



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL PAPEL DEL DESEO EN LA ÉTICA DE
ARISTÓTELES

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO
EN FILOSOFÍA PRESENTA

CARLOS ALBERTO GARCÍA GARCÍA

ASESOR DE TESIS:
DR. VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE

CIUDAD UNIVERSITARIA, ENERO DE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria:

*A mí mismo, por haber terminado el arduo trabajo que
implica la escritura de una tesis, además del gran
conocimiento del que fue fuente.*

*A aquellos que se esfuerzan día a día por superar
los obstáculos, los phrónimoi modernos.*

Agradecimientos:

*A los dioses, quienes de una manera son el impulso de
nuestras vidas.*

*A los maestros que a lo largo de la licenciatura me
mostraron la exquisitez del pensamiento de Aristóteles.*

*A la UNAM por permitirme cursar la Licenciatura en
Filosofía.*

Índice

Abreviaturas.....	9
Introducción	10
1. EL DESEO EN EL COSMOS.....	15
1.1 El deseo polimorfo de Aristóteles.....	17
1.1.1 Un deseo metafórico	20
1.2 Hilemorfismo y <i>órexis</i>	22
1.3 El motor inmóvil y el orden universal.....	24
2. EL DESEO EN EL SER HUMANO	29
2.1 El motor de lo animado.....	31
2.2 Alma y deseo humanos	33
2.2.1 <i>Epithymía</i>	41
2.2.2 <i>Thymós</i>	45
2.2.3 <i>Boúlesis</i>	45
3. ÉTICA Y EDUCACIÓN DEL DESEO	51
3.1 La virtud y cómo lograrla.....	52
3.2 ¿Por qué hay que educar al deseo?	55
3.2.1 La naturaleza pasional del ser humano.....	55
3.2.2 Armonías entre razón y deseo	60
3.3 ¿Cómo educar el deseo?.....	62
3.3.1 El ideal educativo de Aristóteles.....	63
Conclusiones	68
Bibliografía.....	72

Abreviaturas

Para las obras de Aristóteles:

<i>Acerca del alma</i>	<i>De An.</i>
<i>Acerca del cielo – Meteorológicos</i>	<i>Cael.</i>
<i>Física</i>	<i>Ph.</i>
<i>Ética Nicomáquea - Ética Eudemia</i>	<i>EN, EE</i>
<i>Metafísica</i>	<i>Metaph.</i>
<i>Poética</i>	<i>Po.</i>
<i>Política, La</i>	<i>Pol.</i>
<i>Retórica, La</i>	<i>Rh.</i>

Para las obras de Platón:

<i>Banquete, El</i>	<i>Smp.</i>
<i>República, La</i>	<i>Rsp.</i>

Estas abreviaturas fueron tomadas del DGE.¹

¹ Puede consultarse esta notación en <http://dge.cchs.csic.es/lst/l1-a3.htm>

Introducción

En nuestro mundo actual el deseo aparece, a veces, como amigo y, otras, como enemigo. Sabemos que está ahí, pero preferimos concentrarnos en otras cosas. El excesivo racionalismo de nuestro tiempo ha hecho que la riqueza de los estudios de los deseos, emociones y pasiones pase a un segundo término. No obstante, en la filosofía de Aristóteles el deseo (*órexís*) aparece como un concepto fundamental que no sólo explica el dinamismo del alma humana, sino que, mediante el juego metafórico, explica el movimiento en la naturaleza y su constitución. Para el estagirita, el deseo es un elemento clave en la constitución de seres humanos plenos y virtuosos, pues una subordinación del deseo a la razón permite el desarrollo de las potencialidades humanas.

A pesar de que Aristóteles no escribió un *Acerca del deseo*, este término aparece en muchas de sus obras y con significados distintos. Esto no implica que haya una definición unívoca y precisa de la *órexís*, sino que, mediante un juego metafórico y analógico, se extiende por ámbitos tan diversos como el pensamiento aristotélico. Esto, en vez de ser problemático, es provechoso para la investigación, pues un mismo término puede tener connotaciones metafísicas u ontológicas, así como referirse a cuestiones físicas, biológicas, psicológicas o éticas. En Aristóteles el deseo es un término que conecta distintos ámbitos y que muestra al menos dos cosas: la primera es la importancia que le dio el filósofo al hablar de él en tantos lugares, y la segunda es la relación que puede trazarse entre tales reflexiones para comprender la filosofía aristotélica como un todo.

Parafraseando a Heidegger, considero que en la actualidad hay un “olvido” del deseo. Es innegable que en la vida cotidiana el ser humano lidia con el deseo en gran cantidad de ámbitos y nadie escapa a ello. El deseo es una parte importante de nuestra existencia. Aparece no sólo en las necesidades vitales como la comida o la bebida, sino también como placer y dolor y condiciona la mayoría de nuestros juicios sobre el bien y el mal, además de las elecciones que nos permiten actuar en el mundo. El deseo tiene un gran poder y configura el camino de nuestras vidas, mostrándonos direcciones que, aunque podemos

ignorar, no podemos alejar de nosotros. Él contribuye a dar sentido a nuestras vidas, pues nadie actúa si no es con vistas a obtener algo que desea. Es por ello que el anoréxico –el que no tiene deseo– pierde la capacidad de elegir y de actuar, y en un caso extremo pierde la vida porque el deseo es lo que nos incita a seguir vivos.

A pesar de su importancia biológica y ética, el deseo pasa como algo desapercibido e incómodo para la vida en la sociedad en general (más allá de los estudios psicológicos y filosóficos). Cuando se habla de él en el lenguaje coloquial hay un presentimiento de una fuerza que incita a las personas a satisfacer sus necesidades de nutrición o procreación, incluso gran parte del lenguaje lo relaciona con la satisfacción sexual. El resto lo relaciona con un deseo mágico y misterioso como en la fórmula “deseo tener esto o aquello”. Este pobre entendimiento del deseo tiene como resultado la noción de que la satisfacción nunca es suficiente, siempre aparecen nuevos deseos que nos *exigen* ser satisfechos. En el ámbito de la acción las personas no saben lidiar con sus deseos y frecuentemente se dejan llevar; incluso se da el caso de que hacen algo que no *querían* hacer. La gente generalmente no conoce sus deseos o, dicho de otra manera, no sabe lo que quiere, y si esto ocurre, es incapaz de actuar para satisfacer los deseos que realmente importan. El deseo es un tema a veces incómodo y a veces trivial. Hay un intento por olvidarlo: sabemos que está ahí pero tratamos de no verlo, de negarlo, de hacerlo menos como si así fuera a desaparecer.

¿Puede Aristóteles decirnos algo acerca del deseo que resulte útil para nuestra cotidianidad? Considero que es posible, partiendo del hecho de que estagirita se refiere a él de una manera más profunda y rica en comparación con lo que comúnmente se piensa. En este contexto, hablar de él es referirse a una parte indiscutiblemente humana que, mediante cierto tratamiento, puede *jugar a nuestro favor* en la vida cotidiana. Asimismo, el deseo no es algo exclusivo del ser humano, sino que se da en la naturaleza en general, entendiendo este término como la totalidad de los seres. Trascender nuestra visión actual del deseo es uno de los objetivos de esta tesis. Considero que es necesario provocar una reflexión

sobre el papel del deseo en nuestras vidas y reinterpretar nuestra existencia, ya no como mero azar o casualidad, sino con una dirección que la naturaleza nos sugiere.

Como se mostrará a lo largo de esta investigación, el deseo, en tanto que *órexis*, es fundamental para comprender distintos ámbitos de la filosofía, específicamente en la ética de Aristóteles. Éste no es un término más. En el léxico del estagirita, por el contrario, como se intentará demostrar a lo largo de la presente pesquisa, se trata de una de sus categorías fundamentales.

Para Aristóteles hay tres clases principales de deseo: *epithymía*, *thymós* y *boúlesis*. La primera puede ser traducida como apetito pero en la mayoría de las ocasiones utilizaré el término griego. Para las otras dos usaré los términos en griego la mayoría de las veces, a excepción de algunas ocasiones en que traduciré *boúlesis* por deliberación, siguiendo a Torres Gómez-Pallete, traductor de Aubenque.

Una de las características de las éticas clásicas es su fundamentación en la metafísica y en la antropología filosófica. Por ello considero importante mostrar la función del deseo en estos dos campos, al desarrollar la presente obra en tres capítulos.

En el primero, titulado “El deseo en el cosmos”, haré una introducción al concepto de deseo y su falta de univocidad, lo que Aristóteles suple con un uso metafórico del término. Esto implica la ventaja de poder relacionar el término con varios ámbitos, aunque no se logra una definición precisa. Siguiendo la línea de esta posibilidad exploraré el campo físico y ontológico del deseo. La visión ontológica mostrará que la materia “desea” forma. El deseo se mostrará como una tendencia que es universal por dos razones: una es porque todo lo que tiene materia tiene *órexis*, y la otra es porque la naturaleza es ordenada por una entidad, el motor inmóvil, que provoca deseos en cada una de sus partes. Sobre éste expondré sus características y su función dentro de la naturaleza como ordenador supremo y como primer deseado.

En el segundo capítulo que lleva por nombre “El deseo en el ser humano”, me dedicaré a trazar una analogía entre el deseo cósmico y el deseo humano; el

resultado de ello será la dupla alma-cuerpo. El ser humano es, por lo tanto, heredero de las tendencias naturales; sin embargo, en él se dan dos aspectos motrices: *órexis* y *noûs*. El alma, al ser poseedora de estas cualidades, se despliega en actividades como la percepción, la memoria, la imaginación y el intelecto. Mostraré también cómo el ser humano participa tanto de una naturaleza compartida con los animales como de una divina en tanto que poseedor de *noûs*. Esta “doble naturaleza” implica una *órexis* que puede ser racional y que se divide en tres clases: la *epithymía*, el *thymós* y la *boúlesis*. Siguiendo por la línea de la razón hablaré de la importancia de una forma de vida basada en el uso específico de la razón.

Finalmente, en el tercer capítulo titulado “Ética y educación del deseo”, retomaré la propuesta de Aristóteles de conjuntar deseo y razón, pero la interpretaré en un sentido educativo. Para ello analizaré las consecuencias de una vida basada en el deseo y la insuficiencia de ésta para dar sentido auténtico y dirección a la vida humana, por ejemplo en la *akrasía*. Posteriormente estudiaré las posibilidades de unión de deseo y razón en tanto que cuatro escalas de *armonización*: placer, pasión, acción y bien. Habiendo mostrado el problema y las posibles soluciones, me dedicaré a exponer las principales líneas del pensamiento pedagógico de Aristóteles y su ideal de una educación encauzada a la razón que es análoga a la generación. En cuanto a la ética mostraré su papel fundamental en la educación del deseo, al ser formadora de virtudes y de carácter que dotan de estabilidad a la vida, haciéndola racional.

Al hacer esta exposición, pretendo mostrar la importancia del concepto *órexis* dentro de la filosofía de Aristóteles y su papel no sólo en la naturaleza en general, sino en la humana y en la vida. Tengo la convicción de que tal estudio ampliará el panorama del deseo, es decir, contribuirá a una reinterpretación de nuestra actualidad. Nuevos “escenarios del deseo”, como menciona Ana María Martínez,²

² MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, ANA MARÍA, “Escenarios del deseo”, *Escenarios del deseo*, México, UNAM, 2009, pp. 210-212.

pueden aparecer y dentro de ellos el ser humano quizá se reencuentre con su humanidad, aquello que parece que cada día nos es más lejano. ¡Y vaya que es necesario intentarlo!

1. EL DESEO EN EL COSMOS

1.1 El deseo polimorfo de Aristóteles

Aristóteles, contraviniendo la prohibición socrática de evitar las definiciones enumerativas, no ofrece una definición esencial del deseo, sino que la adapta a cada texto y a cada situación.³ En *Acerca del alma* escribe: “En efecto: el apetito (*epithymía*), los impulsos (*thymós*) y la voluntad (*boúlesis*) son tres clases de deseo (*órexis*)”.⁴ La *órexis* no es sólo un deseo inmediato sino que también alude a diversas reacciones tanto racionales como irracionales y mixtas.⁵ Tomás Calvo en las notas a este fragmento especifica:

En lo que a la terminología se refiere, el ámbito de la vida afectiva aparece fijado con notable estabilidad a lo largo de la obra de Aristóteles. El fenómeno general de atracción y repulsión («búsqueda» y «huida» de los objetos, dice a menudo Aristóteles) recibe el nombre de *órexis*, palabra que traducimos siempre por «deseo», así como *tò orektikón* por «facultad desiderativa». Sus especies son tres: *thymós* —palabra que traducimos como «impulsos» a que en el campo del adjetivo corresponderá en nuestra traducción la palabra «pulsional»—, *epithymía*, que traducimos como «apetito», y *boúlesis*. En cuanto a este último término, lo traducimos como «voluntad» y «volición» según que el contexto haga referencia a la facultad o al acto de la misma.⁶

³ Cf. BONITZ, HERMANN, *Index Aristotelicus*, 2a. Ed., Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955, pp. 522 y 523. Aristóteles habla del deseo principalmente en: *De An.* 431 a 12, *EN* 1094 a 21, *Ph.* 253 a 17, *EN* 1139a 22/18, *De An.* 413 b 23, *Pol.* 1134 b 20, *EN* 1095 a 10 y *Pol.* 1123.

⁴ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma (De An.)*, 14b 1-2.

⁵ *Órexis* no es el único término que es definido de manera enumerativa. Aristóteles utiliza la misma estrategia en algunas definiciones del libro V de la *Metafísica*.

⁶ *De An.* nota 28. A propósito de la traducción de *órexis*, CHANTRAINE, PIERRE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, p. 817:

“**ὀρέγω**, -ομαι: fut. ὀρέξω, -ομαι, aor. ὤρεξα, ὤρεξάμεν (Hom., ion, etc.); parf. et pl. que parf. moyen ὀρωρέχεται, -ατο (*Il.* 16,834; 11,26), ὤρεγμα (Hp.), aor. passif ὤρέχθην (Hp., X., etc.) « tendre » (notamment les bras), « se tendre, chercher à atteindre » (au sens propre et au sens figuré), pour l’emploi chez Hom., voir Trümper, *Fachausdrücke* 118 sq.; le mot se distingue franchement de πετάννυμι « étendre, étaler » et signifie « étendre en ligne droite » avec connotation de direction. [...]

Dérivés de ὀρέγω: 1. adjectif verbal ὀρεκτός « tendu » (*Il.* 2,543, Str.) ou « recherché, souhaité » (Arist., etc.); également en composition: notamment εὐ- et surtout ἀν- « sans désir, sans appétit » (Arist.), « non désiré » (Plu.) ἀνορεκτέω (tardif), -εξία « manque d’appétit » (tardif), antonyme d’ὄρεξις: dérivé en -ικός, ὄρεκτικός, « appétitif, qui désire » (Arist., Épict.), « qui éveille l’appétit » [...]. 3. ὄρεξις « désir, appétence » (Démocr., Arist., etc.) cf. pour la définition du mot Arist. *De anim.* 414b; [...]

Et.: Le présent ὀρέγω peut être rapproché immédiatement de lat. *regō* « diriger en droite ligne, diriger », etc.”

LIDDELL, HENRY G., SCOTT, ROBERT, *A Greek-English Lexicon*, p. 1247:

En otro sentido, el término *órexis* no se agota en nuestra noción común de deseo sino que la trasciende. Sobre este punto Vigo afirma:

El factor desiderativo (*órexis*) involucrado en su producción no se reduce a los deseos apetitivos inmediatos (*epithymía*), sino que comprende también toda una gama de deseos vinculados con las diferentes posibles reacciones emocionales ante las situaciones de acción (*thymós*) y, además, todo el ámbito de los deseos de origen propiamente racional (*boúlesis*).⁷

Epithymía es un término relacionado con el verbo *epithyméo* que significa desear, anhelar, codiciar, ansiar o, en un sentido poético, poner el corazón de uno en una cosa. Ya como *epithymía* significa deseo, anhelo o incluso pasión, además de apetito o deseo sexual y entusiasmo o ímpetu, y de manera general una inclinación hacia algo. La forma *epithýmema* significa objeto de deseo.⁸ Este término, junto con *thymós*, aparece también en Platón. Específicamente en *República* 439 d–e menciona que: “Aquello por lo cual el alma razona la denominaremos ‘raciocinio’ (*logistikón*), mientras que aquella por la que el alma ama, tiene hambre y sed y es excitada por todos los demás apetitos es la irracional y apetitiva (*alógistón te kai epithymetikhón*)”.⁹ La *epithymía* es la parte

“**ὄρεξις**, εως, ἢ, (ὀρέγω) general word for all kinds of *appetency, conation*, including ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις, Arist. *de An* 414^b2, cf. 433^a13, al; [...] opp. φυγή, Arist. *de An*. 431^a12. [...] 1. c. gen. objecti. *longing or yearning after a thing, desire for it.*” Para un tratamiento exhaustivo de las variantes de *órexis* y sus términos relativos cf. MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, ANA MARÍA, “Escenarios del deseo”, *Escenarios el deseo*, p. 199: “Para la lengua el deseo se explica desde su antónimo: la inapetencia, la pasividad.”; cf. PEARSON, GILES, *Aristotle on Desire*, p. 4 ss.

⁷ VIGO, ALEJANDRO G., “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles”, *HYPNOS*, p. 146.

⁸ Cf. LIDDELL H. AND SCOTT, R. *op. cit.*, pp. 634-635:

ἐπιθυμ-έω, *set one's heart upon a thing, long for, covet, desire*, c. gen. rei Hdt.2.66, A.Ag.216, etc.: also c. gen. pers. Lys.3-5, X.An.4.1, 14 (later c. acc. pers., [Men.] ap.Clem.Al. *Strom*.5.119, *Tab.Defix.Aud*.271.45 (Hadrumentum, iii A.D)); of political attachments, τῶν ἡμετέρων πολεμίων And.4.28; ὀλιγαρχίας Lys.20.3: c. inf., *desire to do*. [...] τὸ ἐπιθυμοῦν τοῦ πλοῦ = ἐπιθυμία, *eagerness for it*, Th.6.24: - Pass., *to be desired, τὰ ἐπιθυμούμενα*. Pl.*Phlb*.35d. **-ημα**, ατος, τὸ, *object of desire*, Id.Lg.687c (sg.), Arist.EN.1118^a13, X.*Hier*.4.7 (pl.) II. *yearning, desire* [...] **-ία**, Ion. **-ίη**, ἢ, *desire, yearning* [...] ἐπιθυμία *by passion*, opp. προνοία, Th.6.13: generally, *appetite*, [...] *sexual desire*. [...].

⁹ PLATÓN, *La República (Rsp.)*, 439d.

apetitiva del alma de donde surgen los deseos que mantienen al ser humano con vida.¹⁰

Thymós está relacionado con el verbo *thymóo* que significa irritar o encolerizar. En su forma pasiva significa irritarse o encolerizarse (contra alguien), además de una indignación del ánimo.¹¹ En cuanto sustantivo, *thymós* significa ánimo, fuente de afectos y pasiones, vida, fuerza, energía, gana, gusto, temperamento y, de forma metafórica, tomar a pecho.¹² Para Platón el *thymós* es aquella reacción emocional por la cual nos enardecemos.¹³ Es un impulso de enojo que se relaciona con la ira (*orgé*).¹⁴ Metafóricamente, la ira es un hervir de la sangre, es la furia o enojo que experimenta una persona ante un mal.¹⁵

Por su parte, *boúlesis* significa: deseo, acto de voluntad, voluntad o la voluntad de cada uno. Es además buena disposición, volición, decisión irrevocable, dictado o designio¹⁶ y puede ser traducida por deliberación.¹⁷ Sobre ella Aristóteles menciona:

La volición (*boúlesis*) se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional; luego si el alma

¹⁰ Desde algunas interpretaciones la *epithymía* se identifica con el deseo erótico en sentido estricto. Cf. CALAME, CLAUDE, *I Greci e l'Eros: simboli, pratiche e luoghi*, p. 21.

¹¹ PABÓN S. DE URBINA, JOSÉ M, *Diccionario manual Griego clásico – Español*, p. 301.

¹² *Ibid.* pp. 300-301.

¹³ Cf. *Rsp.* 439e.

¹⁴ Cf. PEARSON. G., *op. cit.*, p. 111. Aristóteles usa frecuentemente *thymós* y *orgé* como sinónimos. cf. *ibid.*, p. 138.

¹⁵ Cf. *De An.* I, 1.

¹⁶ RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO, *Diccionario Griego Español (DGE)*, disponible en internet: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/%CE%B2%CE%BF%E1%BD%BB%CE%BB%CE%B7%CF%83%CE%B9%CF%82> Consulta: 28 de junio de 2013:

“**βούλησις**, -εως, ἡ

1 deseo, acto de voluntad, voluntad [...] παρὰ τὴν βούλησιν *contra el deseo* Arist.*EN* 1136^b24, cf. Epicur.*Ep.*[2] 77, [...]

2 volición, voluntad, deseo identificado con ὄρεξις Arist.*de An.*433^a23, distinto de προαίρεσις Arist.*EN* 1111^b19, unido a θυμός y ἐπιθυμία.

3 decisión πράσσειν βούλησιν E.*HF* 1305, [...].”

¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia (EN, EE)*, 1094b 25-27. Cf. AUBENQUE, PIERRE, *La prudencia en Aristóteles. Con un apéndice sobre la prudencia en Kant*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 128; Aubenque menciona que *boúlesis* en los tiempos de Homero se relacionaba con *boulé*, el Consejo de Ancianos, que se encargaba de la deliberación previa a la toma de decisiones.

está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo.¹⁸

La *boúlesis* es una forma de deseo racional, siendo las otras dos partes irracionales.

El estagirita utiliza el término *órexis* con sentidos distintos y que, a primera vista, no tienen una relación concreta. ¿Por qué Aristóteles, quien se jacta de ser el padre de la lógica, no ofrece una definición de *órexis* en términos de género próximo y diferencia específica? Esto ocurre porque el deseo se da en muchos sentidos, no sólo relativo a lo humano, sino incluso a la materia, lo biológico, lo físico e incluso lo metafísico. Ante este fenómeno, *órexis*, en el contexto aristotélico, toma un sentido metafórico.

1.1.1 Un deseo metafórico

Aristóteles define la metáfora como: “dar a un objeto un nombre que pertenece a algún otro; la transferencia puede ser del género a la especie, de la especie al género, o de una especie a otra, o puede ser un problema de analogía”.¹⁹ Paul Ricoeur entiende la acción de metaforizar como ver lo semejante en lo que parece distinto.²⁰ Implica un movimiento donde el punto de llegada es un nombre *extraño*, un término que no sólo refiere a lo poco común e inusual sino que se sumerge en lo posible, en la oscuridad de la alternativa, teniendo como función llenar un vacío a la manera de cuando alguien no encuentra la palabra para expresar algo²¹ ya sea por olvido o por imposibilidad. La metáfora es un puente entre términos distintos enlazados por una semejanza.

Uno de los tipos de metáfora utilizados por Aristóteles y que resalta por su abundancia es la analogía. Él la entiende como: “lo que puede acontecer cuando de cuatro cosas la segunda permanece en la misma relación respecto a la primera

¹⁸ *De An.* 432b 5-7.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Poética (Po.)* s/t, s/l. Edición electrónica de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, s/f, disponible en internet: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/aristoteles/poetica.pdf>. Consulta: 23 de diciembre de 2012, 1457b 6-9.

²⁰ Cf. RICOEUR, PAUL. *La Metáfora Viva*, p. 16.

²¹ Cf. *ibid.* pp. 29-32.

como la cuarta a la tercera; entonces se puede hablar de la cuarta en lugar de la segunda, y de la segunda en vez de la cuarta”.²² Beuchot define la analogía como uno de los modos en que puede darse la significación. Éstos son: el unívoco, el equívoco y el análogo.²³ La analogía es el punto intermedio entre la claridad de la univocidad y la oscuridad de la equivocidad. Esto posibilita un movimiento del significado pero sin caer en absurdos o cosas sin sentido; es la posibilidad de las palabras de extenderse más allá de sus límites sin romper la relación consigo mismas.

Afirmar que la *órexis* es un concepto metafórico implica que se utiliza para expresar lo que puede decirse de alguna manera o para resaltar algún aspecto que de otra manera no sería posible.²⁴ En lugar de hablar de un término que figure por una univocidad y exactitud del significado, Aristóteles juega con las posibilidades semánticas de un concepto que varía en función del discurso.²⁵ De esta forma puede hablar de tres tipos distintos de deseo que al mismo tiempo se unifican en la noción de “búsqueda y huida de los objetos” como apunta Tomás Calvo. Un *deseo metafórico* puede trascender el discurso estrictamente humano y desarrollarse en ámbitos tan distintos que van desde lo metafísico hasta lo político.

²² Po. 1457b 16-19.

²³ Cf. BEUCHOT, MAURICIO, “Educación y virtud. Perspectivas de la hermenéutica analógica”, *XVI Congreso Internacional de Filosofía*, p. 2456. El unívoco es un modo de significar claro y distinto donde la identidad del significado es predominante. En el equívoco, al ser contrario del primero, el significado es oscuro y confuso, siendo diferente para todos.

²⁴ Cf. *ibid.* p. 2456. Ryle, desde la lectura de Beuchot, considera que la metáfora trasciende el campo de lo estrictamente lingüístico, pues existen cosas que no sabemos bien a bien definir pero sabemos cómo hacerlas. Inclusive, la metáfora es parte importante de la enseñanza y de la adquisición de la técnica, pues se aprende mediante semejanzas.

²⁵ Jaime Araos considera que la *Metafísica* es una manifestación y resultado de un *éros* visto como principio que se despliega en las formas y grados de saber del ser humano. A partir de tal deseo metafísico, entendido como fuente de la investigación, se van constituyendo las distintas disertaciones sobre las causas, las aporías, la sustancia, el motor inmóvil y los primeros principios, quedando configurado un todo que surge y se despliega por un deseo de la sabiduría, es decir, la filosofía propiamente dicha. El autor propone que el *éros* metafísico no es distinto al deseo de la felicidad expresado como *eudaimonía*. (Cf. ARAOS, JAIME, “Eros metafísico: el principio constituyente de la filosofía primera”, en *Dialéctica y Ontología: Coloquio Internacional sobre Aristóteles*, pp. 167-169). Igualmente Jonathan Lear considera la *órexis* del inicio de la *Metafísica* como un impulso innato en el ser humano que se despliega en un “deseo de comprender”. (Cf. LEAR, JONATHAN, *Aristóteles. El deseo de comprender*, p. 15 ss.).

1.2 Hilemorfismo²⁶ y órexis

Porque admitiendo que hay algo divino, bueno y estable, afirmamos que por una parte hay algo que es su contrario y por otra algo que naturalmente tiende (*ephiesthai*) a ello y lo desea (*oregesthai*) de acuerdo con su propia naturaleza. Pero para ellos se seguiría que el contrario desearía (*oregesthai*) su propia destrucción. Sin embargo la forma no puede desearse (*ephiesthai*) a sí misma, pues nada le falta, ni tampoco puede desearla el contrario, pues los contrarios son mutuamente destructivos; lo que la desea es la materia, como la hembra desea al macho y lo feo a lo bello, salvo que no sea feo por sí sino por accidente, ni hembra por sí sino por accidente.²⁷

En este fragmento Aristóteles trata de definir en qué lugar y de qué modo se da la *órexis* en el sentido más amplio posible: el ontológico. Aristóteles hace uso de dos metáforas para explicar de qué forma desea la materia. En la primera, el deseo de la hembra hacia el macho, se manifiesta como un deseo de lo mejor, algo que complementa al deseante.²⁸ La segunda es un deseo de lo feo hacia lo bello. Mientras que en la primera la hembra desea al macho para unírsele y traer al mundo una cría, en la segunda hay una transformación de algo imperfecto en algo perfecto. Es decir, mientras en la primera manera lo deseante y lo deseado sobreviven al proceso, en la segunda lo deseante se transforma en lo deseado.

Desde la perspectiva del movimiento la *órexis* es un impulso que incita a los seres a buscar y conservar (como perpetuación de la unión hilemórfica) la perfección. El deseo es un movimiento que se da por naturaleza pues se

²⁶ Vigo considera que hay tres características fundamentales del hilemorfismo: “1) El hecho de que un objeto natural sea un compuesto de materia y forma implica que no hay una identidad estricta entre el objeto y la forma específica, el objeto es más que la forma, en tanto que posee más propiedades, capacidades y virtualidades que permiten la acción de otros objetos sobre él y con ello puede verse involucrado en procesos distintos a los propios de su forma específica. 2) Las propiedades formales pueden no estar dadas desde el inicio del objeto, sino que se da un proceso natural de desarrollo, presidido por la función reguladora y configuradora de la forma, la cual se realiza plenamente solo al término del proceso. 3) La gran mayoría de las cosas naturales están sujetas a la corrupción, debido a que la forma no puede contrarrestar para siempre las tendencias a la dispersión que proceden de la materia.” (VIGO, ALEJANDRO G., *Aristóteles: una introducción*, p. 74). Sobre la tercera característica cf. ARISTÓTELES, *Metafísica (Metaph.)*, 1075a 23-25.

²⁷ ARISTÓTELES, *Física (Ph.)*, 192a 16-25.

²⁸ En el pensamiento biológico de Aristóteles, el macho es ontológicamente superior a la hembra. La analogía es entonces forma–macho, materia–hembra. El resultado de la unión de los dos elementos es la cría en el ámbito biológico y la sustancia en el ontológico.

manifiesta a partir de las capacidades de un ser. Para desear algo no se requiere el contacto ni material ni espacial e incluso se puede prescindir de la existencia del objeto deseado. Además, hay una trascendencia en tanto que incita al ser a reconocer algo más perfecto que él, lo conduce a salir de sí y lo invita a alcanzarlo.

Decir que la materia desea forma en los términos que Aristóteles lo describe tiene fuertes e interesantes implicaciones. La primera es que la *órexis* es una relación “amorosa” entre materia y forma. Hay una tendencia que implica que las sustancias permanezcan unidas, es decir, el deseo impide que la materia se separe de la forma.²⁹ Esta relación posibilita que las sustancias continúen existiendo como tales. La segunda implicación es que todo aquello que tenga materia, tiene deseo. De esta manera, la *órexis* es vista como un atributo general de todas las cosas pero que se manifiesta de formas distintas.³⁰ El deseo, a pesar de dirigirse hacia lo bueno, divino y estable, no logra una univocidad de los fines, pues lo bueno es distinto en cada ser y cada situación. Por ello, el deseo se ve restringido al ser que lo posee. Los árboles no pueden desear vivir bajo el agua pues su materia no requiere esa forma; igualmente los peces no pueden querer volar pues no está en su naturaleza la capacidad de lograrlo. Cada ser desea en concordancia con su naturaleza. Es así como la *órexis* es universal en tanto que materia, pero es particular en tanto que sustancia.³¹

²⁹ Esta idea no es exclusiva de Aristóteles; ya Empédocles menciona que el amor es lo que mantiene unidos a los elementos.

³⁰ De manera análoga a como la *órexis* del *Acerca del Alma* se despliega en tres clases.

³¹ Aristóteles parece hacer mención de una tendencia común a todos los cuerpos en su teoría de los lugares naturales. Al argumentar que “Algunas cosas son por naturaleza, otras por sus causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua. [...] Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo” (*Ph.* 192b 9-14), indica que hay una relación entre naturaleza y movimiento.

1.3 El motor inmóvil y el orden universal

“Todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo”.³² Para Aristóteles el movimiento no se basta a sí mismo, pues al ser un paso de la potencia al acto requiere forzosamente un agente externo que transfiera el acto. Esto implica que la “transferencia de actos” deba detenerse en algún punto, debe existir una sustancia que provoque el movimiento sin que nada se lo provoque a ella.³³ Esta sustancia es necesariamente inmóvil, pues si no lo fuera supondría la existencia de algo que le provoque movimiento, pero eso no puede ser porque es un primer motor. En este sentido, el motor inmóvil es el fundamento del movimiento, de los cambios y desarrollos de la naturaleza.

Para Aristóteles el movimiento es eterno en dos sentidos: no tuvo un principio ni tendrá un fin y es continuo,³⁴ es decir, en todo momento la naturaleza se está reactualizando gracias a él. Esto quiere decir que el motor inmóvil está continuamente *empujando* a la naturaleza al originar su movimiento. Si el movimiento es eterno, el motor también debe serlo, lo mismo que su actividad. El motor inmóvil tiene características que ningún otro cuerpo tiene: es acto puro y forma pura. Por ello es absolutamente determinado y no puede recibir ninguna determinación, además de ser totalmente pleno, nada le falta.

En *Metafísica* 1072b Aristóteles define el motor inmóvil de la siguiente manera: “Que la causa final es una de las cosas inmóviles lo demuestra la

En *Acerca del cielo* expone su teoría de los lugares naturales, afirmando que los cuatro elementos son las formas más simples en las que se pueden dividir las cosas y por ello sus primeros constituyentes. Ellos son: tierra, fuego, aire y agua y tienen una propiedad especial que actualmente se le llama gravedad; tienen la capacidad de moverse por sí mismos hacia un determinado lugar. Aristóteles trata de explicar este fenómeno al postular la teoría de los lugares naturales. Según ella cada elemento se caracteriza por su ligereza o su pesadez. La tierra es la más pesada de todas y su lugar natural se encuentra debajo de todos los demás elementos. Le sigue el agua que no es tan pesada como la tierra pero tampoco tan ligera como el resto. El aire se encuentra sobre la tierra y el agua pues es más ligero y su lugar natural siempre es sobre éstas. Finalmente el fuego que es el más ligero de los elementos tiene su lugar natural por encima de los otros tres. (Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo – Meteorológicos (Cael.)*, 312a y 301b 30 ss.)

Los objetos naturales constituidos por elementos heredan las tendencias y las equilibran. Así todo cuerpo que tenga elementos en su constitución tendrá *deseos* de lugares naturales.

³² *Ph.* 241b 33-34. La postulación de una causa del movimiento incluye la causa eficiente y la final, pues el algo que provoca el movimiento puede ser un objeto material, uno formal, existente o inexistente.

³³ *Ibid.* 258b 10-13. Cf. *Metaph.* 1073a 3 ss.

³⁴ Cf. *Ph.* 218b 21 ss.

distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales lo uno es inmóvil, y lo otro, no”.³⁵ Ante la pregunta de cómo puede mover una entidad enteramente formal, Aristóteles responde: “mueve en cuanto que es amada (*erómenon*), mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas”.³⁶ Por tal razón su movimiento no se manifiesta en sí mismo, sino que aparece en todas las cosas de la naturaleza que al *amarlo* son movidas.

Es interesante que el estagirita utilice el mismo término que Platón para referirse a la relación entre mundo y Dios. Para Platón, Eros es un ser intermedio entre lo mortal y lo inmortal, un *daímon*. A través de él es posible un contacto pues: "La divinidad no entra en contacto con el hombre, sino que a través de este demon tiene lugar toda la relación entre dioses y hombres".³⁷ Su carácter intermedio, resultado de ser hijo de Poro y Penía, conlleva que sea amante de lo bello y de la sabiduría sin ser ninguno de las dos.³⁸ Eros es el que ama y no el amado.³⁹ Tanto para Aristóteles como para Platón, Eros es el puente entre los seres mortales y los divinos en tanto que una atracción de lo imperfecto hacia lo perfecto.⁴⁰

El motor inmóvil es también un “ente por necesidad; y, en cuanto que es por necesidad, es un bien, y, de este modo, principio”;⁴¹ asimismo, “de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza.”⁴² La existencia del motor inmóvil es “como la

³⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica (Metaph.)*, 1072b 1-3.

³⁶ *Ibid.*, 1072b 4. Así como la forma no puede ser sujeto de *órexis* pues nada le falta (*Ph.* 192a 20), el motor inmóvil no puede amar pues es absolutamente pleno.

³⁷ Platón, *El Banquete (Smp.)*, traducción y notas por Fernando García Romero, Madrid, Alianza, 2006, 202e.

³⁸ *Ibid.*, 203c -204b.

³⁹ *Ibid.*, 204c.

⁴⁰ El uso del término *éros* en *Metaph.* 1072b parece, en principio, no ser el mismo que el uso de *órexis* en la *Física*, sobretodo en 191b. No obstante, considero que existe un paralelismo entre la *órexis* aristotélica y el *éros* platónico, basado en las características comunes entre ambos, al grado que resultan ser intercambiables en ciertos contextos, como se muestra en el fragmento citado de la *Metafísica*.

⁴¹ *Ibid.*, 1072b 9-10. Sobre lo necesario Aristóteles detalla: “«Necesario», en efecto, tiene las acepciones siguientes: primero, lo que se hace a la fuerza, por ser contra el impulso natural; segundo, aquello sin lo cual algo no se puede hacer bien; tercero, lo que no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente.” (1072b 11 ss.).

⁴² *Ibid.*, 1072b 14.

mejor para nosotros durante corto tiempo”.⁴³ Tal actividad no es otra más que un: “entendimiento [que] se entiende a sí mismo”.⁴⁴ Esto tiene como resultado que: “Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, [lo cual] es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable”,⁴⁵ o dicho en otras palabras: “tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto.”⁴⁶

Sin agotarse en sus características *eróticas*, el motor inmóvil es también un intelecto que se manifiesta como un ordenador de la naturaleza:

Se debe investigar también de cuál de estas dos maneras está el Bien o el Sumo Bien en la naturaleza del Universo: ¿como algo separado e independiente, o como el orden? ¿O de ambas maneras, como en un ejército? Aquí, en efecto, el bien es el orden y el general, y más éste; pues no existe éste gracias al orden, sino el orden gracias a éste.

Y todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente, los peces, las aves y las plantas; y no es como si las unas no tuvieran ninguna relación con las otras, sino que tienen alguna. Pues todas las cosas están coordinadas hacia una; pero del mismo modo que, en una casa, los libres son los que menos pueden hacer cualquier cosa, sino que todas o la mayoría están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales contribuyen poco al bien común, y generalmente obran al azar.⁴⁷

Para Aristóteles el bien es el concepto clave que permite la relación entre una entidad formal y trascendente y el resto de los seres. El bien es deseado por las cosas naturales y en función de ello se crea un orden no entre ellas mismas sino entra cada una y Dios o en palabras del estagirita: “Todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente.” El motor inmóvil es como un general que dota a los subordinados de orden; él es primordialmente orden y bien,

⁴³ *Ibid.*, 1072b 15.

⁴⁴ *Ibid.*, 1072b 20.

⁴⁵ *Ibid.*, 1072b 25-26.

⁴⁶ *Ibid.*, 1072b 27-30.

⁴⁷ *Ibid.*, 1075a 11-22.

siendo su existencia anterior a éstos. Esto implica que el orden no es una actualidad de la naturaleza sino una potencialidad. Por ello, hay algunos que son como esclavos y animales, que poco contribuyen al bien común, mientras que otros, como los libres, hacen todas o la mayoría de las cosas de manera ordenada.

“Y mueven así lo deseable (*tò orektón*) y lo inteligible (*tò noetón*). Mueven sin ser movidos.”⁴⁸ La cualidad de mover sin ser movido es exclusiva del motor inmóvil, en él se conjuntan ser lo más deseable y lo más inteligible. Para lograr la unión entre estos conceptos, Aristóteles apela al bien. Lo bueno (e incluso lo bello, siguiendo a Platón) es al mismo tiempo deseable e inteligible. El motor inmóvil representa la plenitud de estas cualidades y genera en el resto de los seres un impulso hacia él que se traduce en deseos potencialmente ordenados, y por ello racionales, basados en un bien que al mismo tiempo se quiere y se comprende. La naturaleza, por lo tanto, está atravesada por líneas de deseables e inteligibles. Precisamente estos últimos en forma de intelectos se encargan de ordenar la naturaleza, siendo los superiores más ordenadores que en los inferiores.⁴⁹ El universo entero es una jerarquía donde cada uno de los integrantes, manteniendo su distinción y naturaleza propia, se comunican con el todo y con Dios, sin que ninguno de ellos se absorbido por otro.⁵⁰

La *órexis* cósmica se ve acompañada del intelecto. No en el sentido de que siempre que hay deseo hay una aplicación racional, sino más bien en tanto que la causa suprema del deseo y del intelecto es una y la misma. Esta *órexis* potencialmente intelectual se da de manera universal, ya sea como una materia que desea forma en el plano ontológico o como relación ordenada entre los seres y Dios en el ámbito metafísico. El concepto clave en cualquiera de los dos ámbitos es el movimiento, aquel que es provocado por el deseo de bien (aunque no necesariamente) y puede darse de manera ordenada. No obstante, el movimiento

⁴⁸ *Ibid.* 1072a 26.

⁴⁹ Cf. *Ibid.* p. 101.

⁵⁰ ACEDO, M., L., *op. cit.*, p. 105.

no se da exclusivamente en términos físicos, sino que hay un ámbito biológico donde *moverse* implica vida y sensación.

2. EL DESEO EN EL SER HUMANO

2.1 El motor de lo animado

Ahora bien, lo animado parece distinguirse de lo inanimado principalmente por dos rasgos, el movimiento y la sensación y ambas caracterizaciones acerca del alma son aproximadamente las que hemos recibido de nuestros predecesores: algunos afirmaron, en efecto, que el alma es primordialmente y de manera especialísima el elemento motor.⁵¹

El alma es el principio de movimiento de los seres vivos. Ella “es causa y principio del cuerpo viviente [...] según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados”.⁵² El movimiento de los seres vivos y primordialmente de los animales está relacionado con un tipo específico de deseo:

Todos los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor –lo placentero y lo doloroso–, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito (*epithymía*), ya que éste no es sino el deseo de lo placentero.⁵³

Así como en todo ser natural se da el deseo de una materia que persigue a la forma y un deseo de los elementos hacia los lugares naturales, en los animales se dan generalmente deseos apetitivos (comida, bebida y sexo), además de representaciones imaginativas e incluso recuerdos.⁵⁴ Éstos provocan el movimiento.

Desde la perspectiva ontológica: “El alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida.”⁵⁵ El hilemorfismo aristotélico no sólo se presenta como materia-forma sino también como alma-cuerpo. “El primer elemento, el alma, fue utilizado [en la antigüedad] para explicar los rasgos destacados de la vida animal: capacidad de movimiento y

⁵¹ *De An.* 403b 26-29.

⁵² *Ibid.* 415b 8-12.

⁵³ *Ibid.* 414b 2-7.

⁵⁴ Cf. VIGO, A., *op. cit.*, p. 110.

⁵⁵ *De An.* 412a 19-20.

capacidad de cognición, percepción y pensamiento.”⁵⁶ Por su parte el cuerpo es análogo a la materia y por ello recibe las determinaciones del alma además de ser lo perceptible por los sentidos. Alma y cuerpo así como materia y forma son indisociables en tanto que integran una unidad, llámese sustancia u organismo; es por ello que un ser vivo puede concebirse desde sus facultades formales o materiales. El alma no es simplemente agregado que da vida y que después de la muerte se separa del cuerpo,⁵⁷ sino que es el acto de un organismo vivo, mientras que el cuerpo es la potencia.⁵⁸ La vida existe en potencia en el cuerpo del ser vivo, siendo el alma la detonadora de tal potencialidad; por ello el alma es la causa formal de la vida mientras que el cuerpo es la causa material. Hablar de algo vivo es hablar de aquello que tiene un principio de desarrollo en sí mismo independientemente de los impulsos externos. Además contiene una tendencia a la perfección en la medida de lo posible:

Y es que para todos los vivientes que son perfectos –es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea– la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos –si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta– con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente. [...] Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie.⁵⁹

⁵⁶ LEAR, J., *op. cit.*, p. 117; cf. *De An.* 403b 25-7, 427a 17-19, 414a 4 ss.: “El alma es aquello en lo cual primero vivimos, sentimos y pensamos”.

⁵⁷ Cf. LEAR, J., *op. cit.*, p. 188. Aristóteles, criticando la inmortalidad del alma platónica, considera que la división no es posible, no obstante llega a considerar una parte del alma, el intelecto activo, como candidato a la inmortalidad. (Cf. *De An.* 430a 10 ss.).

⁵⁸ Cf. *De An.* 412a 10 ss. En la filosofía presocrática hay una idea de alma corporal que explica cómo los sentimientos eran expresados por medio de afecciones del cuerpo. Para estos filósofos la relación entre alma y cuerpo no estaba en duda.

⁵⁹ *Ibid.* 415a 26- 415b 7.

La vida tiende a sí misma como pervivencia del ser, sin embargo esto no puede lograrse eternamente (por la corruptibilidad de las sustancias sensibles), así que la tendencia se manifiesta en el género, teniendo como resultado que la preservación de la vida se logre primordialmente en la procreación y la generación. Tal tendencia se manifiesta de forma ordenada pues un animal da lugar al mismo animal y una planta a la misma planta. A tan excelso fin se subordinan las acciones que se realizan naturalmente, es decir, los seres vivos se esfuerzan primeramente en desarrollarse gracias al alimento y la bebida, posteriormente buscan a la pareja con quien procrear y, finalmente, a pesar de la muerte, la existencia de su especie está asegurada en la siguiente generación.

En conclusión, el alma es el motor de los seres vivos en tanto que los dota de movimiento gracias a la sensación y a un tipo especial de *órexis*, la *epithymía*.

2.2 Alma y deseo humanos

En el *De Anima* Aristóteles considera que el alma se divide en tres partes: nutritiva, sensitiva y racional.⁶⁰ La parte nutritiva se caracteriza por contener un impulso común a todos los seres: la preservación de la especie y la preservación de sí mismo. Es la parte común a todos ellos y la condición de posibilidad de las otras dos partes. Los únicos seres que cuentan sólo con este tipo de alma son las plantas.

La parte sensitiva se define por la reacción ante el movimiento impuesto y al sufrir una acción, esto es, la percepción.⁶¹ Tiene la capacidad de recibir las formas de los objetos y configura los cinco sentidos. Se manifiesta en los animales que, a

⁶⁰ Cf. *De An.* 414b 1-18.

⁶¹ "Una facultad sensorial es aquella que tiene la capacidad de acoger en ella las formas sensibles de las cosas sin la materia, de igual modo a como un trozo de cera capta la estampación del anillo del sello sin el hierro o el oro; lo que produce la impresión es un sello de bronce o de oro, mas no en tanto que bronce u oro; de igual modo, el sentido se ve afectado por lo que está dotado de color, sabor o sonido, no en la medida en que cada una de estas cosas es lo que es, sino en la medida en que es de tal o cual clase y conforme a su *logos*." (LEAR, J., *op. cit.*, p. 123. Cf. *De An.* 424a 17-24). Esta facultad es lo propio de los animales y puede ser entendida también como una alteración que consiste en la actualización de la capacidad perceptiva del alma (cf. VIGO, A., *op. cit.*, p. 99), en tanto una simulación donde ella se hace semejante a su objeto. (Cf. *ibid.* p. 102).

diferencia de las plantas, pueden cambiar de posición por sí mismos y perseguir lo placentero y alejarse de lo doloroso.

La parte racional, por su lado, se caracteriza por el pensamiento (*noûs*) que puede darse de dos formas: como pasivo o como activo. El primero refiere a la acción del pensamiento mediante una acción provocada por un objeto distinto, mientras que el segundo se da con independencia de la acción dado que no necesita una forma externa en qué pensar. El hombre es el único ser que tiene esta parte del alma, por lo tanto en él se conjugan las tres partes.⁶²

La *órexis* humana se deriva de la *órexis* animal en tanto que hereda los deseos apetitivos (*epithymíai*) pero no se reduce necesariamente a éstos. El deseo humano también tiene: “la capacidad de mover todas y cada una de las partes del alma.”⁶³ Esta *órexis* humanizada provoca los movimientos y las acciones necesarias no sólo para continuar con vida, sino que desborda en toda facultad y actividad humana. Es así como el deseo es el principio motor por excelencia en el ser humano, al grado de que nada se hace sin él. Desde las acciones de nutrición y curación hasta las contemplativas y artísticas está presente la *órexis*.

Para Aristóteles el alma humana es el lugar de los deseos y las pasiones. En la *Ética Nicomáquea* el Estagirita considera a la *epithymía* (uno de los tres tipos de *órexis*) como una de las pasiones.

Entiendo por pasiones (*páthe*): apetito (*epithymía*), ira (*órge*), miedo (*phóbos*), coraje, envidia, alegría, amor (*philía*), odio,

⁶² Aristóteles indica que: “El intelecto [...] ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible” (*De An.* 429a 18), y considera que tiene cuatro tipos: pasivo (*noûs pathetikós*), activo (*noûs poietikós*), teórico (*noûs theoretikós*) y práctico (*noûs praktikós*). (Cf. *De An.* 430a 12 ss. III 6 y III 7).

Esta diferenciación conlleva que no haya una noción unificada del intelecto, sino que pueda ser entendido: “primero y principalmente la habilidad de actuar con un propósito, en segundo lugar, la habilidad de aprehender, y sólo de manera derivada, la habilidad de pensar abstractamente.” (WOLFE, JOHN, R., “Ethics and Paideia, Arete and physics: The lesson of Plato's Timaeus. (2010)”, *Graduate School Theses and Dissertations*. Paper 1811. s/l, University of South Florida, 2010, pp. 82-87. Disponible en internet: <http://scholarcommons.usf.edu/etd/1811>. Consulta: 24 de mayo de 2013, p. 27. La traducción es mía).

⁶³ EN 1147a 35-36.

añoranza (*póthos*), celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer y dolor.⁶⁴

En este fragmento Aristóteles equipara al apetito (*epithymía*) con términos cercanos al deseo como *phília* o *póthos*, sus contrarios como el odio o el miedo y pasiones más complejas como el coraje, la envidia, los celos o la compasión. No es tampoco extraña la relación del deseo con el amor o más precisamente la relación entre *órexis* y *éros*. Este segundo término es uno de los predilectos de Platón con el fin de explicar los fenómenos amorosos, incluyendo lo pasional y lo desiderativo. Él lo concibe como un ser (fenómeno) intermedio que comunica lo mortal con lo inmortal a partir de un deseo de belleza que puede manifestarse como un deseo de sabiduría.⁶⁵ El *éros* platónico no sólo encarna la dimensión amorosa y pasional, sino que llega a relacionarse con el ámbito intelectual.⁶⁶

Desde otra perspectiva, *éros* se ve acompañado por el *póthos*, el cual Aristóteles menciona como una de las pasiones. Este término refiere a un deseo ardiente que anhela ser satisfecho y se manifiesta de una forma lánguida cuando el deseante se percató de la falta. Aparece como un “cerrar de la garganta”, rompiendo los miembros y dejando al amante empobrecido y con los huesos maltratados. El *póthos* fuerza a los amantes a desear melancólicamente a aquel o aquella que no se posee. A la llegada del ser por quien se suspira el corazón ardiente comienza a sentirse helado.⁶⁷ El *póthos* se manifiesta como el paso del deseo ardiente al deseo que languidece.⁶⁸ En la forma *lysímilés póthos* indica una

⁶⁴ *Ibid.* 1105b 20-22. Traducción modificada. Cambio apetencia por apetito y deseo por añoranza siguiendo a Gómez Robledo (ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea (EN)*, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, México D. F., UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2012). La referencia al placer y el dolor complementa a *De An.* 414b. De esta manera, la parte sensitiva es la causa del placer y el dolor, y éstos configuran a las pasiones.

⁶⁵ Cf. PLATÓN, *El Banquete (Smp.)*, 202d ss.

⁶⁶ Cf. CALAME, C., *op. cit.*, p. 4. El autor indica que para los griegos era común entender al *éros* como una afección corporal, relacionándolo más con lo físico que con lo anímico. El intento platónico para explicar la relación del hombre con la sabiduría utiliza al *éros* como medio, pues parece no encontrar un término específico.

⁶⁷ Desde una perspectiva actual, el *póthos* es la sorpresa que siente el enamorado al ver a quien ama, comienza a tartamudear, olvida las cosas, es incluso incapaz de hablar con el ser amado, su cuerpo se pasma y deja de percatarse de lo que ocurre alrededor; es el nudo en la garganta y el aumento de los latidos del corazón.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 22.

modalidad de deseo que relaja y deprime, es como un suspiro relajado pero con un toque de tristeza.⁶⁹

Otro acompañante del *póthos* es el *hímeros*, un deseo todavía más urgente y más cercano a la realización, es el “ya casi lo logro” que provoca una sonrisa a partir de un estado por sí mismo deseable. Es una forma de deseo dulce que también oprime, acelera y consume los órganos del sentimiento.⁷⁰ *Póthos* e *hímeros* son los acompañantes de *éros*, quien *destila* el deseo (*póthos*) suscitando en su dulzura el placer (*cháris*).⁷¹ Sobre el lugar de cada uno en relación con *éros*, Calame hace uso de la figura donde Afrodita se presenta ante Paris, tratando de ganar su favor en la elección de la diosa más bella. De Afrodita surge un *éros* que trata de convencer⁷² a Paris, mientras que el *hímeros* y el *póthos* la rodean. *Éros* es quien permite la relación al dar *razones* para amar, mientras que los otros dos permanecen en torno al ser amado pero no conllevan nada más que su contemplación.⁷³

Otra de las pasiones que menciona Aristóteles es la *philía* que está basada, como buena parte de su ética, en la virtud entendida como una disposición estable o un carácter estable (*héxis*). Se distingue de las relaciones estrictamente eróticas en tanto que éstas se basan en un cierto *páthos* que no implica necesariamente estabilidad.⁷⁴ Es por ello que los amigos se aman por sí mismos, no en virtud de una pasión. Para Aristóteles hay tres tipos de *philía*:⁷⁵ la que se basa en la utilidad,

⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 27.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 22.

⁷¹ El uso del término destilar es interesante pues se da un paso del deseo salvaje y que conlleva sufrimiento a un deseo más estable y tranquilo.

⁷² La interpretación del mito parece sugerir que el *éros* es algo más que simple deseo, es un elemento persuasivo, lingüístico, lógico.

⁷³ En el amante, el *éros* se manifiesta en frases como: es bella, es adecuada para mí, puedo conquistarla, etc., mientras que el *póthos* y el *hímeros* no dicen nada, sólo atraen al amante. El *éros* es quien se lanza a la conquista del ser amado, por medio del discurso.

⁷⁴ Cf. MARTÍNEZ, JUAN PABLO, *La “ausencia” de eros en la philía aristotélica*, disponible en: <http://es.scribd.com/doc/124433047/105982557-La-Ausencia-de-Eros-en-La-Philia-Aristotelica>. Consultado el 24 de mayo de 2013.

⁷⁵ El esquema de los tres tipos aparece aquí casi en los mismos términos que en la *órexis*. La amistad por placer se relaciona con la *epithymía*, la amistad por virtud con la *boúlesis*, mientras que la utilidad y el *thymós* no parecen relacionarse directamente. Para un análisis de la *philía* en el ámbito político cf. BEUCHOT, MAURICIO, “El derecho natural en la ética”, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, pp. 173 y ss.

la que se basa en el placer y la que descansa en la virtud. Las relaciones eróticas caen en el primer y segundo tipos, por tal motivo el estagirita introduce la noción de una *philía* basada en la igualdad a diferencia de las relaciones eróticas en las que se dan formas accidentales según el placer y la utilidad.⁷⁶

Luego las cosas que buscan el amante del amado en esa relación son distintas y por ello no hay una estabilidad, porque no se busca lo que es bueno por sí mismo en esa relación sino lo que es conveniente, apto, o agradable para el amante y el amado.⁷⁷

La importancia del bien en Aristóteles conlleva la separación del *éros* como mero impulso. El objetivo de tal impulso erótico no puede recaer en el objeto amado sin restricciones sino que debe ser encauzado hacia un bien que dote de estabilidad. A pesar de que muchas amistades comienzan en el placer o la utilidad, el paso a la virtud está marcado por la igualdad. *Philía* es igualdad entre los involucrados, mientras que *éros* es una tendencia de lo inferior a lo superior. La *philía* requiere al *éros* para su surgimiento, pues ninguna amistad surge si no hay placer y gusto de tratar con el amigo, pero lo trasciende al grado de no depender del impulso.

La *órexis* humana, a pesar de derivarse de la *órexis* animal, no es igual a ésta sino que tiene características propias. Aristóteles considera que: “la mayoría de los animales viven primordialmente [conducidos] por la naturaleza, y los hay en menor grado [guiados] por la costumbre; el hombre, en cambio, por la razón. Sólo él disfruta de razón”.⁷⁸ El ser humano comparte con los animales la percepción y el movimiento; sin embargo, no hay una regulación (conducción) por parte de la naturaleza. En los animales el instinto es primordial, regula sus actividades a lo largo del año, los ayuda a construir grupos e incluso, en algunas especies, dicta

⁷⁶ Cf. MARTÍNEZ, J. P., *op. cit.*, p. 1. Hablar de relaciones eróticas en tanto placer y utilidad demuestra que la *philía* no es excluyente de estos conceptos, sino que los incluye al mismo tiempo que los trasciende. La analogía con la *órexis* es clara, pues ésta también incluye a los deseos de placer, utilidad y venganza pero yendo más allá en tanto *boúlesis* que en el esquema de la *philía* corresponde a las relaciones basadas en la igualdad.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁷⁸ ARISTÓTELES, *Política, La (Pol.)*, 1132b 2-5.

las regiones hacia donde se debe migrar y el momento para hacerlo. Los animales no dudan ni critican su instinto sino que lo siguen *ciegamente*. El ser humano en cambio está en desventaja, pues su instinto es mucho más débil. La manifestación más grande del instinto que puede llegar a tener es una percepción desarrollada, un tipo de intuición que puede dar pista sobre cómo actuar en ciertos casos, pero es incapaz de dar la seguridad del instinto animal. Por este motivo el instinto es insuficiente para el ser humano y requiere algo más para alcanzar la estabilidad.

El ser humano, al poseer *noûs*, se acerca en cierto sentido a la divinidad. Así como el ser humano no es un animal más, tampoco es completamente divino. A ello pertenecen atributos como el ser eterno, inmóvil, forma pura y acto puro,⁷⁹ además de pensamiento que se piensa a sí mismo;⁸⁰ asimismo es inmaterial y “separado de las cosas sensibles [...] [no tiene] ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible, [...] impasible e inalterable”.⁸¹ Ningún ser humano tiene tales características. Ellos son materiales, corruptibles, están entre las cosas sensibles, tienen magnitud, partes y son divisibles; además, pueden ser alterados. Lo único que tienen en común es el pensamiento. Pero mientras la divinidad máxima se piensa siempre a sí misma, el ser humano lo hace ocasionalmente.

En cuanto al deseo humano también hay diferencias fundamentales. Los deseos de los animales están prefijados por el instinto. A pesar de que las reacciones ante el placer y el dolor son comunes con el ser humano, éstos no requieren reflexionar para actuar, simplemente actúan. En los animales no hay deseos malos ni incorrectos, pues la naturaleza los dota sólo de los necesarios para la subsistencia y la conservación de la especie. En otras palabras, sus deseos y las acciones que de ellos se desprenden están perfectamente ordenados por el instinto. No es imaginable que un pez *quiera* volar y para ello haga planes, como tampoco que una mariposa se separe del grupo y se dirija en una dirección

⁷⁹ Cf. *supra* p. 17.

⁸⁰ Cf. *Metaph.* 1072b 20 ss.

⁸¹ *Ibid.*, 1073a 5-12.

distinta. No es que los animales tengan poca voluntad o sean cobardes, es que les es imposible salir de los dictados del instinto.

También hay distinciones entre el deseo humano y el deseo de lo divino. El motor inmóvil como divinidad modelo carece de él pues al ser perfecto (forma pura) nada le falta, no obstante “mueve en cuanto que es amado”⁸²; él es el más deseado de todos. El motor inmóvil es apático en sentido estricto (no tiene pasiones) y es solamente objeto del deseo, jamás sujeto.

En el ser humano ocurre que los deseos son distintos en cada persona e incluso cambian con la edad y con las situaciones. Además, el hombre puede cambiar sus deseos a voluntad o por costumbre y hábitos: él no está aprisionado en las leyes del instinto. Sin embargo, esto conlleva algo específicamente humano. En él pueden darse conflictos entre deseos: puede querer una cosa y al mismo tiempo una contraria. Sus deseos además pueden ser malos o destructivos contraviniendo al deseo natural de la conservación. Estas cualidades peculiares del deseo humano son resultado de una *doble naturaleza*:

En cualquier caso, éstos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo (*órexís*) y el intelecto (*noûs*) [...] Así pues, uno y otro —es decir, intelecto y deseo— son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico (*noûs praktikós*), es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico. Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado (*tò orektón*) constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta. Con razón, por consiguiente, aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico: efectivamente, el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable. Y, del mismo modo, la imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo.⁸³

El deseo humano no se da solo sino que lo acompaña el intelecto. En esto se distinguen de los animales quienes sólo tienen al deseo como principio de

⁸² *Ibid.*, 1072b 3 (cambio ‘amada’ por ‘amado’ por concordancia de género).

⁸³ *De An.* 433a 9-21.

movimiento. Sin embargo, no todo tipo de intelecto es capaz de provocar movimiento sino sólo el práctico, aquel que se mueve con vistas a un fin. De esta manera lo *orektón* (objeto deseado) no sólo es fin de la *órexis* sino también del intelecto práctico, así el movimiento puede manifestarse como *epithymía* o como deseo racional, *órexis* y *noûs* unidos.⁸⁴

A diferencia de los animales, el ser humano requiere de los dos factores para actuar, lo cual permite que las pasiones y acciones humanas sean variadas y complejas en la medida en que el deseo puede ser *modulado* por la razón. La racionalidad requerida en este proceso es la práctica y se ve frecuentemente acompañada por la imaginación. De esta forma, el deseo se entiende en dos sentidos: en el primero la *órexis* en tanto *orektón* es capaz de mover a los tres elementos (deseo, intelecto e imaginación);⁸⁵ en el otro sentido, la *órexis* mueve *junto con* el intelecto práctico.

Desde otra perspectiva, el deseo humano puede implicar procesos como los corpóreos del sexo o la comida, o actividades mentales como el placer de aprender, además de estados o condiciones como la salud (1111a 31) o el honor (1148a 26); hay placeres del alma y del cuerpo. Asimismo, los deseos pueden ser espontáneos o resultado de una deliberación (*boúlesis*) en tanto que el ser que los posee contribuye con su intelecto a la conformación de un deseo. Igualmente, los

⁸⁴ Por ejemplo cuando un ser humano hambriento encuentra una manzana en lo alto de un árbol experimenta un deseo de la manzana y para alcanzarla hace uso de su intelecto práctico que se pone al servicio del deseo, dando como resultado el silogismo práctico. En estos casos hay una conjunción del factor desiderativo que apunta al objetivo o fin del movimiento o la acción y el factor cognitivo que determina los medios necesarios para alcanzar dicho fin. Teniendo como premisa mayor el deseo de algo y como premisa menor el reconocimiento de los medios o la satisfacción del deseo, se obtiene una conclusión activa, es decir, un movimiento o una acción. Cf. VIGO, A., *op. cit.*, pp. 111-112. Sobre la conclusión del silogismo práctico cf. *EN* 1147a 29-31). En el caso del ser humano sólo la conjunción del factor desiderativo y el factor cognitivo, dirigidos al *orektón*, da las condiciones necesarias para la acción o el movimiento pues ninguno de los factores se basta a sí mismo para lograrlo. (Cf. *De An.* 423b 19- 433a1, 433a 14-17).

⁸⁵ Para Pearson lo *orektón* es lo que es bueno en un sentido amplio, o lo que le aparece bueno a alguien, sea efectivamente bueno o no. Depende de la relación entre el agente y el objeto. No puede ser reducido a un objeto estrictamente real, sino que cae más bien en un objeto posible. Es por ello que puede desearse lo inexistente. El *orektón* en los animales se da como un deseo de cosas buenas en sentido amplio, es decir, todo lo que les aparece como bueno es efectivamente tal. Esto es así debido a que, al no tener facultades racionales, no pueden distinguir lo bueno real de lo aparente. (Cf. *EE* VII, 2; *EN* III, 4). Cf. PEARSON, G., *op. cit.*, pp. 86 ss.

deseos pueden ser violentos como la ira o el miedo y otros calmados como ciertas formas de amor.⁸⁶

La variedad y amplitud de deseos queda expresada en la referencia aristotélica de tres tipos de *órexís*. De esta manera es posible hablar del deseo en un sentido general como “búsqueda y huida”, y en un sentido restringido a partir de los tres tipos particulares: *epithymía*, *thymós* y *boulesís*.

2.2.1 *Epithymía*

Aristóteles considera que la *epithymía* surge de las sensaciones y por ello todo ser que tenga al menos el sentido del tacto tiene *epithymía*.⁸⁷ Ésta se manifiesta como un deseo de lo placentero. Para el estagirita “el placer parece estar íntimamente relacionado con nuestra naturaleza. [...] Todos los hombres escogen deliberadamente lo agradable y evitan lo molesto”.⁸⁸ La forma básica de alcanzar el placer es la eliminación de aquello que provoca dolor, es decir, si alguien tiene una astilla en el dedo la expulsión de ésta provoca placer.⁸⁹ Existen otras tres formas de placer que consisten en la saciedad de las necesidades corporales, esto es, la satisfacción del hambre y la sed, al igual que el sexo.⁹⁰ Toda *epithymía* está atada a lo que presupone placer y dolor aunque puede ser en dos sentidos. En uno el dolor da paso al placer como restitución de un estado, en el otro el placer no requiere dolor sino que es un agregado al estado actual que lo vuelve más perfecto.⁹¹

Las actividades sensoriales son más agradables cuando el sentido es más excelente y se dirige a un objeto semejante.⁹² De esta manera es más agradable escuchar música con un oído sano que con uno enfermo. Lo mismo ocurre cuando

⁸⁶ Cf. *ibid.*, pp. 24 ss.

⁸⁷ Cf. *De An.* 414b 2-7.

⁸⁸ *EN* 1172a 21-26; cf. ARISTÓTELES, *Metafísica (Metaph.)*, 985a 1. El parecido con el deseo es evidente. No obstante el placer radica en una actividad y la prefiere mientras que el deseo busca un fin distinto de él y más perfecto.

⁸⁹ Cf. PEARSON, G., *op. cit.*, p. 93.

⁹⁰ Cf. *De An.* 414b 6-16.

⁹¹ Cf. PEARSON, G., *op. cit.*, p. 100. Cf. *EN* 1172b 27-33.

⁹² Cf. *ibid.*, 1174b 27-28.

se escucha una obra magníficamente compuesta en lugar de una mediocre. Es por ello que el placer depende de la perfección del objeto y del sentido. En el caso de que los dos sean excelentes siempre habrá placer,⁹³ aunque esto no se da en sentido temporal sino lógico, pues ninguna de las actividades humanas es capaz de actuar constantemente. Ocurrirá entonces que la actividad cese por aburrimiento o cansancio.⁹⁴

Aristóteles, además de Platón y Epicuro,⁹⁵ cree que la *epithymía* puede llegar a los excesos,⁹⁶ pues algunos consideran el placer como lo único deseable y

⁹³ Cf. *ibid.*, 1174b 29.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, 1175a 5-10.

⁹⁵ Uno de los casos más claros es el de Giges, quien según la historia de Platón al encontrar un anillo capaz de volverlo invisible pierde el miedo al castigo por sus acciones y se vuelve temerario al grado de seducir a la reina, matar al rey y apoderarse del gobierno de su país. Cf. *Rsp.* 359d–360b. La *epithymía* sin control llega a producir monstruos pues la ambición y otras pasiones desenfrenadas sólo son satisfechas momentáneamente para dar paso a un querer más, cada vez más. La *epithymía* como *órexis* de placer puede verse seducida por placeres cada vez mayores, como en el caso de Giges, placeres que no tienen nada que ver con la eliminación del dolor ni con la satisfacción de las necesidades biológicas, sino que se vuelven exagerados y dominan la conducta de la persona. Esto en particular es reprochable en la sociedad griega.

En *EN* 1147b 24-34 Aristóteles considera que: “Ahora bien, de las cosas que producen placer, unas son necesarias, mientras que otras son escogidas por sí mismas, pero susceptibles de exceso; las necesarias son corporales (llamo así a las relacionadas con el alimento y con las relaciones sexuales y otras necesidades corporales que están en relación con la intemperancia y la moderación); las otras no son necesarias pero sí apetecibles por sí mismas (por ejemplo, la victoria, el honor, la riqueza, y los bienes y placeres de esta clase). Así pues, a los hombres que, respecto de estas últimas cosas, van más allá de la recta razón, no los llamamos, sin más, incontinentes, sino que añadimos <en cuanto al dinero, la ganancia, los honores o la ira>; y no los llamamos incontinentes en modo absoluto.”

Epicuro por su parte habla de la existencia de deseos naturales y vanos. Los primeros se caracterizan porque hacen cesar el dolor y se subdividen en tres tipos. Unos son los necesarios para la vida misma como el hambre y la sed; otros son los necesarios por ausencia de malestar como el fuego, la ropa y la morada; y los últimos son los necesarios como la filosofía y la amistad. Para Epicuro el deseo así con la facilidad que aparece puede desaparecer, es fácil de disipar y por ello no debe ser tomado tan en serio. Es por esta razón que los deseos que al no ser satisfechos no provocan dolor no son estrictamente necesarios. Los deseos vanos se caracterizan por infringir el límite de lo necesario, son obsesivos y se dirigen al lujo, la sensualidad desmedida, el poder, e incluso la inmortalidad. Deben ser evitados en la medida de lo posible pues en sentido estricto no son necesarios para la vida, su ausencia no provoca dolor y en cambio rompen la imperturbabilidad del alma tan apreciada por el autor. Cf. “Epicuro. *Carta a Meneceo*”, noticia, traducción y notas de Pablo Oyarzún R. *Onomazein* 4 (1999), disponible en: <http://es.scribd.com/doc/144918813/Epicuro-Carta-a-Meneceo> Consultado el 24 de junio de 2013, §127.

⁹⁶ Cf. PEARSON, G., *op. cit.*, p. 96, 100. El exceso en la comida, la bebida y el sexo es difícil de distinguir pues, dado que al realizarse estas actividades uno se repone de una deficiencia, se produce placer. Éste hace que uno se olvide de la medida natural que requiere el cuerpo y se sigue realizando tal actividad ya no en función de la reposición, sino solamente por placer. (*EN* 1118b 21-22). Asimismo, hay ciertas edades en las que uno es más propenso a la *epithymía* como la niñez o la juventud. (*Ibid.*, 1119b 4-7).

terminan siendo esclavos de los placeres.⁹⁷ Sin embargo el estagirita pondera una forma de *epithymía* unida a la razón:⁹⁸

De los apetitos (*tôn de epithymiôn*), unos son racionales o según la razón, otros irracionales. Llamo irracionales a todos los que se mueven a apetecer sin que medie la comprensión de algo; y son tales los que se dice son según la naturaleza, como los que brotan del cuerpo, como la sed y el hambre de alimento, y el deseo de cada especie de alimento, y los referentes al gusto y a lo venéreo y, en general, al tacto, y los que dicen referencia al olfato, al oído y a la vista. Son según razón los que se mueven a apetecer por persuasión; porque uno apetece contemplar y poseer muchas cosas por haber oído hablar de ellas y haber sido convencido respecto a ellas.⁹⁹

Aristóteles introduce la distinción entre dos tipos de *epithymía*, una que es según la razón y, la otra, que no. La diferencia principal entre las dos es tener la comprensión de algo, es decir, la *epithymía* racional no se reduce al menor impulso biológico o sensorial, sino que puede ser configurada por la persuasión, la información o la contemplación de algo. La racionalidad de la *epithymía* es potencial, no se da de manera necesaria, pero puede darse si se forja una relación con la razón de manera análoga a la unión de *órexis* y *noûs* en tanto principios de movimiento:

Y puesto que se producen deseos (*órexeis*) mutuamente encontrados –esto sucede cuando la razón (*lógos*) y el apetito (*epithymía*) son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto (*noûs*) manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito (*epithymía*) se atiende a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro– habrá

⁹⁷ *Ibid.*, 1172a 31; 1095b 18-22.

⁹⁸ Para Aristóteles hay una distinción entre la *epithymía* común, como el deseo de comida, bebida o sexo y una *epithymía* particular, como el deseo de aprender o el de victoria u honor. Cf. PEARSON, G., *op. cit.*, p. 110, 104; *apud EN* 1111a 31, 1148a 25-26. Estos últimos deseos parecen provocar placeres del alma en vez de placeres del cuerpo. La noción general de *epithymía* parece dejarlos fuera, pues no surgen de evitar el dolor ni de la satisfacción de lo biológico, sino que el placer surge de otras fuentes.

⁹⁹ ARISTÓTELES, *Retórica (Rh)*, s/t, s/l, Hunak Ku, Proyecto Baktun, s/f. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/66647208/Aristoteles-Retorica> Consultado el 18 de julio de 2013, 1370a 16-27.

que concluir que si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa –y más allá de todo lo demás, el objeto deseable que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado.¹⁰⁰

Aristóteles es consciente de que un tipo de *epithymía*, la irracional, entra en oposición con la razón. Esto sólo ocurre en los seres que tienen percepción del tiempo, es decir, en los seres humanos y probablemente de manera limitada en ciertos animales. En estos seres hay una contraposición entre lo inmediato y un bien absoluto que se da en el futuro. El estagirita cierra el fragmento afirmando que lo deseable (*tò orektón*) es un motor que mueve no sólo por sí mismo, sino también al ser inteligido o imaginado. Esto implica que la imaginación, en tanto que capacidad de vislumbrar el futuro, y el intelecto, como capacidad de fijar bienes mayores, son elementos que unidos a la *epithymía* la vuelven racional. En este sentido racional refiere a aquella *epithymía* que se contiene de lo inmediato en pos de algo futuro y aparentemente lejano pero mejor.

En la *Ética Nicomáquea* la *epithymía* racional es una cualidad de la persona temperada. En ella hay una armonía entre apetito y razón en tanto que lo noble (*kalón*) es el objetivo de ambos.¹⁰¹ De esta manera el hombre temperado ocupa una posición intermedia entre dos extremos (*epithymía* irracional) pues sigue a una recta razón.¹⁰² Seguir a la razón y tener apetitos racionales no significa que el temperado no tenga placeres corpóreos ni que se aleje de ellos sino que los tiene como debe, cuando debe y en la medida en que debe.¹⁰³ Igualmente, el *enkratés*, aunque tenga un conflicto entre impulsos racionales y no racionales logra inclinarse hacia la parte racional, es decir, tiene el poder sobre sí mismo.¹⁰⁴

¹⁰⁰ *De An.* 433b 5-13.

¹⁰¹ Cf. *EN* 1119b 15-17: “Por ello, los apetitos del hombre moderado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo bueno, y el hombre moderado apetece lo que debe y cómo y cuándo debe, y ésa es la manera de ordenarlo a la razón”.

¹⁰² Cf. *ibid.*, 1119a 11-20.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, 1109a 28-30.

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, 1102b 14-24; cf. PEARSON, G., *op. cit.*, p. 109.

2.2.2 *Thymós*

Mientras la *epithymía* suele ser un deseo de placer,¹⁰⁵ el *thymós* frecuentemente: “procura un cierto placer al ir unido a la esperanza de venganza”.¹⁰⁶ El *thymós* se dirige a atacar lo que amenaza o dificulta la existencia. Logra su plenitud cuando se alcanza la venganza, es decir, cuando el mal recibido es de alguna forma repuesto.

El *thymós* también tiene formas racionales e irracionales. En su forma irracional es un deseo de venganza descontrolado que no escucha razones y se lanza a actuar, provocando algo de lo que uno se puede arrepentir en el futuro o desgracias como el asesinato de Layo por parte de Edipo. El peligro de la irracionalidad se manifiesta como una amenaza para los allegados. En su forma racional puede ser alterado o provocado por la imaginación o por la razón, al ser informado que la persona ha sido insultada o afrentada¹⁰⁷ y se experimenta en momentos adecuados (*kairós*), hacia la gente adecuada, cuando se debe y como se debe.¹⁰⁸ Esto se da en alguien con buen temperamento (*proatés*). Una persona valiente por lo tanto es alguien que alinea el *thymós* a la razón en tanto que los dos se dirigen hacia lo noble.¹⁰⁹

2.2.3 *Boúlesis*

La volición (*boúlesis*) se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo.¹¹⁰

¹⁰⁵ Cf. *De An.* 414b 2-7; cf. PEARSON, G., *op. cit.*, p. 91.

¹⁰⁶ *EE* 1229b 31-32.

¹⁰⁷ Cf. *EN* 1149a 30-34.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.* IV, 5. Pearson interpreta la acción de la razón sobre el *thymós* utilizando una metáfora. Afirma que el *thymós* es como una sustancia caliente, mientras que la razón es algo que *enfría*, al igual que el miedo. Una acción impetuosa es como el agua muy caliente, es excesiva, mientras que padecer miedo es como el agua congelada, es el otro extremo. El término medio es el punto en que la razón enfría lo suficiente al *thymós* pero no permite que el miedo lo congele, sino que se mantiene como agua líquida. Cf. PEARSON, G., *op. cit.*, p. 116.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 121.

¹¹⁰ *De An.* 432b 5-7.

La *boúlesis* es la única de las tres clases de deseo que se da en la parte racional del alma, es decir, no tiene una contraparte irracional sino que es completamente racional.¹¹¹ Se diferencia de la *epithymía* y el *thymós* porque conlleva el pensamiento desde su formación, mientras que éstos surgen de la percepción o a partir de la imaginación.¹¹² La *boúlesis* tiene como principio de movimiento una idea y por ello es consecuencia de un razonamiento, o sea, se da cuando lo razonado está constituido.¹¹³ Ella no puede existir sin el pensamiento, mientras que las otras dos clases sí pueden en tanto que irracionales. En ese sentido Aristóteles afirma que la *boúlesis* es una forma de preguntar.¹¹⁴ Su objeto es el bien general que puede abarcar toda la vida del ser humano y por ello identificarse con la *eudaimonía*.¹¹⁵ Este bien es racional, ya que es el mejor posible; es un bien planeado y ordenado por el intelecto práctico. La *boúlesis* es propia del ser humano pues los dioses no deliberan, ni tampoco los animales, quienes se guían más por el instinto y las necesidades básicas.¹¹⁶ Es una forma de *órexis* exclusivamente humana y, dado que está en consonancia con su naturaleza racional, será la forma de *órexis* predilecta y hacia la cual las otras dos son ordenadas.

La volición es una actividad en donde, a partir de las múltiples alternativas, se van perfilando las mejores y más adecuadas. Deliberar sobre lo posible es

¹¹¹ Cf. PEARSON, G., *op. cit.*, p. 170. Como muestra el autor, trazar un límite entre la racionalidad y la irracionalidad no es tarea fácil. En general debido a que la *órexis* se mantiene como una unidad, siendo sus tres tipos solamente partes. Aunque la *boúlesis* es evidentemente racional, no se puede afirmar con tanta seguridad lo mismo de las otras dos partes. El límite de lo racional/irracional parece no corresponder a la división de la *órexis* en tres tipos.

Nussbaum propone que las emociones, al igual que la *boúlesis*, cuentan con un elemento racional imprescindible. Para ella la subordinación de la *órexis* al *noûs* es un control de emociones en tanto que control de creencias. (Cf. NUSSBAUM, MARTHA, "Las emociones y la salud ética según Aristóteles", *La terapia del deseo*, p. 111 ss.).

¹¹² Cf. PEARSON, G., *op. cit.*, p. 170. En el caso del *thymós* Pearson considera que el pensamiento sí tiene un papel, no obstante, no es determinante como en la *boúlesis*.

¹¹³ Cf. *ibid.* p. 197. En un aspecto epistemológico, la *boúlesis* es contraria al conocimiento pues lo que se conoce ya es de una u otra manera mientras que lo que se delibera puede cambiar. La *boúlesis* no es la adquisición de la forma por medio de la razón, sino que es la capacidad de imaginar posibles formas o determinaciones de una situación dada y, basado en ello, tomar decisiones. A esto corresponde que entre más se conozca algo haya una menor necesidad de *boúlesis*.

¹¹⁴ Cf. *EN* 1112b 20, 1142a 31 ss.

¹¹⁵ Cf. PEARSON, G., *op. cit.*, p. 140. Cf. *EN* 1104b 30-31.

¹¹⁶ Cf. PEARSON, G., *op. cit.*, p. 130.

reconocer que el azar está presente en nuestras vidas.¹¹⁷ Su objeto no son las cosas necesarias, pues eso es propio de la ciencia, sino que se encarga de las cosas posibles que pueden ser hechas por las capacidades humanas y sobre las cuales se tiene un cierto control.¹¹⁸ Aquello que no puede ser cambiado como el color de los ojos de los hijos o la frecuencia de la lluvia no es motivo de volición, pues no hay nada que el ser humano pueda hacer.¹¹⁹

En general la *boúlesis* es el punto de unión entre razón y deseo, es la clase de *órexis* que es completamente racional y en donde tanto *órexis* como *noûs* mueven hacia lo *orektón*.¹²⁰ Es una voluntad determinada y razonada en tanto que capacidad de desear lo que se debe y de la manera en que se debe.

Lo que sigue a la *boúlesis*, según Aubenque, es la *proaíresis*,¹²¹ término que puede traducirse como decisión deliberada o elección y se define como: “Un deseo deliberativamente mediado de aquello que aparece como realizable para el agente, por haber sido determinados exitosamente los medios que conducen a su obtención”.¹²² Es el resultado final de los procesos deliberativos. En un primer momento se da el deseo de algo, posteriormente se reconoce la existencia y características de lo deseado. En un tercer momento se razona sobre las alternativas para alcanzarlo (*boúlesis*). Es hasta el cuarto momento, cuando el agente está dispuesto a actuar, que se da la *proaíresis*. Tanto volición como elección comparten un mismo objeto, lo *orektón*, sólo que en la elección ya están

¹¹⁷ Cf. AUBENQUE, P., *op. cit.*, pp. 123 ss.

¹¹⁸ Cf. *ibidem*.

¹¹⁹ Existen deseos de cosas sobre las que no se puede actuar como que alguien en específico gane una competición o que deje de llover. Este tipo de deseos, a pesar de que pueden ser racionalizados (en tanto alternativas imaginadas), no constituyen una *boúlesis*. Ateniéndose al silogismo práctico, la conclusión (acción) requiere de la posibilidad y capacidad del agente de realizarla.

¹²⁰ En ella el silogismo práctico se da en toda su extensión. Toma al deseo (premisa mayor) y, a través del cálculo y discernimiento sobre las alternativas (premisa menor), constituye un esquema de acción ordenado y con la posibilidad de adaptarse a situaciones variadas. La *boúlesis* consigue restringir al deseo en pos de un bien mayor. Un ejemplo de ello ocurre cuando se prefiere ahorrar para comprar algo mejor en lugar de gastarlo inmediatamente. El intelecto práctico juega el papel de ordenador y permite, mediante la reflexión, la contemplación de un *orektón* mejor que por ello es más deseable: no es lo mismo desear tener una casa que desear tener una buena casa.

¹²¹ Cf. AUBENQUE, P., *op. cit.*, p. 137: “Aunque la elección puede ser entendida como una disposición que concierne a la intención, parece más adecuado entenderla como lo que sigue a la deliberación.” Cf. EN 1106b 36.

¹²² VIGO, A., *op. cit.*, p. 186. Cf. EN 1113a 8-10.

decididos o determinados los medios para alcanzarlo,¹²³ mientras que en la volición no.

Desde la perspectiva de Aubenque la elección es: “el momento de la decisión donde el deseo que sucede a la deliberación ya no es solamente la manifestación de la inteligencia deliberante, sino de la voluntad deseante, la cual proviene para poner en marcha la deliberación, pero también para ponerle fin”.¹²⁴ Deliberar es meramente especular, ver los pros y los contras de la situación, pero al momento de elegir se activa la facultad motora que nos conduce a la acción. Por ello el salto de *boúlesis* a la *proaíresis* es el paso de la mera planeación a la *creación* de algo concreto.

“La elección (*proaíresis*) es inteligencia deseosa (*orektikós noûs*) o deseo inteligente (*órexis dianoetiké*) y tal principio es el hombre.”¹²⁵ Es en la elección donde el ser humano alcanza la unión entre *órexis* y *noûs*. Es el modelo perfecto de un silogismo práctico donde el deseo dota de impulso y genera un *orektón*, el intelecto lo contempla y junto con la *órexis* se ve movido hacia él en forma de acción. Que Aristóteles afirme que “tal principio es el hombre” no es gratuito, pues está considerando que este ser es poseedor de dos facultades motrices (deseo e intelecto) que logran su plenitud y armonización en la *proaíresis*. Es decir, el ser humano que tenga una “inteligencia deseosa” o un “deseo inteligente” habrá logrado un movimiento conjunto de las partes del alma y se desplegará como un sujeto genuino de praxis.¹²⁶

“De lo voluntario participan también lo niños y otros animales, pero no de la elección”,¹²⁷ en la medida en que no son capaces de obrar sobre la base de una

¹²³ Cf. *ibid.* 1113a 4-5.

¹²⁴ AUBENQUE, P., *op. cit.*, p. 153. Cf. *EN* 1113a 10-12. Aubenque también menciona que: “La elección es la *captación simultánea* del fin y de los medios, voluntad del fin realizable y también voluntad de realizarlo con los medios adecuados.” (Las cursivas son mías).

¹²⁵ *EN* 1139b 4-5. Cf. LEAR, J., *op. cit.*, p. 163, *apud EN* 1113a 9-12.

¹²⁶ Cf. VIGO, A., “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles”, *HYPNOS*, *op. cit.*, p. 133 ss. A lo largo del texto Vigo identifica a la *proaíresis* con la *praxis*, al afirmar que ambos tienen una “direccionalidad y orientación teleológica”, además de indicar como en *EN* 1139a 31 Aristóteles menciona que la *proaíresis* es el principio (*arché*) de la praxis. Para el autor, el sujeto de praxis, el ser humano, se identifica con su carácter de inteligencia deseante y de deseo inteligente.

¹²⁷ *EN* 1111b 8-9.

cierta representación global de su propia vida.¹²⁸ La *proaíresis* requiere la noción de una vida general, no en tanto que se tengan planeadas todas las acciones posibles, sino mediante la comprensión de la vida como una unidad. Es por ello que los niños no tienen tal facultad pues, a pesar de actuar de acuerdo a lo voluntario, no lo hacen conforme a algo general sino sólo por el impulso del momento.

La *proaíresis*, en tanto que deseo inteligente, es un deseo de lo futuro, una *órexis* racional capaz de desear no lo inmediato ni lo que será provechoso en unos años, sino que lo que será bueno para toda la vida. Éste es el punto culminante de la actividad deliberativa y electiva. Las decisiones que se toman día a día constituyen una especie de destino (*daímon*)¹²⁹ y el mejor posible para el ser humano es una vida feliz.¹³⁰ ¿Cómo es posible alcanzar esto? A través de la ética.

¹²⁸ VIGO, A., *Aristóteles: una introducción*, op. cit., p. 141.

¹²⁹ AUBENQUE, P., op. cit., p. 147.

¹³⁰ Sobre este punto Vigo menciona que: “Sobre la base de tal mediación racional, los “sujetos” de praxis están en condiciones de proyectarse más allá de la situación de acción presente en cada caso, de distanciarse de lo dado inmediatamente y de considerarlo, así, desde la perspectiva que abre la referencia a una representación de la propia vida como un todo. Por medio del intelecto práctico y los deseos racionales se abre a los “sujetos” de praxis la posibilidad de acceder a un horizonte de fines o bienes, que no quedan referidos meramente a la situación particular de acción con la que se ven confrontados en cada caso, sino que remiten, más allá del presente concreto, hacia una representación de conjunto de la propia vida, considerada como una cierta totalidad de sentido. Si los “sujetos” de praxis, en cambio, sólo fueran capaces de deseos apetitivos, como ocurre con los animales, entonces el acceso a tales fines o bienes les quedaría vedado, de modo que, en rigor, tampoco serían ya genuinos “sujetos” de praxis. Bajo tales condiciones, que implican la supresión de la perspectiva de futuro (*dià tò mè horân tò méllon*), todo lo que se les apareciera como ahora (*nýn*) bueno o placentero, explica Aristóteles, se les aparecería como bueno o placentero sin más (*haplôs*) (Cf. *De An.* 433b 8-10)” (VIGO, A., “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles”, *HYPNOS*, op. cit., p. 148).

3. ÉTICA Y EDUCACIÓN DEL DESEO

Aristóteles considera fundamental una *paideía* de los deseos no educados (irracionales), una *paideía* que abarque: “una formación integral del ser humano en todas sus dimensiones: en lo que se refiere al cuerpo (educación física), en lo que se refiere al carácter (educación moral) y en lo que se refiere a los conocimientos (educación intelectual)”¹³¹ y que mediante la conducción correcta de los deseos cree ciudadanos virtuosos. ¿Para qué educar al deseo? Para vivir racionalmente, pues esto consiste en acomodar los deseos y las pasiones a los dictados de la razón.¹³² ¿Cómo educarlo? A través de la ética.

El proyecto educativo de Aristóteles se desarrolla principalmente en el plano ético aunque tiene ecos en el ámbito político; es un proyecto de educación encauzada a la razón. De esta manera la educación del deseo contribuye a la creación de un ideal de ser humano que se desarrolla dentro de una *pólis*. Él como fin y resultado de la educación del deseo encarna lo bello y lo divino, lo armonioso y lo perfecto.

Suele afirmarse que Aristóteles ofrece una ética de la virtud; por ello es necesario comenzar analizando este concepto.

3.1 La virtud y cómo lograrla

En efecto, en ninguna obra humana hay tanta estabilidad como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes, incluso, que las ciencias; y las más virtuosas de ellas son más firmes, porque los hombres virtuosos viven sobre todo y más continuamente de acuerdo con ellas.¹³³

El ser humano vive su vida como si estuviera en un barco que navega en aguas que a veces son tranquilas y a veces tempestuosas. Sus herramientas son las velas, el timón y la resistencia de la nave, sin embargo gran parte del buen

¹³¹ CALVO, TOMÁS, “¿Por qué y cómo educar? Paideia y política en Aristóteles”, *Δαίμων. Revista de Filosofía*, núm., 30, 2003, s/l, pp. 9-21. Disponible en: <http://revistas.um.es/daimon/article/view/14281/13761> Consultado el 24 de mayo de 2013, p. 10.

¹³² *Ibid.*, p. 12.

¹³³ EN 1100b 12-16.

viaje radica en el objetivo. Si la embarcación no sabe a dónde ir estará a la deriva sufriendo las tempestades y pasando buenos momentos en los días tranquilos, pero su existencia no tendrá más sentido que el que éstas le puedan dar; así sólo vivirá feliz en los días tranquilos y triste en los tempestuosos, mientras que los intermedios le parecerán indiferentes. En cambio, si la nave tiene un objetivo, hará todo lo posible para lograrlo. De este modo aprovechará el viento cuando sea favorable y cuando esté en su contra hallará alternativas para que no le afecte como el uso de los remos. El timón guiará a los demás elementos del barco y todos funcionarán como un conjunto. Así el navío realizará plenamente su función, navegar; y cuando llegue a su destino la tripulación se sentirá *orgullosa* de su acción y más en cuanto más obstáculos hayan superado. La virtud es la acción estable y exitosa que se logra sobre las condiciones adversas mediante una visión clara de lo que se busca.

La virtud humana se da en el alma,¹³⁴ pues aquello que dota de esencia a este ser es precisamente el alma. Dado que ella se divide en partes habrá distintos tipos de virtud: intelectuales y morales principalmente, además de las que se adquieren por enseñanza –las dianoéticas– y las que se adquieren por *costumbre* –las éticas. Con ello se deduce que la virtud se *adquiere* en vez de surgir espontáneamente por naturaleza: ella puede ser modificada por la costumbre y la enseñanza,¹³⁵ como quien adecua sus miembros para caminar con las manos o realizar actividades muy específicas como las científicas. Los dos tipos de adquisición, enseñanza y costumbre, requieren tiempo y continuidad en la acción, por ello, su carácter práctico es innegable.

Aristóteles advierte de las dificultades que pueden aparecer al tratar de transmitir o enseñar la virtud. Considera que sólo los jóvenes de carácter noble están propensos a adquirirla haciendo uso sólo de los razonamientos.¹³⁶ No obstante, desde pequeños deben ser acercados a la virtud mediante los hábitos para deleitarse y odiar lo apropiado, aunque la vida moderada y dura no les resulte

¹³⁴ *Ibid.*, 1102a 16-18.

¹³⁵ *Ibid.*, 1103a 15-22.

¹³⁶ *Ibid.*, 1179b 7-9.

agradable. Es por ello necesario que la educación y las costumbres de los jóvenes sean reguladas por las leyes, pues cuando se tiene la costumbre de seguirlas no se hacen penosas.¹³⁷

Desde la perspectiva del deseo, la virtud es el punto en donde se dan los deseos de manera correcta, hacia las cosas correctas y en el momento correcto, es decir, son racionales. Esto es precisamente una acción moderada, aquella que se realiza entre los dos extremos y unifica a los deseos y la razón en forma de una *medida*. Los resultados de una acción de ese tipo son estabilidad y capacidad de acción más eficaz. Una persona moderada es capaz de enfrentar las vicisitudes del destino y mantenerse estable en tanto que controla sus deseos.¹³⁸

¹³⁷ Cf. *ibid* 1179b ss.

¹³⁸ Para Martha Nussbaum, la moderación es una cualidad del apetito bien formado y radica en una relación equilibrada entre creencias y emociones. Desde su perspectiva las creencias pueden alterar e incluso crear emociones, por ello, es papel de la razón, en tanto que formadora de creencias, controlar su producción. (Cf. NUSSBAUM, M., “Las emociones y la salud ética según Aristóteles”, *La terapia del deseo*, p.113 ss.). Asimismo, considera que los argumentos son una especie de medicina que permiten encauzar los deseos mal educados hacia la razón. (Cf. NUSSBAUM, M., “Dialéctica médica: La teoría y la práctica según Aristóteles”, *La terapia del deseo*, p. 76 ss.).

Lo que conduce de manera práctica a la moderación y la virtud es el término medio. Éste se define como el lugar en medio de dos extremos donde estos tienden a los vicios mientras que aquél tiende hacia la virtud. (Cf. *EN* 1107a 1-3). El requerimiento temporal de la acción hecha en el momento adecuado lleva el nombre griego de *kairós* y es traducible como la ocasión favorable o el momento oportuno. (Cf. AUBENQUE, P., *op. cit.*, p.113). Aristóteles refiere a él reprochando a los que no incluyen en su definición de virtud la sentencia: “de la manera que hace falta y de la manera que no hace falta, cuando hace falta”, al hablar de manera absoluta de ella. (*EN* 1107a 1-3). En este sentido, el término medio también se aplica al tiempo y a la manera de hacer las cosas. Para Aubenque esta forma de ver las acciones Éticas deja entrever la preferencia del bien relativo en vez del absoluto al momento de tomar las decisiones pues, dado que es posible que en los dos se yerre, el primero considera más apropiadamente la situación mientras que el segundo se estanca en reglas generales que, aunque pueden ser útiles en otras disciplinas, fracasan al momento de tomar las decisiones. (Cf. AUBENQUE, P., *op. cit.*, p. 114).

Retomando el ejemplo del arquero, puede ocurrir que lance la flecha demasiado fuerte o sin fuerza. Los dos casos implican *acciones ineficaces* al tender a los extremos y no encauzarse al objetivo. El espacio en medio de los extremos delimita al término medio aunque no es suficiente para distinguirlo plenamente. El objetivo de la acción eficaz no es realizarla exactamente a medio camino de los dos extremos sino en el punto en donde la acción es eficaz. Algunas veces y dependiendo de la situación se debe adecuar la acción y acercarla más a un extremo que a otro sin que ello indique que se pierde el término medio. Es por esa razón que el término medio implica una moderación cualitativa pero no cuantitativa. (Cf. *EN*. 1106b 1-5).

3.2 ¿Por qué hay que educar al deseo?

No todo deseo es correcto ni todo deseo es incorrecto. Existen deseos maravillosos que incitan a lo bello y lo bueno. Su manifestación es motivo de admiración como aquellos hombres que desean la justicia o el saber o ayudar a los demás, además de los valientes, los moderados y los *enkrateís*. En ellos el deseo se mueve en conjunción con el resto de su naturaleza, es parte de un todo dirigido por la razón. Pero también hay deseos terribles que provocan inquietud y excesos, se manifiestan de formas dañinas para el que los posee e incluso para la sociedad en donde vive. Esos deseos censurables y toscos se contraponen a los anteriores. Los primeros son *órexis* y *noûs* dirigidas a un fin común. Los segundos son *órexis* sin *noûs* que se quedan en el plano animal, no se dirigen a metas humanas sino sólo a metas de menor alcance, indignas de la naturaleza racional. A éstos hay que dirigirlos hacia la razón, a ellos hay que transformarlos en deseos plenos y bien encauzados pues el ser humano no puede vivir como si fuera dos seres distintos, siendo animal y hombre por separado. De manera general hay dos razones por las que hay que educar el deseo: la tendencia pasional al exceso y la posibilidad de una armonía entre razón y deseo.

3.2.1 La naturaleza pasional del ser humano

“Siendo que en los hombres el deseo puede originarse en la *aísthesis*, la *phantasía* o la *nóesis*, y que puede presentarse un conflicto entre deseos contrapuestos, se puede elegir de acuerdo a lo propiamente humano o hacerlo tal

Esto se expresa cuando el educador de niños logra el término medio poniendo más atención en el comportamiento de los infantes mientras que un educador de jóvenes lo logra atrayendo la atención de los alumnos. En el caso de las personas Aristóteles al compararse con Milón (cf. *Ibid.* 1106b 3-4) muestra como la misma cantidad de comida puede ser para uno muy poca y para otro demasiada, lo mismo con el ejercicio. No todos tienen el mismo término medio, ni todas las situaciones, ni todas las actividades. Es por ello que el término medio es el *punto en donde uno brilla*, es decir, el *mejor* escenario posible de la acción. Incluso en nuestros días la virtud en tanto que término medio implica que una persona realiza de manera excelente sus actividades lo que la vuelve valiosa y digna de admiración (cf. AUBENQUE, P., *op. cit.*, p. 136).

como los animales sin *lógos*".¹³⁹ Vivir sólo con los sentidos, dejándose llevar por placer, acatando los deseos sin razonamiento, coloca al ser humano frente a "uno de los límites de la humanidad", la bestialidad, el vicio y la infelicidad individual y social. Aristóteles advierte este peligro al afirmar que "la generalidad de los hombres se muestran del todo serviles a una vida de bestias".¹⁴⁰ Esa vida vana, simplona y "sin metas de más de un día" es despreciable por el sentido común. Vivir una vida según las pasiones es un desperdicio, sería como utilizar un magnífico cuadro para sostener una mesa o hacer que un ave se transporte sólo arrastrándose.

Como afirma Aristóteles, "la mayoría de los animales viven primordialmente [conducidos] por la naturaleza, y los hay en menor grado [guiados] por la costumbre; el hombre, en cambio, por la razón. Sólo él disfruta de razón".¹⁴¹ Para los animales las reacciones emocionales no son tan variadas como en el ser humano, no hay prácticamente desajuste pues están reguladas instintivamente pero en el ser humano no se da esa estabilidad.¹⁴² La naturaleza pasional del ser humano se manifiesta en las reacciones emocionales ante diversas situaciones. Así, por ejemplo, ante un peligro amenazador puede padecer desde un miedo inmovilizador hasta la más absoluta temeridad, pasando por todos los grados intermedios de la escala.¹⁴³ El ser humano no tiene asegurado, o al menos no le es tan fácil, actuar de una manera correcta. En él la probabilidad de acciones inadecuadas o incorrectas es mayor que en los animales, en ello está en desventaja. Es por eso que la naturaleza humana en tanto que pasional no es confiable, pues no brinda seguridad sino que deja al alma humana desprovista de toda brújula y sentido. Afortunadamente para el ser humano la estabilidad puede lograrse gracias a otro elemento del alma que, aunque separado del pasional,

¹³⁹ DÍAZ, MARÍA ELENA, "“Vivir sólo con los sentidos” Aristóteles frente a uno de los límites de la humanidad", *Diálogo con los griegos*, p. 262.

¹⁴⁰ *EN* 1095b 19-20.

¹⁴¹ *Pol* 1132b 2-5; *EN* 1145a 26: "En un animal no puede haber ni vicio ni virtud, tampoco en un dios."

¹⁴² Cf. CALVO T., *op. cit.*, p. 13.

¹⁴³ *Ibidem*.

puede entrar en contacto con éste, controlarlo y enfocarlo hacia la estabilidad. Este elemento es la razón.

La incontinencia (*akrasía*) es el ejemplo perfecto de cómo las pasiones pueden dominar al ser humano. “La incontinencia (*akrasía*) es precipitación o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero no mantienen lo que han reflexionado a causa de la pasión; otros, por no reflexionar, ceden a sus pasiones.¹⁴⁴ Se pueden distinguir dos tipos de *akrasía*: una en la que el ser humano se deja llevar por la pasión sin ningún influjo de la razón, y otra en la que la razón a pesar de haber estado activa no logra controlar la pasión y es vencida. Es por ello que la *akrasía* no es solamente propia de los niños sino también de los adultos. Asimismo haber alcanzado la *enkráteia* no garantiza su perpetuidad, pues la razón puede verse debilitada y dar paso a la pasión. La reflexión, como Aristóteles llama, ayuda a lograr la *enkráteia* pues dota de fortaleza y templanza, evita las acciones precipitadas y conforma un carácter seguro de lo que quiere y de la manera en que lo quiere.

Hay tres tipos de disposiciones morales que deben evitarse: el vicio (*kakía*), la incontinencia (*akrasía*) y la brutalidad (*theriotes*). Los contrarios de dos de ellos son evidentes: al primero lo llamamos virtud (*areté*), y al otro continencia (*enkráteia*); para el contrario de la brutalidad, lo que mejor se adapta es un virtud sobrehumana, heroica y divina.¹⁴⁵

Estas disposiciones morales deben evitarse. Los excesos son acciones equivocadas porque la pasión domina a la razón debido a que la reflexión no es lo suficientemente fuerte para tomar su lugar natural y ordenar. Resultado de ello es que:

El incontinente (*akratés*) sabe que obra mal movido por la pasión, y el continente (*enkratés*), sabiendo que las pasiones (*epithymíai*)

¹⁴⁴ EN 1150b 19-21. Etimológicamente *akrasía* significa falta de control o de poder; su contrario, la *enkráteia* significa tener el control o el poder.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 1145a 16-20.

son malas, no las sigue a causa de su razón (*lógos*). Asimismo, el hombre moderado se tiene por continente y resistente.¹⁴⁶

El incontinente sabe que sus acciones son inadecuadas pues incluso él tiene la suficiente razón para darse cuenta de lo que hace. En el *enkratés* la razón no sólo lo lleva a darse cuenta de cómo es la *epithymía* sino que rechaza el impulso que le provoca en favor de un bien más perfecto. La *epithymía* suele tener por objeto el placer.

Ahora bien, de las cosas que producen placer, unas son necesarias, mientras que otras son escogidas por sí mismas, pero susceptibles de exceso; las necesarias son corporales (llamo así a las relacionadas con el alimento y con las relaciones sexuales y otras necesidades corporales que están en relación con la intemperancia y la moderación); las otras no son necesarias, pero sí apetecibles por sí mismas (por ejemplo, la victoria, el honor, la riqueza, y los bienes y placeres de esta clase). Así pues, a los hombres que, respecto de las últimas cosas, van más allá de la recta razón, no los llamamos, sin más, incontinentes, sino que añadimos en cuanto al dinero, la ganancia, los honores o la ira.¹⁴⁷

Ningún deseo es malo por sí mismo ni tampoco totalmente bueno, sino que depende de la forma y hacia dónde sea dirigido. Así hay deseos necesarios para la supervivencia y la conservación de la especie; ellos no pueden ser malos de ninguna manera, pues su insatisfacción conlleva la destrucción del ser. Hay otros deseos que aunque no son necesarios son *recomendables*, pues hacen la vida más llevadera en tanto se realicen con moderación. Es en este tipo de deseos donde está el peligro de la *akrasía*. El *akratés* puede desear en exceso el dinero o dejarse llevar por la ira. El deseo de dinero y el comportamiento iracundo no son malos por sí mismos, sino en cuanto no se subordinan a la recta razón.

Asimismo, hay clases de *akrasía* que son peores que otras, por ejemplo “la incontinencia de la ira (*thymós*) es menos vergonzosa que la de los apetitos (*epithymíai*).”¹⁴⁸ Entre más racional sea el tipo de *órexis* es menos reprobable si se da incontinentemente. Esto tiene sentido debido a que la *epithymía* es la más

¹⁴⁶ *Ibid.*, 1145b 12-14.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 1147b 24-34.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 1149a 25-26.

pasional de las partes de la *órexís*, mientras que el *thymós* llega a conducirse con mayor facilidad hacia la razón. La *boúlesis* no tiene este problema pues ya es racional.

Si, pues, la mente (*noûs*) es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. [...] Y pareciera, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro.¹⁴⁹

Una vida racional acerca al ser humano a la divinidad. En él existe la posibilidad de lograrlo pues cuenta con una parte divina: la razón. Es por ello que una vida pasional (la vida propia de otro) es absurda. El ser humano debe vivir una vida conforme a su naturaleza, una vida que se base en lo propio, es decir, el *noûs*. Es por ello que para Aristóteles debería existir una relación de subordinación del deseo a la razón. Tal vínculo debería de estructurarse de manera teleológica contribuyendo al desarrollo de las partes y la realización de un plan general. No se trata entonces de acallar al deseo sino de tomarlo y educarlo acercándolo a la razón. El ser humano debe entender que el deseo no es todo en su naturaleza sino que hay algo más perfecto hacia lo que *naturalmente* tiende. En el momento en que ocurra esto la educación del deseo dará comienzo. El paso de la *epithymía* y el *thymós* irracionales hacia las formas racionales y el desarrollo de la *boúlesis* no son cosas imposibles; no obstante, a muchos se les dificulta ese paso. Para ello la educación del deseo en tanto que actividad basada en la teleología desarrolla las partes que aún no están desarrolladas, incita al paso de la *potencia pasional* al *acto racional*.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 1177b 30 – 1178a 4.

3.2.2 Armonías entre razón y deseo

En el *De Anima* Aristóteles menciona la causa del conflicto entre razón y deseo. “Esto sucede cuando la razón (*lógos*) y el apetito (*epithymía*) son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto (*noûs*) manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito (*epithymía*) se atiende a lo inmediato”.¹⁵⁰ La guerra entre estas dos partes no está condenada a perpetuarse eternamente, ni siquiera es una oposición completa, pues no *todo* el deseo se opone a la razón sino que es posible armonizar las partes. Es ésta la segunda razón por la que hay que educar el deseo, es decir, la *órexis* es ordenable a la razón. Hay cuatro manifestaciones del conflicto y por consiguiente cuatro maneras de solucionarlo. Estas *escalas armonizables* son: las pasiones, el placer y el dolor, las acciones y el bien.

Aristóteles afirma que: “La virtud ética [...] se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio”.¹⁵¹ El estagirita postula a la virtud como un término medio entre los extremos tanto de las pasiones como de las acciones. Asimismo afirma que: “si las virtudes se refieren a las acciones y a las pasiones, y toda acción y toda pasión van seguidas de placer o de dolor, por esto mismo la virtud se ha de referir a los placeres y dolores”.¹⁵² La virtud es por ello una forma de armonizar las cuatro escalas pues se relaciona con pasiones, placeres, acciones y el bien.

Primeramente las pasiones y todas las reacciones emotivas son susceptibles de desplazamientos, de desajustes y de ajustes dentro de la escala correspondiente.¹⁵³ El ajuste de las pasiones depende de la situación pues no es lo mismo maravillarse ante la representación de una tragedia comparada con el asombro provocado por la embriaguez. Cada pasión tiene un exceso, un defecto y un “término medio”, y este último es distinto en cada persona, en cada situación y

¹⁵⁰ *De An.* 433b 5-7.

¹⁵¹ *EN* 1106b 16-17.

¹⁵² *Ibid.* 1104b 13-16.

¹⁵³ Cf. CALVO M., T., *op. cit.*, p.14.

en cada pasión. No obstante las diferencias, la virtud en tanto término medio es el punto en que se actúa de manera correcta según la razón. Al sentirse lo correcto y de la manera correcta, se armonizan las pasiones:

La virtud moral se refiere, ciertamente, a los placeres y dolores. En efecto, por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos de lo bueno. De ahí la necesidad de haber sido educados de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, para poder complacerse y dolerse con las cosas que conviene. En esto consiste, en efecto, la buena educación.¹⁵⁴

El placer y el dolor son impulsos para muchas acciones que conllevan una inmediatez de la decisión, una falta de reflexión. Una persona que vive siguiendo estos elementos es incapaz de lograr una satisfacción plena, pues el deseo de placer aparece súbitamente y, aunque sea satisfecho, aparece otro y otro más. Regirse por el placer y el dolor es una forma de *akrasía*, pues el ser en cuestión no es dueño de sí mismo sino de los impulsos que provienen del exterior.

Las acciones pueden ser resultado del influjo de lo externo o por elección. En cualquiera de los dos casos hay susceptibilidad de cometer una acción equivocada y es en éstas donde está el mayor peligro, pues una pasión equivocada o un deseo de placer desmedido no causan tanto daño como las acciones incorrectas. Dado que muchas de las acciones son resultado de una pasión o del deseo de placer, el control no recae solamente en la acción misma sino que depende de que sus causas estén armonizadas. Armonizar las acciones va más allá de la reflexión, y éstas se apoyan en gran medida en el hábito de hacer las cosas bien. En las acciones la armonía se manifiesta en la práctica y en la *estabilidad* para hacer las cosas de manera correcta.

La escala del bien es, a mi parecer, la más interesante. Debido a la constitución biológica (por ejemplo, ser alto, tener buen apetito o gusto por la lucha), la cultura en que se desarrolla el hombre y las experiencias propias, es claro que hay una pluralidad de bienes.¹⁵⁵ Aunado a ello hay bienes que son

¹⁵⁴ EN 1104b 13-16.

¹⁵⁵ Cf. CALVO M., T., *op. cit.*, p. 14.

mejores que otros y esto es manifiesto desde los placeres hasta las actividades y los ideales de vida. La razón tiene un papel fundamental en la generación de la escala de bienes, pues ella es capaz de vislumbrar bienes mayores y más perfectos que el deseo no puede. La armonía de esta escala depende de la prudencia (*phrónesis*) en el sentido de hacer lo mejor en cada situación posible pero enfocado a un bien general, ya sea como fin de una actividad específica o como fin de una vida. La *phrónesis* es el uso de la razón en su carácter práctico, pues se pone al servicio de un fin para alcanzarlo. Así, la razón se manifiesta de dos maneras: como generadora de escenarios donde los bienes son mayores y como herramienta para alcanzarlos.

La educación del deseo tiene como objetivo armonizar las escalas mencionadas. El motivo es la clara tendencia a la desarmonía propia de la naturaleza humana. Para ello una educación del deseo que subordine las pasiones, placeres, acciones y bienes a la razón es una educación que vuelve estable al individuo, es decir, lo vuelve plenamente humano.

3.3 ¿Cómo educar el deseo?

La educación del deseo se manifiesta como una subordinación del deseo a la razón y del cuerpo al alma.¹⁵⁶ Para lograr esto es necesario un *entrenamiento* del

¹⁵⁶ Cf. WOLFE, J. R., *op. cit.*, pp. 82-87. A través de la lectura del *Timeo* de Platón, el autor describe una comparación entre el alma del cosmos y el alma humana, una analogía en donde el orden propio del universo se identifica con el orden del alma. La idea de que el alma y el *cósmos* tienen los mismos elementos implica funcionamientos compartidos. La Ética y la Psicología surgen entonces por correspondencia con la cosmología, al grado de considerar el estudio de los ciclos naturales como una forma de conocimiento del alma humana. De esta manera, el conocimiento (propio del alma según Platón) es una forma de alcanzar la virtud, pues relaciona al ser humano con el orden del universo y le permite moverse en consonancia con él. A pesar de que Aristóteles difiere en muchos aspectos con Platón, esta comparación parece también aplicarse, pues la intuición de una *órexís* universal que se desarrolla en el ámbito humano no parece extraña. La búsqueda del orden parece ser la misma en Platón y en Aristóteles, sólo que el primero lo busca mediante la contemplación, mientras que el segundo lo hace en torno al intelecto práctico y mediante la acción.

Sobre la misma idea en Aristóteles cf. BEUCHOT, M., *op. cit.*, p. 161: "Si el cosmos está constituido por una jerarquía de naturalezas universales, dispuestas ordenadamente, es coherente pensar que la propia naturaleza específica del hombre se integra ordenadamente entre las demás naturalezas".

deseante para que aprenda a desear lo correcto y de manera correcta. En este punto la adquisición de costumbres y la virtud son fundamentales, por ello no puede dejarse de lado la propuesta ética de Aristóteles.

3.3.1 El ideal educativo de Aristóteles

Es obvio, en primer lugar, que, como en los demás [casos], la generación procede de un origen, y el fin de algunos orígenes se relaciona con otro fin. Ahora bien, la razón y la inteligencia son el fin del desarrollo del hombre, de manera que a ellos deben encauzarse la generación y la educación moral [de los ciudadanos]. En segundo lugar, así como el alma y el cuerpo son dos, así también vemos que existen dos partes en el alma, la irracional y la dotada de razón, y las operaciones de ellas son numéricamente dos, de las cuales una es el apetito (*órexís*), razón (*noûs*) la otra. Y así como el cuerpo [es] anterior al alma en cuanto a la generación, así también [la parte] irracional [es anterior] a la dotada de razón. Prueba de esto es que la pasión (*thymós*), la voluntad (*boúlesís*) y el apetito (*epithymía*) [ya] existen en los niños recién nacidos; el raciocinio (*logismós*), empero, y la inteligencia (*noûs*) aparece de manera natural al crecer. En consecuencia, es menester ante todo que el primer cuidado sea del cuerpo y no del alma, y el segundo, del apetito (*órexís*); pero el del apetito (*órexís*) debe ser [ordenado] a la inteligencia (*noûs*), y el del cuerpo, al alma.¹⁵⁷

Para Aristóteles hay un fin común entre la generación y la educación moral. La analogía que hay entre las dos permite explicar por qué la educación también es una actividad natural. Así como la generación es el paso ordenado, progresivo y sin violencia¹⁵⁸ entre las potencialidades de la materia y la actualidad de la forma, la educación es el salto de la naturaleza pasional a la vida racional. Por ello la educación no es sólo necesaria sino imprescindible en el desarrollo humano.

El cuidado del ser humano comienza con el cuerpo pues es la condición necesaria para todo lo demás tanto en el plano de la generación como en el de la educación. Lo segundo en ser cuidado es la *órexís* que surge de la parte sensitiva

¹⁵⁷ *Ibid.*, 1334b 14-30.

¹⁵⁸ Cf. *Ph.* 255a 3-6. Todo movimiento natural es suave mientras que uno contra natura es violento.

del alma. Es en este punto donde la generación da paso a la educación, pues ésta acerca poco a poco el deseo hacia la razón.

En un primer momento, el ser humano es un niño pasional, amante de lo inmediato y lo sencillo y de fácil enojo. Los deseos aparecen súbitamente y los seres humanos se ven envueltos en pasiones, apetitos y emociones que no pueden controlar sino que se dejan llevar. A cierta edad aparece el elemento faltante: la razón. Durante el *periodo irracional* la educación y la autoridad se encargan de poner límites al deseo descontrolado. Ellas provienen de lo externo: los padres, maestros, etcétera. En esta etapa el ser humano todavía está incompleto, pues a pesar de que puede controlar los deseos gracias a agentes externos, es incapaz de controlarse por sí mismo. La educación del deseo se manifiesta como represión y cuidado de los deseos excesivos que pueden llevar a la destrucción. Si llegara a faltar tal educación los niños y jóvenes¹⁵⁹ podrían hacer cosas terribles no sólo para los demás sino para ellos mismos.

Cuando el ser humano llega a la edad adulta y su razón tiene la suficiente fuerza para equilibrar el deseo, la educación del deseo se manifiesta como un ordenamiento y subordinación del deseo a la razón. Es una etapa de *ejercicios* para controlar las pasiones y de reflexión que incita a desear lo correcto y de manera correcta. Las pasiones ya no son tan fuertes como en la juventud, aunque el peligro del deseo desenfrenado sigue estando latente. En este momento de la vida, donde las pasiones están más relajadas, la razón tiene mayor oportunidad de florecer. Si en este periodo la educación del deseo llegara a faltar no sería tan grave como en la etapa anterior; sin embargo, el ser humano no alcanzaría un desarrollo pleno. Por ello la educación del deseo debe continuar hasta el punto en el que pueda vivir racionalmente.

En la antigua Grecia, como señala Paola Vianello, la educación era “un motor propulsor de la libertad y la confianza de los individuos en sociedad”; se realizaba mediante “un proceso de formación, instrucción y conveniencia que se manifiesta

¹⁵⁹ Es bien sabido que en la antigüedad la niñez da paso inmediatamente a la edad adulta. No existe, como ocurre actualmente, la adolescencia.

a través del intercambio dialógico”.¹⁶⁰ Asimismo cuenta con una serie de características que la convierten en una disciplina integral. Entre éstas destacan: un gran respeto a la tradición; un profundo y convencido humanismo; la estima de pertenecer a un grupo; un concepto alto de libertad; una tendencia a la emulación, a la competencia y a la rivalidad; una curiosidad enorme por conocer, saber y aprender; una forma ordenada de ver la realidad; una vida sencilla, cercana a la naturaleza; y una gran admiración por la belleza en tanto orden, equilibrio, armonía y proporción.¹⁶¹ Esta descripción bastaría para expresar los valores de la cultura griega, pero además muestran cómo la educación no era una actividad más sino una que lleva a los individuos a ser parte de la sociedad que los incita al desarrollo de sus capacidades, el respeto por lo que es más grande que ellos, etcétera. A pesar de que la educación en Grecia contaba con las características anteriormente mencionadas, los métodos no eran los mismos. En algunas *póleis* se privilegiaba “la adquisición de virtudes militares”, mientras que en otras se prefería una educación “equilibrada entre preparación física, artística y del intelecto”.¹⁶² No obstante sus diferencias, “la *paideia* griega era la formación del hombre completo, dotado de facultades suficientes para llevar una vida dichosa y justa entre los hombres”.¹⁶³ Su objetivo era que el ciudadano apreciara la libertad personal y la patria común, que tuviera un carácter sociable, que fuera equilibrado, condecorador y respetuoso de las leyes y acostumbrado a tomar decisiones con un mínimo de reflexión.¹⁶⁴ Sobre el ideal de felicidad y su relación con la virtud, Vianello afirma que “sólo un hombre moralmente educado y justo, y por tanto recto en su obrar, puede llegar a ser feliz en la vida”.¹⁶⁵ Es decir, la educación contribuye a la rectitud moral y ésta lleva a la felicidad.

Por su parte, Aristóteles considera que la educación debe ser la misma para todos, pues promueve la pertenencia a la *pólis* más allá de la pertenencia a uno

¹⁶⁰ VIANELLO, PAOLA, “El legado educativo de la Grecia antigua”, *Encomio de Helena. Homenaje a Helena Beristáin*, p. 416.

¹⁶¹ Cf. *ibid.*, pp. 417-420.

¹⁶² *Ibid.*, p. 421.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 422.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 423.

¹⁶⁵ *Ibidem.*

mismo. Asimismo, la educación debe ser regulada por la ley y considerarse obligación pública teniendo como objetivo el desarrollo de las actividades liberales en contraposición de las serviles, las cuales limitan el desarrollo de lo intelectual. Entre las disciplinas enseñadas están la lectura, gimnástica, música y dibujo.¹⁶⁶ Sobre el cuidado del cuerpo y el alma es el legislador quien debe buscar una serie de condiciones que garanticen el desarrollo de ciudadanos sanos y aptos para un aprendizaje que los guíe a la razón. Aristóteles es fiel a la tradición de una educación que desarrolla las potencialidades humanas. Él puntualiza que la educación es una subordinación del deseo a la razón que se logra mediante ejercicios y cuidados se da de manera diferente en función de la edad del educando. El cuidado del cuerpo es igual de importante que el cuidado del alma, pero en cierto momento el primero debe subordinarse a la segunda pues es su función natural.¹⁶⁷

El deseo es insuficiente para el ser humano en tanto modo de vida, debido a que puede implicar excesos destructivos, inarmónicos y *antinaturales* (aquellos que no alcanzan la plenitud natural). El ser humano, a pesar de su peculiar naturaleza, no está condenado a una “vida de bestias”, sino que puede desarrollarse plenamente a través de la educación, ya sea como coerción de sus padres y maestros en la infancia o como incitación a la reflexión y la moderación en la edad adulta. En cualquiera de los dos casos hay un intento de armonización entre deseo y razón mediante una relación de subordinación. Aristóteles logra interpretar a la *paideia* desde la *órexis*, pues como afirma Beuchot:

¹⁶⁶ Cf. *Pol.* 1337a ss.

¹⁶⁷ Cf. *ibid.*, 1335a ss. A lo largo de este pasaje Aristóteles da consejos o elementos que conduzcan al ser humano a ser digno de la educación. En general, el Estagirita menciona: la necesidad de que las parejas que van a tener hijos no sean demasiado jóvenes, sino que sus cuerpos estén llenos de vigor; una constitución intermedia entre lo atlético y lo débil mientras que las mujeres embarazadas deben estar descansadas; dar paseos para mantener la fuerza y mantener la actividad intelectual relajada; cuando los niños hayan nacido, lo primordial es el alimento en función del desarrollo de los cuerpos, al igual que el movimiento de los miembros y acostumarlos a estar en el frío; hasta los cinco años al niño no debe infundírsele ningún aprendizaje ni ejercicios forzosos, sino más bien un movimiento suave que evite la inactividad de sus cuerpos, también son recomendables los mitos y leyendas con el fin de comenzar a infundir los valores de la *pólis*; hasta los siete años deben ser cuidados en casa con el fin de evitar lo vulgar, mientras que el *paidónomos* debe vigilar su entretenimiento; los jóvenes, por su parte, deben cuidarse de ver espectáculos satíricos o cómicos hasta que tengan edad suficiente, etcétera.

Ya que la naturaleza humana consiste en la racionalidad, esto es, un conocimiento intelectual-racional y en apetito también racional o voluntad, todo ello impone algunas normas por las cuales el hombre se realiza como tal cumpliendo su naturaleza, viviendo de acuerdo a ella.¹⁶⁸

La vida racional para Aristóteles se fundamenta en la *boúlesis* y aspira a la *phrónesis*. Estos ideales tendrán su desarrollo en el campo ético y por ello es en la ética donde la educación del deseo se alcanza en total plenitud.

¹⁶⁸ BEUCHOT, M., "Educación y virtud. Perspectivas de la hermenéutica analógica", *XVI Congreso Internacional de Filosofía*, p. 1632.

Conclusiones

A lo largo de esta investigación he conseguido demostrar cómo *órexis* es un término importante dentro de la filosofía de Aristóteles. Un concepto metafórico como éste es capaz de recorrer ámbitos tan distintos como la metafísica o la política y constituye a partir de una antropología un ideal práctico. He analizado sus principales características ateniéndome a los fragmentos en donde aparece y desentrañado el influjo que causa sobre los temas de cada fragmento. De esta manera la investigación se ha dado en tres panoramas generales: uno físico, uno antropológico y uno pedagógico.

En el primer panorama he expuesto lo que aparentemente es una desventaja: la falta de univocidad del concepto *órexis*. Esta cualidad no obstante se suple con un uso metafórico y analógico que en manos de Aristóteles conduce al concepto por diversos ámbitos. Entender a la *órexis* como una metáfora y analogía permite un desarrollo más amplio, aunque no tan riguroso en comparación con las definiciones bien establecidas. Asimismo, en el primer capítulo he mostrado dos puntos fundamentales. El primero es que la *órexis* es propia de la materia y al tender a una forma configura una realidad donde las sustancias permanecen por “deseo de sí mismas”. Esta tendencia se expresa además como un orden de la naturaleza. El segundo punto es que los movimientos por deseo le permiten a Aristóteles explicar la ordenación de la naturaleza a un ser perfecto en tanto que es el más deseado de todos. Tal ser da orden y sentido al cosmos en tanto que provoca deseos de bien en los seres naturales. Gracias a estos dos puntos es posible hablar de un deseo cósmico o universal.

En el segundo capítulo, el panorama antropológico, he mostrado cómo el ser humano es por analogía una sustancia natural y heredera de las tendencias de los cuerpos de la naturaleza. No obstante, a diferencia de tales cuerpos en el ser humano se presentan dos elementos que constituyen su naturaleza: la *órexis* y el *noûs*. Esto implica una naturaleza intermedia pues el ser humano no es animal

pero tampoco es un ser divino sino que participa de ambos. Por tal motivo la *órexis* humana se da de manera particular y contiene en sí un rasgo racional que debe ser desarrollado para alcanzar la plenitud. Ese mismo rasgo racional conlleva una forma de vida propia que se desarrolla basada en un uso específico de la razón. El *érgon* del ser humano, la felicidad, es así una actividad racional.

Finamente, en el tercer capítulo, afirmé que el ser humano puede seguir una vida basada en los deseos que conllevan la destrucción y una vida basada en la razón que implica plenitud. A pesar de que el ser humano quiera emular a los animales, siguiendo una vida del primer tipo, no puede lograrlo pues su instinto está debilitado y posee una regla que condiciona sus acciones. Por tal motivo el ser humano sólo puede vivir de acuerdo a la segunda manera. Ésta no es inmediata sino que requiere un método y un plan para alcanzarla, por ello el ideal político y ético de Aristóteles son fundamentales. La educación encauzada a la razón y la ética como formadora de virtudes son los medios para alcanzar una vida racional. El resultado final y esperado de la pedagogía aristotélica es un tipo de ser humano, el *phrónimos*, capaz de tener el control sobre sí mismo, en el cual la *órexis* y el *noûs* se den en unidad y persigan un fin excelente. De esta manera he mostrado que el deseo es un concepto fundamental en la ética de Aristóteles.

Con este desarrollo he trazado una línea de interpretación donde la *órexis* es un constituyente de la naturaleza humana y su educación conlleva su florecimiento. Más allá de entender al deseo como un elemento incómodo y extraño he mostrado que tiene una enorme relevancia en la vida humana. Las reflexiones que de ello puedan derivarse deben poder ampliar el horizonte de comprensión del deseo en nuestra vida actual. Considero que, como herederos de la tradición clásica, es posible retomar las ideas de Aristóteles para mejorar nuestras condiciones actuales. La exposición sobre el deseo debe permitir conocer y comprender el funcionamiento de nuestra naturaleza y, con ello, acercarnos a una plenitud que en estos tiempos ya parece imposible.

Así como Aristóteles sugiere comenzar las investigaciones por lo cognoscible para nosotros y posteriormente dirigirse hacia lo cognoscible en sí, se puede hablar de un deseo cercano a nosotros: el biológico y psicológico, y después

contemplar un deseo *en sí* propio de la metafísica o la física. Esto contrasta con las interpretaciones comunes y ciegas del deseo, por ejemplo, la oposición absoluta entre deseo y razón, que deriva en éticas puramente represivas, o la interpretación del deseo como mera pasión sin referir a su posibilidad racional. Tales interpretaciones son insuficientes para analizar el pensamiento de Aristóteles, pues consideran que el deseo únicamente tiene sentido desde la perspectiva biológica y psicológica. Cualquier estudioso del estagirita que utilice como base esa visión no podrá observar la línea de desarrollo que va desde lo metafísico hasta lo ético y constituye uno de los pilares del pensamiento de Aristóteles.

La pertinencia del estagirita en la actualidad se da precisamente en el ámbito ético y antropológico, pues su lectura sigue en conexión con los problemas genuinamente humanos. Considero que el vitalismo de estos ámbitos, acompañado de un finalismo en forma de *eudaimonía*, vuelven más provechosa su postura que aquellas en las que los asuntos humanos son mera extensión del “mundo de las máquinas” y despojados de toda dirección, ya sea como una vida dirigida por caprichos o una vida sin sentido. Actualmente pareciera que estas nociones son las dominantes. ¿Acaso las ideas de Aristóteles no son útiles en este mundo?

Contra este "olvido del deseo" que expuse en la introducción, es necesaria una *anámnesis*. Más allá de entender el deseo como un elemento extraño e incomprensible de la vida humana, es preciso comprender su enorme relevancia. Así como Platón sugiere una rememoración, nosotros, como herederos de la tradición clásica, podemos reflexionar y retomar las ideas de Aristóteles para comprender nuestra naturaleza. Cualquier reflexión sobre el deseo parece ser provechosa, pues amplía nuestro horizonte de comprensión.

Con esta investigación pretendo hacer conciencia de los problemas actuales y encontrar soluciones. En lugar de buscarlas en las “novedades” de la tecnología, propongo reinterpretar nuestra cultura. No hay necesidad de esperar algo novedoso y revolucionario cuando contamos con una enorme tradición del

pensamiento. Ojalá la gente no vea a los deseos con desconfianza, sino que todos seamos como Nikidión, según Nussbaum. Es el primer paso.

Nikidión es una persona emotiva. Quiere a sus amigos y siente alegría en su presencia, esperanza por su futuro. Si uno de ellos muere, ella llora y siente gran pesadumbre. Si alguien le hace daño a ella o a alguno de sus seres queridos, se indigna; si alguien le saca de un aprieto, se siente agradecida. Cuando otros sufren terribles perjuicios y abusos, siente compasión por su sufrimiento. Eso significa que también tiene miedo, pues percibe que ella es vulnerable. No se avergüenza de sus emociones. Pues la ciudad en que se crió las hace suyas, organizando festivales de tragedia que incitan a los ciudadanos a compadecerse del sufrimiento injustificado de los demás y a sentir temor por la posibilidad de sufrir experiencias semejantes.¹⁶⁹

¹⁶⁹ NUSSBAUM, M., “Las emociones y la salud ética según Aristóteles”, *La terapia del deseo*, p. 111.

Bibliografía primaria

ARISTÓTELES, *Acerca del alma (De An.)*, introducción, traducción y notas por

Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2000.

_____, *Acerca del cielo – Meteorológicos (Cael.)*, introducción, traducción y

notas por M. Candel. Revisada por D. Riaño, Madrid, Gredos, 1996.

_____, *Física (Ph.)*, introducción, traducción y notas por Guillermo R. De

Echandia, Madrid, Gredos, 2008.

_____, *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia (EN, EE)*, introducción,

traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.

_____, *Ética Nicomáquea (EN)*, versión y notas de Antonio Gómez

Robledo, México D. F., UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorum et

Romanorum Mexicana, 2012.

_____, *Metafísica (Metaph.)*, introducción, traducción y notas por Tomás

Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2003.

_____, *Metafísica (Metaph.)*, introducción, traducción de Valentín García

Yebra, Madrid, Gredos, 1998.

_____, *Poética (Po.)*, Edición electrónica de la Escuela de Filosofía

Universidad ARCIS, s/l, s/e, s/f, consultada en

<http://www.philosophia.cl/biblioteca/aristoteles/poetica.pdf> el día 23 de

diciembre de 2012.

_____, *Política, La (Pol.)*, prólogo, traducción y notas por Manuel Briceño

Jáuregui, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989.

_____, *Retórica (Rh)*, s/t, s/l, Hunak Ku, Proyecto Baktun, s/f. Disponible en internet: <http://es.scribd.com/doc/66647208/Aristoteles-Retorica>
Consultado el 18 de julio de 2013.

Bibliografía secundaria

ACEDO MORENO, LUZ, *La actividad divina inmanente*, Cuadernos de Anuario Filosófico No. 133, Pamplona, 2001.

ARAOS, JAIME, “Eros metafísico: el principio constituyente de la filosofía primera”, *Dialéctica y Ontología: Coloquio Internacional sobre Aristóteles*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1988, pp. 1-41.

AUBENQUE, PIERRE, *La prudencia en Aristóteles*. Con un apéndice sobre la prudencia en Kant, traducción por Ma. José Torres Gómez-Pallete, Barcelona, Crítica, 1999.

BEUCHOT, MAURICIO, “Educación y virtud. Perspectivas de la hermenéutica analógica”, *XVI Congreso Internacional de Filosofía*, México, Asociación Filosófica Mexicana, 2012, pp. 2451–2549.

_____, “El derecho natural en la ética”, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, UNAM, México, 2004, pp. 161-180.

BONITZ, HERMANN, *Index aristotelicus*, 2ª. Ed., Graz, Akademische Bruck- u. Verlagsanstalt, 1955.

CALAME, CLAUDE, *I Greci e l'Eros: simboli, pratiche e luoghi*, traducción al italiano por Maria Rosaria Favirene, s/l, Laterza, 1992.

- CALVO, TOMÁS, “¿Por qué y cómo educar? Paideia y política en Aristóteles”, *Δαίμων. Revista de Filosofía*, núm., 30, 2003, s/l, pp. 9-21, disponible en <http://revistas.um.es/daimon/article/view/14281/13761>, consultado el 24 de mayo de 2013.
- CHANTRAINE, PIERRE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck, 1980.
- CONSTANTE, ALBERTO, “El deseo nunca es desgraciado”, *Escenarios del deseo*, México, UNAM, 2009.
- DÍAZ, MARÍA ELENA, ““Vivir sólo con los sentidos” Aristóteles frente a uno de los límites de la humanidad”, *Diálogo con los griegos*, Buenos Aires, Colihue, 2004.
- EPICURO, *Carta a Meneceo*, noticia, traducción y notas de Pablo Oyarzún R. *Onomazein* 4 (1999), s/l, disponible internet: <http://es.scribd.com/doc/144918813/Epicuro-Carta-a-Meneceo>, consultado el 24 de junio de 2013.
- LEAR, JONATHAN, *Aristóteles: el deseo de comprender*, traducción de Pilar Castrillo Criado, Alianza, Madrid, 1994.
- LIDDELL, HENRY G., SCOTT, ROBERT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1966.
- MARTÍNEZ, JUAN PABLO, “La ausencia de eros en la *philia* aristotélica”, s/l, s/e, s/f. Disponible en <http://es.scribd.com/doc/124433047/105982557-La-Ausencia-de-Eros-en-La-Philia-Aristotelica>, consultado el 24 de mayo de 2013.

MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, ANA MARÍA, “Escenarios del deseo”, *Escenarios del deseo*, México, UNAM, 2009.

NUSSBAUM, MARTHA CRAVEN, “Dialéctica médica: La teoría y la práctica según Aristóteles”, *La terapia del deseo*, traducción por Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 75-109.

_____ ‘Las emociones y la salud ética según Aristóteles’, *La terapia del deseo*, traducción por Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 111 – 137.

OSSANDÓN, JUAN CARLOS, *Felicidad y política. El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*, Cuadernos de anuario filosófico, Navarra, Eurograf, 2001.

PABÓN S. DE URBINA, JOSÉ M., *Diccionario Manual Griego clásico – Español*, Barcelona, Vox, 2008.

PEARSON, GILES, *Aristotle on Desire*, New York, Cambridge University Press, 2012.

PLATÓN, *Diálogos IV: República (Rsp.)*, introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.

_____, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista (Sph.), Político*, traducciones, introducciones y notas por Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejos Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1992.

_____, *El Banquete (Smp.)*, traducción y notas por Fernando García Romero, Madrid, Alianza, 2006.

RICOEUR, PAUL, *La Metáfora Viva*, traducción por Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2001.

- RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO, *Diccionario Griego Español (DGE)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, s/f, disponible en <http://dge.cchs.csic.es/xdge/%CE%B2%CE%BF%E1%BD%BB%CE%BB%CE%B7%CF%83%CE%B9%CF%82>, consultado el 28 de junio de 2013.
- VARELA, LUIS ENRIQUE, “Prudencia aristotélica y estrategia”, *Convivium* No. 15, s/l, 2002, pp. 5-36.
- VIGO, ALEJANDRO, G., *Aristóteles: una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2007.
- _____, “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles”, *HYPNOS*, São Paulo, número 25, 2º semestre 2010, p. 129-164.
- VIANELLO, PAOLA, “El legado educativo de la Grecia antigua”, *Encomio de Helena. Homenaje a Helena Beristáin*, UNAM, México, 2004, pp. 413-445.
- WOLFE, JOHN R., “Ethics and Paideia, Arete and physics: The lesson of Plato's Timaeus. (2010)” *Graduate School Theses and Dissertations*. Paper 1811, s/l, University of South Florida, 2010 pp. 82-87, disponible en <http://scholarcommons.usf.edu/etd/1811>, consultado el 24 de mayo de 2013.