[84]. Por eso la vida más alta en el hombre será la vida conforme a la inteligencia: "Lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será por tanto, la vida conforme a la mente ya que eso es primariamente el hombre"^[85].

Si el ser humano es un compuesto de materia (cuerpo) y forma sustancial (alma), al hombre le compete sentir y pensar, que es propiamente vivir y ser: "Ser es percibir y pensar"^[86] o también: "La vida es principalmente sentir y pensar"^[87]. El acto vital humano está especificado. Esto comporta que todas sus facultades y operaciones están especificadas por esa sensibilidad y pensamiento. Como hemos visto anteriormente, el alma es a la vez causa eficiente, causa formal y causa final. De acuerdo con esto sus facultades y operaciones serán de una índole diferente a la de los otros seres vivos.

Evidentemente, la índole de las operaciones humanas no quiere decir que ella no posea facultades y operaciones de índole vegetativa y sensitiva, sino que éstas no serán exactamente las facultades y operaciones propiamente animales, ni las de los vegetales. El ser humano se distingue taxativamente de los demás seres vivos en que su vida está especificada de diferente manera, si para Aristóteles el hombre es una *fisis* con *logos*^[88], todo lo demás es consecuencia de ello.

b) El alma humana inmortal.

Una manera de apreciar la peculiaridad que tiene la vida humana es empezar por recordar que el ser vivo se mantiene en actividad asimilando las formas del exterior y haciéndolas propias, de manera que en esa medida vive, crece y se desarrolla (se

perfecciona). La muerte se produce precisamente cuando el ser vivo frente a un influjo externo no puede hacerse con él y éste acaba por destruirlo.

La posibilidad de la muerte y de la corrupción fue algo a lo cual el pensamiento griego atendió especialmente. Aristóteles en su consideración del ser vivo, no puede dejar de eludir precisamente lo más contrario a la vida. Inclusive, como se ha dicho antes, el Estagirita llega a dividir las sustancias en corruptibles y eternas. El hecho de la corrupción, de la degeneración, es algo evidente, ante lo cual es posible preguntar: ¿el ser humano está destinado a morir del todo?, o dicho de otra manera: ¿el ser humano tiene algo inmortal, algo que no muere?

Si el ser humano sólo contase con un tipo de alma vegetativa y/o sensitiva, seguramente el hombre estaría destinado a morir del todo, porque, las operaciones vegetativas no le garantizan el no morir. Si hemos dicho que el ser vivo cuando actúa "se hace" con el influjo externo asimilándolo, al modo del alimento por ejemplo, entonces evidentemente, eso no le garantiza el no morir, porque cuando venga un influjo externo lo suficientemente poderoso como para no ser asimilado, las funciones vitales se desorganizarían y el ser vivo en cuestión moriría, por ejemplo, eso pasaría con la absorción de grandes dosis de veneno.

La *fisis* en cuanto tal, la naturaleza en ese nivel vegetativo y sensitivo no proporciona al hombre suficiente capacidad de hacer frente a la muerte. Es necesario algo incorruptible en el hombre para que éste no muera completamente. Lo único que "sobrevive" a la muerte es el intelecto humano, porque es lo único que es inmaterial, que es separable del cuerpo. Aristóteles, siguiendo al pensamiento griego sostiene que lo inmortal en el hombre es el 'nous', que es lo único separado del cuerpo material.

A esto se refiere Aristóteles en un bello pasaje en su tratado *Sobre el alma*: "Por lo demás y si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectual no son del mismo tipo: el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes; el intelecto (*nous*), por el contrario, tras haber entendido un objeto fuertemente inteligible, no entiende menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior. Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto (*nous*) es separable (*choristós*)"¹⁹⁹¹.

El *nous* es incorpóreo e intemporal, porque a diferencia de las operaciones sensibles su objeto no es singular, concreto, material, sino universal, abstracto y esencial, es decir lo permanente, aquello que no cambia con el tiempo. En el ser humano existe esa capacidad de medirse con lo esencial e intemporal. "En el hombre existe el *nous*. El *nous* es capaz de corresponderse con la estabilidad de lo real. Y, precisamente por eso, él mismo debe ser estable y, por tanto, extratemporal. Así se abre paso el tema de la inmortalidad: el *nous* tiene que ser inmortal. Aunque en el hombre haya muchas cosas sujetas al tiempo (como hemos visto al estudiar la

actividad práctica) hay algo que lo supera. Y si supera al tiempo, no sucumbirá a su influjo, no será caduco"¹⁹⁰¹.

La muerte que se da cuando el ser vivo no puede obtener el triunfo respecto de lo contrario, por lo que le acaece la destrucción, no ocurre con la facultad cognoscitiva: "La facultad cognoscitiva existe en tanto que resiste la corrupción. Así se abre, al par de la operación, la resistencia a la muerte"¹⁹¹¹. Conviene recordar que resistir a la corrupción supone mucha actividad, es todo lo contrario de la pasividad inerte: "Resistir a la corrupción no es acorazarse: es hacerse cargo, transformar en vida (cambio de signo) lo que no es vida. Aludamos a un cambio de signo muy neto y elevado. El mal, debilidad vital, negación de la vida, intento de destruir la vida. Frente a ello: 'devolved bien por mal'; eso es vida poderosa... La vida es fuerte en cuanto que actuosa, poderosa, porque puede lo que lo físico no puede; hacerse con lo físico"¹⁹²¹.

Por otra parte, la captación de formas y el seguir viviendo con ellas conlleva una gran capacidad de unidad, de una peculiar integración. Con todo, el ser humano, considerado por Aristóteles como la unidad sustancial de cuerpo y alma, aún teniendo alma racional, ésta no se encuentra inseparablemente unida al cuerpo. Sin embargo, esto no debe llevar a considerar una separación radical de alma y cuerpo, ya que hay que tener en cuenta que esta unión no es como la de dos partes, en el sentido material, sino que cuerpo y alma son considerados como dos principios metafísicos.

Aristóteles no considera que el alma humana sea una substancia que tenga una existencia y una actividad separada del cuerpo. Este dualismo no es propio de Aristóteles. El alma es un principio constitutivo del ser vivo, pero está actualizando y determinando un cuerpo que tiene vida en potencia como ya hemos dicho. La relación entre alma y cuerpo es por ello la misma de potencia y acto. Son por tanto principios que están al nivel metafísico, más allá de lo físico y de lo sensible.

El alma humana es el acto del cuerpo. Ese dar la vida a un cuerpo organizado por parte del alma constituye una unidad ontológica. Una vez afirmado esto hay que decir que la unidad no es total ni está dada de un modo definitivo. En la muerte el cuerpo es abandonado precisamente porque su unión con el alma no es suficientemente intensa: "Suele pensarse que nuestro cuerpo es inexorablemente mortal y eso no es verdad. La verdad es que mi cuerpo es de carne y hueso en tanto que su unión con el alma no es suficientemente intensa; entonces el alma transita y el cuerpo no. Pero también esto suele pensarse al revés: si el alma no se despegara del cuerpo, no sería inmortal. No es así: si el alma hubiese penetrado suficientemente en el cuerpo no lo dejaría sino que haría el tránsito con él"¹⁹³¹.

En general, la unidad ontológica es importante porque sirve de fundamento a todo el despliegue de las actividades humanas ya que éstas se mantienen unidas gracias al alma, "ahora bien, puesto que conocer, percibir sensorialmente y opinar son del alma, e igualmente apetecer, querer y los deseos en general; puesto que además el movimiento local se da en los animales en virtud del alma –e igualmente el desarrollo, la madurez y el envejecimiento– ¿cada una de estas actividades corresponde a la

totalidad del alma y, por tanto, inteligimos, percibimos sensorialmente, nos movemos, hacemos y padecemos cada uno de estos procesos con toda ella o, por el contrario, los distintos procesos corresponden a partes distintas del alma? El vivir, ¿se da solamente en una de estas partes, en muchas, en todas, o tiene incluso alguna otra causa? Hay quienes dicen que el alma es divisible y que una parte entiende, otra apetece. ¿Qué es entonces lo que mantiene unida al alma si es que es divisible? No, desde luego, el cuerpo; más bien parece lo contrario, que el alma mantiene unido al cuerpo, puesto que al alejarse ella, éste se disgrega y destruye. Así pues, si es un principio distinto de ella lo que la mantiene unida, con mayor razón aún habrá que considerar que tal principio es el alma; pero a su vez, habría que preguntarse de nuevo si tal principio es uno o múltiple: si es uno, ¿por qué no va a ser una también directamente el alma?; y si es divisible, una vez más el razonamiento irá en busca de aquello que lo mantiene unido, con lo cual tendremos un proceso al infinito”^[94].

c) La plurifinalidad orgánica.

Aristóteles se detiene a considerar los diferentes actos sensitivos, los cuales están especialmente referidos al ser humano en cuanto sujeto corpóreo y espiritual a la vez. En el ser humano la disposición corporal está en coherencia con las funciones superiores del hombre sin reducirse sólo a su mera función biológica, vegetativa o sensitiva, es más, en lo orgánico se puede observar una apertura respecto de funciones superiores.

Al respecto, son relevantes las observaciones aristotélicas acerca de la voz y del oído. Empieza por referirse al sonido, que es una forma o cualidad peculiar que requiere determinadas condiciones: "El sonido no es el golpe cualesquiera de objetos; la lana en efecto, no produce sonido alguno por más que la golpee, pero sí lo producen el bronce y toda suerte de objetos lisos y huecos: el bronce, por ser liso, y los objetos huecos porque en virtud de la percusión producen reiterados golpes además del primero al no poder escapar el aire puesto en movimiento. (...) El agente primero del sonido no es, sin embargo, ni el aire ni el agua, sino que es preciso que objetos duros se golpeen mutuamente y golpeen el aire. Esto último sucede cuando el aire se mantiene sin disgregarse al recibir el golpe. (...) Es pues sonoro todo objeto capaz de poner en movimiento un conjunto de aire que se extienda con continuidad hasta al oído”^[95].

El oído por su parte, está hecho de tal manera que puede escuchar: “El oído por su parte, está naturalmente adaptado al aire y precisamente porque está inmerso en el aire, al moverse el de fuera se mueve el de dentro. He aquí por qué el animal no oye por todas las partes de su cuerpo, así como tampoco le entra el aire por todas las partes, ya que el órgano que actúa como centro motor y que está animado no tiene aire por todas partes. El aire es de por sí insonoro por ser fácilmente disgregable, pero cuando se le impide disgregarse, su movimiento se convierte en sonido. En cuanto al

aire que hay en los oídos, está encerrado con el fin de que permanezca inmóvil, de manera que pueda percibir con exactitud todas las variedades del movimiento"¹⁹⁶.

Es interesante advertir que Aristóteles descubre una plurifinalidad en esos órganos corpóreos. En este sentido, sus consideraciones acerca de la voz humana son de gran interés: "Y es que la Naturaleza se sirve del aire inspirado para una doble actividad, lo mismo que se sirve de la lengua para gustar y hablar, y si bien el gusto es algo necesario, la posibilidad de expresarse no tiene otra finalidad que la perfección; pues bien, del mismo modo la Naturaleza se sirve del aire, no sólo con vistas a regular la temperatura interior como algo necesario, sino también con vistas a la voz, de manera que se añada una perfección al que la posee"¹⁹⁷. Algo parecido ocurre con los órganos de la respiración.

Esto, en definitiva, se debe a que en el viviente el alma no se agota al informar el cuerpo, de manera que se puede decir que los órganos tienen lo que Leonardo Polo llama "sobrante formal" por el que pueden desempeñar más de una función y es como se pueden ir integrándose las diferentes facultades y operaciones humanas de manera que unas se abran a otras superiores. Así pues, en el planteamiento aristotélico, se encuentra ya la sugerencia de la vida humana en sentido ascendente de manera que en tanto se vayan adquiriendo más perfecciones formales se produce un proceso de hiperformalización que se abre a perfecciones mayores.

Una forma más, recibida sobre unas formas previamente adquiridas, hace que la recepción sea aún más enriquecedora para el sujeto, "actualiza" más a la facultad de que se trate. De esta manera si las formas adquiridas ingresan en un sistema bastante potente, con un nivel muy alto de vida tendrá una influencia más rica ahí, que en otro ser que esté por así decirlo, menos dispuesto. Todo esto alude a la unidad peculiar que se da en todo ser vivo y en la cual el hombre tiene tanto por ganar.

Como hemos dicho anteriormente en el hombre el entender es la vida más alta. En el conocimiento se adquieren formas intelectuales que hacen posible entender otras y luego otras, etc. Esto es algo ineludible en la vida humana. Lo que sucede es que el ser humano puede realizar más o menos actos y operaciones de ese tipo.

d) La finalidad de la naturaleza humana.

Por otra parte, tratar sobre la especificidad del acto vital humano lleva a tratar indudablemente la determinación teleológica de la naturaleza humana. Según Aristóteles, la naturaleza obra por un fin determinado: "La naturaleza, al igual que el intelecto obra por un fin, y este fin constituye su perfección"¹⁹⁸. En otro lugar añade: "El fin, la causa final y el principio, se toman por su definición y noción; como ocurre en las cosas que son obra de arte, al ser la cosa de esa determinada manera, es necesario que haya sido hecha así y que exista necesariamente; y al ser tal otra cosa la salud, es necesario que sea esto lo que ha sido producido y existe; y lo mismo si el hombre es otra cosa determinada distinta: es necesario que sea también esta cosa la que existe como hombre"¹⁹⁹.

Así, no se trata sólo del ser humano, sino que el finalismo es característico en la filosofía aristotélica. "También en los tratados específicos de psicología se muestra Aristóteles fiel a sí mismo y recurre a la finalidad con insistencia. El fin ocupa un lugar central en todo lo que se refiere al alma. Lo mismo vale para la ética, que sigue fielmente a la psicología"^[100].

La finalidad en la naturaleza se da tanto en los seres vivos vegetales como en los animales. "Más aún, a quien vaya siguiendo poco a poco en esta observación acabará por parecerle que también en las plantas se verifican cosas que tienen una clara orientación teleológica; por ejemplo, que las hojas nacen con el fin de cubrir y proteger los frutos. Por lo tanto, si la golondrina hace su nido natural y teleológicamente y natural y teleológicamente teje la araña su malla y brotan igualmente las plantas sus hojas para proteger sus frutos y las raíces no se desarrollan hacia arriba sino hacia abajo, para buscar allí su alimento, es evidente que existe una teleología y una causa final en los seres que produce la naturaleza y que existen naturalmente"^[101].

Aristóteles se resiste a quienes niegan la finalidad, atribuyéndolo todo al azar: "Hay a su vez, algunos filósofos que atribuyen al azar la causalidad de este cielo que vemos y de todas las partes del mundo: dicen, en efecto, que es obra y producto del azar y la suerte, tanto el movimiento de rotación como el de traslación o cambio, que estableció en las cosas todas una distinción y las redujo al orden actual. Y entonces cometen lo más digno de admiración y sorpresa, y es decir que los animales y las plantas no existen ni se pueden producir por azar y por suerte; antes su causa debe hallarse o bien en la naturaleza, o bien en la inteligencia o bien en algo semejante o análogo, porque de cada semilla determinada no procede cualquier otra cosa, antes de una viene el olivo, y de otra procede el hombre"^[102].

La determinación no puede ser efecto de la suerte y lo fortuito: "Pues supuesto que vemos que algunas cosas se verifican siempre de la misma manera y que otras se realizan casi siempre o la mayoría de las veces así, es evidente que no se puede decir de ninguna de éstas que tiene la suerte por causa, ni lo que es puramente fortuito; es decir, la suerte y lo fortuito no son causa ni de lo que se produce la mayoría de las veces de un modo determinado"^[103]. De nuevo, nos encontramos con que el acto vital es a la vez causa eficiente, formal y final del vivir. Así la causa final que se halla en la naturaleza, también en la de un ser vivo racional, obedece a un cierto *logos*: "Pero lo que constituye la causa final se halla en la razón y en la inteligencia"^[104].

La necesidad se da en las cosas naturales debido a la determinación del fin. "Se llama necesario a aquello sin lo cual como concausa, no es posible vivir (por ejemplo, la respiración y el alimento son algo necesario para el animal, pues imposible que sin ellos exista). También aquello sin lo cual no es posible que exista o se genere el bien, ni desechar el mal o librarse de él (por ejemplo, beber la medicina es necesario para no estar enfermo y navegar hacia Egina, para recibir el dinero)"^[105].

Sin embargo, la finalidad de los seres dotados de razón es diferente de la de aquellos no humanos: "Los seres no humanos no son capaces de hacerse cargo como algo propio de aquellas relaciones de finalidad en los cuales están externamente involucrados. Estos seres permanecen inevitablemente en el centro de su propio ser y refieren todo lo demás a ese centro, a sí mismos, o en todo caso, a su especie. Pero también los demás hacen lo mismo: todos son reducidos por los demás a elementos para la afirmación del propio ser"^[106].

Por otra parte, si bien la naturaleza racional del hombre es lo que le define, sin embargo, esta concepción está lejos de ser un naturalismo. Según Aristóteles esta naturaleza humana, así definida racionalmente, y precisamente por ello, está abierta a su progresivo perfeccionamiento, dentro de esa línea ya previamente teleologizada de modo natural. La investigación aristotélica acerca de la naturaleza del hombre está abierta a una prosecución en la línea del *ser* personal del hombre. Si bien en Aristóteles no hay una antropología basada en la *persona* humana, sí deja abierto el camino para continuar hacia ella. Esto es diferente de una visión naturalista del hombre que se cierra a esa posibilidad.

En cambio, si se concibe al hombre como producto de las transformaciones materiales, si su naturaleza no está enraizada en principios metafísicos constitutivos de su ser, sino que es sólo un epifenómeno de los cambios o mutaciones materiales, se tiene clausurado el camino hacia la concepción personal del hombre: "En una naturaleza así entendida, el hombre ya no puede concebirse al mismo tiempo como 'ser natural' y como 'persona'. Podrá expresarse su auto comprensión histórica en una fenomenología hermenéutica o podrá 'reconstruirse' a sí mismo a partir de las condiciones materiales de su surgimiento y a su propia experiencia como una forma de procesamiento del mundo útil para la vida. Pero ya no podrá combinar estas dos perspectivas; para ello sería necesario algo así como una hermenéutica general de la naturaleza"^[107].

Si no se mantiene la teleologización de la naturaleza, se perdería mucho respecto de una adecuada concepción del ser natural, especialmente del ser humano. Es de todos conocido el actual movimiento de des-teleologización: "Pero este movimiento de des-teleologización no se detiene aquí. Con Rousseau la razón se convierte en un epifenómeno tardío de la naturaleza originariamente irracional de un ser vivo, instintivamente abierto y, cien años más tarde, la vida se convierte en un epifenómeno de las macroestructuras moleculares"^[108].

Es importante asentarse en una naturaleza finalizada para entender al hombre, aún cuando ello no sea suficiente. "Pero esto es precisamente lo que define a la naturaleza humana como humana. Ésta se define por algo que no es ella misma: por una anticipación. Sólo si la estructura de dicha anticipación está de alguna manera prefigurada en la estructura general de la naturaleza, es posible entender al hombre como un ser abierto al Absoluto y a la vez como un ser natural"^[109].

Dentro de esta misma línea, Spaemann puede ver cuánta es la diferencia con las consideraciones de filósofos modernos, que han olvidado aquella noción de naturaleza y en donde ésta "se convierte en el reino sin trascendencia de seres que se mueven pasivamente, en los que se afirma aquello que ya es. La naturaleza se convierte en exterioridad que no es por sí misma; conocer la naturaleza de un ser significa enajenarlo como objeto y 'to know what we can do it, when we have it' (Th. Hobbes. *Leviathan*, English Works, ed. Moksworth, III, p. 13)"^[110].

e) La finalidad del viviente: crecer. La inmanencia vital.

Según Aristóteles, el viviente no busca las formas externas, sino para incorporarlas en él mismo, por eso la operación es su finalidad, y sólo así puede crecer: "El viviente no busca la forma, sino vivir con esa nueva formalidad. El fin de la operación no es la forma buscada sino que la operación misma es un fin"^[111].

Esto se comprende mejor cada vez que uno se detiene a considerar el modo como es incorporada la nueva forma al ser vivo por medio de la operación. El acto operativo está en el agente de tal manera que asimila los influjos externos, incorporándolos a la propia vida, de modo que toda la actividad del ser vivo se origina y redunde en sí mismo. Por ejemplo, cuando Aristóteles habla del conocimiento afirma que "el desarrollo (de lo que se conoce) es hacia sí mismo y hacia la entelequia"^[112].

Por eso la actividad del principio vital no se agota en informar, en actualizar a una materia como en el caso de los seres naturales inertes, sino que integra en sí todo lo que no es ella misma para seguir creciendo. "El ente vivo es él mismo hasta el punto de lograr mantener, mejor, de establecer su unidad en la relación con lo que no es él. Lo exterior, en lo vivo, está vivo. No es lo mismo el agua en un río que el agua en un organismo. Por así decirlo, el viviente se ha hecho con el agua y le ha impreso su propio modo de ser; en la medida en que el agua está siendo incorporada, está siendo informada"^[113].

El movimiento del ser vivo es diferente del movimiento de los seres inanimados por tratarse no de un movimiento transitivo sino que surge desde sí y esa captación formal es inmanente: "El viviente y la forma buscada no es comparable al proceso del movimiento: el viviente no es la forma-punto-de-partida, respecto de la cual la forma asimilada sea la forma-punto-de-llegada, sino que el punto de partida está en el viviente sin esa forma buscada, y el de llegada en el mismo viviente con esa forma incorporada a la propia vida"^[114].

Es evidente que existen diferentes movimientos en el ser vivo, pero éstos están 'dentro' de la actividad de la forma vital: "Los movimientos del viviente material son también materiales, pero su orden es distinto en el viviente frente a lo inanimado. La actividad de cada órgano comporta movimientos (Cfr. *De Anima*, 433b 21-22), pero regidos por el acto vital"^[115].

La vida integra dentro de sí al movimiento, y éste está en la vida de un modo distinto a como estaría en un ente inanimado: "*Vita in motu*. La vida es en el

movimiento. La vida da unidad y un orden nuevo a los movimientos materiales: el ser del movimiento dentro de la vida ya no es por eso movimiento sino vida, del mismo modo que la temporalidad no es temporalidad sino dentro del movimiento"^[116].

Es importante considerar la actividad del viviente que es especialmente intensa e inmanente, que no depende sólo de la acción externa, sino que la asimila a su propio vivir. Esto se ve al compararla con la de otros niveles de la vida: "El viviente, en su actuar, no depende tanto como lo inanimado de las acciones 'recibidas', no es sólo las acciones 'recibidas'. La piedra sólo calienta si es calentada: mantiene la temperatura del ambiente. Sin embargo, el animal tiene una temperatura propia"^[117].

Como se ha señalado anteriormente, ahí la vida integra dentro de sí los influjos externos. Al integrarlos los transforma en su propia vida. Es ésta la que modifica su relación con el medio, ya que al integrar lo externo convierte lo inerte en vivo: "La vida no sólo aguanta los influjos, sino que es la capacidad misma de transformar su relación con el medio en ella misma. Lo que es físico fuera del viviente, en tanto que influye en el viviente, éste lo hace vivo. Y sólo así influye (en otro caso destruye). Ni siquiera tiene sentido la expresión 'alimentar a', sino que el alimentado es el que ejerce el alimentarse. El alimento no alimenta sino que el alimentado se alimenta"^[118].

Por ello la vida es acto para el viviente. Vivir es obrar y éste es el mismo ser del viviente. Esto es lo propio de una vida en movimiento, es su finalidad. Y por eso también el hilemorfismo de los seres vivos es diferente al de la sustancia material inanimada, por la índole propia del alma, del acto vital, que haciendo de causa formal, eficiente y final hace posible la actividad inmanente del ser vivo.

La vida de un ser viviente es, como hemos dicho, una vida en movimiento, lo cual significa propiamente que aquel "unas veces termina en el alma y otras se origina en ella, por ejemplo, la sensación se origina en los objetos correspondientes mientras que la evocación se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales"^[119].

Las operaciones inmanentes son las que son propiamente actos. Aristóteles es muy claro estableciendo la diferencia entre *praxis* y movimiento transitivo: "Puesto que las acciones que tienen un límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción perfecta (puesto que no son el fin). Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido. Así pues, de estos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son en efecto movimientos, y, por tanto imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo

llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento"^[120].

Es la inmanencia lo que establece la diferencia entre el acto *kinético*, el acto del movimiento transitivo, y la acción *práxica*, poniendo de relieve su índole propia: "La observación de Aristóteles es muy precisa: incluso hay movimientos en el vivo que no son *práxicos*. Por ejemplo, adelgazar o engordar –o enfermar y sanar–: no son *práxeis*, porque tienen *péras*. Se engorda hasta que se llega a cierto peso, o se enflaquece hasta cierto límite. Ganar o perder peso no es una operación vital. Por el contrario crecer sí es operación vital; crecer es tan tajantemente distinto para Aristóteles de engordar. Porque sólo hay operación vital si la operación misma ha alcanzado ya eso que para la *kínesis* es término, y que aquí no puede llamarse propiamente término, sino forma y fin: forma intrínsecamente poseída"^[121].

Es interesante destacar que en el acto inmanente no hay procesualidad como en la *kínesis*: "A *sensu* contrario interesa resaltar como conclusión que la procesualidad es por tanto una *kínesis*, un movimiento, y que por ello es forma. Es en el ámbito del movimiento, como acabamos de ver donde surge la distinción entre potencia de hacer y padecer. La acción es el acto del motor y la pasión el acto de lo movido. Pero interesa resaltar que *kínesis* tiene este sentido de producción, que tenía una traducción acaso más adecuada que acción, por las razones que enseguida veremos. La acción lleva siempre consigo un proceso, que es el movimiento que se distingue de su propio final, que es la *entelecheia* del movimiento: la edificación no es la casa, y la edificación es la *poiesis*"^[122].

En cambio, en la operación *práxica*, inmanente, se posee el fin en el instante mismo en que se ejerce el acto: "En la operación vital el hiato entre el ejercicio y el término no se da, pues el término ya está dado –al y en el operar–; hay una íntima compenetración, en virtud de la cual el movimiento al tener lugar, en esa medida, ya de antemano ha logrado la forma en acto, la cual no es el resultado del movimiento, ni en un sustrato material sino en el movimiento mismo: ahí es. Éste es el auténtico sentido de la expresión aristotélica, recogida por Tomás de Aquino: "vita in motu". La vida es el movimiento; ese movimiento en que está la vida es la *práxis*, no la *kínesis*. Comparada con la *kínesis* la *praxis* es inmóvil: por eso vivir es –para los vivientes– ser. El alma es *oréctica*, y no únicamente *práxica*, porque el viviente no ha alcanzado todos sus fines. Pero, por lo mismo, la *órexis* lo es de *práxis*"^[123].

Así, en la acción *práxica* se da una inmanencia que le distingue de la producción. En la *praxis* la buena actuación es fin ella misma. Una cosa es la producción y otra la acción (...), de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción(...), ni la acción es producción, ni la producción es acción...porque la acción y la producción son de

distinto género (...) porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena actuación es ella misma fin"^[124].

En ese mismo sentido de inmanencia vital se puede distinguir una *praxis* de índole cognoscitiva y otra moral: "La palabra *praxis* en Aristóteles tiene al menos un doble significado. El primero corresponde a las operaciones cognoscitivas que merecen por su absoluta inmanencia la calificación de *praxis* perfectas, que se oponen por esta misma razón a los movimientos transitivos o *kínesis*. El segundo sentido, el más profusamente utilizado por Aristóteles, la *praxis* sin más especificaciones, hace referencia a las acciones éticas o morales del hombre. Tales acciones están, como he intentado mostrar, en una situación intermedia entre la *praxis* perfecta y la *kínesis*, entre la absoluta inmanencia y la total transitividad, y las afirmaciones de Aristóteles parecen confirmarlo. Su inmanencia queda reflejada sobre todo cuando son confrontadas con la *póiesis*; su transitividad se evidencia por la necesaria presencia en ellas de las instancias *oréticas* y comparece cada vez que Aristóteles las compara con la teoría y cuando se detiene en su análisis"^[125].

Para acentuar el por qué la inmanencia de las operaciones vitales da lugar al crecimiento, Leonardo Polo –quien comparte con Aristóteles el carácter inmanente de las *enérgeias*–, alude al proceso de hiperformalización que se obtiene con las operaciones inmanentes.

"Como hemos dicho, hay *práxis* cuando el movimiento alcanza ya su término (que por lo tanto, no es un término, sino un fin poseído o sido en pretérito perfecto), y por consiguiente, se prepara para seguir. Llamo a esto hiperformalización. Porque una operación que ya ha alcanzado de antemano su fin, abre ulteriores fines y, por tanto, es perfectiva respecto de su principio. He aquí la posibilidad de optimización, es decir, de hábitos"^[126].

Por ello es que lo que corresponde más propiamente al ser vivo especialmente al ser humano es el perfeccionamiento de su ser, de manera que cada punto de llegada es un nuevo punto de partida, debido a que la acción realizada ha introducido nuevas modificaciones en el ser vivo, que disponen al sujeto para acciones próximas, éstas dependen de sus condiciones anteriores, de sus modificaciones precedentes.

Mirando hacia adelante el destino de todo ser vivo es su crecimiento o perfeccionamiento. "De la misma noción de operación vital se desprende una consecuencia indiscutible: vivir es perfeccionarse. Vivir es perfeccionarse, no realizarse. En tanto que se vive, no sólo se sigue viviendo, sino que acontece la perfección. (...) He aquí bien formulada la profunda inspiración de los pensadores clásicos. Los pensadores clásicos entienden que el destino de la vida es la perfección. Me gusta emplear otra palabra -optimación-, porque conviene rescatarla de ciertos usos que empiezan a ser habituales en algunos ensayistas más listos o más sincréticos. Vivir no es realizarse; vivir es optimarse"^[127].

De una manera más resumida podemos decir que "*Praxis* es operación vital; operación vital significa movimiento que ya ha alcanzado el fin en pretérito perfecto.

Así como lo alcanzado no es su término, sino su posesión, haberlo alcanzado tiene un ulterior destino: la *praxis* se abre a la perfección. La noción de *praxis* acentúa la diferencia entre movimiento y móvil. De suyo, el movimiento no es móvil: el movimiento no se mueve. Esta observación no debe omitirse cuando se trata de exponer la profunda comprensión aristotélica del movimiento"^[128].

f) Alcance de la aportación aristotélica.

Hasta aquí hemos visto básicamente la doctrina aristotélica acerca de la vida, y hemos llegado a la conclusión de que aquella es una actividad inmanente, distinta de la simple forma sustancial –*entelécheia*– cuya actividad se “agota” al informar a la materia.

En cambio, en los seres vivos el alma, o *entelécheia*, sostiene las diferentes *enérgeias* u operaciones de distinto nivel. Así, existe el principio vital que es el alma que tiene en sí misma el principio del movimiento, viéndola ya no sólo como causa formal, sino también como causa eficiente y final. Y como el alma puede estar en potencia o en acto, hemos dado con las facultades y sus respectivos actos operativos, con lo cual al final nos hemos encontrado con el acto operativo del ser vivo –*enérgeia*–.

Hemos visto como esta actividad vital es diferente del simple movimiento *kinético* de los seres inertes, debido a que es una actividad inmanente que obtiene las formas aprehendidas en el mismo acto operativo, las formas captadas desde el exterior –los nutrientes como las cognoscitivas– se “quedan” en el viviente dando lugar a un proceso de hiperformalización que según Polo dispone al sujeto para la siguiente acción, dando lugar al crecimiento del que nos ocuparemos con más en detalle en el siguiente apartado.

Todas las aportaciones aristotélicas: el descubrimiento definitivo del acto en la *enérgeia* operativa, la concepción del alma como causa eficiente, formal y final, la formulación del estatuto de la actividad inmanente junto con su sugerencia de crecimiento, son muy importantes. Todo ello es mérito de Aristóteles y no es poco. La genialidad aristotélica es indiscutible. Sin embargo, en cuanto se advierte que el alma, núcleo del viviente, está atrapada en una concepción *sustancialista*, se puede intentar añadir una interpretación distinta: "Es evidente que el hombre tiene un núcleo permanente del cual brota su actividad. ¿Pero ese núcleo puede interpretarse sólo como *ousía*? Ésa es la pregunta cuya respuesta se habrá de dar desde una perspectiva que supere el concepto sustancialista del hombre que aquí presenta Aristóteles. En cualquier caso el sentido de su definición del alma queda claro"^[129].

Es pertinente advertir que Aristóteles considerará la importancia del acto vital y todo el despliegue vital del ser vivo, incluso llegará a decir, como acabamos de ver, que vivir es ser para el viviente; y sin embargo ello no es causa de dejar de considerar su dependencia con la actualidad de la sustancia.

Inclusive se podría dar en torno a esto una cierta vacilación, porque por un lado tenemos que el alma es una *entelécheia*, cuya plenitud es la *ousía*, con lo cual se daría

la impresión de un cierto sustancialismo en Aristóteles, pero luego vemos que todo el despliegue vital del ser vivo lo realiza a través de sus operaciones, por lo cual aquella quietud del núcleo anímico se vería "completada" con la *enérgeia* de las operaciones: "La definición del alma es un caso bastante especial dentro de la doctrina de la *enérgeia*. Al hablar de la *entelécheia* vimos los textos del *De Anima* que le conceden una prioridad ontológica muy clara dentro del ámbito del segundo sentido del acto: la *ousía*. Y, sin embargo, todo el dinamismo psico-biológico del hombre se desarrolla dentro del tercer sentido del acto como operación. Hay pues una cierta sorpresa: el alma es una *entelécheia* y una *ousía*, que posee *enérgeias*, pero ella misma no se incluye en el tercer sentido del acto"¹³⁰.

Es posible observar que nuevamente, ya no sólo con los seres inertes, sino con los seres vivos, se ha introducido la actualidad de la *ousía* y entonces no es fácil desatenderla, ni siquiera con la presencia de una *enérgeia* como la de la operación, que es una actividad superior a la actualidad de la *ousía*: "En él (en Aristóteles) no se da un planteamiento dinámico del alma en su propia constitución. El dinamismo es algo añadido al alma. (...) en la definición del alma de Aristóteles no se da esa superación de la actualidad "estática" de la *ousía*; en el fondo es un regreso al segundo sentido del acto. Por decirlo de nuevo, no hay una interpretación antropológica independiente de la *ousía*. Es lógico que así sea dentro del esquema conceptual de nuestro autor, pues la *ousía* es el ser en sentido principal, como ya hemos visto. Pero con ello podríamos llegar a una alusión que hasta ahora no hemos mencionado: prescindiendo de los usos intercambiados de *entelécheia* y *energeia*, la *enérgeia* tiene más alcance que la *entelécheia*, pues expresa un sentido de la actividad superior (el que al principio de este epígrafe denominábamos inmaterial). Pero esa superioridad está contemplada solamente a nivel operacional. El hombre mismo no se dice según el tercer sentido de la *energeia*"¹³¹.

Desde la concepción aristotélica del acto como *entelécheia* no se puede considerar al acto como distinto de la esencia. Como sostiene Polo, en la filosofía aristotélica no podemos ver un acto distinto de la esencia (potencia *-dynamis-*) como el acto de ser (*actus essendi*). En la *entelécheia* acto y forma sustancial *-ousía-* no se distinguen. Aristóteles afirma que no podemos decir *es*, sin decir *lo que es*. *Es* no lo podemos separar de *lo que es*. Si decimos *es*, entonces decimos *algo es*; pero *algo* es derivación de la noción de *ousía*, forma o causa formal *-entelécheia-*.

Por tanto, se precisa ampliar la noción no sólo de acto, sino también de esencia, ya que no es lo mismo la esencia *ut entelécheia* que esencia como potencia de acto del ser; porque si es *entelécheia*, entonces no es potencia sino acto, pero el sentido de acto en la filosofía aristotélica es distinto del acto de ser. Lo que ocurre es que, como hemos señalado, Aristóteles no descubrió ese otro sentido del acto que llamamos acto de ser. La *entelécheia* no es lo que Tomás de Aquino llama *actus essendi*. Como se ha indicado más arriba esto no es causa de una descalificación de la filosofía aristotélica, lo que sucede es que son las limitaciones propias de un planteamiento que se queda

corto, porque a pesar de su genialidad no sospechó la existencia de niveles de actividad superiores como son el Acto de Ser divino y los actos de ser creados. Éstos sólo se concibieron posteriormente, con el advenimiento del cristianismo, gracias a la Revelación cristiana. Aristóteles, que es un filósofo pagano –vivió cuatro siglos antes de Cristo– se quedó en la simple actualidad, que, como se ha visto, no da de sí tanta actividad.

Para llegar a vislumbrar niveles más altos de actividad se requiere 'superar el límite' de la actualidad y llegar a plantearse la actividad a un nivel trascendental, tanto en el plano del universo como en el plano antropológico^[132]. Este último será el marco en el que nos moveremos debido a la temática de la unidad de vida.

^[13] *Sobre las partes de los animales* (en adelante: PA), 644 b 22 - 645 a 24

^[14] *Metafísica*, 1025 b 19-28. Para Aristóteles la sustancia no separable es la sustancia sensible, material y concreta. La sustancia separable se da cuando el ser humano abstrae la forma sustancial o *eidos*, la cual es separada de su sustrato material.

^[15] *Acerca del alma*, 412 a 6-12. Se podría decir de acuerdo con esto que el materialismo es una presunción exagerada ya que en realidad la materia en cuanto tal es un principio indeterminado.

^[16] *Metafísica*, 1028 a 13-14

^[17] *Metafísica*, 1042 a 25-29.

^[18] YEPES, R. "Origen y significado de la *entelecheia* en Aristóteles", *Thémata*. Revista de Filosofía, 9 (1992) 365.

^[19] *Metafísica*, 1017 b.

^[20] YEPES, R., *La Doctrina del Acto según Aristóteles*, Madrid, Rialp, 1993, 292.

^[21] *Acerca del Alma*, 412 b 9.

^[22] *Metafísica*, 1029 a 2-4.

^[23] POLO, L. *El Ser I* (en adelante: S I), Pamplona, EUNSA, 1965, 111.

^[24] *Metafísica*, 1043 a 2-28.

^[25] POLO, L. *S I.*, 140.

^[26] POLO, L., en "Prólogo" a Jesús de Garay, *Los Sentidos de la Forma en Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 1987, 14.

^[27] *Metafísica*, 1006 b 20.

^[28] *Metafísica*, 1009 a 30.

^[29] POLO, L., *S I.*, 105.

^[30] *Metafísica*, 1010 a 16-22.

^[31] *Metafísica*, 1010 a 23-34.

^[32] *Metafísica*, 1012 b, 2.

^[33] POLO, L., *S I.*, 103.

^[34] POLO, L., *S I.*, 140.

^[35] Simetrizar es tomar las nociones centrales en un ámbito y trasladarlas a otro, de manera que se sustituyen planos diversos en uno solo y se usan las mismas nociones en ámbitos diferentes. Así, es diferente el acto en la realidad y el acto de pensar, pero puede entenderse el primero de acuerdo con la actualidad de lo pensado. Un ejemplo paradigmático de simetría es cuando se toman nociones metafísicas y se ponen en el ser humano, tratando de hacer una antropología con las nociones metafísicas. Se trata de dos realidades distintas que se toman por la misma.

- ^[24] *Acerca del alma*, 431 a 7-8.
- ^[25] *Metafísica*, 1047 a 30-1047 b 2.
- ^[26] *Metafísica*, 1065 b 15-1066 a 7.
- ^[27] POLO, L., *S I.*, 131.
- ^[28] POLO, L. *Ibíd.*, 136.
- ^[29] *Metafísica*, l. I, cap. III.
- ^[30] *Metafísica* 1049 b 5-10.
- ^[31] *Metafísica*, 1050 a 35.
- ^[32] *Sobre el alma*, 402 a 1-10.
- ^[33] *Sobre el alma*, 412 a 20-22.
- ^[34] *Sobre el alma*, 414 a 15-18.
- ^[35] *Sobre el alma*, 409 a 3.
- ^[36] *Sobre el alma*, 414 a 27-28.
- ^[37] *Metafísica*, 1035 b 14-16.
- ^[38] Cfr. *Sobre el alma*, 410 b 10-15.
- ^[39] *Sobre el alma*, 412 b 4-9.
- ^[40] *Física*, 199 b 34.
- ^[41] *Física*, 199 b 15-18.
- ^[42] *Sobre el alma*, 415 b 9-12.
- ^[43] Cfr. *Física*, 198 a 22-23 y *Metafísica*, 983 a 24-32.
- ^[44] *Metafísica*, 1015 a 7-20:
- ^[45] En 1098 b 34-1099 a 3.
- ^[46] Cfr. *Sobre el alma*, 413 b 10-13; 414 a 12-28; 415 b 21-18.
- ^[47] Cfr. *Sobre el alma*, 410 b 1-5; 410 b 10-15; 411 b 6-9.
- ^[48] En 1175 a 4-5.
- ^[49] DE GARAY, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona : EUNSA, 1987, 318.
- ^[50] *Sobre el alma*, 414 a 29-33; 414 b 1.
- ^[51] *Sobre el alma*, 412 a 14-15.
- ^[52] En 1115 b 22.
- ^[53] Cfr. *Sobre las partes de los animales*, 645 b 15-16.
- ^[54] En 1175 a 12.
- ^[55] *Sobre el alma*, 413 a 23-25.
- ^[56] *Sobre el alma*, 413 b 28-32.
- ^[57] *Sobre el alma*, 415 a 15-20.
- ^[58] *Sobre el alma*, 415 a 20-23.
- ^[59] *Sobre el alma*, 415 a 25.
- ^[60] *Parva Naturalia*, 468 b 3-6.
- ^[61] *Sobre el alma*, 416 b 3-8.
- ^[62] *Sobre el alma*, 415 b 19.
- ^[63] *Sobre el alma*, 416 a 20-21.
- ^[64] *Sobre el alma* 416 b 13-17.
- ^[65] *Sobre el alma*, 416 a 35.
- ^[66] POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona, EUNSA, vol. I, 1984, (en adelante: *CTC I*) 213.
- ^[67] *Sobre el alma*, 424 a 18-24.
- ^[68] *Sobre el alma*, 418 a 26 y 29.
- ^[69] *Sobre el alma*, 419a 10-2.
- ^[70] DE GARAY, J., *op. cit.*, 310.
- ^[71] *Sobre el alma*, 415b 13
- ^[72] Cfr. *Metafísica*, 1050 a 35.
- ^[73] YEPES, R., *La Doctrina del Acto en Aristóteles*, ed. cit., 362.

- [74] Cfr. YEPES, R., "Origen y significado de la *entelecheia* en Aristóteles", ed. cit., 374.
- [75] En 1168 a 5-9.
- [76] YEPES, R. *La doctrina del acto en Aristóteles*, ed. cit., 299.
- [77] En 1174 a 10.
- [78] En 1175 a 15.
- [79] YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, ed. cit., 363.
- [80] En 1168 a 6.
- [81] *Sobre el alma*, 413 b 11-13.
- [82] *Sobre el alma*, 414 b 24-30, 415 a 1-8.
- [83] En 1166 a 22; Cfr. asimismo: 1170 a.
- [84] *Metafísica*, 1072 b 26-27.
- [85] En 1178 a 6-8.
- [86] En 1170 a 33.
- [87] En 1170 a 19.
- [88] Cfr. *Política*, Libro I, capítulo 1.
- [89] *Sobre el alma*, 429 a 29-33, 429 b 1-5.
- [90] POLO, L. *Quién es el hombre*, Madrid, Rialp, 1991, 189.
- [91] POLO, L., *CTC I*, ed. cit., 223.
- [92] POLO, L., *CTC I*, ed. cit., 257.
- [93] POLO, L. *Quién es el hombre*, ed. cit., 217.
- [94] *Sobre el alma*, 411 a 27-31; 411 b 1-14.
- [95] *Sobre el alma*, 419 b 14-22 y 420 a 3.
- [96] *Sobre el alma*, 420 a 3-13.
- [97] *Sobre el alma*, 420 b 17-23.
- [98] *Sobre el alma*, 415 b 16-17; Cfr. *Metafísica*, 994 b 15; 1065 a 26-27.
- [99] ARISTÓTELES, *Física*, l. II, cap. 9, n. 3 (BK 200 a 22), Cfr. *Obras*, Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1967.
- [100] ALVIRA, R. *La noción de finalidad*, Pamplona, EUNSA, 1978, 19.
- [101] Cfr. *Física*, 199 b.
- [102] Cfr. *Física*, 196 a.
- [103] Cfr. *Física*, 196 b.
- [104] Cfr. *Física*, 200 a.
- [105] *Metafísica*, 1015 a 20-25.
- [106] SPAEMAN, R. *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989, 104.
- [107] *Ibid.*, 33.
- [108] *Ibid.*, 44.
- [109] *Ibid.*, 46.
- [110] *Ibid.*, 32.
- [111] DE GARAY, J. *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, ed. cit., 319
- [112] *Ibid.*,
- [113] POLO, L. *CTC I.*, 208.
- [114] DE GARAY, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 1987, 320.
- [115] *Ibid.*, 301.
- [116] DE GARAY, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, ed. cit., 304.
- [117] *Ibid.*, 299.
- [118] POLO, L. *CTC I*, 254
- [119] *Sobre el alma*, 408 b 15-18.
- [120] *Metafísica*, 1048 b 18-36.
- [121] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993 (en adelante: *PFH*), 119-120.
- [122] YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, ed. cit., 333.

^[123] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, op. cit., 119.

^[124] En 1140 a 1-140 b 8.

^[125] YARZA, I., "Sobre la praxis aristotélica", *Anuario Filosófico*, XIX (1986) 135-153.

^[126] POLO, L., *PFH*, 120.

^[127] POLO, L., *PFH*, 121.

^[128] *Ibid.*

^[129] YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, ed. cit., 367.

^[130] *Ibid.*, 365.

^[131] *Ibid.*, 365-366

^[132] Esta es una tarea que ha sido emprendida por Leonardo Polo. Cfr. FALGUERAS, I., GARCÍA, J. A., YÉPES, R., *El Pensamiento de Leonardo Polo Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, 11, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994.