

Aristotelismo y estoicismo en el comentario de Miguel de Éfeso al *De motu animalium* de Aristóteles



Marcelo D. Boeri

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
ORCID: 0000-0002-5747-5782

Recibido: 19 de marzo de 2022, aceptado: 10 de mayo de 2022

Resumen

El propósito en este artículo es mostrar que, a pesar del juicio lapidario de algunos estudiosos de las últimas décadas respecto del interés filosófico del bizantino Miguel de Éfeso, es posible encontrar aspectos relevantes en sus lecturas e interpretaciones de Aristóteles. Argumentaré que el comentario de Miguel al *De motu animalium* merece ser tratado seriamente. En la medida en que Miguel a veces emplea un modelo conceptual estoico para explicar Aristóteles, propone una idea nueva sobre cómo entender la teoría aristotélica de la acción. Las interpretaciones del texto aristotélico por parte de Miguel no son meras repeticiones; en algunos pasajes se advierten desarrollos que van más allá de Aristóteles, aun cuando presuponen premisas aristotélicas bastante claras.

Palabras clave: Miguel de Éfeso, Aristotelismo, Estoicismo, Movimiento, Acción

Aristotelianism and Stoicism in Michael of Ephesus' Commentary on Aristotle's *De motu animalium*

Abstract

This paper aims to show that, despite the lapidary judgment of some scholars in recent decades regarding the philosophical interest of the Byzantine Michael of Ephesus, it is possible to find relevant aspects in his readings and interpretations of Aristotle. I will argue that Michael's commentary on *De motu animalium* deserves to be treated seriously. In so far as Michael sometimes employs a Stoic conceptual model to account for Aristotle, he posits a new view of understanding the Aristotelian theory of action. Michael's interpretations of the Aristotelian text are not mere repetitions; in some passages, one notices some developments beyond Aristotle, even though they presuppose quite clear Aristotelian premises.

Keywords:

1. Introducción: Miguel y el Medioevo griego

Es imposible poner en duda la relevancia e influencia del Medioevo latino en el pensamiento filosófico posterior, pero una rápida inspección de algunos escritores bizantinos que desarrollaron su actividad entre los siglos X y XII muestra que la actividad filosófica en Bizancio fue muy intensa y, con frecuencia, sus logros teóricos fueron destacables. A diferencia de los latinos, los bizantinos tenían una ventaja importante para interpretar el pensamiento filosófico y teológico antiguo: la lengua. No solo podían leer en griego los Evangelios y la Septuaginta, sino también toda la rica tradición filosófica griega que los precedió. A diferencia de los latinos, los bizantinos no se vieron embarcados en la difícil, lenta y a veces ingrata tarea de tener que traducir el pensamiento sobre el que reflexionaban, pensamiento que ya constituía en aquellos siglos una riquísima tradición escrita íntegramente en lengua griega.

Este artículo es una modesta contribución al estudio de Miguel de Éfeso (ss. XI-XII), comentarista bizantino de Aristóteles, probablemente autor del comentario a los libros VI-XIV de la *Metafísica* aristotélica¹ y responsable del comentario de otros tratados aristotélicos (*Ética nicomaquea* V, IX-X, *Refutaciones sofísticas* –el único comentario completo en griego que tenemos de esa obra–, los *Parva naturalia* y los tratados biológicos *Acerca de las partes de los animales*, *Acerca de la marcha de los animales* y *Acerca del movimiento de los animales* o, por su título en latín, *De motu animalium*, en adelante *DM*). Oriundo de la ciudad de Éfeso, según su propio testimonio en un pasaje de su comentario a *Ética nicomaquea* X,² Miguel es un destacado miembro de la cultura filosófica bizantina que, como otros eruditos bizantinos, fue apoyado financieramente por Anna Comnena (c. 1080-1154),³ la princesa bizantina hija del emperador Alexios Komnenos I (castellanizado Alejo Comneno I), para que llevara a cabo una tarea ciclopea: completar los comentarios a las obras de Aristóteles que habían llegado desde la Antigüedad tardía y escribir nuevos comentarios de las que aún no había ningún estudio.⁴

Un detalle importante a la hora de estudiar los comentarios de Miguel a las obras de Aristóteles es tratar de establecer su filiación ideológico-filosófica. Algunos estudiosos han sugerido que en Bizancio no hay platónicos ni aristotélicos, si por esos rótulos uno entiende un cierto tipo de “militancia filosófica”. Lo que hay es, más bien, pensadores que leen y citan a Platón, Aristóteles, los estoicos, etc., e intelectuales que citan y discuten a Proclo.⁵ Ebbesen es aún más severo cuando afirma que, sin importar todo lo

1 El comentario de Alejandro a la *Metafísica* comprende los libros I-V; el llamado “Pseudo Alejandro”, ahora identificado con Miguel de Éfeso por parte de la crítica, dice que él es autor de ese comentario (cf. *In Parva naturalia commentaria* 149.14-15). A este respecto véase el densísimo estudio de Luna, 2001: 53-71, que desentierra la tesis de Praechter, 1906 (= Praechter, 1990), según la cual Miguel de Éfeso fue el autor de tres comentarios, erróneamente en su opinión, atribuidos a Ps. Alejandro dos de ellos (*In Met.*, *In soph. elench.*) y uno a Ps. Filópono (*In De gen. anim.*). Luna desarrolla la idea de Praechter a partir del análisis de mayor cantidad de evidencia textual. Cf. también Salis, 2015: 21-31, 371-374; Golitsis, 2016: 583, n. 39-40, y Arabatzis, 2012: 202-205. La tesis de Luna es discutida en detalle por Tarán, 2005 (la disputa Tarán-Luna es bien resumida por Arabatzis, 2012: 200-201).

2 Cf. Miguel de Éfeso, *In Eth. nic.* 570.20-22 (citado por Mercken, 1990: 430).

3 Browning, 1990: 399-400.

4 Cf. Ebbesen, 2002: 22.

5 A diferencia de lo que sucedía con otros comentaristas o filósofos bizantinos, cuyas fuentes son difíciles de detectar cuando no las mencionan explícitamente (cf. Trizio, 2007), el caso de Miguel de Éfeso o de Miguel Psellos es particularmente claro respecto de sus fuentes. Psellos (c. 1018-1080) es especialmente interesante, ya que declara que es un platónico o, más bien, un “neoplatónico” en la medida en que reconoce su deuda filosófica con el “admiradísimo Proclo” [εἰς τὸν θαυμασιώτατον Πρόκλον] (cf. Psellos, *Cronografía* VI.38.3-4) y, aun cuando su estilo es más bien expositivo, a veces parece dar cierto crédito a algunos aspectos de la teoría psicológica de Aristóteles y desafiarla en el trasfondo de los estudios médicos de Galeno que ubican el centro de la vida psíquica del animal en el cerebro, no en el corazón. Véase, por ejemplo, *Philosophica minora* vol. II *Opus* 8.15.13-14, y especialmente *Opus* 12.28.6-7, donde Psellos, contradiciendo a Platón, afirma: “El placer no es un proceso de generación, pues la generación no se encuentra entre las cosas que son, [y] el placer se encuentra entre ellas” [οὐκ ἔστιν ἡ ἡδονὴ γένεσις· ἡ γὰρ γένεσις οὐκ ὄντων, ἡ ἡδονὴ τῶν ὄντων]. Platón dice exactamente lo contrario (cf. *Filebo* 53c). La afirmación de Psellos evoca la crítica aristotélica a la caracterización platónica de placer en *EN* 1173a29-b13. No obstante, Psellos a veces objeta a Aristóteles por “confundir” [διτασιεῖν] las doctrinas platónicas (*Opus* 8.15.13-14). La traducción de este pasaje de Psellos y las de Aristóteles, Alejandro y Miguel me pertenecen.

bueno que uno pueda decir de Miguel, fue un compilador sin ninguna personalidad filosófica distintiva.⁶

El comentario de Miguel al *DM* de Aristóteles es el único que conservamos en griego de ese texto, que en las últimas cuatro décadas y media –y en parte gracias al importante trabajo de Nussbaum sobre el tratado–⁷ ha suscitado un renovado interés entre los aristotelistas.⁸ El *DM* es importante no solo porque presenta la teoría aristotélica del movimiento, sino también porque en los capítulos 6-7 Aristóteles muestra la manera en que aplica su teoría del movimiento a la acción, que es un cierto tipo de movimiento.⁹ Si se lo compara con otros textos de Aristóteles (como *Metafísica*, *Política* o *Ética nicomaquea*), *DM* es un tratado breve, pero, a la vez, de una extraordinaria densidad. Presupone algunas discusiones que se encuentran desarrolladas con más detalle en otros tratados biológicos, en *Física* VII-VIII y en *Met.* XII. Dado que mi interés se centra especialmente en la explicación aristotélica de la acción, consideraré sobre todo los capítulos 6-7 del *DM*, aunque a veces me referiré a otros pasajes del tratado.

Mi propósito en este artículo es mostrar que, a pesar del juicio lapidario de Tarán y Ebbesen, es posible encontrar aspectos relevantes en las interpretaciones que Miguel hace de Aristóteles. Argumentaré que, aunque sus comentarios no ofrecen lecturas particularmente “originales”, merecen ser tratados con seriedad, ya que en algunos casos de detalle pueden resultar útiles para la comprensión del texto de Aristóteles y para advertir que cuando Miguel emplea un modelo conceptual estoico para explicar Aristóteles, muestra un esfuerzo por desarrollar una idea nueva respecto del modo en que puede explicarse la teoría aristotélica de la acción en el trasfondo de la disputa entre peripatéticos y estoicos que había tenido lugar durante varios siglos en la Antigüedad tardía.¹⁰ Aun cuando las lecturas que Miguel hace de Aristóteles no son particularmente “creativas”, tampoco son meras repeticiones y, aunque a veces se advierten algunos desarrollos que van más allá de Aristóteles, presuponen premisas aristotélicas. Procuraré mostrar el modo en que Miguel se vale de ingredientes conceptuales estoicos (un procedimiento probablemente inspirado en Alejandro de Afrodisia, a quien cita casi textualmente sin mencionarlo)¹¹ que en el marco de su lectura resultan iluminadores.

6 Ebbesen, 2002: 23. La misma idea tiene Tarán (2001: 649), que sostiene que sin importar lo importante que pueda ser la filosofía bizantina para nuestro conocimiento de la filosofía griega, no tiene por sí misma una gran significación filosófica. También Luna (2001: 70-71) califica el trabajo de Miguel como demasiado escolástico y mediocre, ya que su tarea de comentarista se apoya en la de otros comentaristas. Esto es cierto, pero este juicio depende de una óptica contemporánea que supone que cada nuevo comentario debe ser “original” respecto del anterior. Miguel puede partir de una premisa diferente: lo que otros (como Alejandro de Afrodisia) han logrado amalgamar en una combinación de explicaciones debe tomarse como punto de partida para avanzar en la comprensión del texto de Aristóteles.

7 Nussbaum, 1985 [1978].

8 En los pasajes que cito o comento de *DM* comparo el texto griego editado por Nussbaum, 1985 con la reciente edición crítica del texto griego debida a Primavesi (cf. Rapp y Primavesi, 2020). Primavesi es especialmente crítico de lo que destaca como deficiencias y errores filológicos de Nussbaum (cf. 2020: 87, nn. 109, 111 y 112; aunque en la p. 89 reconoce algunos logros de la edición Nussbaum, más tarde –p. 90– vuelve a subrayar su prejuicio de que puede suponerse *a priori* que los manuscritos “tardíos” son copias de modelos existentes, los *codices descripti*). Un completo estado de la cuestión de las dificultades exegéticas del *DM* puede verse en los ensayos contenidos en el volumen editado por Laks y Rashed, 2004 y los comentarios a cada capítulo de *DM* contenidos en Rapp y Primavesi, 2020.

9 Cf. Aristóteles, *Ética eudemia* (*EE*) 1220b26-27, 1222b28-29. Como señala Aristóteles con frecuencia, la producción se diferencia de la acción en que el principio del movimiento de aquella es externo a sí misma, en tanto que el de esta es interno, pues es el propio agente o, más exactamente, la elección [προαίρεσις] del agente (cf. *Met.* 1025b23 ss., *Política* 1254a6. Véase también *EN* 1139a31-31). *DM* 1-5 es una especie de examen sumario del problema del movimiento (que puede compararse con *Met.* XII.1-6); *DM* caps. 6-11 se centra en el análisis del movimiento del animal. En estos capítulos finales Aristóteles investiga su teoría de la acción intencional, a través del silogismo práctico, provee una explicación física del movimiento –que ya había sido adelantada en la primera parte del tratado– y una teoría de la formación del deseo.

10 Podría objetarse que esto constituye un vicio más que una virtud, pero este hecho también puede leerse como la manera en que un intérprete tardío encuentra coincidencias entre dos corrientes filosóficas que parten de premisas ontológicas diferentes, de modo que se siente habilitado a usar los recursos conceptuales del estoicismo para leer Aristóteles sin que eso signifique apartarse del enfoque aristotélico.

11 Un ejemplo claro de esto es Miguel, *In De an. mot.* 114.22-24: “el alma mueve al animal sirviéndose de ciertos instrumentos y, en general, cómo mueve sin ser movida, ya se ha explicado cuando se hacía referencia al [tratado] *Acerca del impulso y de*

2. La psicología aristotélica, *DM* 6-7 y el comentario de Miguel

No es exagerado afirmar que *DM* 6-7 son dos de los capítulos más relevantes en el tratado si lo que uno pretende es entender qué argumenta Aristóteles para explicar las causas del movimiento de los animales y, especialmente, las de la acción humana. Según Aristóteles, lo que queda por examinar es *cómo* el alma pone al cuerpo en movimiento [πῶς ἡ ψυχὴ κινεῖ τὸ σῶμα] y cuál es el principio del movimiento del animal [τίς ἡ ἀρχή] (*DM* 700b9-11).¹² Este anuncio anticipa un importante enfoque aristotélico: el alma tiene poderes causales y es capaz de ejercerlos sobre el cuerpo. Se trata de una tesis ya formulada por Aristóteles en el *De anima* y detalladamente argumentada:¹³ cuando Aristóteles indica que “cosas” mentales o anímicas (como el pensamiento, la percepción, la imaginación o el deseo) mueven al animal, da por sentado que el alma, a pesar de ser ontológicamente diferente del cuerpo, puede ejercer sus poderes causales sobre él.¹⁴ Aunque la psicología aristotélica muestra un esfuerzo importante por apartarse del “dualismo platónico” y, aun cuando Aristóteles enfatiza que los estados psicológicos no existen sin un cuerpo, también está interesado en defender la tesis de que el alma no es un cuerpo (*DA* 414a19-20). Sigue pensando, muy platónicamente, que ella, aun siendo algo incorpóreo –o, más bien, precisamente *por ser* algo incorpóreo– es capaz de ser causa del ser vivo (*DA* 415b8-14).

En *DM* Aristóteles sostiene explícitamente que “advertimos” [ὀρώμεν] que lo que mueve al animal son el pensamiento [διάνοια], la imaginación [φαντασία], la elección [προαίρεσις], el deseo racional [βούλησις], y del apetito o “deseo irracional” [ἐπιθυμία] (700b17-18). Todos ellos, subraya Aristóteles, “se reducen a intelecto y deseo” [ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξις]. El pensamiento es, claro está, una forma de intelecto, la elección es una combinación de intelecto y deseo (es “intelecto desiderativo” o “deseo intelectual” [ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική]) (cf. *EN* 1139b4-5), y el deseo racional e irracional son, obviamente, formas de deseo. Cuando Aristóteles afirma que “advertimos” que lo que mueve al animal son esas capacidades psicológicas, debe referirse a la detallada argumentación desarrollada en *De anima* para mostrar que el principio del movimiento es el alma, no el cuerpo que, por sí mismo, es inerte (*DA* 403b3-7, 430a10-14, *DM* 702a13-15). Creo que cuando Aristóteles trata con el modo en que el alma mueve al cuerpo, todo lo que incluye bajo facultades como intelecto y deseo lo introduce “en bloque”, por así decir, aunque no porque esté sugiriendo que intelecto y deseo, por ejemplo, son lo mismo, sino porque quiere recordar que son todas capacidades psicológicas que, aunque en su tratamiento analítico y diacrónico, parecen darse separadamente *en su funcionamiento*; una sensación de la cual dependen la imaginación y el deseo (*DA* 413b22-24), imaginación y pensamiento se dan de un modo unificado. Eso explica por qué, aunque en un individuo humano sensación y

la facultad impulsiva [τίσι δὲ ὀργανοῖς χρωμένη κινεῖ τὸ ζῶον ἡ ψυχὴ, καὶ ὅλως πῶς κινεῖ οὐ κινουμένη, εἴρηται ὅτε περὶ ὀρμῆς καὶ τῆς ὀρμητικῆς δυνάμεως ὁ λόγος ἦν]. La referencia es a la discusión del tema que hace Alejandro de Afrodisia en su *De anima* (29.10-17 –donde argumenta que la facultad impulsiva es la que mueve al animal–, 74.12, 78.23, 93.25). Miguel incorrectamente atribuye este “libro” a Aristóteles (*In De an. mot.* 114.24-25), cuando en realidad se trata de pasajes del *De anima* de Alejandro. Claro que Miguel también cita a Alejandro por su nombre (cf. *In De an. mot.* 121.1, 123.7-8). La dependencia que tiene Miguel de Alejandro es discutida por Zingano, 2008.

¹² Para un pasaje paralelo en Aristóteles programáticamente semejante al de *DM* véase *DA* 432a15-22.

¹³ Véase, por ejemplo, *DA* 415b13-14 (el alma es “causa y principio del ser vivo”). Dado que “causa” y “principio” se dicen de muchas maneras, Aristóteles parece verse obligado a aclarar que el alma es causa (i) como principio del movimiento, (ii) como “aquello en vista de lo cual”, y (iii) como “sustancia” (donde “sustancia”, una traducción habitual del griego οὐσία, debe significar “forma”).

¹⁴ Nussbaum observa que la tesis de que la imaginación y el pensamiento tienen “el poder de las cosas reales” [τῆν τῶν πραγμάτων ἔχουσι δύναμιν] (*DM* 701b18-19) “hace referencia al poder de estos procesos que se dan en la materia para causar el cambio corpóreo a gran escala (tal como un estremecimiento), no al poder de los eventos anímicos para causar eventos corpóreos” (1985: 152). Cualquiera fuere el caso, lo que está fuera de discusión es que tanto la imaginación como el pensamiento tienen poderes causales, que es el detalle más importante. Incluso “cosas” anímicas, tales como esperanzas y recuerdos, cuentan como “causas” del movimiento del animal para Aristóteles [μνήμη δὲ καὶ ἐπιθυμίας [...] αἰτίαι τῶν αὐτῶν εἶσιν] (*DM* 702a5-7).

pensamiento son capacidades que dependen de “partes del alma” diferentes, funcionan como un todo.

Aristóteles también subraya que capacidades psicológicas, como imaginación y sensación, ocupan *el mismo lugar* que el intelecto, pues ellas son “críticas” o “discernidoras” de todo [κριτικὰ γὰρ πάντα] (*DM* 700b20-21). Tales capacidades pueden discernir, aun cuando el modo en el que discierne el intelecto y el modo en que lo hace la sensación y la imaginación –que de ella depende– no son idénticos. Aristóteles adelanta así la importante observación de que el pensamiento, la sensación y la imaginación son capaces de producir alteración (*DM* 701b16-17), o, más precisamente, una “alteración a gran escala” en el animal como un rubor, un escalofrío o un estremecimiento (*DM* 700b31-32).¹⁵ Dicho de otro modo, hay capacidades puramente mentales (pensamiento) y otras también mentales, pero fuertemente ancladas al cuerpo (sensación, imaginación), que son capaces de alterar al animal.¹⁶

Cuando Miguel explica *DM* 700b17-20 (*In De an. mot.* 113.21-32) recuerda que la diferencia entre imaginación, intelecto y deseo ya la ha establecido Aristóteles en el *De anima*.¹⁷ Luego muestra cómo lee e interpreta el texto aristotélico, introduciendo referencias intertextuales que no son completamente evidentes en el pasaje de *DM* que está explicando, pero que pueden ser útiles como una reelaboración y explicación del texto de Aristóteles. La densidad filosófica del pasaje se advierte desde el comienzo, cuando Miguel evoca la caracterización aristotélica de elección como “deseo intelectual” o “intelecto desiderativo” (*EN* 1139b4-5) y, muy didácticamente, explica la sintética frase de *DM* 700b23: “la elección es común a pensamiento y deseo”. De aquí Miguel muy aristotélicamente infiere que, si eso es así, lo que es objeto de elección y, por ende, de acción, también será algo pensable (Miguel parece estar citando entre líneas *Met.* 1025b24). La aclaración de Aristóteles de que no puede tratarse de *cualquier cosa* que sea pensable [οὐ πᾶν διανοητόν] (*DM* 700b24) es una manera de recordar la distinción entre pensamiento teórico y práctico (siendo este último el que propiamente se aplica a la explicación de la acción), pues los objetos matemáticos, explica Miguel, *son pensables, pero no elegibles*, ya que nuestro pensamiento no puede introducir cambio en ellos. Cuando Miguel sostiene que es “práctico” el fin de cuantas cosas son pensables *en el dominio de la actividad artesanal*, puede estar citando entre líneas otro importante pasaje aristotélico¹⁸ e integrándolo a la explicación del movimiento y la acción en *DM*. Pero ese fin de las cosas prácticas, que pone en movimiento al animal, no puede identificarse con lo que es “noble” o “bueno” sin más (cf. *DM* 7001b25-26): el conocimiento de “lo que es en cuanto es” [ἡ γὰρ γνῶσις τῶν ὄντων ἧ ὄντα], i.e., el

15 La mera representación (o imaginación: φαντασία) o el pensamiento de una cosa fría es suficiente para producir un estremecimiento. Esto parece probar positivamente que ingredientes psicológicos como la representación o el pensamiento poseen poder causal (en Aristóteles a veces dicho poder causal de una representación depende del estado afectivo en que se encuentre el sujeto). Véase a este respecto el notable pasaje de *De insomn.* 460b4-16. Es interesante observar que en estos pasajes del *DM* hay una diferencia significativa respecto del papel de la imaginación para producir estados afectivos respecto de la versión que se encuentra en *De anima* III.3, donde el argumento es que la mera imaginación o representación de un hecho temible no es capaz de producir miedo en uno. La φαντασία depende de nosotros y podemos imaginarnos algo cada vez que queramos, lo cual significa que uno se encuentra en la misma situación en que lo está quien está viendo imágenes terribles sin que eso produzca nada en el plano afectivo. Uno sabe que esa representación no es real, por lo cual no siente miedo, aunque lo que esté viendo sean “cosas terribles” (*DA* 427b23-24).

16 Cf. Aristóteles, *DM* 701b16-17 y, desde luego, *DA* 415b24, donde el “cierto tipo de alteración” en que consiste la sensación no puede entenderse en el sentido físico estricto, que supone la destrucción de uno de los opuestos involucrado en el movimiento que va de una determinación cualitativa a la otra, sino como la activación o “realización” de la capacidad de sentir o percibir.

17 En su aparato crítico al texto Hayduck sugiere que Miguel debe estar pensando en *DA* III.7 (cf. Hayduck, 1904: 113, *ad lineam* 22). La sugerencia de Hayduck es razonable, ya que allí Aristóteles distingue cuidadosamente la diferencia entre la facultad sensitiva e intelectiva, aunque enfatiza la cercanía entre una y otra desde la perspectiva del funcionamiento de ambas facultades. También afirma que, aunque puede hablarse de “facultad desiderativa y de la evitación” [τὸ ὀρεκτικὸν καὶ τὸ φευκτικόν] (*DA* 431a12-14), no son diferentes de la facultad sensitiva [τὸ αἰσθητικόν].

18 Cf. Aristóteles, *EN* 1139b1-3, donde Aristóteles afirma que quien produce lo hace en vistas de algo, aunque lo “producible” [τὸ ποιητόν] no sea un fin práctico en sentido estricto, en el sentido de que siempre hay involucrado un fin en un procedimiento productivo: uno hace *a, b, c* para producir *x*, pero lo relevante es la producción.

objeto propio de estudio de la “filosofía primera” (*Met.* 1003a21-22, 1025b3-4, 1026a29-32), sin duda es algo “noble”, pero su resultado da lugar al reposo, no al movimiento (los objetos propios de la filosofía primera no están sujetos a cambio). Además, Miguel no solo hace una lectura intertextual al comentar *DM*, sino que dicha lectura la hace en diálogo con Platón: además de notar *more aristotelico* que cuando el alma mueve al animal ella no se mueve, indica que Aristóteles está objetando aquí la teoría platónica del alma como principio *semoviente* (cf. *Fedro* 245a-c).¹⁹

Todas las capacidades cognitivas mencionadas por Aristóteles en *DM* 700b17-18 (pensamiento, imaginación, deseo) desempeñan un papel decisivo en su explicación de la acción. Pero Miguel se concentra en dilucidar la última parte del capítulo, donde Aristóteles introduce la analogía entre lo que siempre es movido y el animal, que a veces se mueve y a veces no. Tal vez esta comparación se encuentra entre los temas que nosotros, más interesados en la discusión de los elementos intencionales mencionados para dar cuenta de la acción, tendemos a considerar como una cuestión de segundo orden en toda la argumentación de *DM* 6-7. Pero no hay duda de que ni Aristóteles ni Miguel pensaron eso; habiendo discutido que el deseo racional, la animosidad [$\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$] y el apetito son todas formas de deseo [$\delta\omicron\rho\rho\epsilon\iota\varsigma$], y que la elección participa tanto del pensamiento como del deseo, Aristóteles concluye que el primer motor es tanto el objeto del deseo como del pensamiento. La aclaración de que no todo lo pensable puede funcionar como primer motor –sino “el fin de las cosas en el dominio de la acción” (*DM* 700b24-25; cf. también *DA* 433a30), es decir, el *bien práctico*– es muy relevante. Con ello Aristóteles avanza en la distinción crucial (al comienzo de *DM* 7) entre las dos maneras en que se puede razonar, i.e., razonamientos en los que la conclusión es una proposición teórica y razonamientos en los que la conclusión es la acción (*DM* 7001a9-13). En el contexto está bastante claro que Aristóteles solo está pensando en el primer motor de un movimiento concreto (la meta o el fin, i.e., el bien práctico). Pero después de haber tratado esta distinción, y tras una breve referencia al hecho de que el bien aparente también puede ser tomado como un bien (ya que es algo en vista de lo cual algo más puede hacerse), concluye que el movimiento de “lo que siempre es movido” (el primer cielo) por lo que siempre mueve (el Primer Motor del universo) es en un sentido semejante al de cualquier animal, pero en otro desemejante (*DM* 700b30-31).

Al comentar estos pasajes de *DM*, Miguel (*In De an. mot.* 114.3-6) se centra en esta cláusula e introduce un ingrediente ajeno al marco conceptual aristotélico: la “facultad desiderativa e impulsiva del alma” [$\delta\omicron\rho\rho\rho\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta\ \kappa\alpha\iota\ \delta\omicron\rho\rho\rho\mu\eta\tau\iota\kappa\eta\ \tau\eta\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \delta\upsilon\lambda\alpha\mu\iota\varsigma$]. Desde luego que no es que Aristóteles no le hubiera dado relevancia al deseo y al impulso asociado a él en la explicación del movimiento y de la acción, pero nunca llega a considerar al impulso como una *facultad*. Ese es un enfoque estoico.²⁰ Miguel, en cambio, sugiere que, al argumentar que el movimiento de “lo que siempre es movido” y el del animal se mueven en un sentido de la misma manera y en otro no, Aristóteles quiere decir que tanto el cielo (“lo que siempre es movido”) como los animales son movidos por el objeto de deseo. Lo que hace Miguel es utilizar el pasaje de *Met.* XII (1072a26), en el que Aristóteles afirma que el Primer Motor Inmóvil mueve como “objeto del deseo”, para explicar este pasaje de *DM* que, como el de *Met.* XII, también se formula en un trasfondo cosmológico. Si esto es así, tanto el cielo como los animales son movidos por un *objeto de deseo*, esto es, algo que mueve, pero, al hacerlo, no se mueve.

¹⁹ La referencia de Miguel a *DA* II es incorrecta. Aristóteles discute el problema del movimiento del alma en *DA* I.3 (406b6-16). Cf. también *Física* 247b9-10, donde argumenta que la intelección se parece más a una detención, i.e., uno comprende cuando “su pensamiento se detiene”. Hay conocimiento y comprensión cuando el pensamiento está “detenido” y la mente se concentra en un punto inmutable del objeto que lo describe “tal como es”, es decir, en su esencia, un tipo de entidad que no está sometida al cambio y al flujo perceptivo (cf. *An. Post.* 100a15-b2 y *DA* 417b22-24).

²⁰ La expresión “ $\delta\omicron\rho\rho\rho\mu\eta\tau\iota\kappa\eta\ \delta\upsilon\lambda\alpha\mu\iota\varsigma$ ” aparece en el estoico Hierocles, *Elementa Ethica* IV.24. Para la explicación del uso de Alejandro de la noción de “facultad impulsiva” véase Vigo, 2009: 258-263.

Pero la parte más constructiva del comentario de Miguel se centra en lo que él llama “facultad impulsiva del alma”. Aunque la expresión “ὄρεκτικὴ δύναμις” de Miguel es una interpretación razonable de la expresión más habitual de Aristóteles para designar la facultad desiderativa [τὸ ὄρεκτικόν],²¹ la terminología ὄρεκτικὴ δύναμις no pertenece a Aristóteles. Probablemente este no sea un aspecto menor, ya que Miguel considera que el objeto de deseo [ὄρεκτόν] “activa” la facultad desiderativa e *impulsiva* del alma. Lo que quiero destacar es la relevancia que para él tiene una facultad que Aristóteles no pensó como tal a la hora de explicar las causas del movimiento del animal: el impulso [ὄρμη] o “facultad impulsiva”. Aunque el término ὄρμη, aparece con frecuencia en los textos de Aristóteles, nunca llegó a constituir una palabra técnica en su psicología de la acción.²² Este es un desarrollo de Alejandro de Afrodisia, quien, a su vez, se apropia de un recurso explicativo estoico, según el cual el impulso precede a la acción y es el resultado del asentimiento que el agente ha dado a una representación o impresión *impulsiva* de lo que es inmediatamente debido.²³ Una acción es un movimiento corpóreo que presupone una intención por parte del agente; en la medida en que es un movimiento intencional, una acción presupone un impulso previo y algo que lo “impulse” o ponga en movimiento y, como queda dicho, si el asentimiento a una representación pone en movimiento un impulso, dicha representación debe ser impulsiva de “lo debido” [τὸ καθήκον], que en el caso de los seres humanos provee el fundamento de la acción moralmente correcta [κατόρθωμα], es decir, la acción propiamente virtuosa.²⁴

En cuanto a Miguel, no estoy seguro de la autoría del “tratado” *Acerca de la facultad desiderativa e impulsiva* mencionado por Miguel (cf. *supra* n. 11); quizá, como sugiere Preus, 1981: 80, pertenece al propio Miguel. Lo que sí parece bastante razonable es pensar que, de haber existido este “tratado”, debió contener una interpretación de la teoría de la acción de Aristóteles con ingredientes estoicos.

Dada su relevancia, cito a continuación el pasaje en el que Miguel introduce la facultad desiderativa e impulsiva en su comentario a *DM* 700b29:

Τὸ “ἔστι μὲν ἢ ὁμοίως κινεῖται ἴσον” ἔστι τῷ “τρόπον μὲν τινα ὁμοίως κινεῖται ὁ οὐρανὸς ὑπὸ τοῦ πρώτου κινητικοῦ καὶ τὰ ζῶα ὑπὸ τοῦ ὄρεκτοῦ” τούτο γὰρ κινεῖ τὴν ὄρεκτικὴν καὶ ὄρμητικὴν τῆς ψυχῆς δύναμιν, ἥτις κινεῖ τὰ ζῶα (In De an. mot. 114.3-6).

21 Cf. Aristóteles, *DM* 701a1. En varios pasajes de *DA* Aristóteles habla de τὸ ὄρεκτικόν como si se tratara de una facultad diferente de la facultad sensorceptiva (cf. 408a13, 414a32, 414b1-2, 431a13, 432b3, 433a21). Pero, como es bastante claro en el contexto, lo que Aristóteles enfatiza es una función específica de la facultad sensorceptiva [τὸ αἰσθητικόν], ya que, en sentido estricto, el deseo es parasitario de la sensación (*DA* 413b22-23, donde sugiere que sin sensación no hay deseo).

22 Cf. Aristóteles, *EN* 1102b21-22, donde Aristóteles habla de los “impulsos de los incontinentes”, es decir, las tendencias de aquellos agentes en quienes, en la batalla interna entre apetito y razón recta, triunfa el apetito. En *EE* 1224a16-27 contrasta el movimiento “por impulso” con el movimiento “según naturaleza”, tanto en el dominio de lo inanimado como en el de lo animado: cuando una piedra es trasladada hacia arriba, se mueve en contra de su *impulso* o *tendencia* natural (cf. también *EE* 1224b7-10 y *Física* 192b18-20). En el caso de los animales (incluido el animal humano) “vemos” que con frecuencia sufren y actúan por la fuerza [βίη] cuando algo externo los mueve en contra de su “impulso interno” [παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὄρμησιν]. Es interesante notar que Aristóteles aclara que tanto el continente (en quien la razón recta gana la batalla contra el deseo irracional) como el incontinente (en quien la razón recta la pierde) actúan con impulsos contrarios a sí mismos (*EE* 1224a32-33): el continente en contra de su deseo irracional, el incontinente en contra de su razón recta, lo que muestra que el impulso no puede ser una conducta puramente reactiva.

23 Cf. Estobeo, *Eclogae* II.86.17-18, reportando una teoría estoica: “lo que pone en movimiento al impulso no es más que una representación impulsiva de lo que es inmediatamente debido” [φαντασία ὄρμητικὴ τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν].

24 Séneca sostiene que sin asentimiento no hay pasión y, aunque está pensando en la ira, esto vale para cualquier pasión. Que sin asentimiento no hay pasión debe significar que sin una mediación racional de aprobación previa “la ira por sí sola no se atreve a nada” (cf. Séneca, *De ira* I.3.2-8, I.7.1-4, I.8.1-7, I.16.1, I.16.7, I.20.1-2, II.1.3-4, II.2.2-5, II.4.1).

[La frase] “en cuanto se mueve de modo semejante”²⁵ es igual a “en cierto modo, el cielo es movido de modo semejante por el primer motor y los animales por lo deseable”. En efecto, lo deseable mueve la facultad desiderativa e impulsiva del alma, la cual mueve a los animales (*In De an. mot.* 114.3-6).

La razón por la que lo que siempre es movido y el animal se mueven de manera diferente es bastante clara: el Primer Motor Inmóvil *siempre* mueve al cielo y *siempre* lo hace *de la misma manera*, mientras que lo deseable *no siempre* mueve a los animales ni siempre lo hace del mismo modo. Miguel explica esto último argumentando que, dado el hecho de que “nuestros bienes” son a veces buenos y otras no, a veces nos mueven y otras no, por lo que no siempre son causa de movimiento. Por el contrario, el Primer Motor, al ser *siempre bueno*, siempre moverá [ἐκείνο δὲ αἰεὶ ὄν ἀγαθὸν αἰεὶ κινήσει] (*In De an. mot.* 114.17). Es evidente que Miguel no tiene la menor duda de que el alma impulsiva y desiderativa, que antes ha sido movida por lo deseable, mueve al animal (*In De an. mot.* 115.25-26); de un modo aristotélico sugiere que, como toda facultad, es algo pasivo que ha sido activado por un objeto de deseo, que ya es algo “en acto”. La novedad de su comentario es que lo que pone en movimiento al animal es “el alma impulsiva y desiderativa”. Conviene notar el “giro neurobiológico” en su comentario a estas secciones de *DM*, ya que cuando habla de “facultad desiderativa e impulsiva” afirma que hay una diferencia entre las facultades que son tanto cognitivas como discernidoras [γνωστικῶν τε καὶ κριτικῶν δυνάμεων ἐστὶ διαφορὰ] (*In De an. mot.* 114.28-29) y que además hay una cierta “facultad discernidora subordinada” [δύναμις ὑπηρετικὴ κριτικῆ].²⁶ Bajo este rótulo incluye tanto a la percepción como a la imaginación. Aristóteles cree que la percepción es una “facultad innata discernidora” [δύναμις σύμφυτος κριτικῆ] (*An. Post.* 99b35. Cf. *DA* 432a15-16), pero nunca la considera “subordinada”. Además, Miguel establece que hay una parte gobernante del alma que es “discernidora”, i.e., la parte racional [τὸ λογιστικόν], que distingue en “discursiva” [διανοητικόν] e “intelectiva” [νοητικόν].

Al hacer esta distinción Miguel probablemente está pensando en la división entre razón “discursiva” e “intuitiva”, la que procede por mediaciones y la que lo hace de modo directo respecto de su objeto, respectivamente, una idea que sin duda se remonta a Platón, *Rep.* VI. Como ya he señalado, Miguel parece preocupado por dar cuenta de los procesos fisiológicos que tienen lugar cuando un animal desea algo; procesos que quizá pueden identificarse con lo que llama “actividades impulsivas”. Más tarde (*In De an. mot.* 115.1-15) argumenta que la facultad perceptiva tiene una “referencia” [ἀναφορὰ] a la razón discursiva en los animales que poseen tanto percepción como razón, i.e., los humanos. Miguel quiere mostrar que la facultad perceptiva “transmite y revela” [εἰσαγγέλλη καὶ μηνύη] a la razón discursiva las diferencias de los objetos perceptibles y que, “tal como en la facultad discernidora [ἐν τῷ κριτικῷ] hay una parte gobernante [ἡγεμονικόν] y otra subordinada [ὑπηρετικόν]”, así también sucede en la facultad práctica [ἐν τῷ πρακτικῷ]. En esta puede distinguirse una parte gobernante, que denomina “facultad impulsiva y desiderativa” [ὄρμητικόν τε καὶ ὄρεκτικόν]; y otra que está en los nervios, que llama “neurospástica” [νευροσπαστικόν] y que considera “subordinada”. Miguel subraya que en los nervios también hay un poder [δύναμις] en virtud del cual el cuerpo se subordina a las actividades impulsivas [ταῖς καθ’ ὄρμην ἐνεργείαις]. Señala, siguiendo a Aristóteles, que (i) como “las acciones que se llevan a cabo según un deseo” [τὰ κατ’ ὄρεξιν πραττόμενα] se realizan cuando se produce una afección, y como (ii) de tales afecciones, algunas no solo “incitan el cuerpo”, sino que también producen un incremento en ellas “debido al calor bien

²⁵ Miguel está citando, abreviadamente, Aristóteles, *DM* 709b29-31: “así que es evidente que lo que siempre es movido por el primer motor y cada uno de los animales es movido, en un sentido, de manera semejante y, en otro, de manera diferente”.

²⁶ Este es el único pasaje en su comentario a *In De an. mot.* en el que habla de “facultad *cognitiva*”; debe ser una manera general de referirse a todas las facultades que operan en el proceso de conocimiento.

mezclado”, otras producen frío y hacen que el cuerpo se contraiga. Esto es así porque las representaciones, las percepciones y los pensamientos [ἔννοιαι] de las cosas (todos ellos “ítems mentales”), o incitan al cuerpo o hacen que se contraiga y se estremezca. Pero tanto las contracciones como las expansiones, argumenta Miguel, dado que se producen en torno del hálito connatural [περὶ τὸ σύμφυτον πνεῦμα], “se difunden” desde él hasta los nervios y posibilita que se muevan de acuerdo con las actividades impulsivas, porque adquieren el principio de su movimiento a partir del deseo (cf. *In De an. mot.* 115.1-15).

El pasaje muestra cómo combina Miguel las actividades psicológicas del animal (representaciones, percepciones, pensamientos) con los procesos fisiológico-corpóreos y las actividades impulsivas asociadas a ellos. Hay un primer mecanismo de discernimiento que se da a nivel de la facultad perceptiva, la que “transmite y revela” a la razón discursiva las diferencias de los objetos perceptibles, i.e., las cualidades sensibles de las cosas sensibles. Miguel establece un interesante paralelo entre la “facultad discernidora” y la “facultad práctica”, y en ese paralelo identifica la parte gobernante de la facultad práctica con la facultad impulsiva y desiderativa, y la subordinada con los nervios (“lo neurospástico”). Creo que lo que hace aquí Miguel es recordar las dificultades que ya tenía Aristóteles para dilucidar cómo se produce la conexión entre el movimiento del animal (que se da en el plano puramente corpóreo y en el que deben intervenir nervios, músculos, miembros, etc.) y los estados mentales del mismo. Se trata de un problema del cual Aristóteles ya fue consciente y que Miguel parece retomar cuando sostiene que los nervios tienen un “poder” gracias al cual el cuerpo se subordina a las actividades impulsivas que, al ser una propiedad del alma, siguen siendo entidades psicológicas y, por ende, inmateriales.²⁷

Según Miguel, las acciones que se llevan a cabo según el deseo se las lleva a cabo cuando se produce una afección,²⁸ lo que quiere subrayar es que en toda acción hay un ingrediente desiderativo, que en el ser humano debe darse combinado con los componentes racionales. Distinto tipo de afecciones tienen poderes causales diferentes, como “incitar al cuerpo”, incrementar el tamaño de los nervios, producir frío o hacer que el cuerpo se contraiga o estremezca. Todos esos cambios (contracciones y expansiones) se producen en torno del “hálito connatural”. Sin duda, Miguel está pensando en *DM* 703a9-10, donde Aristóteles afirma que todos los animales tienen un *hálito connatural* y tienen su fuerza gracias a él. Los movimientos de contracción y expansión son la forma típica de movimiento del hálito vital que, al contraerse “de una manera no violenta, arrastra y empuja”. El hálito es una especie de cuerpo sutil capaz de arrastrar y empujar, i.e., de poner en movimiento al animal y de transmitir lo que percibe, imagina o piensa el sujeto a los nervios y músculos, de modo que el hálito es responsable de producir movimientos en los miembros, y sirve como una especie de “puente” entre lo puramente inmaterial (percepciones, pensamientos, etc.) y el cuerpo.²⁹ Los movimientos de contracción y expansión propios del πνεῦμα no son forzados y por eso es capaz de ejercer su fuerza y de empujar de un modo natural, lo que en la práctica significa que, gracias a que acoge en sí los “movimientos psicológicos” en nervios y tendones, el animal se pone en movimiento. Pero lo más relevante de esta teoría aristotélica es que, aunque el “lugar” del hálito vital está “en

²⁷ El impulso se advierte en el movimiento de los miembros, pero en cuanto tal es “algo psicológico”.

²⁸ El ejemplo favorito de Aristóteles para ilustrar cómo funciona su modelo hilemórfico aplicado a la psicología. Para una discusión pormenorizada de este importante detalle me permito referir a Boeri, 2018: 165-168.

²⁹ El πνεῦμα es la entidad que en la psicología aristotélica explica el modo en que puede conectarse el dominio de lo incorpóreo (sensación, deseo, pensamiento, representación) con el de lo corpóreo (nervios, músculos, miembros). Aristóteles nunca dice, ni en *DM* ni en los otros tratados en que lo menciona, que el πνεῦμα sea un cuerpo *sutil*, como sí hacen los estoicos (cf. Ps. Galeno, *Def. med.* XIX.355.11-17; *SVF* II.780; Alejandro de Afrodisia, *De anima libri mantissa* 113.26-118.4; *SVF* II.792), pero claramente es una cosa material que, como indica Gregoric, reacciona físicamente a alteraciones térmicas en el corazón: cuando se calienta o se enfría, el πνεῦμα en el corazón se expande y se contrae, actuando así mecánicamente sobre los nervios, lo cual produce el movimiento de los miembros (2020: 30).

torno del corazón”, su poder motriz parece expandirse por el cuerpo y centrarse en las articulaciones del animal, “allí donde principio y fin son lo mismo” (*DA* 433b21, *DM* 698a16-b7, 702a21-32), facilitando así su movimiento.³⁰ Las “operaciones” [τὰ ἔργα] del movimiento son empuje y arrastre, de manera que es necesario que el órgano sea capaz de dilatarse y de contraerse y, por eso mismo, el hálito es capaz de ejercer fuerza y de empujar (*DM* 703a20-23).

En el pasaje de Miguel que acabo de comentar (*In De an. mot.* 115.1-15), creo que inspirado en el modelo estoico de psicología de la acción, pero en un trasfondo aristotélico, el bizantino reformula la teoría aristotélica del hálito connatural y de su rol en la explicación del movimiento del animal de la siguiente manera: (i) primero, hay contracciones y expansiones en torno del hálito connatural (esos sístoles y diástoles son efectos del movimiento propio del hálito que se expande desde el corazón y llega a las articulaciones), (ii) esos movimientos de contracción y expansión se transmiten a los nervios y tendones,³¹ los que (iii) son capaces de producir ciertas “actividades impulsivas” y, finalmente, (iv) aunque el deseo es inmaterial (es algo anímico y el alma es una “actualidad”, es decir, una forma), puede entenderse ahora por qué todo el movimiento se ha originado a partir del deseo, aunque con la mediación del hálito [πνεῦμα] que es capaz de establecer la conexión entre alma y cuerpo y, por ende, de eliminar la brecha corpóreo-incorpóreo.

La referencia de Miguel a la “parte gobernante” del alma evoca terminología estoica, aunque la conceptualización que hace de esa parte gobernante no lo es.³² Además, introduce otro ingrediente que no está presente en los estoicos: tanto en la facultad discernidora como en la práctica hay un componente gobernante y otro subordinado. En la facultad práctica la parte gobernante es la facultad impulsiva y desiderativa, y la subordinada es la que está conectada con los nervios, que Miguel llama “neuropástica” (*In De an. mot.* 115.3-6), es una manera de mostrar, platónica y aristotélicamente, que lo corpóreo depende de lo psíquico, que es incorpóreo. La distinción que introduce entre parte discernidora y práctica del alma la toma de Alejandro de Afrodisia (cf. *De anima* 73.14-28).³³ Lo mismo debe decirse de la referencia a la parte subordinada, la “neuropástica” (*De anima libri mantissa* 105.30-106.2).³⁴

En suma, el modelo de las facultades según Miguel es el siguiente:

30 Cf. Aristóteles, *DM* 703a11-12, donde menciona la relación del hálito con “el principio psíquico” [πρὸς τὴν ἀρχὴν τὴν ψυχικὴν], que es como el punto en las articulaciones “que mueve y es movido” [τὸ κινεῖν καὶ κινούμενον].

31 Recuérdese la analogía de Aristóteles entre el movimiento de los animales y las marionetas, cierto tipo de autómatas que se activan cuando se liberan ciertos cables (*DM* 701b2-3). Según Miguel (*In De an. mot.* 118.10 ss.), el sentido de la analogía entre los modelos mecánicos de movimiento y el movimiento de los animales es que en el ejemplo de las marionetas los cables son análogos a los nervios o tendones del animal. Eso muestra que un movimiento aparentemente insignificante puede dar lugar a muchos otros movimientos. En el ejemplo del “carrito” (*DM* 701b1-7), en cambio, las maderas son análogas a los huesos del animal y, tal como las ruedas más pequeñas se convierten en un “centro inmóvil”, del mismo modo sucede con las articulaciones del animal, con frecuencia también en el caso de las articulaciones una parte se mueve y otra está en reposo.

32 Los estoicos distinguen ocho “partes del alma” (los cinco sentidos, lo fonético, lo reproductor y lo “gobernante” o “regente” [τὸ ἡγεμονικόν]). La parte más relevante de las distinguidas por los estoicos claramente es “la gobernante”, cuyas funciones son sensación, representación, impulso y razón (cf. DL VII.159 = SVF II.837). El alma estoica, como todo lo existente, es cuerpo. Para la discusión de este complejo tema véase Couloubaritsis, 1986: 107-115 y Forschner, 1995: 54, 78-79 y 88-90).

33 Dice Alejandro: “Parece [...] que, después del asentimiento a las representaciones, sigue el impulso, que es como el fin del asentimiento y ya no es discernidor, sino que pertenece a otra parte del alma, la práctica. Pues el alma de los animales se divide en ‘discernidora’ y ‘práctica’, ya que la que en este sentido es discernidora y cognitiva se refiere a la acción como un fin” [δοκεῖ ... ἐπεσθαι μετὰ τὴν ἐπὶ ταῖς φαντασίαις συγκατάθεισιν ὀρμὴ ὡςπερ οὐσα τέλος αὐτῆς, οὐκέτ’ οὐσα κριτικὴ, ἀλλὰ τοῦ ἑτέρου μέρους τῆς ψυχῆς, τοῦ πρακτικοῦ. κριτικῶ γὰρ καὶ πρακτικῶ ἢ τῶν ζώων ψυχὴ διήρηται, τοῦ οὕτως κριτικοῦ τε καὶ γνωστικοῦ τὴν ἀναφορὰν ὡς ἐπὶ τέλος τὴν πράξιν ἔχοντος] (*De anima* 73.20-24).

34 Aunque algunos estudiosos han puesto en duda que el *De anima libri mantissa* pertenezca a Alejandro (Moraux, 1978: 304), estudios más recientes han argumentado que no hay razones serias para dudar que ese texto lo haya escrito Alejandro (cf. Accattino y Donini, 1996: XXVI; Sharples, 2004: 3-5).

FACULTADES

1. Discernidora:

- 1.1 gobernante: parte racional (discursiva-intelectiva)
- 1.2 subordinada (sensación, representación)

2. Práctica:

- 2.1 gobernante (facultad impulsiva y desiderativa)
- 2.2 subordinada (parte neurospástica)

3. *DM 6-7y*, de nuevo, el aristotelismo de Miguel en un trasfondo estoico

Al comienzo de capítulo 8 de *DM* (701b33-36) Aristóteles regresa, de una manera más detallada, a lo que había sugerido en el capítulo 6 (700b23-25), esto es, que tanto lo que es perseguible como evitable en la esfera de la acción [τὸ ἐν τῷ πρακτῷ διωκτόν τε καὶ φευκτόν] es “principio del movimiento”. Aristóteles agrega que “es necesario” que calor y frío sigan al pensamiento y a la representación de esas cosas, ya que lo doloroso es evitable y lo placentero perseguible. Miguel explica este pasaje aristotélico argumentando que el impulso es un movimiento [ὁρμὴ κίνησις] que se genera en las cosas animadas “según una representación [φαντασία] de lo que es objeto de persecución o evitación”. El alma, sin embargo, que tiene un carácter no solo impulsivo, sino también desiderativo [ἡ ὁρμητικὴ τε καὶ ὀρεκτικὴ ψυχὴ], mueve al animal, pero ella *no se mueve* (*In De an. mot.* 115.24-25). Al comienzo de su comentario a *DM* (*In De an. mot.* 103.2-9) Miguel había argumentado que, dado que las facultades desiderativa e impulsiva del alma se encuentran vinculadas entre sí –pues el deseo también es un cierto tipo de impulso–, ellas son causas del movimiento locativo de los animales. Esto es claro por el hecho de que, cuando los animales desean algo, o bien tienen el impulso de tomarlo o bien se apartan y lo evitan. Luego agrega que “esas facultades se ubican después de la facultad representativa del alma [φανταστικὴ τῆς ψυχῆς δύναμις], ya que *el impulso sigue después del asentimiento a las representaciones* [μετὰ τὴν ἐπὶ ταῖς φαντασίαις συγκατάθεσιν ὁρμῆ]”.

En el pasaje que acabo de parafrasear, Miguel conserva la tesis aristotélica de que cuando el alma mueve, ella no se mueve, salvo que lo haga “accidentalmente”, cuando el cuerpo en el que está se desplaza (*DA* 407b5-7, *Física* 240b8-13). Pero en las páginas iniciales de su comentario (que acabo de resumir) evoca la psicología estoica de la acción, según la cual una representación impulsiva es la condición necesaria de un impulso y, por ende, de la acción. Miguel recurre a una maniobra estoica para explicar tanto la acción humana como el movimiento de los animales. Siguiendo a Alejandro de Afrodisia, quien a su vez toma prestada la noción de ὁρμὴ de los estoicos y la incorpora como recurso teórico para interpretar la psicología de Aristóteles, Miguel considera que el impulso es el núcleo de toda la explicación. Los nervios son capaces de dar lugar a “actividades impulsivas”, lo cual puede explicar así el origen del movimiento a partir del deseo. Esta parte del comentario de Miguel muestra claramente la manera en que aplica, razonablemente a mi juicio, la noción estoica de impulso a la explicación del movimiento animal, pero en un marco aristotélico.

Los pasajes de Alejandro que he mencionado (de los que Miguel hace un amplio uso) son una fantástica combinación de una explicación aristotélica y estoica de psicología de la acción. Las líneas de Alejandro (*De anima* 73.20 ss.) que Miguel parece estar

citando en *In De an. mot.* 115.3 ss. recuerdan el ya citado pasaje de Estobeo, donde los estoicos colocan a la “representación impulsiva” como punto de partida de su psicología de la acción (cf. *supra* n. 23 y Diógenes Laercio VII.49). Un problema que preocupó especialmente a Aristóteles en sus investigaciones naturales fue el del *principio* del movimiento de los animales, que son el tipo de entidad que parece tener el origen del movimiento en sí mismo. Para Aristóteles el problema central no era dar cuenta de aquellas cosas que se mueven debido a que un agente externo las pone en movimiento (los artefactos), sino explicar cosas como los animales que *parecen* tener el principio del movimiento en sí mismos. Una cosa tiene el principio de movimiento en sí misma cuando se mueve porque todo el conjunto se pone en movimiento, no solo una parte de él, y cuando tal movimiento no se debe a la acción de un agente externo. Si se admite que un objeto *O* está en reposo porque *O*₁, un objeto distinto, ha dejado de moverse, el movimiento de *O* dependerá necesariamente del movimiento de *O*₁ (este es el argumento de Aristóteles en *Física* VII.1). Curiosamente, en lo que sigue en la argumentación Aristóteles pretende demostrar que, incluso en el caso de los animales, debe suponerse la existencia de un motor externo a ellos.

En cuanto al “principio de movimiento” aristotélico, Miguel toma, una vez más, ideas de Alejandro de Afrodisia y, a través de él, del estoicismo. Su argumento es el siguiente: (i) En un primer paso, el alma impulsiva y desiderativa pone en movimiento al animal y, al hacerlo, permanece inmóvil (cf. *In De an. mot.* 103.2-9). De un modo conservador Miguel interpreta la afirmación de Aristóteles de que el principio del movimiento es a la vez objeto de persecución y de evitación en la esfera de la acción y argumenta que el impulso es un movimiento producido en aquellas cosas dotadas de alma según una representación del objeto de persecución y evitación (*In De an. mot.* 115.24-25). De ahí infiere que, “como se ha discutido en esos [tratados]” –se refiere probablemente al *Acerca del impulso y la facultad impulsiva*– (*In De an. mot.* 114.24), “el alma impulsiva y desiderativa pone en movimiento al animal, *sin moverse ella misma*” [κινεῖ δὲ ἡ ὁρμητικὴ τε καὶ ὁρεκτικὴ ψυχὴ τὸ ζῶον οὐκ αὐτὴ κινουμένη] (115.25-26). Si, como he sugerido antes, la “facultad desiderativa” es una reformulación apropiada por parte de Miguel de la expresión τὸ ὁρεκτικόν más habitual de Aristóteles para referirse a la facultad desiderativa, hay que concluir que el “alma desiderativa” [ὁρεκτικὴ ψυχὴ] del bizantino parece ocupar ahora el lugar de lo “deseable” [τὸ ὁρεκτικόν] en la psicología de Aristóteles,³⁵ el único elemento que es capaz de mover sin moverse ello mismo y que activa la facultad impulsiva que, como cualquier facultad, es pasiva por sí misma y requiere de otra cosa para activarse.

Luego (ii) Miguel explica que el alma impulsiva y desiderativa mueve sin que ella misma se mueva porque toda “actualidad” [ἐντελέχεια] es inmóvil [ἀκίνητος] por sí misma y, como ya ha mostrado Aristóteles (*DA* 412a19-21), el alma *es* una “actualidad”. Por lo tanto, el cuerpo no es estrictamente movido *por* el alma, pues esto es lo que se dice cuando motor y movido están “separados”, como los bueyes que mueven el carro (*In De an. mot.* 115.27-29). Este último comentario muestra que Miguel se propone subrayar la unidad del ser vivo (el ser vivo aristotélico y el de Miguel es una *unidad psicofísica*) siguiendo la prescripción de Aristóteles de que, aunque alma y cuerpo son dos cosas diferentes, se presuponen mutuamente pues no hay alma independientemente del cuerpo en el que se dé y pueda desplegar sus poderes, ni hay cuerpo vivo sin alma; esto seguramente dicho en contra de la tesis platónica de que el alma puede seguir existiendo independientemente del cuerpo (*DA* 403a6-7, 403a16-17, 414a19-20). El alma o los ingredientes psicológicos en general (como estados emocionales, sensaciones, representaciones, pensamientos) no son un cuerpo, pero solo pueden

³⁵ Esta sugerencia puede tener el problema de que en Aristóteles “lo deseable” es un objeto concreto externo a los estados mentales del sujeto (y “ya actualizado”); el “alma desiderativa” de Miguel, sin embargo, sigue siendo “alma” y, por ende, algo incorpóreo e interno al sujeto percipiente.

existir *a través* de un cuerpo, i.e., “materializados”. Si esto así, argumenta Miguel, lo que debemos decir es que, tal como el artesano es movido *por* su arte porque es movido *según* o *de acuerdo con él*, así también el animal es movido *por* su alma porque es movido *según* o *de acuerdo con* ella [ὅτι κατ’ αὐτήν], pues tal movimiento se produce en el animal “de acuerdo con su estar dotado de vida” [κατὰ γὰρ τὸ ἔμψυχον εἶναι] (*In De an. mot.* 115.30-33).³⁶

4. Miguel y la conexión entre pensamiento y acción en *DM* 7

Miguel abre su comentario a *DM* 7 con una interpretación de las primeras líneas del texto de Aristóteles que ha tenido una amplia acogida entre los traductores a prácticamente todas las lenguas de las últimas seis décadas (cf. Aoiz, 2015: 3-4).³⁷ Como veremos enseguida, el modo en que reformula la cláusula con la que se abre *DM* 7 sugiere que lo que Aristóteles quiere decir es que el pensamiento o, quizá mejor, según sea *el tipo de* pensamiento de que se trate, teórico o práctico, a veces es causa de acción y otras no. Esta parece ser la interpretación que sugiere la traducción de Nussbaum que, en cierto modo, se ha vuelto estándar.³⁸ Probablemente, la clave del problema de esta difícil línea es saber cómo leer el adverbio de modo interrogativo “¿cómo?” [πῶς], si con el participio νοῶν o si con las afirmaciones “a veces actúa, otras no”, etc.³⁹

Corcilius (2008: 305) hace notar que el extraordinario interés que ha suscitado *DM* 7 se dirigió inicialmente menos a la teoría de Aristóteles sobre la traslación animal que a su ética. Según este enfoque, debe subrayarse que las primeras líneas de este texto no tienen una impronta moral, sino un alcance más amplio que tiene que ver con el movimiento *tanto de animales humanos como no humanos*. Es cierto que allí aparece el verbo “pensar” [πῶς νοῶν] (*DM* 701a7) y de inmediato el verbo “actuar” [πράττει] (algo que, según Aristóteles, solamente hacen los seres humanos), pero inmediatamente Aristóteles agrega (¿o se corrige?) “moverse” [κινεῖται]. Como sabemos, para Aristóteles pensar es una actividad propia del ser humano, no de los animales irracionales (cf. *supra* n. 37), pero no parece imposible que en *DM* 701a7 Aristóteles esté empleando el participio νοῶν en un sentido tan amplio que abarca incluso a los irracionales, como cuando en un día de calor un perro sediento ve un espejo de agua y “piensa” que eso es objeto de su deseo (un uso amplio y no restringido al ser humano

36 El ejemplo del arte es quizá más claro para comprender la sutil diferencia de las dos expresiones causales introducidas por ὑπό + genitivo (en el texto ὑπὸ τῆς τέχνης) y por κατὰ + acusativo [κατ’ αὐτήν]. El arte (como el alma) tiene un poder causal sobre el artesano (o, más precisamente, hace que el artesano “proceda artesanalmente”, pero, en rigor, es una cierta disposición psicológica del artesano (quien “tiene” las reglas que le permiten operar como artesano). En ese sentido, opera “según o de acuerdo con su arte”. Algo similar pasa en el caso del animal y su alma: que el animal es movido “según su alma” debe significar que, aunque en un sentido ontológico fuerte alma y cuerpo son dos cosas diferentes, solo operan como una unidad indivisible. Por eso cuando el animal muere ya no hay ni cuerpo ni alma.

37 Aristóteles, *DM* 701a7-8: “¿Cómo, cuando [uno] piensa, (o “cómo pensando” [Πῶς δὲ νοῶν]) unas veces actúa y otras no, a veces se mueve, otras veces no?” [ὅτε μὲν πράττει ὅτε δ’ οὐ πράττει, καὶ κινεῖται, ὅτε δ’ οὐ κινεῖται;] (mi traducción). Corcilius (2008: 283) parece leer πῶς con νοῶν cuando traduce: “Wie kommt es, dass man denkt, aber mal handelt, [...] sich mal aber nicht bewegt?”. La traducción española estándar es aún más complicada: “¿Cómo, si piensa, unas veces actúa y otras no, y unas veces se mueve y otras no?” (cf. Jiménez Sánchez-Escariche y Alonso Miguel, 2000: 307). “Si piensa” traduce “νοῶν”, pero no es claro quién o qué piensa. Claramente, debe referirse a una persona (o a un “uno” en un sentido muy general) ya que “νοῶν” es masculino y el intelecto es una capacidad exclusivamente humana.

38 Nussbaum, 1985: 40: “how does it happen that thinking is sometimes accompanied by action and sometimes not?” (Morison, 2020: 175 se inspira en Nussbaum, “How is it that when one is thinking sometimes one acts?”). Véase también Morel, 2013: 83, cuya traducción indica que, según sea el tipo de pensamiento que uno esté experimentando, de él se sigue una acción o no: “Mais quel est le mode de pensée (Πῶς δὲ νοῶν) qui fait que l’on agit ou non, et que l’on se met en mouvement ou non?”

39 La versión de Nussbaum (y similares) ha sido objetada por Crubellier, quien propone construir “como un solo grupo de aposición” y traduce “¿pensando de qué modo?”. Además, señala que las alternativas “unas veces actúa y otras no, a veces se mueve, otras veces no” “están ahí para tener en cuenta que, en ciertos casos, la abstención (no actuar, no moverse), es el resultado de una elección y debe tratarse del mismo modo que la decisión de actuar” (2004: 10). Miguel, como señala Aoiz (2015: 5), entiende que esas afirmaciones se refieren a la ausencia de acción (*In De an. mot.* 116.18), pero permanecer quieto, i.e., no actuar, es para Aristóteles una manera de actuar.

en Aristóteles se ve en *DM* 702a15-17). En cualquier caso, es bastante claro que en *DM* 7 el modelo explicativo del silogismo práctico vale igualmente para animales humanos como no humanos. Pero veamos el modo en que Miguel reformula *DM* 7 (701a7-38):

Ἐπειδὴ ποτὲ μὲν νοοῦντες κινούμεθα ἐπὶ πράξειν, ποτὲ δὲ νοοῦμεν μὲν, οὐ κινούμεθα δέ, ἀλλὰ καὶ μάλιστα ἡ τοιαύτη νόησις αἰτία ἡρεμίας γίνεται, τὸ αἴτιον τοῦ ποτὲ μὲν κινεῖσθαι ποτὲ δὲ μὴ κινεῖσθαι διὰ τούτων ἐπάγει, καὶ φησιν ὅτι ὅταν τὸ νοηθὲν πρακτὸν ἔστι κινούμεθα, ὅταν δὲ οὐ πρακτὸν ἀλλ' ἐπιστημονικόν, καὶ ὅλως ἡ νόησις αὐτοῦ θεωρία μόνον, οὐ κινούμεθα. ἀκίνητα δὲ λέγει τὰ μαθηματικά (*In De an. mot.* 116.17-22).

Puesto que a veces cuando pensamos nos movemos hacia la acción y otras pensamos, pero no nos movemos, sino que tal pensamiento se vuelve sobre todo causa de reposo, infiere [sc. Aristóteles] a través de estas [observaciones] la causa de moverse a veces y a veces de no moverse, y afirma que cuando lo pensado es de carácter práctico nos movemos, pero cuando no es de ese carácter, sino de carácter científico y, en general, el pensamiento de ello es sólo teoría, no nos movemos. Llama a los objetos matemáticos “inmutables” (*In De an. mot.* 116.17-22).

Lo primero que debe advertirse es que Miguel omite el conflictivo adverbio de modo interrogativo “¿cómo?” [πῶς] que en la fórmula “πῶς νοῶν [...] οὐ κινεῖται” parece generar una ambigüedad. Miguel comienza su reformulación del comienzo de *DM* 7 con una cláusula causal (“puesto que”), establece una distinción entre praxis y teoría, y de inmediato conecta la teoría con los “objetos inmutables”. Uno podría sugerir que, dado que declara explícitamente que los objetos inmutables de los que habla Aristóteles al comienzo de *DM* 7 son “objetos matemáticos”, el bizantino debe estar pensando en el pasaje de *Física* (198a16-17), en el que Aristóteles declara que los objetos matemáticos son ejemplos plausibles de objetos inmutables. Pero, dado el contexto práctico del argumento, Miguel también podría estar pensando en *EN* VI.12, como sugiere Preus (1981: 83), donde Aristóteles se refiere al universal de la premisa mayor de un silogismo práctico como algo inmutable, cuando argumenta que el intelecto [νοῦς], no el razonamiento [λόγος], lo es de los términos primeros y últimos (*EN* 1143a36-b3).

Cualquiera fuere el caso, no hay duda de que la estrategia de Miguel es aplicar el contraste entre los dos tipos aristotélicos de racionalidad: por un lado, el que se refiere al modo en que opera la razón teórica, como declara Aristóteles y Miguel repite, cuando uno piensa las dos premisas infiere la conclusión y *nada más* [καὶ πλέον οὐδέν] (cf. *In De an. mot.* 116.24); y, por otro lado, en el dominio práctico cuando uno piensa las premisas, no se sigue meramente una conclusión que se identifica con un enunciado teórico-descriptivo, sino una *proposición que describe una acción* y que Aristóteles identifica con la acción misma. Pero en contra de la lectura de Miguel debe decirse que en *DM* 7001a7-10 Aristóteles no presenta el problema como un contraste entre uso teórico y práctico de la razón, sino como una comparación.⁴⁰ Aun cuando en la introducción de *DM* 7 la relación entre silogismo teórico y práctico es presentada por Aristóteles como una comparación [ἔοικε δὲ παραπλησίως [...] διανοουμένοις καὶ συλλογιζομένοις], en las líneas que siguen contrasta los dos tipos de silogismo. Aristóteles aclara que en el caso del “silogismo teórico” el fin, i.e., la conclusión, es una premisa teórica [θεώρημα], ya que “cuando uno piensa las dos premisas, piensa y pone junta la conclusión”. En el “silogismo práctico”, en cambio, es la acción la que “se identifica” con la conclusión, acción (= conclusión del silogismo) que *se sigue* de las premisas (*DM* 701a10-13). El contraste, perfectamente plausible en la gramática del texto, estaría dado entre ἐκεῖ μὲν (“en este caso”, “allí”)

⁴⁰ Nussbaum 1985: 185, n. 33.

y ἐνταῦθα δ' (“aquí”, “en cambio”), de manera que la lectura de Miguel vista desde esa perspectiva, parece razonable.

Pero lo que ha causado cierto conflicto y especial interés en la discusión contemporánea especializada del *DM* de Aristóteles es la afirmación de que la conclusión del silogismo práctico es una acción, no una proposición. Miguel no tiene la menor duda de que cuando Aristóteles afirma que la acción *es* o *llega a ser* la conclusión del silogismo lo que quiere decir es que, efectivamente, es la acción.⁴¹ Para nosotros, que vemos en los silogismos estructuras argumentativas lógicas que deben exhibir cierto grado de formalidad, puede resultar sorprendente que la conclusión de un argumento deductivo *sea* una acción. Algunos estudiosos y filósofos han argumentado que, a pesar de que el propio Aristóteles lo diga de manera explícita, no necesariamente debe entenderse que la conclusión de un silogismo práctico aristotélico *es* una acción. Alfred Mele, por ejemplo, ha intentado mostrar que, en realidad, la conclusión es una elección, decisión o intención de llevar a cabo *A* aquí y ahora (siendo *A* un tipo de acción), o el *juicio* de que sería mejor llevar a cabo *A* directamente. Si la conclusión del silogismo es la acción, el resultado final debe ser, argumenta Mele, que la acción incontinente es contra de la conclusión del silogismo es imposible.⁴²

El argumento de Mele es más sofisticado, pero es suficiente para lo que me propongo mostrar: creo, como Miguel, no solo que la conclusión de un silogismo práctico *es* una acción, sino también que eso no introduce un problema particularmente significativo para la teoría aristotélica del silogismo ni para su psicología de la acción. Primero, porque Aristóteles expresamente dice que la conclusión del silogismo práctico *es* [τὸ συμπέρασμα, τὸ ἰμάτιον ποιητέον, πρῶξις ἐστίν] (*DM* 701a19-20) o *llega a ser* la acción [τὸ συμπέρασμα γίνεται ἢ πρῶξις] (*DM* 701a 12-13). Por supuesto, el pasaje es citado por Mele,⁴³ quien alega que la sentencia es ambigua porque γίνεται puede significar “llega a ser” o “es”. Que en el contexto ese parece ser el caso es obvio, de modo que uno puede admitir esa observación sin problema. Pero no es tan claro en qué afectaría esa ambigüedad a la afirmación de que la conclusión del silogismo es una acción, pues Aristóteles solo estaría sugiriendo que las conclusiones de los distintos ejemplos de silogismo práctico “camina”, “está detenido” [βαδίζει [...] ἤρεμει] (*DM* 701a14-15), “hay que producir un manto” [τὸ ἰμάτιον ποιητέον] (*DM* 701a20), “hay que caminar” [βαδιστέον] (*DM* 701a13), que son proposiciones, no se quedan únicamente en el plano asertivo-descriptivo, sino que su contenido proposicional apunta a una acción o “se identifica” con ella.

Pero, además, como ya hemos visto, en *DM* 7 Aristóteles declara explícitamente *tres* veces que la conclusión del silogismo práctico “llega a ser” o “es” una acción y solamente la primera vez utiliza γίνεται. Si eso es así, uno podría tener razones para suponer que Aristóteles no encuentra una diferencia sustancial entre γίνεται (“llega a ser”, “se vuelve”, etc.) y ἐστίν (“es”) y, en este detalle, Mele tiene toda la razón. Uno de sus motivos para rechazar la posibilidad de que la conclusión del silogismo práctico sea una acción es la definición aristotélica de “premisa” (πρότασις) como “enunciado que afirma o niega una cosa de otra” (*An. Pri.* 24a16-17). Esto, sin embargo, no prueba demasiado, pues Aristóteles mismo sugiere que “aquello que en el pensamiento es afirmación y negación, en el deseo es persecución y evitación” (*EN* 1139a21-22; cf. también *DA* 431a8-10). Si esto es así, podría argumentarse que simplemente se trata de un modelo analógico: una premisa afirmativa en sentido teórico es a la persecución

41 Miguel de Éfeso, *In De an. mot.* 116.24-26: “Allí, en el dominio práctico, la conclusión se convierte en acción. Y pone un claro ejemplo de un silogismo en el cual la conclusión es una acción” [ἐνταῦθα δὲ ἐπὶ τῶν πρακτῶν τὸ συμπέρασμα γίνεται πρῶξις, καὶ τίθησι τοῦ συλλογισμοῦ οὐ τὸ συμπέρασμα πρῶξις, σαφῆ παραδείγματα λέγων].

42 Mele, 1984, 1987: 9, 1999: 185-189.

43 Mele, 1999: 185, n. 4

en el plano desiderativo-práctico como una premisa negativa en sentido teórico es a la evitación en el nivel práctico.⁴⁴

En segundo lugar, a mi juicio no es tan claro que, como piensa Mele, si la conclusión es la acción, la acción incontinente es imposible. Según Aristóteles, la conclusión –que coincide con la acción– dependerá del tipo de premisas que el incontinente conecte para inferir la conclusión. La acción incontinente en contra de la conclusión sería imposible si el agente conectara una premisa mayor “temperante” con una menor, pero en ese caso el agente no sería incontinente. Como parece sugerir Aristóteles (*EN* 1147a31-35), el incontinente visualiza dos silogismos prácticos diferentes, que solamente difieren en su premisa mayor (el “silogismo del placer” tiene como premisa mayor enunciados prácticos del tipo “lo dulce debe ser probado”) y en la conclusión. Lo que sí creo que Aristóteles advierte cuando sostiene que la conclusión de un silogismo práctico es la acción es que, a diferencia de lo que ocurre en un silogismo teórico, en todo silogismo práctico debe haber al menos una premisa (la mayor) que contenga un ingrediente deóntico-evaluativo, cuyo asentimiento pone en movimiento al agente. Que este es el modo en que creo que hay que entender el problema y que este es el modo en que, correctamente a mi juicio, parece haber entendido el asunto Miguel queda claro, creo, a partir de su afirmación de que son prácticas las premisas en virtud de las cuales llevamos a cabo la acción.

5. La contribución de Miguel. Conclusiones

Para concluir, querría centrarme ahora en un pasaje en el que Miguel se muestra crítico de Aristóteles. Este detalle es importante porque muestra que el bizantino no está interesado únicamente en aclarar el texto aristotélico o en parafrasearlo de una manera servil, sino que además le interesa tomar una posición respecto del problema que discute. Después de afirmar que cuando uno “se activa” [ἐνεργήσῃ] hacia su fin mediante su percepción, su representación o su pensamiento hace inmediatamente lo que desea, Aristóteles agrega que la actividad del deseo toma el lugar de la pregunta y del pensamiento, y entonces el apetito “dice” que uno debe beber, luego la percepción, la imaginación o el pensamiento “dicen” que esto es bebida, y entonces uno inmediatamente bebe. Este es el modo, afirma Aristóteles, en que los animales tienen un impulso a moverse y a actuar [ἐνὶ τὸ κινεῖσθαι καὶ πράττειν [...] ὁρμῶσιν], “porque la causa última [ἐσχάτης αἰτίας] de moverse es el deseo y este se produce o bien a través de la sensación o bien de la imaginación y el pensamiento” (*DM* 701a34-b1).

Miguel comenta en bloque toda la sección que comienza en *DM* 701a15 y que comprende el análisis aristotélico de las condiciones de la acción. En su opinión, en el giro de Aristóteles “si nada lo impide o fuerza”, las expresiones “impide” y “fuerza” son paralelas, ya que lo que impide nos fuerza a no hacer aquello que es objeto de impedimento. Luego de señalar que “en el otro silogismo” la premisa menor es “necesito un abrigo”, y la mayor “un manto es un abrigo”, sugiere que cuando Aristóteles dice “actúa desde un punto de partida” (*DM* 701a21) lo que quiere decir es “se produce un punto de partida de la acción” en el ejemplo del manto la lana o el dinero, en el de la casa las piedras. Además, hace notar que las premisas en virtud de las cuales llevamos a cabo una acción cuando razonamos las llama “prácticas” [ποιητικάς].⁴⁵ El

44 O, como parece resolver la cuestión Cooper (2020: 355), “no hay que agregar nada entre la obtención de la conclusión y el comienzo de la acción [...] la obtención de la conclusión (también) es el comienzo de la acción”.

45 Cooper sugiere que debe tratarse de proposiciones prácticas que tengan que ver con el hacer de la producción (2020: 358, n. 24). Sin embargo, cuando Aristóteles distingue entre premisas / creencias de carácter teórico (en las que “el alma afirma la conclusión”) y premisas / creencias de carácter “productivo” [ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς] (*EN* 1147a28) el ejemplo de silogismo práctico no tiene que ver con la acción de producir. Aristóteles parece estar pensando en la “producción de una acción”, que puede ser o no de carácter productivo, como “producir un manto” (*DM* 701a20) o “probar lo dulce” (*EN* 1147a29-30).

comentario de Miguel es más detallado, pero a los fines de la brevedad omito varios detalles y me centro en lo que me parece un aspecto relevante de su comentario, ya que discute con Aristóteles: al parafrasear el texto aristotélico Miguel afirma que cuando los animales nos activamos o bien mediante la percepción o bien mediante el pensamiento, inmediatamente nos impulsamos a hacer lo que deseamos. Es evidente, sin embargo, que el deseo [ὄρεξις] es último, ya que primero se mueve la percepción o la imaginación, luego el deseo. Luego, Miguel hace notar que cuando Aristóteles dice “la causa última de moverse es el deseo”⁴⁶ lo que ha hecho es tomar la palabra “última” [ἔσχατη] en vez de “principal” [κυρία] (cf. *In De an. mot.* 116.27-117.17).

Lo que le incomoda a Miguel es la afirmación aristotélica de que “la última causa del movimiento es el deseo” y prefiere decir que es la “causal principal” ya que de nada sirve percibir o pensar en vista de moverse si no va a haber deseo. Pero para que haya deseo el animal primero debe percibir un *x* del mundo como deseable. Quizás Aristóteles con “ἔσχατη” no quiere decir “última”, sino “próxima”, en cuyo caso parece que el deseo es la causa principal del movimiento porque es la que está más próxima al movimiento. Pero si lo que Aristóteles quiere decir es que el deseo es la causa o “razón última” del movimiento, y si uno coloca esa expresión en el contexto, habría que pensar que el deseo es la razón última de que el animal (humano o no humano) se ponga en movimiento porque antes del deseo o, más bien, de su satisfacción hay una mediación de “la actividad del deseo” (*DM* 701a31 ss.) que toma el lugar del preguntar y del pensar: “tengo que beber”, dice el apetito, “esto es bebida”, dice la percepción, la imaginación o el pensamiento, y de inmediato el animal bebe. Si antes de que se dé la satisfacción del deseo se producen todas estas mediaciones, el deseo es “último”.

Hay un aspecto del modo en que procede Miguel cuando comenta a Aristóteles que vale la pena destacar: no tiene ningún problema en combinar aspectos de la psicología estoica de la acción con ingredientes aristotélicos en su intento de dar cuenta de lo que Aristóteles argumenta al explicar el movimiento de los animales. Eso puede deberse a razones diversas, pero tiendo a creer que obedece al hecho de que, como Alejandro de Afrodísia antes de él, Miguel piensa que uno puede entender Aristóteles echando mano de recursos explicativos de otras filosofías que pueden combinarse con el modelo aristotélico sin violentarlo de un modo significativo. Como señalé antes (cf. *supra* n. 22), en su distinción entre movimiento “por impulso” y “según naturaleza”, Aristóteles sostiene que en el caso de los animales –incluidos los humanos– vemos que con frecuencia sufren y actúan por la fuerza cuando algo externo los mueve en contra de su “impulso interno” (*EE* 1224a16-27). Si esto es así, parece que está sugiriendo que el deseo es en los animales su “impulso natural” y, aunque nunca termina por darle el rol que le da Miguel en su explicación de la acción, no hay duda de que desempeña un papel muy relevante. Ignoro si Miguel tiene un ojo puesto en estas líneas de la *Ética Eudemia* para enfatizar la relevancia de la facultad impulsiva, pero no sería extraño que, además de seguir la combinación que hace Alejandro entre el modelo estoico y el aristotélico, haya hecho una conexión parecida a la que acabo de indicar.

Creo que es tentador establecer algunos paralelismos entre el silogismo práctico de Aristóteles y la explicación estoica de la psicología de la acción. Esta empresa podría ser útil para arrojar luz sobre estas perspectivas acerca de la acción que, aun cuando derivan de premisas diferentes, comparten también un fondo común: tanto el silogismo práctico de Aristóteles como el modelo explicativo estoico de la acción contienen una proposición práctica que es prescriptiva de lo que hay que hacer; en ambos casos el resultado del proceso es una acción. También es sugerente notar que en la explicación estoica la proposición a la que se debe asentir contiene

⁴⁶ Cf. Aristóteles, *DM* 701a35.

de alguna manera tanto la premisa mayor como la menor del silogismo práctico de Aristóteles. En suma, creo que la aproximación estoica de Miguel a la explicación de la acción de Aristóteles resulta razonable. Otra cosa es saber hasta qué punto Miguel era consciente de su combinación de los dos modelos explicativos de psicología de la acción.

Bibliografía

Fuentes

Ediciones y traducciones

- » Alessandro di Afrodisia (1996). *L' anima*. Trad. Accatino, P. y Donini, P. Roma-Bari: Laterza.
- » Michael Psellvs (1989). *Philosophica Minora*, vol. II. Ed. O'Meara, D. J. Leipzig: Teubner.
- » Michaelis Ephesii (1904). *Commentaria in Aristotelis Graeca. Michaelis Ephesii In libros De partibus animalium, De animalium motione, De animalium incessu*. Ed. Hayduck, H. Berlín: Reimer. (CAG 23.2).
- » Aristóteles (2000). *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Trad. Jiménez Sánchez-Escariche, E. y Alonso Miguel, A. Madrid: Gredos.
- » Aristote (2013). *Le Mouvement des animaux, suivie de La Locomotion des animaux*. Trad. Morel, P.-M. París: Flammarion.
- » Aristotle (1985 [1978]). *De Motu Animalium*. Trad. Nussbaum, M. C. Princeton: Princeton University Press.
- » Aristotle and Michel of Ephesus (1981). *Aristotle On the Movement of Animals and Progression of Animals. Michael Commentaria in de Motu et de Incessu Animalium*. Hildesheim - Nueva York: Georg Olms. (Studien zur Geschichte der Philosophie 22).
- » Aristotle (2020). *Aristotle's De motu animalium. Symposium Aristotelicum*. Ed. Rapp, Ch. y Primavesi, O. Trad. Morison, B. Oxford: Oxford University Press.
- » Alexander of Aphrodisias (2004). *Supplement to On the Soul*. Trad. Sharples, R. W. Londres - Nueva York: Bloomsbury.

Bibliografía complementaria

- » Aoiz, J. (2015). "Aristóteles, *De motu animalium* 701a7-16", *Praesentia* 16, 1-16.
- » Arabatzis, G. (2012). "Michel d'Ephèse, commentateur d'Aristote et auteur ", *Peitho / Examina Antiqua* 1.3, 199-209.
- » Boeri, M. D. (2018). "Plato and Aristotle on What is Common to Soul and Body: Some Remarks on a Complicated Issue". En: Boeri, M. D., Kanayama, Y. Y. y Mittelmann, J. (eds.). *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological issues in Plato and Aristotle*. Cham: Springer, 153-176.
- » Browning, R. (1990). "An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena". En: Sorabji, R. (ed.). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. Ithaca - Nueva York: Cornell University Press, 393-406.
- » Cooper, J. M. (2020). "The Role of Thought in Animal Voluntary Self-Locomotion". En: Rapp, C. y Primavesi, O. (eds.). *Aristotle's De motu animalium. Symposium Aristotelicum*. Oxford - Nueva York: Oxford University Press, 345-386.
- » Couloubaritsis, L. (1986). "La psychologie chez Chrysippe". En: Falshar, H y Gigon, O. (eds.). *Aspects de la philosophie hellénistique*. Vandoeuvres - Ginebra: Fondation Hardt, 99-146. (Entretiens sur l'antiquité classique 32).

- » Corcilius, K. (2008). *Streben und Bewegung. Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung*. Berlín - Nueva York: Walter de Gruyter. (Quellen und Studien zur Philosophie 79).
- » Crubellier, M. (2004). "Le 'syllogisme pratique' ou Comment la pensée meut le corps". En: Laks, A. y Rashed, M. (eds.). *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 9-26.
- » Ebbesen, S. (2002). "Greek-Latin Philosophical Interaction". En: Ierodiakonou, K. (ed.). *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford: Clarendon Press, 15-30.
- » Forschner, M. (1995). *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- » Golitzis, P. (2016). "Who Were the Real Authors of the *Metaphysics* Commentary Ascribed to Alexander and Ps. Alexander?". En: Sorabji, R. (ed.). *Aristotle Reinterpreted. New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*. Londres - Oxford - Nueva York - Nueva Delhi - Sydney: Bloomsbury, 565-587.
- » Gregoric, P. (2020). "Soul and Pneuma in *De spiritu*". En: Coughlin, S., Leith, D. y Lewis, O. (eds.). *The Concept of Pneuma after Aristotle*. Berlín: Universität Berlin und der Humboldt-Universität zu Berlin, 17-36.
- » Laks A. y Rashed, M. (eds.). (2004). *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- » Luna, C. (2001). *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la 'Métaphysique' d'Aristote*. Leiden - Boston - Colonia: Brill.
- » Mele, A. (1984). "Aristotle on the Proximate Efficient Cause of Action", *Canadian Journal of Philosophy* 10, 133-155.
- » Mele, A. (1987). *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception and Self-Control*. Nueva York - Oxford: Oxford University Press.
- » Mele, A. (1999). "Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and Psychology of Action". En: Sherman, N. (ed.). *Aristotle's Ethics: Critical Essays*. Maryland: Rowman and Littlefield, 183-204.
- » Mercken, H. P. F. (1990). "The Greek Commentators on Aristotle's Ethics". En: Sorabji, R. (ed.). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentator and their Influence*. Ithaca - Nueva York: Cornell University Press, 407-443.
- » Moraux, P. (1978). "Le *De anima* dans la tradition grecque. Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius". En: Lloyd, G. E. R. y Owen, G. E. L. (eds.). *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*. Cambridge: Cambridge University Press, 281-324.
- » Praechter, K. (1906). "Review of '*Michaelis Ephesii In libros De partibus animalium commentarid*' ed. H. Hadyuck, CAG 23.2", *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 168, 861-907.
- » Praechter, K. (1990). "Review of the *Commentaria in Aristotelem Karl Praechter*". En: Sorabji, R. (ed.). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentator and their Influence*. Ithaca - Nueva York: Cornell University Press, 31-54.
- » Primavesi, O. (2020). "Introduction Part II: The Text of *De motu animalium*". En: Rapp, C. y Primavesi, O. *Aristotle's De motu animalium. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 67-156.

- » Salis, R. (2005). *Il commento de pseudo-Alessandro al libro Λ de la Metafisica di Aristotele*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.
- » Tarán, L. (2001). "Ancient and Byzantine Philosophy". En: Idem. *Collected Papers*. Leiden - Boston - Colonia: Brill, 646-666.
- » Tarán, L. (2005). "Nota crítica de Luna 2001", *Gnomon* 77, 196-209.
- » Trizio, M. (2007). "Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74.1, 247-294.
- » Vigo, A. G. (2009). "Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia", *Estudios de Filosofía* 40, 245-278.
- » Zingano, M. (2008). "O Tratado do impulso e da faculdade impulsiva de Alexandre de Afrodisia e sua versão em Miguel de Éfeso", *Journal of Ancient Philosophy* 2.2, 1-22.

