

¿HAY ALGÚN TIPO DE PARTICIPACIÓN REAL EN ARISTÓTELES? DOBLE RACIONALIDAD EN LAS POTENCIAS DEL ALMA EN *ET. NIC. A 13*

IS THERE ANY KIND OF REAL PARTICIPATION IN ARISTOTLE?
DOUBLE RATIONALITY IN THE SOUL'S POTENCIES IN *NIC. ET. A 13*

GONZALO LETELIER WIDOW*
THOMAS REGO**

Resumen: Luego de relevar el rechazo aristotélico de la participación platónica del mundo de las Ideas y un uso de la noción de participación de carácter lógico y otro de carácter metafísico, este estudio se focaliza en *Ética a Nicómaco A 13*, que nos presenta un tipo de participación distinto de los relevados previamente, caracterizado por un uso explícito e insistente del vocabulario de la participación con un sentido preciso y constante. Se trata de una participación real, en cuanto las potencias apetitivas del alma participan de una perfección propia de la racionalidad, en virtud de la cual pueden configurarse a una ordenación superior, con una autonomía superior a la del cuerpo respecto del alma, y en diversos grados.

Palabras clave: potencias apetitivas; participación; racionalidad; Aristóteles.

Abstract: After highlighting Aristotle's rejection of Platonic participation in the world of Ideas and distinguishing between a logical and a metaphysical use of the notion of participation, this study focuses on *Nicomachean Ethics A 13*, which presents a different kind of participation different from those previously identified, characterized by an explicit and insistent use of the vocabulary of participation, with a precise and consistent meaning. It refers to a real participation, in which the appetitive powers of the soul partake in a perfection proper to rationality, by virtue of which they can be configured to a higher order, with greater autonomy than that of the body in relation to the soul, and in varying degrees.

Keywords: appetitive potencies; participation; rationality; Aristotle.

* Investigador na Universidad Finis Terrae, Santiago, Chile. <https://orcid.org/0000-0002-1625-2216>. E-mail: gletelier@uft.cl.

** Investigador na Universidad Finis Terrae, Santiago, Chile. <https://orcid.org/0000-0003-2271-4568>. E-mail: trego@uft.cl.

Al profundizar en el conocimiento de la obra de Aristóteles, es siempre fecundo el ejercicio de preguntarse en qué medida se aleja de su maestro y en qué punto conserva algunos de sus principios, estructuras e intuiciones. En este trabajo, aplicaremos esta metodología a la noción, típicamente platónica, de participación. Asumiremos como punto de partida el rechazo aristotélico a la teoría platónica de las Ideas y al modo de la participación que la estructura, y nos preguntaremos si aún quedan resquicios de alguna forma de participación en la filosofía del Estagirita. A partir del trabajo de otros estudiosos, relevaremos cuatro usos principales de la participación –o de nociones asimilables a ella– en Aristóteles, y nos detendremos sobre uno de ellos para argumentar que corresponde a una participación real.

En primer lugar, reconoceremos con Bonitz un uso de carácter lógico de la noción de participación en los *Tópicos*. A continuación, nos referiremos a un uso de carácter metafísico, por el que algunas sustancias hilemórficas participan de algún modo de la divinidad. Esto se puede advertir en dos instancias de la obra aristotélica. La primera instancia –segundo uso de la participación que revisaremos–, es reconocida en algunos estudios sobre la recepción aristotélica de Tomás de Aquino, en los que se propone que la noción de vida se daría de forma participada en los diversos seres vivos. De este modo, autores como Diamond y Crowell proponen que, en Aristóteles, el primer analogado de la noción de vida es Dios, cuyo vivir es conocer, según la famosa formulación de la *Metafísica*: Dios es “conocimiento de conocimiento”¹ y la no tan célebre de que su ‘vida es acto de la inteligencia’². La segunda instancia en la que se puede advertir una participación real es en la comparación entre el conocimiento humano y el divino –tercer uso que revisaremos–. En efecto, mostraremos cómo la escala de conocimientos propuesta por Aristóteles en el comienzo de la *Metafísica* supone una forma plena del conocimiento, la ciencia divina que se da en su cima, a la cual todas las otras formas se acercan progresivamente, en una estructura que puede presumirse vinculada con una forma de participación, según el uso que el mismo Aristóteles hace del término. Por último, en cuarto lugar,

¹ αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (Arist. *Metaphys.* Λ 9: 1074b33-35). Las traducciones de los textos son nuestras.

² καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ καθ’ αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φασὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶντα αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός (Arist. *Metaphys.* Λ 7: 1072b26-30).

siguiendo a Jaeger y Fabro, identificaremos un ámbito relativo a ciertos textos de filosofía práctica, en el que se presenta abundantemente un vocabulario vinculado con la participación.

Tras este breve relevamiento, nos centraremos en uno de estos, correspondiente a *Ética a Nicómaco A 13*, en que Aristóteles, luego de haber presentado la felicidad como fin último de la vida humana y haber presentado la virtud como aquello en lo que se realiza³, introduce algunas distinciones de carácter antropológico para explicar la división entre virtudes intelectuales y morales, reconociendo en el alma humana una “parte” (μόριον) o dimensión racional y otra irracional. En este contexto, encontramos a Aristóteles utilizando sin complejos los verbos platónicos del ámbito semántico relativo a la ‘participación’ real para explicar la relación entre la parte racional y la irracional del alma. En este capítulo de la *Ética*, que podríamos considerar un “pequeño *De anima*”, aparece una nueva forma de participación, distinta de las previamente relevadas, fundada en la intrínseca aptitud o disposición de los apetitos para conformarse a la regla de la razón. Para describir este uso, no suficientemente estudiado hasta ahora, traduciremos los pasajes principales, presentaremos la etimología de los términos seleccionados, de modo de resaltar las características de esta relación de participación, y ofreceremos, finalmente, una interpretación de esta forma de participación.

¿LA PARTICIPACIÓN ES NADA? CUATRO FORMAS DE PARTICIPACIÓN

Todo aquel que se haya aproximado a la obra de Aristóteles conoce su rechazo de la doctrina platónica de la participación de las Ideas. Como testimonio, bastan las críticas del primer libro de su *Metafísica* en sus capítulos 6 y 9⁴, cuya categórica conclusión es que “el participar es nada”⁵. ¿Significa esto que Aristóteles rechaza la noción de participación de un modo absoluto?

³ La felicidad es un acto del alma configurado conforme a la virtud. Cfr. Arist. *Ethic. Nicom.* A 13: 1102a5-6.

⁴ Cfr. Jaeger (1923, 175-181), Geiger (1953, 9-10), Fabro (1963, 57), Steel (2012, 169); Frede 2012, 289; Crubellier 2012, 300, Hankey (2018, 194). Al presentar la crítica a la teoría de las Ideas de *Met. A*, Jaeger (1923, 179-181) considera que el uso tácito del “nosotros” constituye un signo de la redacción temprana de este pasaje, puesto que mostraría a un Aristóteles considerándose todavía parte de la comunidad intelectual de la Academia platónica. Seidl (2010, 239-240), empero, considera que el motivo de la primera persona del plural no es un sentido de pertenencia a la Academia platónica, sino la conciencia de que su teoría, junto con la de Platón, representan una oposición al materialismo precedente, al sostener ambos la existencia de las esencias, ya sean separadas o integradas en las cosas.

⁵ Cfr. Arist. *Metaphys.* A 9: 992a28-29.

(i) Participación lógica y rechazo de la participación platónica

Si consultamos el léxico aristotélico de Bonitz, advertimos que el término ‘participar’ (μετέχειν) es recurrente en la obra del filósofo griego. Además de los usos del lenguaje ordinario, Bonitz distingue dos formas de “participar” en el vocabulario aristotélico. En primer lugar, se presenta la participación a nivel lógico, como aquella según la cual la definición de una cosa incluye como parte la definición de otra superior en el orden lógico: “La definición de participar es asumir el concepto de lo participado”⁶.

En este sentido, se dice que las especies participan del género, porque las determinaciones presentes en el género son propias también de las especies allí contenidas, pero no puede decirse lo mismo al revés⁷. Según Striker, una lectura que integre *Categorías* y *Tópicos* podría incluso reconocer un origen platónico de este tipo de participación, que la haría asimilable al modo en que, en *Categorías* 3, Aristóteles habla de la predicación, modo según el cual una especie universal se dice de un sujeto⁸. Este modo de participación, según Striker, se distinguiría de aquel otro, por el que un atributo se predica de un sujeto (Striker, 2011, 106).

Sin embargo, cuando se trata de la comunidad que se da entre las cosas materiales y las Ideas platónicas, Bonitz nos envía a un pasaje de *Ética eudemia*, donde Aristóteles, preguntándose por la existencia del Bien en sí platónico (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), considera que la negación de la existencia de las Ideas hace imposible el concepto de participación, porque si no existe aquello de lo que se participa, tampoco existen siquiera los que participarían de ello: “Si se destruye lo que se participa, se destruyen también las cosas que participan de la Idea, las cuales se dice que participan de ella [...]”⁹.

⁶ ὅρος δὲ τοῦ μετέχειν τὸ ἐπιδέχεσθαι τὸν τοῦ μετεχομένου λόγον (Arist. *Top.* IV 1: 121a11-12). Bonitz, p. 462b36-38, s. v. μετέχειν.

⁷ Cfr. *ibid.*, 10-14.

⁸ Ὅταν ἕτερον καθ’ ἑτέρου κατηγορηται ὡς καθ’ ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καί κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται· οἷον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δὲ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου· οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸ ζῷον κατηγορηθήσεται· ὁ γὰρ τις ἄνθρωπος καὶ ἀνθρωπός ἐστι καὶ ζῷον (Arist. *Categ.* 3: 1b10-15).

⁹ ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ μετεχομένου ἀναιρεῖσθαι καὶ τὰ μετέχοντα τῆς ιδέας, ἃ λέγεται τῷ μετέχειν ἐκεῖνης [...] (Arist. *Ethic. Eud.* A 8: 1217b11-13). Cfr. Bonitz, p. 462b42-47. La consulta al léxico de Höffe nos ofrece el mismo resultado: confirma este rechazo a la participación platónica y señala que sí hay un uso positivo del término ‘participación’ en el contexto dialéctico de los *Tópicos*. Cfr. Höffe, s.v. *methexis* / *Theilbabe*, pp. 354-355.

En este pasaje, Aristóteles remite a otras obras propias donde se ocupa de la existencia de las Ideas. En *Metaf.* A 9, por ejemplo, encontramos la conocida crítica a la teoría de la participación de las Ideas, en la que afirma, entre otros argumentos, que las substancias no pueden proceder de las Ideas de ninguno de los modos usualmente presentados¹⁰, por lo que: “El decir que ellas [las Ideas] son paradigmas y que todas las otras cosas participan de ellas es decir palabras vacías y metáforas poéticas”¹¹.

Philippe (1949, 256-258) considera que el principal problema de Aristóteles con la teoría de la participación no es que las Ideas no existan, sino que la causalidad, sobre todo la formal y la eficiente, no puede reducirse a la participación platónica, de modo que la participación no puede ser la gran explicación científica que había pensado Platón. Como afirma Graham (1990, 273), la teoría de las Ideas entraña una serie de aporías para Aristóteles: remiten a otro mundo hipotético, son incognoscibles, son causalmente ineficaces y las relaciones fundamentales del sistema en que se insertan son presentadas a través de metáforas. No es de extrañar, por lo tanto, que Aristóteles termine afirmando que ‘el participar es nada’¹².

En este punto, entonces, que constituye el marco general del pensamiento aristotélico sobre la participación, pues corresponde a los lugares en que la tematiza de modo directo, nos encontramos con un categórico rechazo de la participación en términos de causalidad metafísica y con la aceptación de su uso en el terreno lógico, en el contexto de la relación entre los sujetos y los universales.

(ii) Grados de vida y participación de la vida divina

De modo bastante más marginal, es posible encontrar una segunda apertura a la participación metafísica en Aristóteles presentada por una serie de estudios sobre la recepción tomista de Aristóteles que intentan mostrar que la filosofía aristotélica ofrecería espacios para una lectura metafísica, y no solo lógica, de la participación.

Hankey (2018, 187) muestra que Tomás de Aquino utiliza la participación para explicar que el intelecto humano puede ser también divino, a partir de

¹⁰ [...] ἀλλὰ μὴν οὐδ’ ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστὶ τὰλλα κατ’ οὐθένα τρόπον τῶν εἰωθότων λέγεσθαι [...] (Arist. *Metaphys.* A 9: 991a19-20).

¹¹ τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικᾶς (Arist. *Metaphys.* A 9: 991a20-22).

¹² τὸ γὰρ μετέχειν, ὅσπερ καὶ πρότερον εἶπομεν, οὐθέν ἐστιν (Arist. *Metaphys.* A 9: 992a28-29).

ciertos pasajes de *Ética a Nicómaco* X, *Metafísica* I y XII y *Acerca del alma* III. Crowell (2019), por su parte, propone que según Aristóteles hay una forma de participación por la que el alma humana participa de un analogado principal de la vida, que es el intelecto, el cual se identifica con Dios mismo, en cuanto que Dios es ‘intelección de intelección’. Aristóteles estaría utilizando aquí una predicación de homonimia fundada en el modo en que muchas cosas se relacionan con una principal: una homonimia $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, esto es, en relación con una única cosa, que sería una forma de participación. Si seguimos más de cerca su presentación, advertimos que Crowell atribuye a Aristóteles una unidad de participación entre todas las sustancias y Dios (2019, 152). Para mostrar esto, afirma en primer lugar, siguiendo a Diamond (2015)¹³, que las distintas especies de alma gozan de una homonimia fundada en una predicación $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ cuyo centro es la actividad intelectual que se encuentra en los hombres (2019, 156). Luego, junto con Shields y Diamond, da un paso más: este sentido primario de ‘vida’ se vincularía, a su vez, con uno aún más central, que es la actividad cognoscitiva divina, la cual es Dios mismo.

(iii) Conocimiento y participación de la ciencia divina

Asimismo, y paradójicamente, el mismo libro primero de la *Metafísica* en que había rechazado la participación platónica parece abrir la posibilidad a cierto tipo de participación real. En efecto, en sus dos primeros capítulos, Aristóteles utiliza el término “participar” ($\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$), no ya en el terreno de la lógica y la predicación, sino en el del conocimiento, cuando presenta de forma graduada las formas del conocer, desde el modo de conocimiento animal más básico, pasando por las distintas perfecciones cognoscitivas humanas, hasta llegar a la sublimidad del conocimiento divino¹⁴. Allí nos dice que hay algunos animales que participan poco ($\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \mu\iota\kappa\rho\acute{\nu}\nu$) de la experiencia, al carecer de oído, lo que les impide el aprendizaje: “Por tanto, hay otros que

¹³ “My argument in this book is that Aristotle’s analysis of these types of soul and their characteristic living activities is quietly theological throughout. That is, rather than simply being a series of unconnected activities or distinct kinds of soul, the ascending scale of kinds of soul actually constitute degrees of realization of what it means to be alive, and so each is only properly understood when seen in the light of the most completely realized living activity. This complete life is the Aristotelian God” (Diamond, 2015, p. x).

¹⁴ Cfr. Arist. *Metaphys.* A 1-2: 980a21 - 983a11.

viven con las imaginaciones y los recuerdos, pero que participan poco de la experiencia¹⁵.

Esta aparición hace legítima la pregunta de si el rechazo de la participación en ámbito metafísico no es absoluto, sino limitado a la participación de las Ideas. En tal caso, a pesar del explícito rechazo de la participación de las Ideas, habría lugar en Aristóteles para otros tipos de participación, puesto que ya contaríamos, al menos, con un esquema de participación de perfecciones cognoscitivas en *Metafísica A*, como propuso Fabro¹⁶.

Los dos tipos de participación metafísica referidos podrían ser considerados una aplicación de la doctrina de la participación de *Metafísica α*, de cuya autenticidad no nos ocuparemos aquí¹⁷, según la cual en todo ámbito de cosas donde haya un más y un menos –como el conocimiento en este caso– hay un máximo que es causa de esa perfección en los restantes¹⁸. Aplicando el principio a *Metafísica A*, el máximo sería la ciencia divina, tal como existe en la inteligencia divina, mientras los más y los menos serían los distintos actos de las potencias cognoscitivas animales, humanas y divina. En la participación de las formas de vida, por su parte, los más y los menos estarían representados por la vida de los vegetales, animales y humanos, mientras que el máxima sería la vida divina.

Si alguno considerara que este principio es demasiado platónico para ser auténticamente aristotélico, debe tenerse en cuenta que no es ajeno a la doctrina de Aristóteles el sostener que todas las cosas buscan acercarse a la realidad divina en la medida de sus posibilidades naturales. Esto queda bien expresado cuando en *Acerca del alma*, al ocuparse de la potencia nutritiva y, por tanto, de la generación de los vivientes, Aristóteles afirma que, a través de prolongación de la propia vida en la vida de la prole, los vivientes participan de lo divino y lo eterno tanto cuanto pueden, dados los límites de su naturaleza:

¹⁵ τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν (Arist. *Metaphys.* A 1: 25).

¹⁶ Este esquema de la participación de los animales en la razón también es reconocido por Fabro (73, n. 1), el cual nos envía al lugar paralelo en *Anal. Post.* B 18: 99b34 – 100b5.

¹⁷ Jaeger (1912, 114-118) presenta los argumentos de Bonitz contra la autenticidad de este texto y considera, empero, que podría pertenecer a una conferencia sobre filosofía de la naturaleza, quizás anotado por un alumno, por lo que no debería estar incluido en la *Metafísica*. También Berti se manifiesta a favor de su autenticidad (2008, 30).

¹⁸ Cfr. Aristot. *Metaphys.* α 1: 993b23-31.

[...] es de las más naturales de las obras, para los vivientes, [...] el producir a otro semejante a él mismo, un animal, a otro animal, una planta, a otra planta, para que de lo eterno y divino participen cuanto pueden (μετέχωσιν ἢ δύνανται): todos, pues, desean esto, y a causa de esto hacen cuanto hacen según la naturaleza [...] puesto que es imposible participar (κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ) de lo eterno y lo divino en la continuidad –dado que no es posible que ninguno de los corruptibles perdure él mismo según el número– en cuanto cada uno puede participar, en esa misma medida participa (ἢ δύνανται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτη), algunos más, otros menos, y perdura, no el mismo sino algo semejante, no el mismo según el número, sino según la especie¹⁹.

No dejemos de señalar que al hablar de participación aquí Aristóteles hace uso de los términos típicamente platónicos: μετέχειν y κοινωνεῖν.

(iv) Potencias del alma y participación de la racionalidad

Una cuarta apertura a otro tipo de participación metafísica aristotélica nos la ofrece Fabro, al llamarnos la atención sobre algunos pasajes de las dos *Éticas*, en los que Aristóteles parece especialmente receptivo a temáticas platónicas²⁰: primero, en un texto de *Ética Eudemia* B 1, que Jaeger (1923, 260) vincula con *Protréptico* 41,20 en este sentido; y luego, en *Ética a Nicómaco* A 13.

El texto del *Protréptico* dice: “Una parte del alma es la razón, la que según la naturaleza manda y juzga en relación con nosotros, otra parte la que obedece y es mandada por naturaleza”²¹. El de *Ética eudemia*, por su parte, afirma: “Asúmense dos partes del alma que participan de la razón, pero no participan de la razón de la misma manera, sino que para una se da

¹⁹ [...] φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἔνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν [...] ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταῦτό καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύνανται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτη, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἧττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν. [...] (Aristóteles, *De anima* B 4: 415a25-b7).

²⁰ “Il principio dionisiano sulla ‘continuità metafisica’ degli esseri, con cui terminava il testo, si trovava ‘in actu exercito’ in una teoria dell’Aristotele platonizante intorno ai gradi degli esseri conoscitivi ed alla subordinazione nell’uomo delle facoltà irrazionali appetitive alle razionali e conoscitive [...]” (Fabro, 1963, 73). Cfr., *ibid.*, n. 1.

²¹ τῆς δὲ ψυχῆς τὸ μὲν λόγος ἐστὶν ὅπερ κατὰ φύσιν ἄρχει καὶ κρίνει περὶ ἡμῶν, τὸ δ' ἔπειτα τε καὶ πέφυκεν ἄρχεσθαι (Aristóteles, tal como aparece en Jámblico, *Protréptico*, ed. Pistelli, p. 41, l. 20).

naturalmente en el ordenar, y en la otra en el obedecer y escuchar”²². En estos pasajes de ascendencia platónica²³, en que Aristóteles propone una división del alma en dos partes que poseen o participan de la razón, una mandando y otra obedeciendo²⁴, encontramos un uso consistente del verbo “μετέχειν”.

Se advierte, empero, una diferencia importante con *Ética a Nicómaco A 13*. En efecto, según *Ética eudemia B 1* habría dos partes del alma, participantes ambas de la razón: una que manda y otra que obedece. La dificultad que se presenta es que la parte del alma que manda parece no identificarse con la razón, sino solamente participar de ella. ¿Cómo explicar este problema? ¿Quizás considerando con Jaeger que la *Ética Eudemia* se trata de una primera versión de la ética aristotélica, que en la *Ética a Nicómaco* encontraría una versión más acabada? En ese caso, la *Ética a Nicómaco*, enmendando a la *Eudemia*, estaría reconociendo que la referencia anterior a las partes del alma sería un error. Otra alternativa sería pensar que la parte racional del alma no fuese el analogado principal de la razón, sino que este sería una inteligencia superior, como podría ser tal vez la divina. En este caso, la *Ética Eudemia* no estaría equivocada, sino que se trataría de un cambio de enfoque al redactar de nuevo esta parte en *Ética a Nicómaco*, precisando un poco las cosas. Independientemente de la respuesta definitiva a esta disparidad entre ambas éticas, podemos constatar que hay una forma de participación de la razón en las potencias del alma humana, que Aristóteles necesita para presentar a continuación la doctrina de las virtudes, presente en sus éticas. Esta cuarta vía es la que exploraremos en la siguiente sección, concentrándonos en el texto de *Ética a Nicómaco A 13* y en su uso del vocabulario de la participación.

LA PARTICIPACIÓN EN *ÉTICA A NICÓMACO A 13*

(i) Los pasajes sobre la participación de la racionalidad

Una vez admitido, primero, que el rechazo de la participación en Aristóteles no es absoluto, sino que admite una participación a nivel lógico, y, segundo, que también puede haber participación en un sentido metafísico,

²² ὑποκείσθω δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν λόγου ἄμφο, ἀλλὰ τὸ μὲν τῷ ἐπιτάττειν, τὸ δὲ τῷ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι (Arist. *Et. Eud.* B 1: 1219b28-31).

²³ Si bien las partes que distingue Platón son distintas (cfr. *Fedro* 246a-254e, *República* 436a-441c), es suya la estructura fundamental que identifica una parte racional llamada a gobernar sobre las partes irracionales, que le obedecen más o menos espontáneamente.

²⁴ Cfr. Fabro, 1963, p. 73, n. 1.

como muestran los trabajos de recepción aristotélica en Tomás de Aquino sobre la vida divina entendida fundamentalmente como conocimiento y el análisis gradual del conocimiento en *Metaf.* A, se vuelve más natural la aparición de los términos relativos a la participación en la discusión sobre los apetitos sensibles y la racionalidad en el alma humana, introducidos en el cierre del libro primero de *Ética a Nicómaco*. En efecto, aquí nos encontramos con diversas formas de los verbos ‘μετέχω’ y ‘κοινωνέω’, que significan ‘tomar parte’, ‘compartir’, y adquieren en estos casos el valor técnico de ‘participar’. Presentamos a continuación los textos de *Ética a Nicómaco* A 13, separando las oraciones para facilitar el análisis.

T1:

ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου.

Parece que hay cierta otra naturaleza irracional del alma, que, sin embargo, “participa” de algún modo de la razón (1102^b13-14).

T2:

ἴσως δ’ οὐδὲν ἦττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναι τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον

Igualmente, no menos debe considerarse que en el alma hay algo fuera de la razón, que se opone a esta y la resiste (1102^b23-25).

T3:

λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἶπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς—ἔτι δ’ ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ.

Es manifiesto que esto participa de la razón, como hemos dicho: obedece a la razón, en verdad, el del continente –incluso probablemente es más inclinado a oír el del templado y valiente: en todo, pues, concuerda con la razón– (1102^b25-28).

T4:

φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ’ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν· οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαιμέν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν. ὅτι δὲ πείθεταί πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις.

Es manifiesto, por tanto, que lo irracional es doble. Por un lado, en efecto, lo vegetativo de ningún modo ‘comunica’ con la razón y, por otro, lo desiderativo y en general apetitivo participa de cierto modo, en cuanto que es dócil a ella y obediente: de este modo es que decimos “tener en cuenta” al padre y a los amigos, y no como es propio de las matemáticas. El que lo irracional de algún modo es persuadido por la razón, lo revela la amonestación, y toda censura y el implorar (1102^b28 – 1103^a1).

T5:

εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὡσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.

Pero si es necesario decir que esto también tiene razón, doble será también lo que tiene razón, por un lado, lo que la posee principalmente y en él mismo, y, por otro lado, lo que la posee como algo listo a escuchar al padre (1103^a1-3).

(ii) La participación de la racionalidad en las potencias sensitivas

El capítulo final del primer libro de la *Ética a Nicómaco* sirve de nexo con los libros siguientes, en los que se ocupará de las clases de virtudes. En efecto, luego de determinar que la felicidad es actividad del alma según la virtud perfecta²⁵, es necesario distinguir cuáles son las especies de la virtud. Y la primera división es la que corresponde a la de las virtudes éticas y las dianoéticas²⁶. Es con la necesidad de presentar tal división que Aristóteles desarrolla una pequeña antropología filosófica o tratado sobre el alma, para justificar tal división de las virtudes. En concreto, afirmará que el alma humana presenta dos ámbitos fundamentales, uno irracional y otro racional. Las virtudes dianoéticas o intelectuales, claramente, radicarán en la parte racional. Pero la pregunta respecto de la sede de las virtudes éticas obliga a Aristóteles a proponer que una de estas partes se duplica (o la parte irracional o la parte racional del alma es doble) y a recurrir a la noción platónica de participación real para explicar su relación.

Es en este contexto que nos encontramos con el T1: allí se nos habla de una cierta fuerza o poder (τις φύσις²⁷) del alma, distinta de la razón, que justamente es irracional (ἄλογος). Sin embargo, con el participio presente del verbo “participar” (μετέχουσα) predica de esta fuerza la participación en la razón. El modo en que se da esta participación no está determinado, sino

²⁵ Ἐπει δ' ἔστιν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν [...] (Arist. *Ethic. Nicom.* A 13: 1102^a5-6).

²⁶ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς [...] (Arist. *Ethic. Nicom.* A 13: 1103^a4-5).

²⁷ El término ‘φύσις’ admite este sentido de ‘fuerza productiva, generadora’. Cfr. *LSJ*, s.v. ‘φύσις’ IV.1, p. 1965a. De hecho, Aspasio en su comentario a la *Ética* no escribe ‘φύσις’ sino ‘δύναμις’, que significa ‘potencia, poder, fuerza’: ἔστι δὲ τις ἄλλη δύναμις τῆς ψυχῆς ἄλογος καλουμένη (Aspasio, *In I Ethic. Nicom.*, p. 35,14-15). Burnet considera que, en pasajes con una influencia más platónica, Aristóteles usa la expresión φύσις τῆς ψυχῆς en un sentido más bien vago, quizás meramente perifrástico. Aquí significaría ‘μόριον’ o ‘δύναμις’, esto es, ‘parte’ o ‘potencia’. Cfr. Burnet (1900, 60).

que es “de algún modo” (πιη). No obstante, podemos descartar que sea la participación lógica, por la que se recibe el mismo concepto de lo que participa, esto es, de la razón, puesto que no se trata de conceptos de la mente sino de potencias reales²⁸.

El texto T2 nos pone ante una dificultad: la distancia entre esta fuerza irracional y la parte racional del alma se exalta, ya que se trata de algo que está fuera²⁹ de la razón (παρὰ τὸν λόγον) y que es contrario (ἐναντιούμενον) a ella y lo enfrenta (ἀντιβαῖνον)³⁰. ¿Cómo puede haber participación en esta relación de fuerte oposición? Una relativización de esta oposición tan fuerte podría realizarse considerando otras acepciones del término que inicialmente hemos traducido por ‘fuera de’ (παρά). En efecto, la preposición παρά seguida de acusativo admite también la traducción de ‘junto a’³¹, por lo que podría considerarse que, a pesar de posibles oposiciones entre esta fuerza y la razón, estas no necesariamente se encuentren absolutamente separadas, sino que podría ser una fuerza que surja junto a la razón. Mantenemos, empero, la traducción de ‘fuera de’ para no ignorar el fuerte carácter de oposición que en Aristóteles suele tener la construcción de “παρά + acusativo” (como en παρὰ φύσιν o en παρὰ νόμον), y para mostrar la diferencia que hay entre la razón y las potencias apetitivas; no llevamos esta oposición al extremo, por otro lado, como podría resultar de haber traducido por en contra de³². El traducir παρά por ‘fuera de’ nos coloca en un punto intermedio, que marca una separación, pero no descarta una posible interacción positiva.

²⁸ Aspasio realiza aquí una distinción entre dos partes irracionales del alma: la nutritiva (τῆ θρεπτικῆ δυνάμει) y la pasional (παθητικῆ δυνάμει τῆς ψυχῆς), de las cuales la primera de ningún modo participa de la razón, mientras que la segunda lo hace cuando le obedece: ὅταν αὐτῷ [τῷ λογικῷ μορίῳ] πείθεται (Aspasio, *In I Ethic. Nicom.*, p. 35,19). Luego, Aspasio plantea la posibilidad de que la parte pasional irracional de los animales y de los hombres sea distinta, justamente porque una puede participar de la racionalidad y la otra no. Cfr. *ibid.*, p. 35,16-19.

²⁹ El término παρά con acusativo puede implicar una distancia, un estar más allá de algo, incluso en oposición con ese algo. Cfr. *LSJ*, s.v. παρά C.III.4, p. 1303b.

³⁰ Unas líneas arriba se repite la idea (1102^a16-18), donde se habla directamente de lucha (μάχεται) entre esta parte y la razón. Y aparece el término πεφυκός, que indica que esta parte del alma surge naturalmente junto a la razón. El hecho de que sea natural y no una anomalía puede fortalecer la tesis de que, a pesar de que circunstancialmente se opone a la razón, pueda conformarse al orden de la razón, por integrar la misma naturaleza humana, como ocurrirá con los virtuosos, como veremos más adelante.

³¹ Cfr. *LSJ*, s.v. παρά C.I, p. 1302b-1303b.

³² Julio Pallí Bonet (2000, p. 158), en cambio, elige llevar la oposición al máximo al traducir este pasaje: ‘[...] mas, quizá, también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste’.

Justamente el texto T3 da cuenta de la posibilidad contraria, por la que esta fuerza, brotada ‘junto a’ (*παρά*³³) la razón en el alma humana, participa (*μετέχειν*) de la razón. Esto se da en el caso de los continentes (*ἔγκρατοῦς*), quienes mantienen a raya a sus pasiones, los cuales, como muestra la etimología del término, poseen poder (*κράτος*) en ellos (*ἐν*), teniendo dominio sobre ellos mismos³⁴. Esta cierta naturaleza (*τις φύσις*) o potencia que se da junto a la razón puede participar de ella. Y el grado de participación parece ser mayor en la actividad vital y en el alma de los que poseen la virtud de la templanza (*σώφρονος*) y la virtud de la valentía (*ἀνδρείου*), que en los continentes, porque en aquellos las potencias sensitivas están más inclinadas a escuchar y obedecer a la razón que en los continentes, quienes no poseen estas virtudes, pero logran imponer el orden de la razón en sus acciones, a pesar de la resistencia de sus pasiones.

Este fragmento es importante porque nos introduce en el modo en que esta participación se realiza: obedeciendo. Son dos los términos relativos a la obediencia que Aristóteles utiliza aquí: el verbo *πειθαρχεῖ* (obedecer) y el adjetivo en grado comparativo *εὐηκοώτερόν* (“más dispuesto a escuchar, obediente”). La elección de este verbo ‘πειθαρχέω’³⁵, en cuya raíz encontramos los términos *πείθω* (dejarse persuadir) y *ἀρχή*, con el sentido de ‘autoridad’³⁶, nos da una pista acerca del modo en que se da esta obediencia: es el modo en el que se acepta una ordenación que proviene de un superior, ya sea al obedecer a un magistrado, o a las leyes³⁷. Por tanto, la forma de participación de estas potencias irracionales en la razón será a través del obedecer una cierta ordenación, proveniente de una potencia superior³⁸. El adjetivo *εὐήκοος*, a su vez, significa ‘dócil, bien dispuesto a la escucha, obediente’, y está construido a partir del sustantivo *ἄκοή*, que significa “sonido”, “oído”,

³³ En el segundo sentido señalado.

³⁴ De acuerdo a la etimología, el ‘ἔγκρατῆς’ es dueño de sí mismo. Cfr. Chantraine, s.v. ‘κράτος’, p. 556a.

³⁵ El análisis etimológico del término nos revela que cuando *-αρχος* se encuentra al final de un término compuesto, su sentido es el de “ser jefe, ordenar”, no tanto el de “ser primero”. Y en el caso particular de *πειθαρχία* y los términos afines, como los que encontramos en estos textos, el valor de la primera parte (*πείθ-*) es verbal. Cfr. Chantraine, s.v. *ἄρχω*, p. 115b.

³⁶ Cfr. *DGE*, s.v. C.1.

³⁷ Cfr. Bailly, s.v. *πειθαρχέω*, p. 1503; Chantraine, s.v. *πείθομαι*, p. 837b.

³⁸ Aspasio establecía que el modo en el que se da la participación de la razón en la parte irracional era a través del estar constituido naturalmente para obedecer a la razón: *διὰ τὸ πεφυκέναι πείθεσθαι τῷ λόγῳ* (Aspasio, *In I Ethic. Nicom.*, p. 35,15).

“acción de escuchar”, de donde puede derivar en “atención” y “obediencia”³⁹; y del adverbio εὖ que significa “bien, buenamente”, y que, en composición con otros términos, puede añadir el valor de “facilidad”⁴⁰. De este modo, estas potencias irracionales en el templado y en el valiente tienen la cualidad de tener una mayor facilidad para la atención, para la escucha a la razón, que la que encontramos en los que meramente son continentes.

El ‘obedecer’ de los virtuosos es descrito a través de otro verbo, el ὁμοφωνεῖ, que está construido por el adjetivo ὁμός, “semejante” y φωνέω, “sonar”: esta potencia que obedece lo hace sonando al unísono con la razón⁴¹; el orden de la razón resuena en la actividad de estas potencias. Este “estar de acuerdo” –que es otro de los sentidos del verbo ὁμοφωνέω– no es parcial, sino que se da en todas las cosas (πάντα). La parte irracional del alma puede “consonar” en todo con la razón: este es su modo de participar de la razón, sin ser racional⁴². Dicho según otro de los sentidos del verbo ὁμοφωνεῖ, ambas partes del alma “hablan el mismo idioma”⁴³, esto es, el de la racionalidad.

El texto T4 da cuenta, empero, de que esta consonancia con la razón no se presenta en la totalidad de la dimensión irracional del alma, por lo que se hace posible considerar una división de esta parte: doble será lo irracional (τὸ ἄλογον διττόν). Por un lado, la parte vegetativa de la dimensión irracional del alma no participa de ninguna manera, no tiene nada en común con la razón (οὐδαμῶς κοινωνεῖ). Por otro lado, en cambio, la parte desiderativa, concupiscible (τὸ ἐπιθυμητικόν) o apetitiva (ὄρεκτικόν),⁴⁴ es la parte irracional que de algún modo (πῶς) participa (μετέχει) de la racionalidad. ¿De cuál modo?

³⁹ Cfr. *LSJ*, s.v. ἀκοή, p. 51b.

⁴⁰ Cfr. *LSJ*, s.v. εὖ, VI., p. 704b.

⁴¹ Cfr. *LSJ*, s.v. ὁμοφωνέω, II, p. 1228b.

⁴² Tomás de Aquino considera que este “omnia” (πάντα) se refiere a que en el virtuoso la ordenación del apetito sensitivo a la razón no se limita a los actos exteriores, como en el continente, sino que se extiende también a los actos interiores: “Quia in talibus fere omnia consonant rationi; idest non solum exteriores actus, sed etiam interiores concupiscentiae” (Tomás de Aquino, *In I Ethic. Nicom.*, lect. XX, n. 239, p. 65). Burnet señala que el hecho de que no sólo obedezca, sino que está en completa armonía con la razón, muestra que participa de ella (1900, 61).

⁴³ Cfr. *LSJ*, s.v. ὁμοφωνέω, I, p. 1228b.

⁴⁴ Como comenta Tomás de Aquino, τὸ ἐπιθυμητικόν se refiere a la potencia sensitiva desiderativa, esto es, a la potencia concupiscible, mientras que el término ὄρεκτικόν, que es toda dimensión apetitiva del alma, incluye también a la potencia irascible y a la voluntad, las que participan de la razón a la manera de quien la oye y la obedece, pero no en cuanto que puedan contemplar la verdad, lo cual es propio de la razón en sí misma. Cfr. Tomás de Aquino, *In I Ethic. Nicom.*, lect. XX, n. 240, p. 65. En la misma línea, Burnet considera que para el lector del *De anima*, el término ὄλος incluye no sólo a la ἐπιθυμία, sino también al θυμός y a la βούλησις (1960, 61).

La obediencia, nuevamente, es la manera. Lo expresa Aristóteles en T4 con dos adjetivos: uno *πειθαρχικόν* que significa ‘bien dispuesto a la obediencia’, vinculado directamente con el verbo *πειθαρχέω*, que habíamos encontrado en T3; y el otro *κατήκοον*, que hemos traducido por “ser dócil”, cercano también a *εὐήκοος* de T3, que en sus componentes cambia el adverbio *εὖ* por el adverbio *κατά*, y que puede significar “en acuerdo con”, agregando a la escucha de *ἀκοή* el valor de estar acuerdo con la acción o bien el de una mayor intensidad en la escucha, esto es, una mayor docilidad al mandato de la razón.

De este modo, *κατήκοος* significa la cualidad de “prestar oídos, escuchar, obedecer o estar sujeto algo”. Por tanto, la participación en la razón de la parte desiderativa de la dimensión irracional del alma se da en cuanto ella tiene la facilidad de prestar oídos a la razón y estar bien dispuesta a obedecer su ordenación. ¿Cómo se dan este prestar oídos y esta docilidad? Al modo de quien ‘tiene en cuenta’ la *οἰκονομία* y “hace caso” (*ἔχειν λόγον*) a los padres o a los amigos. El que escucha el consejo, dice el texto griego traducido palabra por palabra, tiene *λόγος*, esto es, “tiene una razón” o “un sentido”, que no proviene de él, sino de otro, pero que incorpora en él mismo. Por ello puede hacer caso, porque de alguna manera, esa racionalidad ofrecida ingresa en él, configurando su actuar.

Por ello, encontramos en T4 la referencia a diversos modos de reconvencción, amonestación, reprensión y ruego: son ejemplos de que, a través de la palabra y la razón (considerando ambos sentidos de *λόγος*), se puede corregir una conducta. Estos fenómenos de la vida social manifiestan que es posible que alguien que carece de razones para pensar o actuar de una determinada manera (es decir, aquel que, en este sentido, carece de racionalidad), de algún modo (*πῶς*) puede ser convencido (*πειθεταιί*) por la razón de otro⁴⁵. El verbo aquí elegido por Aristóteles, “persuadir” (*πειθεταιί*), tiene una directa vinculación con el “decir”, esto es, con el *λέγειν*, de común origen etimológico con el *λόγος*⁴⁶. Es un indicio de que el modo en que la parte irracional del alma, en su dimensión apetitiva, participa de la razón es ‘dejándose persuadir’ de actuar de cierta manera por medio del decir del *λόγος*, palabra que transmite orden y convence. Hay que tener en cuenta que el dejarse persuadir

⁴⁵ Tomás de Aquino considera que lo que aquí se pone de manifiesto, a través de la referencia a los ruegos y reprehensiones, es que el modo en que la parte irracional participa de la razón es a través de los actos exteriores: “Ostendit quod irrationale participat rationem per ea quae exterius aguntur” (Tomás de Aquino, *In I Ethic. Nicom.*, lect. XX, n. 241, p. 65).

⁴⁶ Cfr. Chantraine, s.v. *λέγω*, p. 601a.

no indica mera receptividad o pasividad, sino que, al dejarse persuadir por la razón, esta parte del alma configura su actuar al modo propuesto por la razón. Es actividad apetitiva participadamente racional, posibilitada por su dejarse configurar según el orden de la razón. Es una acción propia de la potencia apetitiva, a pesar de la comunicación con la razón.

El texto T5, finalmente, nos coloca en otro escenario: si este poseer de algún modo razón no pudiese ser predicado de algo irracional, y debiésemos, por tanto, considerar que la parte desiderativa del alma integrase la parte racional, nos veríamos de todos modos obligados a repetir la misma operación de división. Como antes se había considerado que doble era la parte irracional, ahora doble ($\delta\iota\tau\tau\acute{o}\nu$) sería la parte racional. Una sería racional por sí misma ($\acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$), por derecho propio, plenamente⁴⁷, y además, en relación con la otra parte racional, lo sería principalmente, como lo expresa el adverbio $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma$, que proviene del adjetivo $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma$, que implica el “tener autoridad”, “ser principal”. La parte desiderativa tendría $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ en un sentido secundario⁴⁸, semejante ($\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho$ ⁴⁹) al modo en que es racional quien tiene la capacidad de escuchar ($\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) las razones de un padre.

(iii) El modo de la participación en *Ética a Nicómaco* A 13

El uso del vocabulario de la participación en *Ética a Nicómaco* A 13 no puede ser reducido a mero tratamiento coloquial de los términos, sino que está expresando una verdadera participación de las potencias apetitivas (apetito concupiscible y apetito irascible, e incluso la voluntad, si seguimos a Burnet⁵⁰), en la perfección propia de la potencia racional del alma humana. No se trata de la participación de las Ideas al estilo platónico. Tampoco se trataría del modo de participación por el que, ahora sí, advertimos un ascenso en los actos cognoscitivos que realizan los animales, los seres humanos y Dios, según el cual unos son más perfectos y descubren más de la inteligibilidad de lo real que los otros, y cuyo referente último es el conocimiento que la divinidad posee de sí misma, al cual el resto de los actos cognoscitivos se

⁴⁷ Según el Aquinate este “in seipso” ($\acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$) expresa que la razón y el intelecto son racionales por esencia (*essentialiter*). Cfr. Tomás de Aquino, *In I Ethic. Nicom.*, lect. XX, n. 242, p. 65).

⁴⁸ Tomás de Aquino comenta este texto diciendo que toda la dimensión apetitiva, incluyendo la voluntad, es irracional por sí misma, pero participativamente racional (“participative rationalis”). Cfr. Tomás de Aquino, *In I Ethic. Nicom.*, lect. XX, n. 242, p. 65).

⁴⁹ La conjunción $\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho$ nos introducirá a una semejanza.

⁵⁰ Cfr. Burnet (1960, 61).

acercan en mayor o menor medida⁵¹. Tampoco se trata de algo semejante a una participación *πρὸς ἑν* en la noción de la vida divina, entendida también, no casualmente, como esta plenitud del acto de conocimiento divino que se conoce a él mismo.

La participación presentada en *Ética a Nicómaco A 13* tiene características propias. Parece presentarse como un participar en la vida de otro o del actuar de otro. En concreto, las potencias apetitivas son capaces de plasmar en sus actos una ordenación surgida de los actos de la potencia racional, ‘sonando al unísono’ con ella. La racionalidad, o el modo en que las potencias apetitivas inicialmente participan de la racionalidad, se encuentra en estas potencias como cierta cualidad que, presente en ellas, se comunica a sus actos, por la cual pueden admitir la regulación de la razón. Esa capacidad de escucha y obediencia no es otra cosa que la plasticidad que estas potencias poseen para adecuarse a las determinaciones propuestas por la razón. Se trata, es cierto, de una forma de racionalidad muy limitada, pero como dice Aristóteles, les permite a las potencias apetitivas ‘hablar el mismo idioma’ que la razón; no para contradecirla, sino para poder escucharla, y obedecerla.

Por estas razones, esta obediencia no debe confundirse con una obediencia ciega o con un mero ‘ser movido’ en el orden físico o eficiente. En efecto, hay en las potencias apetitivas una actividad propia que en algún grado es racional, que le permite distinguirse y elevarse por sobre el modo en que el cuerpo se relaciona con el alma, como Aristóteles observa en *Política A 5*. Allí, al asumir que en todo ser vivo hay un principio que manda y otro que obedece, describe con la mayor desproporción la relación entre el alma en su totalidad y el cuerpo: allí el alma manda despóticamente, como un amo a un siervo. En cambio, la diferencia de poder es menor en la relación entre la inteligencia y la potencia apetitiva: “[...] el alma manda al cuerpo con un poder despótico, y la inteligencia al deseo con un poder político o real”⁵². Hay en este paralelo que establece Aristóteles un reconocimiento a una cierta autonomía de las potencias apetitivas, puesto que el gobierno político no es servil, como el despótico, sino que ‘el gobierno

⁵¹ No hay que olvidar aquí el adagio recurrente en Aristóteles, reconocible en *De anima B 4*: 415a25-b7 ya citado *supra* 2.3, por el que afirma que todas las cosas se acercan a la causa primera en la medida de sus posibilidades, formulación que también supone una estructura metafísica de lo real atravesada por la participación en las perfecciones de aquel primer principio.

⁵² ἡ μὲν γὰρ ψυχή τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικῆν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικῆν ἢ βασιλικῆν (Arist. *Politic.* A 5: 1254b4-6). Cfr. *ibid.*, 2-9.

político es de los que son libres e iguales⁵³ por naturaleza. Este paralelo con el súbdito o con el conciudadano es consistente con el obedecer descrito en *Ética a Nicómaco* A 13, el cual supone comprensión de la norma, persuasión del gobernado, para que este siga el mandato de la autoridad y actúe conforme con la norma.

Además, esta participación en la racionalidad, por la que las potencias apetitivas naturalmente pueden adecuar su actuación a la norma de la razón, se da en grados diversos en los seres humanos. Podríamos pensar en un estado meramente potencial de esta perfección, en un infante recién nacido cuya interacción con el mundo está guiada por sus apetitos concupiscible e irascible, con la razón todavía dando sus primeros pasos: una vida de placeres y llantos. En un nivel de participación mayor, podríamos pensar en un niño (o en un adulto desordenado) que ya escucha a la razón (propia o del padre o maestro) y ha comenzado a ajustar alguno de sus actos apetitivos a la norma de la razón⁵⁴. En un grado de participación aún mayor, podríamos pensar en alguien cuyas pasiones chocan con la ordenación de la propia razón, pero que ha decidido ajustar la totalidad de su vida a los dictámenes que su razón práctica le propone. Se trata de la persona continente, cuyas potencias apetitivas escuchan a la razón con atención, aunque manifiestan una incomodidad ante esa configuración del actuar propuesto por la razón, en la medida en que contradice a sus propios deseos; esta persona logra dominarlos y sus potencias terminan obedeciendo las ordenaciones de la razón, en un acto que no es placentero. Por último, en el grado de participación superior, nos encontramos con la persona madura, plena de virtudes, en la que las virtudes de la templanza y de la valentía configuran, determinan aquella plasticidad de las potencias apetitivas, de modo que no sólo la escucha y la obediencia a la razón sean más poderosas en ellas, sino que incluso los deseos propios de estas potencias estén ajustados a la ordenación de la razón⁵⁵, por lo que la actividad racional también será placentera. Este es el grado mayor de la participación de las potencias apetitivas en la racionalidad: la facilidad en la

⁵³ ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἢ δὲ δούλων ἐστίν, καὶ ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος), ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή (Arist. *Politic.* A 7: 1255b18-20).

⁵⁴ Como señala Rabinoff (2020, 127), el niño carece del uso de la razón en el sentido de que no formula razones propias para comportarse de determinada manera y en el sentido de que no comprende plenamente las razones del padre cuando le ordena algo.

⁵⁵ Comenta Tomás de Aquino que en esta persona sobria, templada, y también en la que posee fortaleza, la razón ha “domado” (*edomitum*) al apetito sensitivo, de modo que en él ya no hay deseos desordenados vehementes. Cfr. Tomás de Aquino, *In I Ethic. Nicom.*, lect. XX, n. 239, p. 65.

obediencia por la coincidencia de los deseos. Se trata de una racionalización de los deseos, en cuanto esta racionalización no consiste en una desnaturalización de los mismos, sino en un direccionamiento de los mismos hacia el bien racional en la medida en que pueda ser alcanzado sensiblemente.

Encontramos el modelo ejemplar de este último estado de perfección en el sabio, como por ejemplo Aristóteles lo presenta en *Ética a Nicómaco* Γ 12: “[...] como es necesario que el niño viva de acuerdo con la ordenación del maestro, así también lo apetitivo según la razón. Por ello es necesario que lo apetitivo del sabio sea conforme con la razón. El objetivo de ambos, en efecto, es lo bello: y apetece el sabio lo que debe, como debe y cuando debe, y así lo ordena también la razón”⁵⁶.

CONCLUSIONES

A través de un primer relevamiento del tópico de la participación en Aristóteles, hemos constatado que, a pesar del fuerte rechazo del mundo de las Ideas y, consecuentemente, de la participación de los cuerpos en las perfecciones de aquéllas, que lo llevan a decir que la participación es ‘nada’, Aristóteles utiliza la participación en otros ámbitos de la filosofía. Reconocemos, en primer lugar, un uso de carácter lógico, por el que se dice que un sujeto ‘participa de otro’, cuando la definición de este otro se predica de aquel sujeto, como recogía Bonitz en los *Tópicos* de Aristóteles.

En segundo lugar, la revisión de los estudios de recepción aristotélica en Tomás de Aquino de Hankey, Diamond y Crowell, nos permitió observar que hay una línea de interpretación tomista de la teoría del alma aristotélica, según la cual Aristóteles elaboraría la idea de que la vida vegetativa, sensitiva y humana participan de un modo cada vez más perfecto de una forma plena de la vida, que es el conocer, que en Dios encuentra su referencia última. A diferencia del uso de los *Tópicos*, encontraríamos aquí, en una consideración sobre la realidad, una estructura de participación en clave metafísica, no meramente lógica. Se trataría de una participación *πρὸς ἕν*, como dicen estos autores, es decir, la participación de una multiplicidad de realidades en una única forma de ser.

⁵⁶ ὡσπερ δὲ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν λόγον. διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ· σκοπὸς γὰρ ἄμφοιν τὸ καλόν, καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε· οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος (Aristot. *Ethic. Nicom.* Γ 12: 1119b13-18).

Esta presentación estaría de acuerdo con la estructura que encontramos en *Metaphys.* A 1, en la que se afirma que en todo ámbito donde haya un más y un menos, es decir, diversos grados de perfección, como es el caso de los distintos vivientes, cuyas naturalezas los dotan de mayores o menores perfecciones, estos se dirigen a algo uno, que es el máximo en ese género.

En tercer lugar, una vez advertida la posibilidad de encontrar ‘participación’ en ámbito metafísico, constatamos que, en *Metafísica* A, las formas de conocimiento animal, humano y divino también manifiestan un esquema similar al de la noción de vida, lo cual no es de extrañar, ya que, si hay participación en la causa formal de los vivientes, es lógico que también la haya en las potencias que brotan de tales naturalezas. En el caso de *Metafísica* A, la forma plena por la que el resto participa es la ciencia divina, que Dios posee en sí mismo, al conocer su propio conocimiento. Lo que nos agrega este caso es que Aristóteles utiliza el término ‘participar’ (μετέχειν) para expresar la menor perfección de una forma de conocimiento en comparación con otra. Por lo tanto, las intuiciones de Hankey, Diamond y Crowell obtendrían una confirmación por el uso del vocabulario de la participación, en principio ausente en los textos de *Ética a Nicómaco* y *De anima* en los que ellos encuentran esta estructura de participación.

Por nuestra parte, también presentamos otro caso de participación metafísica en Aristóteles, en *De anima* B, cuando afirma que todas los vivientes buscan participar de lo eterno y divino, unos más y otros menos, tanto cuanto naturalmente puedan, el cual es una suerte de confirmación de los dos casos anteriores.

En cuarto lugar, este relevamiento, que revela que no sólo hay participación real en Aristóteles, sino también que ésta incluso se presenta en terreno metafísico, concluyó con la constatación de que, en algunos pasajes de la *Ética*, señalados por Jaeger y Fabro, Aristóteles recurre a la participación real para dar razón de la estructura de la virtud moral.

Nuestra traducción y análisis de los textos de *Ética a Nicómaco* A 13 nos permitió observar que los términos de la participación, presentes en este tratado ético, son utilizados en una digresión antropológica –un breve tratado *De anima*–, donde Aristóteles presenta las dimensiones racional e irracional del alma humana. A partir del presupuesto de que hay una parte del alma humana que no se identifica con la razón, pero que puede configurarse de acuerdo con su regulación (o bien combatirla), Aristóteles propone entender que lo irracional o lo racional en el hombre es doble. Así, son tres los ámbitos

del alma en función de la racionalidad: lo que no participa de ella, potencia nutritiva; lo que no es racional, pero participa de ella, potencias apetitivas; y lo propiamente racional.

La relación entre estas dos últimas partes es explícitamente descrita en términos como un caso de participación real, en que una parte es racional por sí misma y principalmente, y la otra “se hace racional” por participación. El modo de esta participación queda adecuadamente descrito atendiendo a los términos que utiliza Aristóteles, propios de una relación de escucha y obediencia. Ciertamente, este lenguaje adolece de un cierto antropomorfismo que nos traslada desde el interior del alma hacia la imagen de un padre hablando a su hijo o a la del gobierno político sobre hombres libres e iguales.

Según Aspasio, estas potencias están constituidas por naturaleza para obedecer a la razón; Tomás de Aquino, por su parte, señala que los actos exteriores de las potencias apetitivas se configuran conforme con el orden de la razón; ambos aspectos quedan integrados en nuestra interpretación. Esta participación, entendida como capacidad de escucha y obediencia, supone una disposición o adaptabilidad de las potencias apetitivas al orden de la razón, por la que son capaces de configurarse racionalmente hacia el bien sensible. En consecuencia, esta participación se da en distintos grados de perfección: mientras en el infante la adaptabilidad sería meramente potencial, en el niño estaría presente en aquellos actos exteriores en los que su razón escucha y obedece a sus padres y sus potencias apetitivas escuchan y obedecen a su razón). En el continente, esta participación se manifiesta en actos exteriores provenientes de unas potencias apetitivas que se ordenan de un modo forzado e imperfecto, como a regañadientes, a una razón que sigue soportando la oposición de esos mismos apetitos. Por último, en el virtuoso la participación se daría en un grado máximo, expresado por Aristóteles con los adjetivos en grado comparativo, al punto de que la oposición a la razón o no se da o, al menos, no es vehemente, como dice Tomás de Aquino. En este nivel superior, la participación de los apetitos en la razón alcanza una armonía superior, porque su acción ‘resuena al unísono’ con la razón.

En síntesis, *Ética a Nicómaco A 13* nos presenta un tipo de participación distinto de los relevados previamente, caracterizado por un uso explícito e insistente del vocabulario de la participación con un sentido preciso y constante. Se trata de una participación real, en cuanto las potencias apetitivas

del alma participan de una perfección propia de la racionalidad, en virtud de la cual pueden configurarse a una ordenación superior, con una autonomía superior a la del cuerpo respecto del alma, y en diversos grados.⁵⁷

[Recebido em maio/2024; Aceito em julho/2024]

BIBLIOGRAFÍA

- ADRADOS, F. R.; RODRÍGUEZ SOMOLINOS, J. *Diccionario Griego Español en línea*, <http://dge.cchs.csic.es/xdge/%E1%BC%80%CF%81%CF%87%E1%BD%B5>, consultado 7 de julio 2023.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis Opera*, ex rec. I. Bekkeri, editio altera cura O. Gigon. Berolini: W. de Gruyter et socios, 1960.
- ARISTÓTELES. *Topica et Sophistici Elenchi*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press: Oxford, 1958.
- ARISTÓTELES. *Ethica Eudemia*. ed. Walzer, R., and Mingay, J. Oxford-New York: Oxford University Press, 1991.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2000.
- ASPASIO. In *Ethica Nicomachea*, ed. G. Heylbut. En *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín: De Gruyter, 2020, vol. XIX.
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Rédigé avec le concours de M. E. Egger à l'usage des élèves des lycées et des collèges. Paris: Hachette, 1903.
- BURNET, J. *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΕΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ. The Ethics of Aristotle*. Edition, introduction and notes. London: Methuen & Co., 1900.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 2009.
- CROWELL, D. Thomas Aquinas' Attribution of Participation to Aristotle. *Dionysius* 37, 2019, 134-163.
- CRUBELLIER, M. The Doctrine of Forms under Critique: Part II Metaphysics A 9, 991b9–993a10. En C. Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford, Oxford University Press, 2012. <https://doi-org.proxy.library.nd.edu/10.1093/acprof:oso/9780199639984.003.0010>.
- DIAMOND, E.; RUSSON, J. *Mortal Imitations of Divine Life*. Chicago: Northwestern University Press, 2015.
- FABRO, C. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. 3. ed. riv. Torino: Società Editrice Internazionale, 1963.

⁵⁷ Este trabajo fue realizado en una estancia de investigación en el *Nicola Center for Culture and Ethics*, de la Notre Dame University, sostenidos con una beca interna de estancias de investigación de la Universidad Finis Terrae. Aprovechamos para agradecer a estas instituciones, al Dr. J. García-Huidobro y el grupo de colegas que congrega por sus comentarios, que ayudaron en la redacción de este trabajo, y al Dr. Félix Lamas, por sugerirnos este tema de investigación.

- FREDE, D., The doctrine of Forms under critique: Part I *Metaphysics A 9*, 990a33–991b9. En C. Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi-org.proxy.library.nd.edu/10.1093/acprof:oso/9780199639984.003.0010>.
- GEIGER, L. B. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.
- GRAHAM, D. W. *Aristotle's Two Systems*. Oxford: Oxford University Press, 1990. <https://doi-org.proxy.library.nd.edu/10.1093/acprof:oso/9780198243151.001.0001>.
- JAEGER, W. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin: Weidmann, 1912.
- JAEGER, W. *Aristoteles. Grundlegung Einer Geschichte Seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann, 1923.
- JÁMBLICO. *Protrepticus*, ed. H. Pistelli. Lipsiae: B. G. Teubner, 1888.
- PHILIPPE, M.-D. La participation dans la philosophie d'Aristote. *Revue Thomiste* 49, 1, 1949, 254-277.
- PLATÓN, *Opera Platonis*, ed. Burnet. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1946.
- RABINOFF, E. Aristotle on the Rationality of Virtue. En G. Kirk and J. Arel (eds.). *Aristotle on Human Nature: The Animal with Logos*. London: Bloomsbury Academic, 2023, 122–136.
- SEIDL, H. *Einführung in die antike Philosophie : Hauptprobleme und Lösungen*, dargelegt anhand der Quellentexte. Freiburg im Breisgau: Alber, 2010.
- STEEL, C. Plato as seen by Aristotle *Metaphysics A 6*. En C. Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi-org.proxy.library.nd.edu/10.1093/acprof:oso/9780199639984.003.0010>.
- STRIKER, G. *From Aristotle to Cicero*. Oxford: Oxford University Press, 2022. <https://doi-org.proxy.library.nd.edu/10.1093/oso/9780198868385.001.0001>.
- TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Ed. R. Spiazzi. Torino: Marietti Editori, 1964.