

MIMESIS, ANALOGÍA Y SEMEJANZA COMO VÍAS DE ACCESO A LO DIVINO EN LA OBRA DE ARISTÓTELES*

Andrés Covarrubias Correa
Universidad Católica de Chile

"La naturaleza, a juzgar por lo que puede verse, no parece ser inconexa como una mala tragedia". *Met.* 1090 b 19.

RE Uno de los problemas fundamentales de la teología de Aristóteles es la búsqueda de una mediación entre lo humano y lo divino, que no esté amparada bajo los conceptos de *mimesis* y *methexis* (imitación y participación), tal como los entendían sus predecesores. Ya Platón y los pitagóricos habían intentado ese camino y el estagirita cree necesario investigar nuevos conceptos que clarifiquen esa relación (cf. *Met.* 987 b, 11-13). En esta labor, Aristóteles no da vuelta la espalda a la tradición, sino que desarrolla su pensamiento en íntimo contacto con ella, valorando los esfuerzos de los filósofos que le precedieron.

Conscientes de todo lo que se ha escrito y debatido sobre este problema, la exposición de nuestro sendero interpretativo no es tarea fácil. Sin embargo, quisiéramos consignar sucintamente algunos autores contemporáneos que muestran un enfoque diferente frente a las mismas dificultades.

Pierre Aubenque, al pensar la relación entre el hombre y lo divino, afirma que se da una división extrema entre ontología y teología, que finalmente dificulta una lectura unitaria de *La Metafísica*. Esta conclusión central del libro *Le problème de l'être chez Aristote* es avalada por su concepción de que la analogía es la historia de un contrasentido, que tiene su inicio en el mundo

*Este artículo forma parte de la línea de investigación "Sentido y tarea del pensar metafísico" (Hermenéutica histórica). FONDECYT, 1990.

medieval (cf. "Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être: Sur l'histoire d'un contrasens", *Les Études Philosophiques*, 1978).

Leo Elders (cf. *Aristotle's Theology*, p. 180-184 y 288) y Giovanni Reale (cf. *Il Motore Immobile*, nota 167) se esfuerzan por encontrar un vínculo que permita un acercamiento a lo divino y que justifique la posibilidad de que en Dios se dé un conocimiento del mundo, no en el ámbito de su materialidad e individualidad, sino como una Idea presente en Él desde la eternidad. De este modo, la relación de participación quedaría salvada desde sus dos extremos.

Nuestro intento es abrir una clave de lectura, que por supuesto no pretende ser única ni exhaustiva, desde Aristóteles mismo y con fundamento objetivo en su obra (de ahí lo aparentemente fragmentario de la segunda parte), que manifieste ciertas nociones básicas para comprender la relación entre el hombre y Dios. Para esto profundizamos en los conceptos *mimesis*, analogía y semejanza, que nos parecen relevantes para interpretar esta vinculación.

Mimesis en la esfera del mundo sublunar no solamente significa una mera copia, sino que es un momento de recreación y, como veremos más adelante, de plena creación del espíritu. Es, por tanto, una presencia al interior del mundo sublunar que atestigua nuestra búsqueda de trascendencia, ya sea en la relación de la obra de arte con su ideal, en la investigación de la imitación que los elementos realizan del cielo o en las implicaciones éticas al interior de la tragedia griega.

Analogía es una noción que trae bastantes problemas a la interpretación de la filosofía de Aristóteles. Sólo hemos de prevenirnos por el momento de la extemporánea pretensión de buscar en Aristóteles una distinción entre analogía de proporcionalidad y de atribución, pues tal matización pertenece a una época posterior. Creemos, y esto es lo que nos interesa desarrollar, que no es casual la aparición de este concepto en los capítulos 4 y 5 de *Lambda*, como preludio a la consideración de lo divino, y mediación metafísica fundamental, que permite el acceso de la contemplación, en la medida de nuestras posibilidades, a la vida íntima de la divinidad.

Semejanza (*homóioima*) manifiesta la vía ética de acercamiento a lo divino e invalida el fácil recurso a la antropomorfización para salvar el problema de la mediación. La semejanza, además, nos permite entender al *noûs* humano como parte de un todo cósmico que se dirige por medio del deseo hacia el *Noûs* eterno que es Dios. Así, todas las cosas entran en mutua relación de participación (*koinonía*), es decir, comunican teniendo como horizonte teleológico la aspiración incesante hacia Dios.

Estos tres conceptos, mirados en conjunto, prefiguran un camino de

acercamiento del hombre hacia las realidades más divinas, y hacen comprensible la idea de que Dios es lo más excelso (*krátiston*), aquel que comanda a otros, lo que constituye una línea de vinculación entre la teología de Aristóteles (cf. *Met.* 1074 b, 33-35) y la de su maestro Platón (cf. *Timeo* 40 a, 71 a; *Leyes* 895 b).

Son, además, nociones que muestran una experiencia de creación, donde el mundo sublunar se esfuerza por superar la distancia que implica el estado de separación (*chorisomai*), en el que se encuentra Dios. Desde esta perspectiva, Ser y Mente (*Noûs*) se identifican al interior de la substancia primera, pero también abren paso a una serie de analogías que culminan en la idea de semejanza, como grado máximo de acercamiento a lo divino.

I. MIMESIS

1. *El cosmos como orden y ornamento*

La filosofía de Aristóteles es espejo de su cultura, pues el hombre griego forma parte de una comunidad que intenta articular un discurso adecuado acerca de lo bello, no solamente en el ámbito de la obra de arte, sino también en referencia al orden total del cosmos¹. Tomando esto como punto de partida, es preciso señalar las condiciones de posibilidad que evidencian una concepción estética del universo en Aristóteles, derivada de una tradición que arraiga en la filosofía platónica.

El concepto que primero permite realizar este enlace es *mimesis*. Pese a no haber sido formalmente definido por Aristóteles, es profusamente utilizado en su obra. Conscientes de su mayor ocurrencia en *Poética*, sin embargo se presenta como factor de iluminación en los más variados contextos: en la vida animal, la relación de éstos con otros animales, en ciertos procesos presentes en la naturaleza inanimada, en la actitud imitativa del hombre respecto a otros seres de la naturaleza y, eventualmente, en la estructuración del cosmos desde una perspectiva metafísica. Esto marca un desplazamiento paulatino de *mimesis* desde las ciencias prácticas a las teoréticas. Se estructura así un orden, donde *mimesis* asume una mayor preponderancia, como manifestación de un esfuerzo siempre creciente por acercarse, en la medida de lo

¹Cf. Velásquez, Oscar, *Anima Mundi*, Ed. U. Católica de Chile, 1982, p. 11.

Agradezco asimismo al profesor Velásquez la relación de identidad entre Ser y Mente (*Noûs*) como principio de interpretación en la teología de Aristóteles.

posible, a lo que está más en acto y revestido, por lo mismo, de mayor perfección.

Aristóteles, al referirse a las cosas absolutamente incorruptibles, afirma que ellas son imitadas por las que están sujetas a cambio, como el fuego y la tierra². Estos elementos permanecen en actividad constante en la medida que poseen por sí y en sí el principio de su movimiento. En este sentido, se plantea una jerarquía de la perfección, que depende de la cercanía o lejanía de las cosas con respecto a la mayor actualidad, que está graduada por la materialidad, pues la potencia habita la materia. Consecuentemente, se patentiza la imitación del arte en referencia a las cosas de la naturaleza, como aquello que perfecciona lo que en ésta no ha llegado a su cumplimiento³.

Por otra parte, si algo mueve siendo inmóvil⁴ y acto, no cabe en absoluto la posibilidad de que sea de otro modo, y de este principio penden el cielo y la naturaleza⁵.

El arte imita a la naturaleza⁶, la naturaleza imita al cielo y, a partir de lo afirmado antes, cielo y naturaleza penden en último término de la actualidad pura del motor inmóvil, que actúa como principio. El acto (*enérgeia*) está directamente relacionado con la obra (*ergon*) y tiende a la entelequia. En este contexto, bien puede decirse que el creador humano ama su obra porque ama el ser⁷.

2. La imitación de las especies y los números

No solamente se encuentra la jerarquía de imitaciones en el plano de la naturaleza, sino que está presente también en los entes matemáticos. Siendo el Uno la medida de todas las cosas (puesto que conocemos las componentes de la substancia dividiéndola de acuerdo a la cantidad o según las especies), hay imitación de esta unidad según el más y el menos. Aquello a lo que no se le puede añadir ni quitar nada, es la medida exacta, pues la unidad es considerada como indivisible, y en las demás cosas imitamos esto⁸.

A partir de este punto, encontramos una aplicación directa a los fenómenos de la naturaleza, por ejemplo, la medida del movimiento se realiza desde los movimientos más simples y rápidos: la astronomía utiliza el movimiento

²Met., ix, 8, 1050 b 28.

³Metereol., 3381 b 6.

⁴Met., xii, 7, 1972 b 1.

⁵Op. cit., xii, 7, 1072 b 14.

⁶Protrepticus, The Works of Aristotle, vol. xii, W 11, Iámblico, p. 44.

⁷Cf. E.N., ix, 7, 1168 a 5.

⁸Met., x, 1, 1053 a 2.

del cielo como principio y medida. También la imitación se refiere a los planos y sólidos, en tanto *mimesis* de los números cuadrados y cúbicos⁹. Finalmente, hay imitación de la especie: en la generación el macho hace las veces de aquélla y la hembra hace como de materia¹⁰.

El concepto mimesis aparece revestido de una significación de importancia radical: en la imitación del Primer Motor por parte del primer cielo y, a su vez, la naturaleza de los cuerpos celestes imitan este primer movimiento. Hay imitación de estas cosas incorruptibles en el núcleo de la naturaleza (p.e., el ciclo de las estaciones) y de los animales y seres vivos respecto a los principios, en su generación y corrupción. También hay imitación de los números en la unidad, medida, planos y sólidos. El arte imita la naturaleza y, en último término, la poesía imita las acciones.

En este sentido, es posible postular un acercamiento paulatino a lo que manifiesta mayor realidad: un intento de aproximación de quien imita, a la actualidad y mayor firmeza ontológica de lo imitado. Todas estas referencias, en cuanto imitaciones, remiten a lo más perfecto, que pervive en la unidad ontológica de cada ente. Apuntan, en última instancia, hacia lo más bello, que tiene su expresión sublime en la organización y armonía total del cosmos.

3. *Ascenso hacia la belleza*

Si se considera la belleza desde la perspectiva de las ciencias teóricas, la que primeramente se ocupa de ella es la matemática, y esto implica que la belleza no se circunscribe sólo a las artes, sino que se da también en las cosas inmóviles. Las diversas especies de lo bello, simetría, orden y delimitación, caen sin duda dentro del campo de la reflexión teórica, pues la belleza es causa, incluso más amplia que el bien, pues éste permanece siempre referido a la actividad¹¹.

En lo que respecta a la obra de arte, el paradigma de la belleza es la perfección acabada del animal (*zôon*)¹², al ser definida como magnitud y orden. En este sentido, la belleza “parece ser cierta simetría en los miembros”¹³ y suele producirse en la multitud y magnitud¹⁴.

⁹Op. cit., v, 14, 1020 b 4.

¹⁰Op. cit., i, 6, 988 a 7.

¹¹Op. cit., XIII, 3, 1078 a 32.

¹²Poét., cap., 7, 1050 b 35.

¹³Tópicos, 116 b 21.

¹⁴Política, 1326 a 33.

Lo que es objeto primario de las ciencias teóricas, en especial de la matemática, alcanza su situación de modelo en el arte poética, buscándolo en los seres generados por naturaleza. Desde aquí surge una singular analogía: la magnitud animal, en el plano natural, es a la mirada; como la extensión de tramas y argumentos, en el ámbito poético, es a la mirada de los espectadores. Por tanto la tragedia, al igual que toda obra poética, debe ser unitaria y armoniosa como un animal¹⁵.

El ascenso a la belleza se realiza de una manera natural, pues para el hombre son connaturales *mimesis*, armonía y ritmo, y esto es, en definitiva, lo que produce placer¹⁶. Ascenso que en un sentido originario es actividad¹⁷ y, por tanto, creación¹⁸.

Esta atmósfera natural y el paradigma de la existencia animal para la consideración de la belleza, insinúa un íntimo contacto con la tradición que vislumbra al cosmos como un gran animal que manifiesta en cada instante la perfección de su vida.

4. *Mimesis y katharsis*

La purificación de los afectos, que indudablemente posee una influencia de carácter moral sobre el hombre, se da mediante la imitación. Esto tiene su fundamentación última en la posibilidad de que se dé lo divino de alguna manera en nosotros: si el hombre no se abre a la experiencia de su trasfondo divino, permanecen cortados los lazos con aquello que mueve toda la realidad sublunar. Lo divino que hay en el hombre es el entendimiento y la actividad contemplativa que en el *noûs* alcanza su realización¹⁹.

Esta actividad propia del hombre es fuente última de la virtud, que se va perfilando en el horizonte de todo el quehacer humano. Si bien podemos plantear la existencia de una semejanza entre el hombre y lo divino, en la cual radica la dignidad de la existencia humana, y en ella se manifiesta la vida feliz, también en la *mimesis* artística encontramos este aspecto ético, que

¹⁵Cf. Poét., cap. 7.

¹⁶Op. cit., cap. 4, 1448 b 20-24 y Problemas, secc. XIX, 38.

¹⁷Else en *Aristotle's Poetics: the argument*, p. 12, afirma: "The mimetic process is the activity of poietiké".

¹⁸La tesis de que la *mimesis* no es una mera copia en Aristóteles es defendida, entre otros, por los siguientes autores: Else en op. cit., pp. 12-13; J. Hardy en su comentario a *Poétique*, Les Belles Lettres, 1961, p. 12; Garry Hagberg, en "Aristotle's *mimesis* and abstract art", *Philosophy*, N.Y., Cambridge University Press, vol. 59, N° 229, 1984, pp. 367 ss.

¹⁹Cf. E.N., x, 7, 1177 a 12-19.

consiste en aproximarse mediante la acción creadora a aquello que sin necesidad de accionar se presenta como una realidad a la que esencialmente le pertenece la perfección.

Este es, pues, el sentido último de *katharsis*, en donde se produce una adecuada proporción entre compasión y temor, lo que constituye el centro del hecho dramático. Lo mismo ocurre con la música, que irradia para el que la escucha, un fuerte carácter moral, moderando las pasiones²⁰.

5. Lenguaje: expresión de semejanzas

La voz es el más imitativo de los medios humanos y los nombres (*ónoma*) son imitaciones²¹. Al contactarse el lenguaje con la realidad, surge la región luminosa que llamamos metáfora y que posee como particularidad la similitud entre su uso y la sagacidad propia de la filosofía: la contemplación y posterior enunciación de lo semejante²². Por esta razón, el que ama los mitos (*filómythos*) es en cierto modo filósofo, porque el mito se compone de elementos maravillosos²³.

Constatamos la presencia de un parcial acercamiento entre poesía y filosofía, que va desde la metáfora, como expresión total del lenguaje, hasta la consideración metafísica de la imagen de la realidad. Las categorías pertenecen tanto al orden del lenguaje como al de lo real, porque el lenguaje es propiamente *mimesis*, y lo que imita se acerca en la medida de lo posible a aquello que por su perfección, belleza y consistencia merece ser imitado.

II. ANALOGÍA Y SEMEJANZA (*homóioima*)

1. Analogía: superación de lo unívoco y la equivocidad

Hemos considerado la *mimesis* como una actividad que apunta hacia lo más perfecto, al acto. La analogía, por su parte, plantea una nueva forma de ver las causas de todas las cosas y actúa como puente que remite a una comprensión jerárquica de la realidad.

Aristóteles propone una línea media entre lo unívoco y la equivocidad, a la que llama analogía y que hace referencia a la unidad y realidad

²⁰Cf. *Política*, v, 3.

²¹*Ret.*, I, 1404 a 21.

²²*Op. cit.*, 1412 a 10-14.

²³*Met.*, I, 2, 982 b 11-21.

determinada²⁴ que en último término apunta a la substancia²⁵. Esto permite realizar la síntesis que va desde la pregunta por el ser a la pregunta por la substancia²⁶ y con ello hace posible enfocar todo el orden del ser, en base a las nociones de acto y potencia²⁷. Una vez más, el principio ordenador no puede ser la potencialidad impresa en la materia, sino la actualidad que se manifiesta en la forma, pues ésta tiende a la perfección de un estado acabado.

2. La analogía a las puertas del libro lambda

A) Referencia a la unidad

Acto y potencia establecen un camino analógico que permite, por una parte, evitar la consideración del todo como una unidad de identidad y, por otra parte, familiariza con el vínculo de unión subyacente a toda realidad, en cuanto es substancia o tiene relación con ella.

Lo que actúa paradigmáticamente en el mundo sublunar es la forma que, como se afirmó antes, es *mimesis*. Pero, al marginar Aristóteles de su teoría la noción de 'participación', conduce a la siguiente pregunta: ¿de dónde surge el principio que da unidad última a todo cuanto es real? La analogía, entendida como "todo lo que es como una cosa en orden a otra"²⁸, es la respuesta.

La analogía concierne al vínculo entre diferentes especies en un mismo género e incluso, en ocasiones, lo trasciende. Lo que es uno por el género, no siempre lo es por la especie, sino por analogía; y lo que es uno por analogía, no lo es siempre en cuanto al género²⁹. Es así como se llaman diferentes todas aquellas cosas que son diversas siendo en cierto modo idénticas, no por el número, sino por la especie, el género o la analogía³⁰.

La analogía, en este sentido, es superación de la identidad, guardando el orden que tienen las cosas respecto al ser. Esto también deja de lado la pura equivocidad, dando paso a una nueva forma de explicar la realidad, la substancia, que ilumina todo aquello que es en parte semejante y en parte diferente. Pese a que Aristóteles se refiere en primer término a las realidades

²⁴Op. cit., iv, 2, 1003 a 33 ss.

²⁵Op. cit., iv, 2, 1003 b 5-10.

²⁶Op. cit., vii, 1, 1028 b 2-7.

²⁷Cf. Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Herder, 1985, p. 49.

²⁸Met., v, 6, 1016 b 32 ss.

²⁹Op. cit., v, 6, 1017 a 1 ss.

³⁰Op. cit., v, 9, 1018 a 13 ss.

físicas (que son las más fáciles de conocer para nosotros), hay en última instancia una substancia separada y existente, que ordena a todas las demás por atracción y deseo: Dios.

B) Acto y potencia

La contemplación de la analogía permite ver una “forma común” que puede en ciertos casos presentarse en vez de la definición³¹: de este modo, la primacía del acto con respecto a la potencia es deductible en la edificación, la visión humana, la forma y la materia y, además, en lo producido por un arte factiva. El acto es interpretado aquí desde la perspectiva de la analogía. Por una parte, hay una jerarquización que hace posible vislumbrar cierto orden cosmológico y, por otra parte, la diversidad y distinción nos permiten acceder a los principios explicativos de la variedad y el movimiento. Es por ello que “estar en acto” se dice de todas las cosas analógicamente³².

La analogía involucra cuatro términos, relacionados en pares. Pero ellos apuntan hacia una relación única que permite vincularlos, puesto que transportan nuestra mirada hacia la substancia, la esencia o forma. Esto es lo que hace más estimables, entre los cuatro tipos de metáforas, a las fundadas en la analogía³³.

En muchas ocasiones, los términos relacionados en una analogía no sólo evidencian una proporción, sino que patentizan un sentido único, ascendente, que parece ser la aspiración por alcanzar la total integración de proporciones: la armonía.

3. Analogía en los capítulos 4 y 5 de Lambda

Las continuas referencias a la analogía que se plantean antes de entrar de lleno a la problemática de lo divino en el libro XII, no parecen producto del azar.

Esta secuencia comienza con la afirmación: los elementos son analógicamente tres, y las causas y principios cuatro³⁴. Esto significa que las causas y principios de cosas diferentes son, en un sentido, diferentes; pero en otro sentido, si se habla universal (*kathólou*) y analógicamente, son los mismos para todas las cosas³⁵. El fundamento estriba en su enfoque del concepto

³¹Cf. op. cit., IX, 6, 1048 a 37 ss.

³²Op. cit., IX, 6, 1048 b 7 ss.

³³Cf. Ret., 1411 a 1 ss.

³⁴Met., XII, 4, 1070 b 17 ss y 1070 b 26 ss.

³⁵Op. cit., XII, 5, 1070 a 31-33.

universal, como aquello que vincula analógicamente todas las cosas en orden a una³⁶. Esto también se aplica a la problemática de la generación y corrupción, pues en forma analógica las causas de las substancias pueden ser consideradas como causas de todas las cosas: al ser destruidas las substancias, se destruyen todas las cosas³⁷.

La teoría del acto y la potencia es el alma vivificante de todo esto: acto y potencia son analógicamente los mismos en todas las cosas, pero no son iguales para cosas diferentes y de modo diferente³⁸.

4. Problema de la semejanza. Preocupación frente a la tendencia de antropomorfizar lo divino

Si se toma la autarquía y la contemplación como puntos de partida, se constata que la vida de los hombres es feliz en la medida en que posee cierta semejanza (*homíoma*) con la actividad divina³⁹. En este sentido, la semejanza no es una mera reproducción exterior, sino que apunta a la unidad más profunda de la forma. Por eso también Aristóteles utiliza el concepto de semejanza cuando afirma que “hombre es semejante a hombre”⁴⁰.

El motivo aristotélico “semejanza” puede considerarse como eje de su lucha contra la antropomorfización de lo divino: por ejemplo, en lo que respecta a las acciones que es preciso atribuirles a los dioses⁴¹. Este problema se hace presente en *Metafísica* II, frente a la tentación de hacer aparecer a los dioses como “hombres eternos”⁴² y culmina en *Lambda*, con la observación de que se ha dado forma humana a los dioses para persuadir a los hombres, y defender las leyes y el bien común. Esta antropomorfización desfigura los mitos transmitidos desde la antigüedad, que podrían sintetizarse en la creencia de que los dioses son *ousías* primeras.

A esta luz, “semejanza” apunta a un esfuerzo por rescatar un fondo religioso original, vinculado a la teología astral, que en la época de Aristóteles mostraba una apariencia en ruinas⁴³.

Cada ser debe ocupar su lugar en la jerarquía del universo, esforzándose por alcanzar el máximo de perfección. El hombre puede realizar esta tarea

³⁶Op. cit., XII, 5, 1071 a 23-29.

³⁷Op. cit., XII, 5, 1071 a 30-b 2.

³⁸Op. cit., XII, 5, 1071 a 4-6.

³⁹Cf. E.N., X, 8, 1178 b 27.

⁴⁰Ret., I, 11, 1371 b 13.

⁴¹Cf. E.N., X, 8, 1178 b 7 ss.

⁴²Met., III, 2, 997 b 10.

⁴³Op. cit., XII, 8, 1074 b 1-14.

conscientemente, pues su *noûs* comprende tocando (*thinganon*) la región de lo inteligible y, por esto mismo, está en su poder contemplar reverentemente lo sublime o ridiculizarlo todo, incluso la vida de los dioses.

5. Síntesis

En la filosofía de Aristóteles, *enérgeia* aparece como fundamento de *mimesis*, analogía y semejanza. Desde este ángulo es posible apreciar una suerte de corriente continua que permite superar la escisión radical entre ciencias prácticas, factivas y teóricas. Superada la escisión cabe visualizar el vínculo de unión entre la existencia humana y la divina. Esto no puede darse mediante una “nivelación desde abajo”, como ocurre con la antropomorfización. En cambio, esa aspiración que cada ser manifiesta por aproximarse, en la medida de lo posible, a lo que ‘es’, en su perfección última y acabada, tiene la vida propia de la divinidad por expresión arquetípica.

Aristóteles intenta un nuevo rumbo para explicar la relación entre el hombre y Dios. El ser es aquello que la mente ama, y el ser es para todos objeto de amor. En la substancia primera, ser y mente (*Noûs*) se identifican, haciendo de Dios un ser nobilísimo y continuamente amado por el universo. El amor humano, el gozo de pensar que pensamos y que estamos vivos, nos permite contemplar al Primer Principio. Su separación, por tanto, no es una mera abstracción, sino la distancia reverente que impone la belleza, perfección y bondad, de la única substancia que es pensamiento de pensamiento y vida.

Los entes, por su parte, participan (*koinonei*) (cf. *Met.* 1075 a, 24-25) todos para el todo⁴⁴. Se trata, pues, de una afirmación que nos remite indirectamente a Platón y la idea de *methexis*. El hombre, al poseer un lugar privilegiado en la naturaleza, está llamado a contemplar incluso aquellas cosas que parecieran estar sobre su capacidad (*hyper anthropon*) y, para lograrlo, debe esforzarse por hacerse semejante (*homíoma*) a lo divino, en lo que respecta a su actividad. Sólo en el desarrollo permanente de la virtud, considerada como *enérgeia*, puede llegar a ser el más amado por los dioses (cf. *E.N.* 1179 a, 25-30).

⁴⁴Consideramos acertada la traducción de García Yebra de *koinonei* por la expresión “participan” en el pasaje indicado, pues respeta el uso indistinto que Platón hace de este concepto y *methexis* en ciertos contextos. Y, por lo que hemos afirmado en el cuerpo, Aristóteles parece estar muy próximo a su maestro en este momento de su especulación.

