



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

***El alma como eidos en la filosofía aristotélica  
del Perí Psychés***

Tesis presentada para obtener el título de: Licenciatura en Filosofía

Presenta: Mayra Teresa Sara Huerta Paredes (Matrícula: 200903611)

Asesor: Mtro. Luis Ignacio Rojas Godina (ID: 100442466)

Fecha: Noviembre del 2015

*Magistris meis,*  
*José Martín Félix Guevara Téllez*  
*Dr. José Antonio Pérez Diestre*  
*In Memoriam*

# Índice

<b>Introducción</b> .....	<b>5</b>
<b>I. Situación del tratado ΠΗΡΙ ΨΥΧΗΣ</b> .....	<b>8</b>
1.1 Bases interpretativas.....	8
1.2 Temas principales del ΠΗΡΙ ΨΥΧΗΣ .....	9
1.2.1 La definición del alma .....	9
1.2.2 La teoría de la sensación y el intelecto .....	11
1.2.3 La tematización de la ζωή.....	13
1.3 La <i>Física</i> y el ΠΗΡΙ ΨΥΧΗΣ.....	14
1.4 Métodos para tratar la obra aristotélica.....	16
1.4.1 Werner Jaeger: método genético.....	16
1.4.2 François Nuyens: método genético-prospectivo .....	21
1.5 Observaciones .....	23
<b>II. Preconcepciones del alma: el <i>Eudemo</i> y las críticas a los prearistotélicos</b> .....	<b>28</b>
2.1 Aristóteles como autor del <i>Eudemo</i> .....	28
2.1.1 Sobre la composición del diálogo .....	30
2.1.2 Período platonizante .....	31
2.1.3 Planteamientos autónomos .....	34
2.2 Las críticas a sus antecesores .....	35
2.2.1 Clasificación de los autores .....	38
2.2.2 Refutaciones.....	40
2.3 Observaciones .....	49

<b>III. El planteamiento aristotélico de la <i>ψυχή</i>: el alma como εἶδος</b> .....	<b>51</b>
3.1 Los métodos.....	54
3.1.1 Apódeixis o demostración .....	54
3.1.2 Diáiresis o división.....	57
3.2 Definición de la <i>ψυχή</i> .....	59
3.2.1 Postura lógica.....	59
3.2.2 Postura metafísica.....	63
3.2.3 Postura lógico-físico-metafísica .....	67
3.3 ¿Alma vegetativa, sensitiva e intelectual o facultades del alma? .....	69
3.4 Observaciones .....	78
<b>Consideraciones finales</b> .....	<b>80</b>
Actualidad del tema.....	82
<b>Bibliografía</b> .....	<b>84</b>

## Introducción

*La exigencia de una definición del concepto de alma no es un ocioso escrúpulo académico, sino que compromete a los seres humanos en relación con su identidad más propia.*

Luca Vanzago

Honestidad intelectual. Nunca pasó por mi mente que conocer aquello que el alma es, forma parte del autoconocimiento. No obstante, las lecturas atentas conducen poco a poco a saber por qué estos temas son parte fundamental del hombre; es como si revelara por qué no decidimos escoger otro camino.

Hacer una tesis sobre un autor que no es de nuestro tiempo y que tampoco comparte nuestra lengua, siempre lleva consigo grandes sacrificios; horas de estudio que en la redacción pueden o no verse reflejadas; y al mismo tiempo, grandes inconvenientes, aunque tratemos de caminar sigilosamente y a pasos cortos. Y con todo, siempre conviene arriesgarse.

Para estudiar la concepción aristotélica del alma me he basado principalmente en dos textos, por un lado en los fragmentos del diálogo *Eudemo*, el cual pertenece al primer período de su desarrollo intelectual; y por otro lado, en el *ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ*, pues en éste texto se halla una concepción mucho más elaborada del tema, aquí el alma se estudia bajo la mirada del *filósofo de la naturaleza*. Pero esto que ahora me resulta claro, no lo era al inicio de mi lectura, el comienzo estuvo marcado por mi interés en el estudio del alma vegetativa, lo cual me condujo a darme cuenta de la innovación aristotélica respecto del concepto, pues sus antecesores no centran el estudio del alma más allá de los límites antropológicos.

Sin embargo, yo misma, inmersa como estaba en este tema de la Antropología Filosófica, pensé que el propio Aristóteles quería hacer una *teoría sólo sobre el alma del hombre*, pero poco a poco divisé que se trataba de algo mucho más amplio, se trata de un estudio de la *ζωή*. Tematizar las formas de vida es trazar una línea transversal en su pensamiento, pues en textos como la *Ética a*

*Nicómaco* refleja su interés por la vida práctica, y en textos como la *Metafísica*, se interesa por la vida contemplativa. Aquí su interés se halla en la vida desde un plano físico, sin abandonar las categorías metafísicas y lógicas para argumentar por qué el alma es parte de los cuestionamientos filosóficos.

Antes de llegar a este punto, me interesé por extraer de este tratado *una teoría de la sensibilidad*, a través de la cual se pudiesen ampliar las nociones de acto-potencia que presenta en la *Metafísica*. No obstante, este tema estaría incompleto sin una comprensión del concepto de alma. Es así como inicié este trabajo. Conforme avancé me di cuenta que la tematización del alma como *εἶδος*, tema central de mi tesis, permitía a Aristóteles reformular la dualidad alma-cuerpo tan importante para la Antigüedad Griega; al propio tiempo, la identidad entre alma y *εἶδος* permite visualizar su desarrollo intelectual conforme a sus concepciones metafísicas, físicas y lógicas.

El concepto del alma, estuvo presente en la Antigüedad y él ha tenido diversas tematizaciones, permitiendo a su vez formular otros conceptos que llevan consigo, como decía, la cuestión del autoconocimiento. Así la palabra *ψυχή* pasó de significar *respiración* a significar *individualidad y libertad*, cuya concepción puede verse en Homero, el alma dotaba a la persona de vida y consciencia, y ésta a su vez tenía continuación en la vida de los muertos.<sup>1</sup>

En Heráclito, por ejemplo, por primera vez se encuentra un nexo entre *λόγος* y *ψυχή*, en tanto que ésta está determinada por aquél. En Sócrates, una nueva concepción surge, pues el alma es la sede de las facultades racionales. Y en Platón, el alma es el lugar de la manifestación de la idealidad, la cual se desarrolla en ámbitos epistemológicos, ontológicos y políticos.<sup>2</sup>

Aristóteles por su parte, aunque en el *Eudemo* no era claro si se trataba de un substancia o una forma, fundamenta después una concepción del alma que

---

<sup>1</sup>Cfr., Jan. N. Bremmer, *El concepto del alma en la antigua Grecia*, trad. Manchu Gutierrez, ed. Siruela, España, 2002, 150 pp.

<sup>2</sup>Luca Vanzago, *Breve historia del alma*, trad. María Julia de Ruschi, ed. FCE, México, 2011, pp. 20-44.

explica a su vez parte de la *totalidad*, pues el alma es aquello que separa los cuerpos naturales que tienen vida, de los que no la tienen, haciendo con esto una síntesis entre la Escuela Jónica y la Escuela Eleática, pues los vivientes son un compuesto hylemórfico-eidético. Al propio tiempo, Aristóteles retematiza el concepto de εἶδος ya presente en su Filosofía Primera, aquí, en el ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ se trata de la *forma de algo*, de algo que vive, el εἶδος de la materia adecuada es *una forma viviente*. La enunciación primordial sobre esto es que *el alma es entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*. Para probar lo que acabo de afirmar, baso mi investigación sólo en el libro I y los primeros tres capítulos del libro II del ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ.

\*\*\*

Es imperativo agradecer a mi familia por aceptar y compartir la decisión de dedicar mi vida al estudio filosófico; a mis maestros y compañeros del Colegio de Filosofía, por hacer germinar en mí la incipiente inquietud de la argumentación. Asimismo tengo especial agradecimiento a mi maestro Juvenal Cruz Vega, por las arduas horas de estudio que me permitieron acercarme a la cultura griega.

Finalmente, es necesario decir que la lectura que llevé a cabo, nació primordialmente por el acercamiento que tuve al texto en el *Seminario de Historia de la Filosofía Antigua*, el cual tuvo a su cargo mi ahora director de tesis. Una lectura atenta no puede realizarse sin la dirección de un maestro, que haga de la inquietud de su alumno, tardes de estudio. Gracias, maestro Luis Ignacio Rojas Godina, por toda su paciencia y orientación, por compartir conmigo basta bibliografía para realizar este trabajo. Gracias también al doctor Román Alejandro Chávez Báez y al maestro José Gonzalo Antonio Varguez y Ambrosio por dedicar tiempo para leer este trabajo.

## I. Situación del tratado ΠΗΠΙ ΨΥΧΗΣ

### 1.1 Bases interpretativas

En la lectura de los autores llamados *clásicos grecolatinos* comenzamos con “el inconveniente” de que sus textos han sido escritos en lenguas santificadas hacia las cuales hay un laborioso camino. Todavía “peor” resulta la sospecha latente de si los textos a los que nos enfrentamos son auténticos, esto es, si los textos son producto pulcro de los autores o una sórdida composición de los editores. Pero “¡por suerte!” hay traducciones y bastos estudios sobre ellos; Aristóteles es pues, uno de estos clásicos que no pasa desapercibido por cualquier historia de la filosofía o de la literatura; sin embargo, su célebre nombre no es suficiente para comprender su *opera omnia* o parte de ella, es decir, no basta con enterarse de la importancia de este autor y de algún tema relacionado con él, por el contrario, al realizar un estudio más específico se hace necesario reconstruir la situación del texto puesto en cuestión, a saber, del que buscamos decir algo novedoso que sirva para quitarnos de la memoria la punzocortante frase de Werner Jaeger: “Aristóteles es la única gran figura de la filosofía y la literatura antigua que no ha tenido jamás un renacimiento”<sup>3</sup>.

En este capítulo tengo como fin presentar algunas bases para la interpretación del texto ΠΗΠΙ ΨΥΧΗΣ<sup>4</sup>, las cuales no constituyen un nuevo estudio filológico o filosófico, antes bien, comienzo con el método doxográfico tomando en consideración las posturas de diversos estudiosos de la obra en cuestión, quienes de manera breve pero contundente realizan algunas afirmaciones que orientan la búsqueda de la tesis central de uno de los estudios más singulares de Aristóteles.

Tienen una particular atención en este capítulo: Werner Jaeger y François Nuyens, quienes por un lado se contraponen y por otro, se complementan. El primero parte de la idea de que Aristóteles tuvo un desarrollo filosófico en el cual

---

<sup>3</sup> Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. José Gaos, (9ª reimpr.), FCE, México, 2013, p.14.

<sup>4</sup> De ahora en adelante me referiré a este tratado con las iniciales ΠΨ, y cuando haga una cita literal, será de acuerdo con las iniciales latinas, a saber: DA=De Anima.

aceptó las teorías platónicas primero de manera dogmática y después de manera crítica hasta llegar a un pensamiento diferente al de Platón. El segundo acepta en parte este desarrollo, pero a partir de la relación alma-cuerpo contraargumenta tan citado texto de W. Jaeger.

## 1.2 Temas principales del ΠΗΡΙ ΨΥΧΗΣ

La complejidad de la obra aristotélica, tanto de la que estamos estudiando como de la *opera omnia*, se encuentra en la diversidad de los temas que abarca, y uno de los problemas para interpretar el texto es el modo en que las temáticas se relacionan entre sí; así pues, en el ΠΨ se pueden identificar los siguientes problemas: la definición del alma; la definición, descripción y causa de la ζωή; la retematización de los conceptos como εἶδος, o acto-potencia a partir de la conceptualización de los sentidos; y por último, uno de los temas más complejos, el del νοῦς.

Por otro lado, si seguimos el orden de exposición que presenta el tratado, encontramos en primer lugar una especie de doxografía a partir de la cual Aristóteles emprende la investigación acerca del alma bajo la premisa de que ésta es como el ἀρχή de los animales y de ella se pretende contemplar y conocer su naturaleza y su entidad así como sus propiedades que la acompañan (DA I 1, 402a6-9).

De manera similar, para comenzar con el estudio sobre ΠΨ, a continuación haré un breve esbozo sobre estos temas recogiendo las opiniones de algunos estudiosos de esta obra aristotélica, a fin de comenzar a divisar el tema central del tratado y de qué manera se pueden abordar los temas ulteriores a éste.

### 1.2.1 La definición del alma

Tomás Calvo<sup>5</sup> asume que Aristóteles no plantea el tema del alma bajo una perspectiva religiosa, sino bajo una perspectiva estrictamente naturalista; donde el problema estriba en determinar la naturaleza del alma, de la cual trata de

---

<sup>5</sup> Tomás Calvo Martínez, "Presentación", en Aristóteles, *Acercas del alma*, presentación, traducción y notas de Tomas Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 2010, pp.7-34.

encontrar una referencia adecuada y tal búsqueda sólo es posible a través de una investigación filosófica y empírica de las funciones, es decir, de las actividades vitales.

Así pues, para este autor el problema a debatir es qué tipo de realidad es el alma: a) si es entidad o realidad accidental o b) si es acto/entelequia o una potencia; pues a diferencia de sus antecesores “Aristóteles se enfrenta al tema del alma equipado con un sistema de conceptos bien perfilado y original”<sup>6</sup>.

Para T. Calvo, Aristóteles lleva a cabo un audaz experimento de reinterpretación del dualismo tradicional cuerpo-alma a través de sus propios esquemas conceptuales como son entidad-accidentes, materia-forma, potencia-acto, donde “el resultado de esto es una teoría vigorosa y nueva acerca del alma, alejada por igual de todas las especulaciones anteriores, pero no exenta de ciertas ambigüedades y tensiones internas”<sup>7</sup>.

Por su parte, Giovanni Reale<sup>8</sup> afirma que para responder a la pregunta de qué es el alma, Aristóteles apela a su concepción hilemórfica de la realidad, según la cual, todas las cosas en general son un compuesto de materia y forma, donde la materia es potencia, mientras que la forma es entelequia o acto.

Así, el Aristóteles de G. Reale, introduce la distinción entre a) alma vegetativa, b) alma sensitiva y c) alma intelectual o racional. Las plantas poseen alma vegetativa; los animales, alma vegetativa y alma sensitiva; los hombres, alma vegetativa, sensitiva y racional. La complicación mayor del  $\Pi\Psi$  se halla en la conceptualización del alma racional.

A favor también de que Aristóteles propone en este texto diversos tipos de alma, se encuentra F. Copleston<sup>9</sup>, afirmando que “los diferentes tipos de almas

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.9.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. I, Antigüedad y Edad Media, ed. Herder, (3era ed.), España, 2004, pp. 179-183.

<sup>9</sup> Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, t.1 Grecia y Roma, trad. Juan Manuel García de la Mora, ed. Ariel, Barcelona, 2011, pp. 281-290.

forman una serie tal que el tipo superior presupone siempre al inferior, pero no a la inversa<sup>10</sup>; el alma es el principio vital, pues es principio de movimiento, y fin; el cuerpo existe para y por el alma, de manera que todo órgano tiene su finalidad propia, consistente en una actividad.

Contraargumentando esta tesis y apoyando aquella donde Aristóteles no habla de tipos de almas, sino de potencias distintas<sup>11</sup> dependiendo del viviente, Albin Lesky<sup>12</sup> afirma que la idea matriz se deduce de las relaciones alma y cuerpo, y que estos se conciben como las dos caras de una única sustancia hilemórfica, para Lesky, como forma del viviente, el alma es, según la teoría de Aristóteles, al mismo tiempo su entelequia. En esta tesis se apoya también Guthrie<sup>13</sup>.

### 1.2.2 La teoría de la sensación y el intelecto

Guthrie afirma que la tesis del alma como forma del cuerpo suena a cosa abstracta e irreal, pero que el mismo Aristóteles nos advierte en varias ocasiones que la definición general no puede llevarnos muy lejos, y que su sentido va emergiendo a medida que se estudian los detalles. Para Guthrie, Aristóteles era ante todo un biólogo, se sumerge en los detalles y como ejemplo de ello se presenta la teoría de la sensación.<sup>14</sup>

A pesar de la afirmación de Guthrie, de los anteriores autores citados no hay alguno que centre su trabajo en la teoría de la sensación<sup>15</sup>; todos parecen centrarse en el tema del alma o en el siguiente, el del intelecto. Sin embargo, dado

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>11</sup> También Mauricio Beuchot interpreta cinco potencias en el alma: vegetativa, sensitiva, apetitiva, motriz e intelectual, las cuatro primeras dependen de un órgano corporeo, y el intelecto no. Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía griega y medieval*, ed. Torres Asociados, (2da. ed.), México, 2001, p.81.

<sup>12</sup> Albin Lesky, *Historia de la literatura griega*, ed. Gredos, Madrid, 1989, pp. 593-594.

<sup>13</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, t. VI, Introducción a Aristóteles, ed. Gredos, Madrid, 1993, p. 290.

<sup>14</sup> W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, trad. Florentino M. Torner, ed. FCE, (2da. ed., 8va. reimpr.) México, 2011, p. 163.

<sup>15</sup> Aunque sí hay autores que trabajan algún tema específico de la sensación como “Las capacidades y sus objetos” o “El sentido común”, véase por ejemplo el trabajo de Stephen Everson, “Psychology” en *Cambridge Companion to Aristotle*, edición de Jonathan Barnes, Cambridge University Press, EUA, 1995, pp.168-194.

que trato de ver cómo se desarrolla, no cada tema de la obra en cuestión, sino cómo los hermeneutas del texto plantean el entretendido de los temas, considero relevante la postura de García Jaramillo quien afirma que:

Sólo si se avanza en el sistema de Aristoteles, las nociones se clarifican. De este modo, la naturaleza del intelecto no puede ser comprendida sino bajo los presupuestos establecidos en su estudio acerca de la sensibilidad pero, al mismo tiempo, el estudio acerca de la sensibilidad alcanza su culminación en el tratado acerca del intelecto. En este, la noción de conocimiento alcanza una mayor pureza conceptual, es decir, la noción de conocimiento intelectual se confunde cada vez menos con los procesos materiales. Por ello, antes de determinar que entendió Aristoteles por espíritu, conviene exponer ciertas bases sobre la sensibilidad.<sup>16</sup>

Si el tema del intelecto queda incompleto sin el estudio de la sensibilidad, para G. Reale:

De igual modo, el pensamiento y las operaciones a él vinculadas –por ejemplo, la elección racional– no pueden reducirse simplemente a la vida sensitiva y a la sensibilidad. Contienen un *plus*, que sólo cabe explicar si se introduce un principio adicional: el alma racional.<sup>17</sup>

M. Beuchot afirma que el intelecto tiene cabida en el estudio aristotélico del alma desde su diferencia con las potencias vegetativa, sensitiva, apetitiva y motriz, ya que

Como superiores y desligadas de cualquier órgano, están las facultades del intelecto y del apetito intelectual o voluntad. El intelecto es lo más alto del alma humana<sup>18</sup> y tiene doble aspecto de intelecto agente e intelecto posible o pasivo.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Miguel Alejandro García Jaramillo, "Sensibilidad y espiritualidad según Aristóteles", en *Tópicos 11, Revista de filosofía de la Universidad Panamericana*, México, 1996, p.55.

<sup>17</sup> G. Reale, *Op. Cit.*, p. 182.

<sup>18</sup> También para F. Copleston "un grado más alto en la escala que el alma meramente animal es el del alma humana [la cual] cuenta con una ventaja peculiar: la posesión del *νοῦς διανοητικόν*." F. Copleston, *Op. Cit.*, p.288. Asimismo Albin Lesky afirma que "se habla en él del hombre en un aspecto tan esencial que la colocamos delante de las obras que tratan del ser y de la actividad de éste" Albin Lesky, *Op. Cit.*, p.593.

<sup>19</sup> Mauricio Beuchot, *Op. Cit.*, p. 81.

Todos los temas anteriores constiyuyen una mirada específica sobre las múltiples cuestiones que Aristóteles desarrolla en su texto, a continuación presento el tema general que permite al propio tiempo conectar este libro con otros textos.

### 1.2.3 La tematización de la ζωή

Desde el título de la obra en cuestión, es un truísmo pensar que el alma es efectivamente el tema central; pero para todos los autores citados anteriormente el tema que se encuentra a la base es la ζωή, en esta línea Andrea Falcon<sup>20</sup> afirma que Aristóteles estaba interesado en la *vida*, en todas sus formas y manifestaciones es por eso que el alma era el principio de la ζωή.

El autor afirma que ΠΨ provee el lenguaje y el aparato conceptual que se necesita para el estudio sensible de la vida animal, pero ha de entenderse que “cuando Aristóteles utiliza ζῷον no se refiere sólo a los animales, por el contrario *vox ζῷον significare potest in lingua Graeca omne vivens*”.<sup>21</sup> Mauricio Beuchot, a diferencia de este autor, ve el planteamiento de una Antropología Filosófica pues,

Las ciencias físicas abarcan el mundo inanimado, desde las piedras hasta las estrellas; pasan al mundo animado, primero por el vegetal, después por el mundo animal y llegan al hombre, que es animal por ser animado, y racional porque ésa es la función que tiene como superior. Así, la psicología surge de las ciencias físicas y biológicas. Es una antropología o filosofía del hombre.<sup>22</sup>

Andrea Falcon, por su parte, afirma que el punto a probar en Aristóteles es que el alma es principio de vida: aunque no está claro cuál es el concepto de vida, ello lo irá haciendo a lo largo de la investigación. El resultado más importante es que ζωή es dicha de muchas maneras. Y más aún, la pregunta que se vuelve central es por qué en ΠΨ Aristóteles se restringe al alcance de la vida percedera.

---

<sup>20</sup> Andrea Falcon, “The scope and unity of Aristotle’s investigation of the soul” en *Ancient perspectives on Aristotle’s De Anima*, editado por Gerd Van Riel y Pierre Destrée, Leuven University Press, 2009, pp. 167-181.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.171.

<sup>22</sup> Mauricio Beuchot, *Op. Cit.*, p. 81.

Como he dicho, una de las complejidades de estudiar a Aristóteles consiste en identificar cómo los temas tejen una red, y todavía más, cómo se relaciona cada parte de esta red, cuál es su centro y cuáles sus líneas ulteriores. Siguiendo esto, el alma se relaciona con el tema de la vida, ya que según T. Calvo, “Aristóteles acepta, pues, la existencia del alma, si bien su actitud ante la misma es sustancialmente ajena a las connotaciones religiosas tradicionales. La perspectiva en que se sitúa es la explicación del fenómeno de la vida.”<sup>23</sup>

Con todo lo anterior hay que decir que en este compendio sobre el alma pueden observarse de manera específica el tema de la sensibilidad y el del intelecto, y de manera general el tema del alma bajo una mirada que está interesada en tematizar las diversas formas de la vida de los cuerpos naturales la poseen: las plantas, los animales y el hombre.

### 1.3 La Física y el ΠΗΠΙ ΨΥΧΗΣ

Para Aristóteles, el conocimiento del alma contribuye notablemente al conjunto del saber y muy especialmente al que se refiere a la naturaleza [πρὸς τὴν φύσιν] (*Ibid.*, 402a5). Muy probablemente por esta razón –y por el contenido del ΠΨ– gran parte de los estudiosos colocan esta obra en una sola línea con los estudios de la *Física*, tal es el caso de Albin Lesky quien afirma que

A través de etapas que son difíciles de precisar, llegó a convicciones que expone en su *Sobre el alma* (περὶ ψυχῆς, 3 libros). Como en él no se trata solamente del alma humana, sino de todos los grados de la animalidad, la obra puede considerarse como una introducción a los trabajos de ciencias naturales.<sup>24</sup>

Will Durant<sup>25</sup> también piensa que Aristóteles desde ΠΨ y desde sus *Parva Naturalia* se convence de que la infinita variedad de las formas de vida podía organizarse en una serie continua en la que cada eslabón apenas se distinguiese del siguiente, lo que coloca a Aristóteles como un filósofo de la naturaleza, desde

---

<sup>23</sup> Tomás Calvo, *Op.Cit.*, p. 8.

<sup>24</sup> Albin Lesky, *Op. Cit.*, p. 593.

<sup>25</sup> Will Durant, *Historia de la filosofía: la vida y el pensamiento de los más grandes filósofos del mundo*, ed. Diana, México, 1998, pp.93-101.

lo cual pueden plantearse los fundamentos de la biología [en sentido etimológico como *estudio de la vida*] y más aún, antes de Aristóteles, la ciencia estaba en embrión, él la hizo nacer. De manera similar, F. Copleston afirma que Aristóteles plantea una teoría que bien puede llamarse *evolución ideal*, a saber

Una doctrina concerniente a la estructura del universo, una teoría de la escala de los seres, en la que la forma va siendo cada vez más predominante a medida que se van subiendo escalones. En la parte inferior de la escala está la materia inorgánica, y en la superior la materia organizada, siendo las plantas menos perfectas que los animales.<sup>26</sup>

Aunque G. Reale considera aparte el estudio del alma y la nombra en sentido etimológico *psicología*, afirma que el  $\Pi\Psi$  ha de hallarse dentro de los límites de la *Física* –de la ciencia no del solo libro– pues ésta

No sólo indaga el universo físico y su estructura, sino también los seres que están en el universo, los seres inanimados carentes de razón y los seres animados dotados de razón (los hombres). El Estagirita dedica una atención muy particular a los seres animados, elaborando al respecto numerosos tratados, entre los cuales destaca por su profundidad, su originalidad y su valor especulativo el célebre tratado *Sobre el alma*.<sup>27</sup>

Con todo lo anterior, habrá que preguntarse ¿qué tipo de disciplina filosófica puede observarse en el  $\Pi\Psi$ ?, ¿se trata en efecto de lo que tradicionalmente conocemos como *psicología* o se trata de una *protobiología* –que por el uso del término  $\zeta\omega\eta$  bien podría llamarse *protozoología*– o se trata como afirman algunos hermeneutas de una antropología filosófica? No obstante, es aún más apropiado tratar de responder la pregunta que el propio Aristóteles plantea al final del capítulo uno del primer libro: qué tarea se está realizando: la del físico o la del filósofo, pues uno estudia la entidad como compuesto y el otro, la entidad separada de la materia, es decir, el intelecto.

---

<sup>26</sup> F. Copleston, *Op. Cit.*, p. 286

<sup>27</sup> G. Reale, *Op. Cit.*, p 179

## 1.4 Métodos para tratar la obra aristotélica

### 1.4.1 Werner Jaeger: método genético

El libro de Werner Jaeger posee tres características que han de tomarse a su favor: a) tiene una argumentación basada en textos cuya traducción es de su autoría, b) su estudio no es solamente de índole filológica, sino también filosófica, y c) la especulación que teje entre los fragmentos que cita tiene ciertamente coherencia -la imagen que construye suele reflejar el ambiente en el que se desarrolló el pensamiento aristotélico-. Analizaré pues, algunas de las tesis principales de este libro.

El fin del texto es dilucidar el fenómeno del desarrollo intelectual de Aristóteles en su significación concreta y por medio de ejemplos evidentes<sup>28</sup>, sin embargo, los ejemplos no son tan evidentes por el simple hecho de que se trata, al menos en la primera parte, de la reconstrucción del hilo conductor de fragmentos de obras exotéricas, entre las cuales figura el *Protréptico* y el diálogo *De la filosofía*.

Del desarrollo intelectual aristotélico W. Jaeger distingue tres períodos, el de la Academia, el de los Viajes y el de Madurez.<sup>29</sup> Son propiamente el primero y el tercero los de mayor importancia para esta tesis, puesto que en el primero se halla el *Eudemo* –diálogo sobre el alma–, y en el tercero se ubica el  $\Pi\Psi$ .

El primer problema ante esta interpretación es la influencia de Platón en las obras aristotélicas, es decir, ¿hasta qué punto Aristóteles acepta a Platón?, ¿qué obras son de clara influencia platónica?, ¿de qué modo acepta las tesis platónicas

---

<sup>28</sup> W. Jaeger, *Op. Cit.*, p. 10.

<sup>29</sup> “Entre el primer estadio, dogmáticamente platónico, de su desarrollo intelectual, y la forma final de su pensamiento en plena madurez, hubo un período de transición cuya naturaleza puede certificarse con precisión en muchos detalles; un período en que criticó, rehizo y se independizó; un período, en otros tiempos, enteramente pasado por alto, que fué [sic.] claramente distinto de la forma final de su filosofía, aunque revela la entelequia de la última en todos los puntos esenciales. La ventaja de examinar esta situación no se reduce a obtener un cuadro del desarrollo gradual de sus principios. Sólo sabiendo lo que con el tiempo refuerza, suprime e introduce, podemos formarnos un concepto claro de las fuerzas determinantes que trabajaban por producir en él una nueva *Weltanschauung*.” *Ibid.*, p. 147.

Aristóteles?, ¿está siendo Aristóteles un simple comentador de la obra platónica?, ¿Aristóteles dogmatiza las tesis fundamentales de Platón?, ¿qué acepta Aristóteles de Platón? Las preguntas podrían continuar, no obstante, según W. Jaeger “no es la forma en que él critica a Platón, sino la forma en que platoniza él mismo”<sup>30</sup>; en otras palabras “es el propio Aristóteles quien muestra la estrecha relación entre desarrollo y forma; el concepto básico de su filosofía es el de la *forma*<sup>31</sup> *incorporada que vive y se desarrolla* (Goethe)”<sup>32</sup>. Es error para W. Jaeger considerar la *opera omnia* aristotélica como una mónada cerrada en sí misma, antes bien, la perspectiva de estudio ha de ser evolutiva<sup>33</sup>, y es que

La incompreensión de este punto se remonta a la separación de las partes más específicamente filosóficas de su doctrina, la lógica y la metafísica, con respecto a sus estudios referentes a la realidad empírica, la separación que quedó consumada por los tiempos de la tercera generación del Perípatos.<sup>34</sup>

Hasta aquí resulta claro que Aristóteles no dogmatiza las tesis platónicas<sup>35</sup>, sin embargo queda latente la pregunta ¿de qué modo platoniza? Platonizar significa, otra vez, asimilación por parte del discípulo mientras se hace presente su instinto creador<sup>36</sup>, es decir, “de ser una forma perfecta vino la filosofía platónica a ser para él la materia o *ύλη* con que hacer algo nuevo y más alto”<sup>37</sup>. Asimismo “para

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>31</sup> Entiéndase el *εἶδος* en sentido platónico.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>33</sup> Entiéndase como una evolución progresiva; F. Nuyens es quien da el nombre de genético al método de W. Jaeger.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>35</sup> Para W. Jaeger Aristóteles sólo se muestra dogmático frente al pensamiento platónico en el primer período de su desarrollo intelectual, es decir, en el tiempo en que estuvo en la Academia. *Supra* 1. 4. Sin embargo, más adelante (2.1.1), al analizar el *Eudemo*, trataré de probar que esto no es así.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 21. En esta misma línea Copleston afirma que “el aristotelismo, históricamente hablando, no es lo opuesto del platonismo, sino su desarrollo, corrigiendo –o tratando de corregir– las unilateralidades de las teorías platónicas, como las que se dan en la de las Ideas, en la psicología dualista de Platón, etcétera, y aportando un fundamento más firme, una base más científica, mediante la mayor observación de los hechos físicos, [pues] se hace palmario en cuanto se la lee (la lista de obras), que Aristóteles se orientó hacia lo empírico y científico y que no tendía a tratar los objetos de este mundo como semiilusorios o inapropiados para ser objetos del conocimiento”. F. Copleston, *Op. Cit.*, p.244.

entender a Aristóteles y su relación con Platón es importante no partir de la vaga idea de “Platón” como un todo, sino reemplazarla por el concepto preciso de su último período, el período abstracto y metodológico que comenzó por el 369”<sup>38</sup>; pues

La Academia a la que entró Aristóteles en 367 hacía mucho que no era la del tiempo del *Simposio* [...] las imágenes y los mitos de los diálogos seguían siendo la obra más característica e irreproducible de Platón; mas por otra parte, la discusión de conceptos vino a ser el principio esencial de la Academia juntamente con la tendencia religiosa de la escuela.<sup>39</sup>

En este mismo período abstracto y metodológico

Fue importante [...] el problema de la naturaleza y la significación del placer, el dolor, que había de ser tan céntrico en la ética de Aristóteles, condujo en la Academia a un gran debate durante los últimos años de Platón. Jenócrates, Espeusipo y Aristóteles participaron en él con sendas obras *Del Placer*; Platón participó con el *Filebo*.<sup>40</sup>

Sin embargo, Aristóteles

En un principio, no obstante, se abandonó sin reservas a aquel incomparable e indivisible mundo, como lo muestran los fragmentos de sus primeros escritos, y fueron precisamente los elementos no científicos de la filosofía de Platón, esto es, sus partes metafísicas y religiosas, lo que dejó la huella más duradera en su espíritu.<sup>41</sup>

Respecto del segundo período hay que decir, brevemente que W. Jaeger estudia las partes más antiguas tanto de la *Metafísica* como de la *Política* y de la *Ética*. Por ahora las tesis allí presentadas resultan irrelevantes para este estudio, pues como dije en un principio, se trata de una investigación más específica; de manera que me centraré ahora en exponer la postura de W. Jaeger sobre el  $\Pi\Psi$ , obra que se ubica en el tercer período de Aristóteles, esto es, en el de madurez.

---

<sup>38</sup> W. Jaeger, *Op. Cit.*, p. 24.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 33 Esta cuestión trata de ser probada en el cap. XIV donde Jaeger expone una revisión de la Teoría del Primer Motor.

El tercer período es para W. Jaeger la organización de la ciencia aristotélica, es el momento del regreso del autor a Atenas, donde surgiría poco después el Liceo. Esta época se caracteriza por una investigación empírica de los detalles, que mediante una consecuente aplicación del concepto de forma llegó a ser en esta esfera el creador de un nuevo tipo de estudio, esto es, Aristóteles innovó en el campo de la naturaleza y de la historia.<sup>42</sup>

A sus obras de historia pertenecen una lista completa de los vencedores en los Juegos Píticos desde los tiempos más antiguos hasta su época; asimismo realizó investigaciones sobre las competiciones de las grandes Dionisiacas y de las Leneas; así como Didascalías, esto es, archivos de las representaciones dramáticas de Atenas; también hay que contar la colección de 158 constituciones de las *polys* griegas y su compilación de los *Problemas Homéricos*, los cuales son una cronología de la literatura y del estudio de la personalidad de los poetas. Sus investigaciones en este campo son de suma importancia para la historia de la cultura y de la literatura griega.<sup>43</sup>

En el terreno de estos trabajos ubica W. Jaeger las obras que muestran un estudio detallado de la naturaleza y la vida natural, así como el conocimiento de los sucesos humanos; esto es, obras como *Historia de los animales*, *De las Partes* y *De la Generación de los Animales*, así como su obra *Del Cielo*, *La Meteorología*, *De la Generación* y *De la Corrupción*. El argumento es que en ellas se encuentran las huellas de diferentes autores, por esta razón es difícil precisar con certeza qué parte tomó Aristóteles; en otras palabras, podríamos considerar que Aristóteles dirigía las investigaciones que llevaban a cabo sus discípulos, un ejemplo de ello, son las investigaciones botánicas de Teofrasto. No hay pues que considerar -dice Jaeger- estas obras como en una sola línea con la *Física*.<sup>44</sup>

Sobre el ΠΨ, W. Jaeger afirma que se encuentra estrechamente enlazado con los estudios sobre la naturaleza orgánica y los seres vivos; ve en los estudios

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 372-376.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 378-380.

de la naturaleza una persistente actitud fisiológica, pues los temas de estos tratados son la percepción y el color, la memoria y la reminiscencia, el sueño y la vigilia, la respiración, el movimiento de los seres vivos, la longevidad, la juventud, la vejez, la vida y la muerte<sup>45</sup>; en esta investigación el punto de partida es el alma porque es el principio de vida que se persigue luego a través de todas sus manifestaciones características.<sup>46</sup> En este tratado se manifiesta como peculiarmente platónico el libro III, el cual contiene la teoría del *νοῦς*. Para el autor

Esta doctrina es un viejo y permanente elemento de la filosofía de Aristóteles, una de las principales raíces de su metafísica [...] Sobre ella y en torno a ella se construyó subsecuentemente, al parecer, la teoría psicofísica del alma, sin echar, no obstante, un puente sobre el abismo existente entre las dos partes [de la metafísica] cuyos ascendientes intelectuales [Platón y Aristóteles] eran tan diversos. [No obstante] debe decirse que la doctrina del *Nus* era un elemento tradicional heredado de la filosofía de Platón, quien no tuvo, sin embargo, una [doctrina] psicofísica, ni siquiera rudimentos de ella, y que mientras que encontramos una desarrollada teoría del *Nus* hasta en las obras más antiguas de Aristóteles de que podemos tener conocimiento exacto, como está de acuerdo la general tendencia especulativa de su primera filosofía platonizante, no encontramos en esas obras huella alguna de psicología empírica.<sup>47</sup>

Asimismo “las ideas sobre el *Nus* son anteriores, mientras que el método y la ejecución del resto es posterior y pertenece a otro estadio de desarrollo –de hecho, a otra dimensión del pensamiento–”<sup>48</sup>. Hay también para W. Jaeger una serie de investigaciones monográficas antropológicas y fisiológicas agregadas al *ΠΨ*, entre las que se halla *De la Interpretación de los Sueños*, la cual representa una ruptura completa con la manera de ver platonizante.

Pero la investigación de Aristóteles representa un progreso respecto de los estudios anteriores, pues no se había ido más allá de la explicación adivinatoria de fenómenos aislados y sorprendentes; “lo que había añadido la Academia no fué

---

<sup>45</sup> Difiero en esta parte, pues Aristóteles no problematiza el tema de la muerte, antes bien, su punto de partida es el hecho de que “entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento.” DA II 1, 412a13-15

<sup>46</sup> W. Jaeger, *Op. Cit.*, p. 380-381

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 381

<sup>48</sup> *Ibid.*, p 384

[sic.] la recolección y descripción de cosas particulares, sino la clasificación lógica de los géneros y especies universales”<sup>49</sup>; sin embargo “la primera persona que investigó lo sensible como vehículo de lo universal (*forma embebida de materia*) fue Aristóteles”<sup>50</sup>.

#### 1.4.2 François Nuyens: método genético-prospectivo

La relación que se puede establecer entre estos dos hermeneutas de la obra aristotélica no es fortuita, pues a partir de la publicación del trabajo de W. Jaeger, François Nuyens realiza una contraargumentación que se basa principalmente en el hecho de que W. Jaeger no traza un eje transversal del *Corpus Aristotelicum*, es decir:

En el caso de la *Metafísica*, el criterio es la concepción que hace Aristóteles del objeto de la *πρώτη φιλοσοφία*; [...] en las obras de moral, lo hace en función de la noción de *φρόνησις* [...] y más tarde [...] *εἴξις πρακτική*; [...] Para la *Política*, W. Jaeger construye una teoría de la evolución de Aristóteles basándose en la distinción entre una política más bien normativa (platonizante) y una política más empírica. [...] Tal método es sin duda correcto y de naturaleza tal que nos hace descubrir los diferentes itinerarios que ha seguido en el desarrollo del pensamiento de Aristóteles. Pero él es todavía incapaz de proporcionarnos la base de una cronología de sus obras. [...] Los análisis de estas obras se presentan como paralelas, sin ninguna línea transversal que las relacione.<sup>51</sup>

Asimismo, F. Nuyens afirma que una de las conclusiones de W. Jaeger es aquella en la que la metafísica cedió el paso a las investigaciones de la *ciencia positiva*, no obstante, esto no tiene ningún fundamento, antes bien, Aristóteles permanece con una postura metafísica hasta el fin de su carrera, y de la misma manera, la filosofía y la *ciencia positiva* es siempre puesta en práctica simultáneamente, desde aquí la tesis de W. Jaeger no puede mantenerse.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.386, p. 28.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>51</sup> François Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, Bélgica, 1948, pp. 51-52.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 52-54.

Por otro lado, el principal mérito de la obra de W. Jaeger es, según F. Nuyens, aquel que reside precisamente en la tentativa que hace de alcanzar una inteligencia más profunda del sistema filosófico de Aristóteles penetrando antes bien en su personalidad, y es de poca importancia que él no haya alcanzado este fin sino de manera parcial; es decir, en la opinión de este autor se trata del comentario de Fichte: la íntima unión entre la personalidad y la filosofía de un pensador.<sup>53</sup>

Así pues, para F. Nuyens la evolución de la psicología Aristotélica está dada en tres momentos: el diálogo *Eudemo*, el tratado *Acerca del Movimiento de los Animales* y *De Anima*; este estudio permite a su vez, establecer una línea transversal entre todo el *Corpus Aristotelicum*, a saber: las relaciones entre alma y cuerpo.

En el *Eudemo* se encuentra una concepción platónica del alma, en este diálogo “el alma es representada como una substancia independiente, su unión con el cuerpo es temporal e impuesta por la fuerza; su separación con el cuerpo es una liberación. Estamos entonces ante una teoría del alma opuesta a las concepciones de *De Anima*”<sup>54</sup>.

Sobre el tratado *De Motu Animalium*, afirma el autor que contiene distintas pruebas de un estado de transición intermedio entre el *Eudemo* y el *ΠΨ*; de manera que este tratado se adapta perfectamente a la línea general de los trabajos biológicos de Aristóteles y toma lugar en el desarrollo de su psicología; pues entre otras cuestiones afirma que el viviente ha de considerarse como un Estado bien administrado (*De Motu Animalium* 10, 703a30-b)<sup>55</sup>, en el que cada ciudadano cumple para sí la tarea que le incumbe; en el viviente todos los órganos que lo constituyen ejercen de manera natural su función propia, no hay necesidad de que cada parte posea un alma particular; en tanto que el alma reside en el cuerpo en una suerte de puesto de comandante; las otras partes del viviente en

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>55</sup> Apud., *Ibid.*, p. 55.

virtud de vínculos naturales que le unen con ella, ejercen, por naturaleza, sus funciones propias.

Si en el *Eudemo* se atiende al alma únicamente del hombre, en el *ΠΨ*, al contrario, se expresa una psicología general que se aplica a todos los vivientes<sup>56</sup>; así como es donde se expresa que “el alma está inseparablemente unida al cuerpo; ella nace y perece con él, o, más exactamente: no es ni el alma ni el cuerpo quien nace y perece, sino el viviente cuya forma (o alma) y cuya materia (o el cuerpo) son los principios constituyentes de su orden substancial”<sup>57</sup>.

Con base en todo lo anterior F. Nuyens se propone tres fines: (1) dar un vistazo de la evolución de Aristóteles en el campo de la psicología, cuyos temas convergen en las relaciones del alma con el cuerpo, el punto de partida se encuentra en el dualismo de Platón que se percibe en el *Eudemo*: el alma y el cuerpo como dos fuerzas enemigas; (2) probar que el desarrollo de la noética en Aristóteles -Libro III del *ΠΨ*- está ligado de manera más íntima a la evolución del problema del alma y del cuerpo y no puede ser entendida sino en esta perspectiva y (3) esta investigación pretende ser una contribución –y no la última palabra– en las investigaciones sobre la cronología y sobre la autenticidad de las obras aristotélicas.<sup>58</sup>

## 1.5 Observaciones

Como mencioné al inicio de este capítulo, las posturas de estos dos intérpretes de la filosofía aristotélica, por un lado se contraponen y por otro, se complementan. Nuyens está de acuerdo en que el método genético es apropiado al estudiar a Aristóteles –es posible que sea lícito aplicarlo también a otros autores de los que tampoco se tienen claridad sobre la autenticidad de los textos así como de la cronología de los mismos–, pues de esta manera se puede perseguir la evolución en los conceptos y del pensamiento de cualquier autor. En este sentido habría que pensar, antes que nada, el concepto de evolución.

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 58-59.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 56-59.

Cuando se estudia a los filósofos más cercanos a nosotros en el tiempo, por ejemplo, los de la Modernidad, notamos una tendencia: hay que distinguir en su pensamiento por lo menos dos etapas: hay que distinguir los escritos de Kant más cercanos a Leibniz de los más cercanos a su *Crítica de la razón pura*, lo mismo pasa con el joven Hegel y el Hegel de madurez, o con Marx o Nietzsche o Foucault, casi se puede decir esto de cualquier autor, siempre y cuando haya una basta obra de la que se sepa lo suficiente como para plantearnos este problema.

También, tendemos a pensar que en algún punto de la filosofía de cualquier autor, éste se separa del resto, ganándose un lugar privilegiado entre toda la lista de grandes mentes filosóficas, tendemos entonces a resaltar y a exaltar una obra por encima de las demás, hasta el punto en que no es discutible su distinción con el resto. Pero cuando se está implicado en el triunvirato más singular de la Antigüedad –Sócrates, Platón, Aristóteles–, es difícil no pensar en esta pregunta: ¿qué de cada uno hay en el siguiente?, así es que Aristóteles tiene un gran peso sobre los hombros, como lo tiene Platón, pues detrás de cada uno de ellos hay una mente singular, y todavía más, no sólo un representante de la filosofía perenne, sino también un pilar de la *Weltanschauung* de Occidente.

En otros términos, la pregunta por la influencia de un filósofo anterior al que se está estudiando, es válida, porque por más singulares que sean los autores, siempre tendrán sobre sí toda una historia de la filosofía a partir de la cual innovan y le dan forma a su propio pensamiento; incluso el mismo Tales de Mileto tuvo detrás de sí la influencia del mito como parte de la vida griega. En esta misma línea hay que decir que el pensamiento es un proceso: una idea se intuye, se contrapone a otras, reflexiona sobre sus inconvenientes y sobre su originalidad, se replantea y se instala en la historia; es válido entonces, como lo hace tanto Jaeger como Nuyens preguntarse no sólo por la cronología de sus textos, sino también buscar el desarrollo –o evolución– del pensamiento aristotélico, para mostrar en qué momento es capaz de distinguirse de los demás filósofos.

Desde esta postura, W. Jaeger opina que Aristóteles llegó a mostrarse como distinto al realizar sus estudios fisiológicos e historiográficos, el hermeneuta

deduce que el autor en cuestión incluso avanzó con respecto a Platón. No obstante, yo considero que W. Jaeger aunque nunca lo aclara, da a entender un concepto positivista de la ciencia, no en el sentido de que haya una hipótesis que tenga que ser probada empíricamente a través de la experimentación, sino en la especialización del conocimiento que abandona la parte metafísica para dar lugar al estudio de lo concreto.

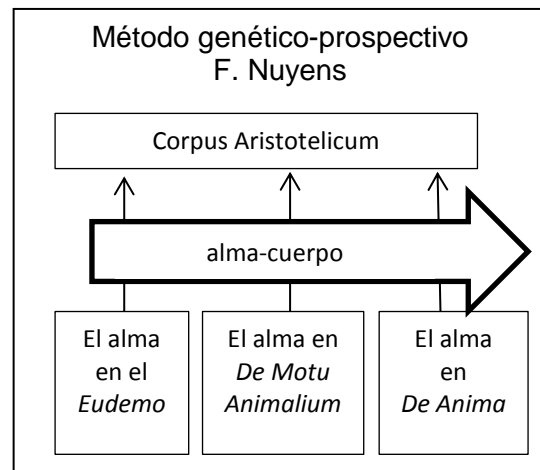
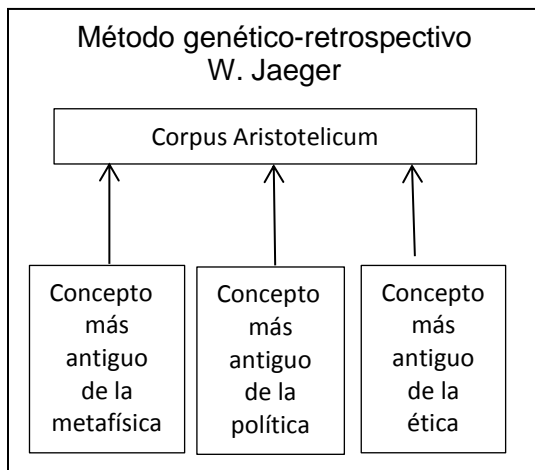
Por supuesto, esto es completamente inverosímil, porque cuando se lee con detenimiento a Aristóteles, él nunca abandona las categorías metafísicas o lógicas al hacer un estudio fisiológico, por ejemplo en el *ΠΨ*, explica la alimentación del viviente en términos de los contrarios; a saber, es casi evidente que Aristóteles es un filósofo y no un historiador o un protobiólogo, etc. Por este adverbio *casi*, es que cobra sentido estudiar el *ΠΨ* desde una postura filosófica que ve, además del uso de las categorías metafísicas y lógicas, una pre-ocupación de la *ζωή*.

El concepto de evolución, entendido como desarrollo de un autor hasta presentar su singularidad con respecto a los demás y no necesariamente como superando a los anteriores, nos lleva a aclarar todavía más la noción de *método genético*, es decir, trazar la línea que va de los primeros a los últimos textos. Respecto de esto, notamos un matiz entre los dos hermeneutas.

Por un lado, el de W. Jaeger es un método genético-retrospectivo<sup>59</sup> en tanto que busca la parte más antigua de cada una de las materias en que se desarrolla la filosofía aristotélica hasta llegar a lo más singular de su pensamiento: un estudio fisiológico y otro histórico. Por otro lado, el método de F. Nuyens es genético-prospectivo, pues intenta trazar una línea transversal: el desarrollo de la problemática alma-cuerpo en las obras. Es más probable que estos métodos se entiendan mejor a partir de estos esquemas:

---

<sup>59</sup> Este método, en ocasiones más extremas, suele establecer relaciones fortuitas entre dos tratados, pensando que los autores mantienen la misma idea a lo largo de sus obras, así que lo que hacen los intérpretes es buscar cómo se mantiene la misma idea desde los tratados más antiguos; por ejemplo, que en el *Eudemo* Aristóteles ya hablaba del alma como substancia. Yo trataré de mostrar en el segundo capítulo que esto no es así, pues más bien hay una aporía.



Con todo lo anterior, se puede ahora decir brevemente qué hay del  $\Pi\Psi$  respecto de estas posturas. En este texto se ve claramente que se trata de un Aristóteles más alejado de Platón, no sólo en método, sino también en cuanto a contenido, pues además de que le hace una crítica al inicio del libro I, se hace latente una nueva tematización acerca de conceptos ya presentados en la Filosofía Primera, el que aquí trataré será el de  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ .

Utilizando el método genético-prospectivo hablaré primero del alma en el diálogo *Eudemo* a fin de ver qué de Platón hay en Aristóteles, para luego ver su *singularidad*<sup>60</sup>. A fin de comprender esta singularidad, inmediatamente después, me centraré en el  $\Pi\Psi$  donde hablaré del alma como  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ , pues este concepto es el que fundamentalmente permitió a Aristóteles diferenciarse teóricamente no sólo de Platón, sino de todos sus antecesores. El eje transversal<sup>61</sup> de todo esto es la tematización de la  $\zeta\omega\eta$ .

Asimismo, al divisar el tema central del tratado y de qué manera se pueden abordar los temas ulteriores tenemos que Aristóteles estudia el alma como causa

<sup>60</sup> No elimino de mi interpretación la postura de W. Jaeger, porque considero que es necesario estudiar el *Eudemo* no para ver si el tratamiento del alma en Aristóteles se mantiene, sino para dar cuenta de cómo pasó de ser *un filósofo platonizante* a ser un filósofo capaz de fundar una nueva escuela y una nueva postura del pensamiento occidental: el aristotelismo.

<sup>61</sup> Tengo que advertir que este término es transversal no entre el *Eudemo* y el  $\Pi\Psi$  sino entre otras obras como la *Ética a Nicómaco*, donde habla de la vida práctica, cuyo estudio bien sería –como de hecho lo es– objeto de otra(s) tesis.

de ζωή y el modo en que lleva a cabo esto es a través del estudio de las diversas potencias de los vivientes desde algo tan elemental como la nutrición hasta llegar al estudio del intelecto, al propio tiempo, no pierde de vista nunca la pregunta por el propio filosofar, pues se pregunta qué tipo de estudio está realizando, el del físico o el del filósofo: ver la entidad como compuesto o ver la entidad como algo separado de la materia.

## II. Preconcepciones del alma: el *Eudemo* y las críticas a los prearistotélicos

La primera parte del este capítulo estudia, como lo anticipé al final del anterior, los fragmentos del *Eudemo*, en el que se asoma una postura platonizante pero a su vez aristotélica, todo ello, con el propósito de dar cuenta de la diferencia radical de Aristóteles respecto de Platón a partir del  $\Pi\Psi$ . Sin embargo, no siempre posible ver esta diferencia radical, pues hay un argumento –el del alma-armonía– que nuevamente es refutado desde el libro I en el  $\Pi\Psi$ . La segunda parte de este capítulo tiene que ver con las críticas de Aristóteles a sus antecesores. Ambas partes forman lo que considero como *preconcepciones del alma*, es decir, no sólo los antecesores de Aristóteles tenía una concepción que para éste era insuficiente, sino que también la del él mismo lo era, por lo menos así lo demuestran los fragmentos del *Eudemo*, donde hay una aporía que parece resolverse más adelante.

### 2.1 Aristóteles como autor del *Eudemo*

Irremediablemente, quien desea estudiar a Aristóteles no desde sus comentadores, sino *ex opera ipsa*, queda inmiscuido en la problemática que se halla en la zona limítrofe entre la filosofía, la filología y la doxografía, pues la tarea está en averiguar no sólo el contenido de la obra, sino también todo el contexto en el que fue escrito<sup>62</sup>; esto sucede sobre todo en la interpretación que reconstruye la unidad de fragmentos que guardan –o no– intuitivamente cierta relación o relaciones. De esta manera, el planteamiento aristotélico del alma no sólo se halla en el  $\Pi\Psi$ , sino también en un diálogo llamado *Eudemo*, del que sólo se conservan

---

<sup>62</sup> W. Jaeger afirma que el error de los filólogos se encuentra en hacer interpretaciones lejanas a la filosofía, para él “la crítica filológica está aquí, sin embargo, directamente al servicio de la investigación filosófica, pues lo que nos importa no es tan sólo la condición externa de los escritos en cuanto tal, sino también lo que esta condición nos revela sobre la fuerza motriz del pensamiento de Aristóteles”. W. Jaeger, *Op. Cit.*, p.15.

algunos fragmentos<sup>63</sup>, los cuales son más bien una doxografía de autores griegos y latinos.

El *Eudemo* hace al lector situarse en la polémica de si Aristóteles escribe con notable influencia platónica puesto que se tratan temas como la inmortalidad del alma, la reminiscencia y la metempsicosis, esto es, si trata de un Aristóteles dogmático que no hace más que parafrasear los temas del *Fedón*<sup>64</sup>, o si se trata de un Aristóteles que comienza a dar a conocer algunas de sus ideas propias, como la de la *οὐσία*.

Por otro lado, el hecho de que de las tesis platónicas salten inmediatamente a la vista en la lectura de los fragmentos “deja suficiente espacio para la existencia de notables divergencias en la psicología e incluso en la metafísica del *Eudemo* respecto a su pensamiento filosófico de madurez”<sup>65</sup>; es decir, respecto del ΠΨ.

Según W. Jaeger “los peripatéticos trataban de separar a Aristóteles de Platón, de dar una exacta explicación de Aristóteles [y al contrario] los neoplatónicos hicieron de las primeras obras de Aristóteles una fuente de platonismo puro.”<sup>66</sup> Así, para W. Jaeger en el *Eudemo*, Aristóteles trata el problema del alma en tres momentos: (1) el alma no es la armonía del cuerpo; (2) el alma es forma en sí; (3) la inmortalidad del alma se desarrolla a partir de la reminiscencia; por lo tanto, Aristóteles no abandona la teoría de las Ideas, porque sin ellas no tiene sentido hablar ni de la reminiscencia ni de la inmortalidad del alma.<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> Aristóteles, *Fragmentos*, introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos, ed. Gredos, Madrid, 2005, pp. 95-117.

<sup>64</sup> *Supra* 1. 4.

<sup>65</sup> Álvaro Vallejo Campos, “Introducción a *El Eudemo*” en Aristóteles, *Fragmentos*, *Op. Cit.*, p. 98.

<sup>66</sup> W. Jaeger, *Op.cit.*, p. 44.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 52-68.

Para García Alandete<sup>68</sup> se trata no de un período dogmático, sino de un período platonizante:

Entre *Eudemo* y *Protréptico*, redactados durante el primer periodo de la filosofía aristotélica (367-347 a. C.), y *Acerca del alma*, redactado durante el tercer y último periodo (335-322 a. C.), hay cambios importantes en la doctrina aristotélica del alma, si bien en una línea de continuidad progresiva y coherente, desde planteamientos platonizantes a planteamientos autónomos.<sup>69</sup>

Considero pertinente esta afirmación de manera que podríamos organizar los fragmentos como sigue:

<i>Sobre la composición del diálogo</i>	<i>Período platonizante</i>	<i>Planteamientos autónomos</i>
1b, 3, 7b, 7c	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Inmortalidad del alma: 1a, 3, 4, 11a               <ul style="list-style-type: none"> <li>• Reminiscencia: 2, 11a, 10</li> <li>• La vida como castigo: 6</li> </ul> </li> <li>• Contraargumentación del alma-armonía: 7a,7d,7e,7f               <ul style="list-style-type: none"> <li>• Metempsicosis: 12</li> </ul> </li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El alma como substancia: 7e, 11b               <ul style="list-style-type: none"> <li>• La respiración: 9</li> </ul> </li> </ul>

### 2.1.1 Sobre la composición del diálogo

Los fragmentos que se refieren a este tema, más allá de las intenciones con las que cada autor escribe sobre el *Eudemo*, tienen que ver con la composición de este texto, es decir, con el hecho de que haya sido escrito en forma de diálogo por Aristóteles, lo cual nos habla de la influencia platónica, más que de contenido, de estilo, en las obras exotéricas.

<sup>68</sup> Joaquín García Alandete, “El alma en los diálogos Eudemo y el Protréptico y relación con el tratado Acerca del alma”, *Folios*, Segunda época, No. 38, Colombia, Segundo semestre de 2013, pp. 35-43.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 42 Para W. Jaeger no hay tal período platonizante en el diálogo del *Eudemo*, sino un periodo dogmático. *Supra* 1.4.

Plutarco (*Eudemo.*, 1b) afirma que el texto fue compuesto para Eudemo de Chipre habiendo muerto éste. Para algunos autores<sup>70</sup>, esta característica es suficiente para afirmar que se trata de una *consolatio*<sup>71</sup>, lo que explicaría el ascetismo de la obra y su pesimismo en la concepción de la vida terrena (*Ibid.*, 6) o su insistencia en la inmortalidad y la felicidad del alma después de la muerte.

Elías (*Ibid.*, 3) argumenta que este texto es un diálogo que trata el tema de la inmortalidad del alma con argumentos plausibles, y que este texto es acromático o dirigido a aquellos que no pertenecían a la Academia; en esta misma línea Filópono (*Ibid.*, 7b) insiste en el hecho de que el *Eudemo* se encuentra entre los discursos pronunciados en público, no precisamente porque Aristóteles ejerciera una actividad retórica en público, sino porque “podría referirse a las conversaciones no escritas con sus compañeros o a las obras exotéricas.” Así pues, acromático para Elías y exotérico para Filópono tienen el mismo significado: texto escrito para aquellos que no asistían a la Academia, “no las escribió para sus verdaderos discípulos, sino con vistas al público y para utilidad de la mayoría” (*Idem.*). Asimismo Simplicio (*Ibid.*, 7c) afirma que cuando Aristóteles se refiere a “los discursos que se hacen públicos”, se refiere “a los que se adaptan secundariamente a la mayoría y están dirigidos a ésta”.

### 2.1.2 Período platonizante

Hay que partir de la idea de que Aristóteles no es la mimesis de Platón, período platonizante quiere decir la aceptación de las tesis platónicas puestas en discusión o explicación sin dogmatizarlas. Los temas principales que prueban esto son los siguientes: inmortalidad del alma (*Ibid.*, 3, 4, 11a); reminiscencia (*Ibid.*, 2, 11a, 10);

---

<sup>70</sup> *Apud.*, Álvaro Vallejo Campos, *Op. Cit.*, p. 96.

<sup>71</sup> No estoy de acuerdo con que el género literario de este texto sea el de una *consolatio*, puesto que éste es por excelencia latino y parte de la idea de que la muerte es el destino común de todos, contra el que nada podemos hacer. El hecho de que Aristóteles se interesara por este tema no da pie a pensar que en él se encontraba ya la idea de fundar un nuevo género literario que tuviera como fin el tema expuesto. Para ampliar las nociones de este género literario véase: Ricardo Hernández Pérez, *Poesía latina sepulcral de la Hispania romana: estudio de los tópicos y sus formulaciones*, Universidad de Valencia, Facultad de Filología, Cuadernos de Filología, Anejo XLIII, España, 2001, pp. 83-138.

metempsicosis (*Ibid.*, 1a, 12); la vida como castigo (*Ibid.*, 6) y la contraargumentación del alma-armonía (*Ibid.*, 7a, 7d, 7e, 7f).

Sobre la inmortalidad del alma, tanto Elías (*Ibid.*, 3) como Proclo (*Ibid.*, 4) afirman que Aristóteles hizo referencia a ella en sus diálogos; por su parte Al-Kindi (*Ibid.*, 11a) afirma que Aristóteles hacía referencia a un rey griego cuya alma estuvo muchos días entre la vida y la muerte, de manera que en este vaivén contempló almas, formas y ángeles, puesto que había adquirido este conocimiento al estar cerca de abandonar su cuerpo. Esto último también puede conducirnos a hablar del conocimiento como reminiscencia del alma; de modo que también Temistio (*Ibid.*, 2) asevera que Aristóteles trató el tema de los conocimientos como recuerdo relacionándolo con la tematización del intelecto.

Asimismo Plutarco (*Ibid.*, 10) relaciona el intelecto con lo inteligible, afirmando que Platón y Aristóteles llamaban a esta parte de la filosofía una revelación mística, en que la que aquellos que han sobrepasado los objetos de opinión, de carácter mixto y multiforme, se elevan por medio del pensamiento hasta aquel objeto primero, simple e inmaterial y, al aprehender realmente su verdad más pura, creen que han alcanzado la culminación de la filosofía como en un misterio.

Sobre la metempsicosis entendida como *transmigración del alma*, Cicerón cuenta (*Ibid.*, 1a), para probar una especie de efectividad en la adivinación en los sueños<sup>72</sup>, que “el alma de Eudemo había abandonado su cuerpo y había vuelto a su patria”; Servio (*Ibid.*, 12) dice que la afirmación de que el alma cambia de sexo muchas veces en la metempsicosis es tanto de Platón como de Aristóteles.

Con base en la descripción del Mito del Rey Midas, Plutarco (*Ibid.*, 6) cuenta que Aristóteles consideraba que la vida es un castigo y los difuntos son seres

---

<sup>72</sup> Desde Homero hasta el s. XIX sólo se tomaban en cuenta aquellos sueños que comunicaban algo y que parecían tener coherencia; no cualquier imagen sómnica era objeto de interpretación, como ocurre con el psicoanálisis de Freud. Cfr. Marco Tulio Cicerón, *El sueño de Escipión*, introducción, versión y notas de René Acuña, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos no.29, IIF, UNAM, México, 1989, 88 pp.

mejores y superiores; este tema prueba que en el *Eudemo* hay un *período platonizante*, no dogmático, de lo contrario, Aristóteles no haría más que parafrasear incluso los mitos de Platón.

La contraargumentación del alma-armonía está en los fragmentos 7a, 7d, 7e, 7f. Filópono (*Ibid.*, 7a) afirma que Aristóteles refuta la doctrina que plantea que “el alma es también una armonía del cuerpo y que las diversas especies del alma se corresponden con las diversas especies del cuerpo”; la contraargumentación, dice Filópono, se basa en dos de cinco argumentos platónicos expuestos en el *Fedón*, el primero es que hay algo contrario a la armonía, pero no hay nada contrario al alma, por tanto, el alma no es armonía; el segundo es que la desarmonía del cuerpo es contraria a la armonía del cuerpo, pero la desarmonía de un cuerpo animado es la enfermedad, la debilidad y la fealdad (*Ibid.*, 7d), de éstas, la enfermedad es la falta de proporción de los elementos, la debilidad lo es de las partes homeómeras, y la fealdad es una falta de proporción debida a los órganos; así pues, si la desarmonía es enfermedad, debilidad y fealdad, la armonía será, en consecuencia, salud, fuerza y belleza, pero el alma no es ninguna de estas cosas, ni es salud ni fuerza ni belleza, pues también Tersites, aunque era feísimo tenía alma. Por lo tanto, el alma no es armonía.

Temistio (*Ibid.*, 7d) y Sofonías (*Ibid.*, 7f), indica que tanto Platón como Aristóteles contraargumentan esta teoría diciendo que el alma es anterior al cuerpo, mientras que la armonía es posterior y que el alma manda y conduce al cuerpo y muchas veces combate con él, mientras que la armonía no combate con aquellas cosas que han sido armonizadas. Además, la armonía admite el más y el menos, pero no lo hace el alma<sup>73</sup>; y por otro lado, mientras la armonía se preserva no acepta la desarmonía, pero el alma acepta la maldad.

---

<sup>73</sup> “La demostración del Fedón tiene por base su principio lógico, que está formulado en la doctrina aristotélica de las categorías así: “La sustancia (οὐσία) no parece admitir variación de grado (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον). [...] una sustancia no puede ser más o menos de lo que es, [...] un hombre no puede ser ahora hombre en más alto grado que antes, pero sí puede estar más pálido que antes. La categoría de cualidad admite por naturaleza el más y el menos, pero la de sustancia no.” (Categ. 6b15)”. W. Jaeger, *Op.Cit.*, p. 55. El Aristóteles de Jaeger usa argumentos del *Organon*,

Olimpiodoro (*Ibid.*, 7e) afirma que Aristóteles argumenta en el *Eudemo* que la desarmonía es contraria a la armonía, pero no hay nada que sea contrario al alma, porque ésta es entidad; lo que es contrario a la aceptación de las formas que sí tienen contrarios.<sup>74</sup> Este fragmento contradice entonces lo afirmado por Simplicio (*Ibid.*, 8): Aristóteles declaraba que el alma es una cierta forma.

### 2.1.3 Planteamientos autónomos

Precisamente esto último nos lleva a repensar la situación del diálogo el *Eudemo*. Hay dos interpretaciones posibles: (1) Aristóteles introduce algunos de sus conceptos autónomos o bien (2) el uso de los conceptos se debe a la lectura de Olimpiodoro; parece más plausible lo segundo, porque el texto de Olimpiodoro se trata de comentario al *Fedón*, pero el primero toma mayor fuerza al afirmar Al-kindi (*Ibid.*, 11b) que Aristóteles decía que el alma es una substancia simple cuyas acciones se manifiestan en los cuerpos. Nos encontramos pues, en una aporía: ¿es el alma en el *Eudemo* una substancia o una forma?<sup>75</sup>

Lo que sí es claro es la influencia estilística de Platón en Aristóteles: escritura dialógica en los textos exotéricos a fin de introducir al lector al método filosófico del primer Platón, a saber, el planteamiento de una cuestión que tiene por respuesta una aporía.

Otro planteamiento autónomo es el de la respiración (*Ibid.*, 9), del que los editores no se ponen de acuerdo a la hora de ubicar el fragmento<sup>76</sup>, pero sin duda a partir del él se extrae la idea de que la respiración es señal de vida.

---

pero conservando el contenido y la *Weltanschauung* platónica; ¿cómo puede esto considerarse dogmático?!, de manera que estoy más a favor de un período platonizante en el que asimila las tesis platónicas y al propio tiempo se hace presente su instinto creador. *Supra*, cap. 1, n.29

<sup>74</sup> *Apud.*, Álvaro Vallejo, *Op. Cit.*, p. 111, n. 67.

Este argumento hace insostenible la teoría de Jaeger: "Aristóteles acepta la teoría de las formas".

<sup>75</sup> Esta afirmación aparece en DA II 1, 412a, 20-23: el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia del tal cuerpo.

<sup>76</sup> Algunos lo ubican en el *Eudemo*, otros en *Sobre la filosofía*, en parte es por el contenido y porque parece no tener relación inmediata con los temas que se están tratando, aunque puede

De todo lo anterior se puede decir lacónicamente que el *Eudemo* es un texto exotérico, es decir, un discurso dirigido a quienes no eran discípulos de la Academia; en esto parecen estar de acuerdo todos los lectores-comentadores; y hasta ahora no nos queda más que hacer un acto de confianza, pensando que efectivamente aquello que exponen es eso que Aristóteles había plasmado en tal diálogo, cuyos temas efectivamente varían respecto del ΠΨ.

## 2.2 Las críticas a sus antecesores<sup>77</sup>

La primera definición sobre el alma en este tratado es la siguiente: “el alma, es, en efecto, como el principio de los animales [ἀρχὴ τῶν ζώων]” (DA I 1, 402a6-7). El término ἀρχή es introducido por Aristóteles a fin de explicar luego del primer capítulo, el concepto de *alma* en la tradición presocrática.<sup>78</sup>

Generalmente los tratados aristotélicos muestran una especie de *historia* de la materia que está estudiando, considero que esto es así porque al sistematizar su pensamiento, este autor quiere dar cuenta de la *diferencia de su planteamiento*<sup>79</sup> respecto de los anteriores filósofos que ciertamente han puesto las pautas sobre los principales temas filosóficos, en este caso, sobre el tema del alma. Gracias a este siempre primer momento de recopilación doxográfica, Aristóteles ha contribuido asimismo a la conservación e interpretación de las ideas de otros filósofos.

---

interpretarse como ilustración del carácter sobrenatural del alma y su independencia del cuerpo. Véase la n. 72 de Álvaro Vallejo Campos, *Op. Cit.*, p.114.

<sup>77</sup> Objeto de un estudio aparte merece consultarse otro tipo de fuentes ya sea de otros comentadores o fragmentos auténticos que aún se conserven de estos autores. En este texto sólo presento a los *prearistotélicos* vistos desde Aristóteles mismo.

<sup>78</sup> “La filosofía de los jonios [...] investiga los orígenes (ἀρχαί) de cuanto vive por haber nacido y de lo que se halla en proceso de gestación, los elementos simples y primigenios de los multiformes fenómenos y la fuerza que convierte lo simple en lo múltiple, al sacudir, mover y animar las materias primeras que lo forman. En toda existencia vive, fundida con ella, la fuerza vital, la fuerza que se mueve y que mueve a todo lo que, sin ella, sería necesariamente algo rígido e inmóvil; esta fuerza, allí donde más claramente se manifiesta en seres concretos, dotados de vida propia, es lo que los filósofos griegos llaman “psiqué””. Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, (1era reimpr.) 1983, p.192.

<sup>79</sup> Véase: *Consideraciones finales* del cap. 1.

En este tratado, primero a manera de especulación, Aristóteles afirma que esta investigación contribuye al conocimiento de la naturaleza y se hace la pregunta de quién habrá de encargarse de esta tarea, es decir, de la de indagar sobre el alma, pues (*Ibid.*, 403a30-b15):

- a. Respecto de las afecciones del alma inherentes a la materia<sup>80</sup> como el valor, la dulzura, el miedo, la compasión, la osadía, la alegría, el amor, el odio: se ocupa el físico [ὁ φυσικός] o el dialéctico o lógico [ὁ διαλεκτικός].
- b. Respecto de las afecciones que se dan en un tipo de cuerpo de manera inseparable, pero pueden separarse por abstracción: se ocupa el matemático [ὁ μαθηματικός], v.g la forma de cuadrado puede abstraerse, pero no verse por ella misma, sino sólo será vista en la materia, por ejemplo, el marco de una ventana; esto es, las formas que estudia el matemático siempre son *formas de algo*.
- c. Respecto de las afecciones que no son de un cuerpo, sino formas separadas en cuanto tales: se ocupa el metafísico [ὁ πρῶτος φιλόσοφος], v.g. del intelecto, que no parece tener lugar en una parte específica del cuerpo.

De estos tres puntos el primero es puesto a discusión, pues sobreviene el problema de la definición. (*Ibid.*, 403a25-b11) Si las afecciones son inherentes al cuerpo, su definición será *un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producida por tal causa con tal fin*. Puesto que esta definición es apodíctica, como veremos más adelante, la pregunta ahora es ¿cómo define este tipo de afecciones un lógico y cómo las define un físico?

El lógico o dialéctico daría cuenta de la forma específica y de lo definitorio; lo definitorio<sup>81</sup> se entiende, en el caso de las afecciones inherentes al cuerpo, como

---

<sup>80</sup> Esto es, las que se dan con el cuerpo, es decir, que el cuerpo se ve afectado conjuntamente con el alma.

<sup>81</sup> Tomás Calvo utiliza el término “definición”, mas considero que queda mejor expresar “lo definitorio” para que se entienda que ello es una parte de la definición, pero no la totalidad, como

la forma específica de cada cosa cuya existencia ha de darse en tal tipo de materia en función de ciertos fines. El físico sólo hablaría de la materia en la que se da la afección. Por ejemplo, al hablar de la casa, el físico diría que se trata de una construcción de piedras, ladrillos y maderas, mientras que el lógico formularía un enunciado: *una casa es un refugio para impedir la destrucción producida por los vientos, los calores y las lluvias*; en dicha proposición se habla de la forma y el fin.

A este asunto le sobrevienen una serie de preguntas que se pueden entender mejor al reformularlas:

- *¿Cuál de ellos es el físico?* = ¿Cuál de ellos es propiamente el filósofo de la naturaleza?
- *¿El que habla de la materia ignorando la definición o el que habla solamente de la definición?* = ¿El que comunmente llamamos físico pues habla de la materia o el que parece decir algo más sobre la materia?
- *¿Más bien el que lo hace a partir de lo uno y lo otro?* = ¿Puede pensarse que el físico, es decir, el filósofo de la naturaleza en sentido propio, es aquel que define el compuesto a partir de la materia, la forma y el fin?

Así pues, llega a la conclusión de que el estudio del alma amplía el estudio de la  $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ <sup>82</sup>, porque el *físico* en sentido *propio*, es decir el *filósofo de la naturaleza*,

---

veremos en la diáresis. El texto griego de este tratado utiliza el término [τὸ] ὄρον, que bien puede traducirse por “definición o por lo definitorio”.

<sup>82</sup> “La *Física* no pertenece a la «historia de la física», sino que es una obra de otra índole. [...] esta *physikē epistēmē* se encuentra íntimamente ligada a una determinada cosmología, en la cual la diferencia de naturaleza entre la Tierra y los cuerpos celestes ocupa un lugar central. No se trata de un detalle del que se pueda prescindir, sino que la doctrina de la inmovilidad de la Tierra en el centro del mundo se articula íntimamente con doctrinas fundamentales a esta física, tales como la estructura táxica del universo, la teoría de los movimientos naturales, la distinción entre un arriba y un abajo cósmico, o la teoría de los elementos. [...] El vocablo *physikē*, que en griego era un adjetivo, no hay que tomarlo como la denominación de una ciencia especial, como lo sería la «nuova scienza» de Galileo, sino como la de una ciencia omnicomprensiva. En efecto, la *phýsis* no era el nombre de una región especial del ente, sino que en la tradición griega designaba todo cuanto existe en el Universo: los astros, la materia inerte, las plantas, los animales y el hombre.

indagará sobre la definición de las afecciones inherentes al cuerpo, es decir, establecerá “la forma<sup>83</sup> específica de cada cosa cuya existencia implica que ha de darse necesariamente en el tal tipo de materia” (*Ibid.*, 403b2-4) con un fin<sup>84</sup> o utilidad [τοῦ πράγματος].

### 2.2.1 Clasificación de los autores

La distinción que acaba de realizar entre un *físico* y el *filósofo de la naturaleza*<sup>85</sup> es de suma importancia porque, en cuanto a contenido, el primer libro del tratado representa una crítica a todos estos filósofos anteriores a él, a los cuales denomino *prearistotélicos*, pues no sólo se hallan entre ellos los presocráticos, sino también Platón; todos ellos solamente distinguieron la materia o la forma sin contemplar que ambas son necesarias para proporcionar una definición completa, verdadera e inmediata de los fenómenos que parecen atribuirse al compuesto de

---

[...] Lo que la expresión *phýsei ónta* quería significar en el legado de los jonios es que las cosas provienen y se fundan en la *phýsis*, que la *phýsis* es su entidad misma, lo que las hace estar siendo en sus más diversas mutaciones y vicisitudes, que para ser, hay que llegar a ser y que la *phýsis* es el gran protagonista del devenir de lo real, de cuanto es y acontece. Pues bien, es dentro de esta tradición que Aristóteles piensa su *physikē epistēmē*, la cual tendrá como centro temático el estudio del movimiento, pero no trata de estudiar la mutación por sí misma, [...] sino de tomar el movimiento en todas sus formas como una manifestación de la *phýsis tōn óntōn* (*Fis.* 191a25), de «la naturaleza de las cosas». Lo físico será entonces el fundamento entitativo de las apariencias, a la vez que su razón explicativa.” Guillermo R. de Echandía, “Introducción”, en Aristóteles, *Física*, introd., trad. y notas de Guillermo R. de Echandía, ed. Gredos, Madrid, 1982, pp. 8-9.

<sup>83</sup> “«Forma» no es sólo un postulado necesario del pensamiento [como en Platón], sino que es primariamente aquello que configura cada una de las cosas, lo que internamente las conforma, una conformación que brota del fondo de la *phýsis* de cada cosa. Así, la episteme de la *phýsis* según sus manifestaciones empíricas es vista por Aristóteles como la búsqueda de la interna conformación que hace que las cosas estén siendo en sus diversas realizaciones. Es desde este enfoque como hay que entender [también] la teoría del movimiento.” *Ibid.*, p. 12.

<sup>84</sup> “Algunos pensadores como G.E.R. Lloyd, llaman a la filosofía aristotélica del *corpus zoológico* una *filosofía del τέλος*, pues ella no descubre exclusivamente hechos, sino revela la causa y, en particular, la causa final y la ausencia de la casualidad en las obras de la naturaleza.” *Apud*, Carolina Olivares Chávez, “Los animales y el hombre en Aristóteles”, en *Nova Tellus, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 19-1*, ed. UNAM, México, 2001, p. 101-102.

<sup>85</sup> En el texto griego utiliza la misma palabra *ó φυσικός*, sin embargo, a través de mi lectura me parece que resulta más claro traducir una por *físico* y otra por *filósofo de la naturaleza*.

alma-cuerpo, a saber, una definición apodíctica que presente un conocimiento genuino sobre la naturaleza, una *ἐπιστήμη*<sup>86</sup>. Así pues entre los físicos se hallan:

- *Demócrito y Leucipo*, quienes reducen el alma a un cierto tipo de fuego o elemento caliente.
- *Los pitagóricos*, que afirman que el alma se identifica con las motas de suspensión en el aire.
- *Empédocles*, quien establece que el alma se compone de todos los elementos: tierra, agua, éter, fuego.
- *Hipón* –cuya mentalidad se encuentra entre las más toscas– quien afirmó que el alma es agua, su convicción deriva del hecho de que el semen de todos los animales es húmedo, tratando al propio tiempo de refutar a quienes afirman que el alma es sangre.
- *Critias*, que afirmaba que el alma es sangre, partiendo de que lo más propio del alma es sentir y esto le corresponde al alma en virtud de la naturaleza de la sangre.
- *Diógenes*, quien dijo que el alma es aire, por considerar que es ligero y es principio de las demás cosas.

Entre los lógicos o dialécticos, cuyas definiciones son meramente formales, se encuentra:

---

<sup>86</sup> “La innovación aristotélica fue entonces doble: en cuanto a la manera de entender la episteme y en cuanto a su objeto. En lo que respecta a su objeto, esta episteme se constituyó a partir de una síntesis de dos grandes formas de pensamiento: por un lado, la tradición jónica, que pasaba por Empédocles, Démocrito y Anáxagoras, y, por otro, la tradición eléatica, que pasaba por el propio Platón. Los jonios habían buscado la *phýsis* que internamente constituye las cosas, con anterioridad a la distinción entre Apariencia y Realidad, y vieron en ella un *primordium* indiferenciado siempre uno e idéntico, principio y raíz y diversidad. Aristóteles hizo suyo este enfoque: lo que llamamos naturaleza o Ser no es algo realmente distinto de las cosas, sino lo que internamente las constituye [...] Pero lo hizo suyo en primera aproximación, pues para Aristóteles, buen hijo de la Academia, sólo podemos pensar esa *phýsis* desde el punto de vista de lo que hace que los *phýsei ónta* sean en cada caso, esto es, de su esencia, superando así la tesis [de Parménides] «Todo es uno»: la naturaleza es siempre naturaleza de las cosas, pero no se identifica con ellas. Asume así el legado de los jonios pero platonizándolo. Tenemos que admitir un «de qué», un *primordium* material, pero lo que hace que las cosas estén siendo lo que son y lo que nos permite conocerlas es su *eîdos*. Pero, por otra parte, Aristóteles fisicaliza el *eîdos* platónico al hacer de él un constitutivo interno de las cosas.” Guillermo R. de Echandía, *Op. Cit.*, p. 12.

- *Anáxagoras*, quien afirma que el alma es aquello que mueve, y a veces equipara al alma con el intelecto, pues es lo que causa la armonía; aunque también a veces los separa, pues el intelecto es simple, sin mezcla y puro.
- Platón, que en el *Timeo*, define el alma a partir de los elementos, aunque en *Acerca de la filosofía* afirma que el animal en sí se deriva del Uno en sí.
- *Tales de Mileto*, quien supuso que el alma es un principio motor.
- *Heráclito*, que equipara al *principio* con el alma, en la medida en que ésta es la exhalación a partir de la cual se constituye todo lo demás, es incorpóreo y se encuentra en perpetuo fluir.
- *Alcmeón*, quien afirma que el alma es inmortal por su semejanza con los seres inmortales como la Luna, el Sol, los astros y el Firmamento entero.

### 2.2.2 Refutaciones

Cabe destacar que en cuanto al contenido de las tesis de todos estos pensadores, Aristóteles dedica un capítulo a demostrar por qué el alma no se puede mover por sí misma, otro capítulo a rechazar la teoría del alma armonía y otro más a criticar por qué es inválida la tesis de que el alma está constituida por elementos. Los dos primeros contraargumentos estarían dirigidos a refutar a los filósofos lógicos y el segundo a contrargumentar a los físicos.

#### **El alma no se puede mover por sí misma**

Esta refutación se encuentra en DA I 3. Aquí se dice que no es necesario que lo que mueve se encuentre a la vez en movimiento<sup>87</sup>, puesto que no hay movimiento con respecto a la substancia<sup>88</sup>, ya que no hay nada que sea contrario a ella, esto

---

<sup>87</sup> De esta afirmación puede haber dos interpretaciones: 1) Como se demuestra en la tesis la física y la metafísica del Primer Motor Inmóvil el cual mueve sin ser movido, y que en su traducción toma por indudable Tomás Calvo en la n. 9; y 2) la de la física que está en las siguientes líneas.

<sup>88</sup> El alma es *οὐσία* en tanto que *εἶδος* como veremos más adelante.

es, no hay movimiento del agente ni del paciente, ni de lo movido ni de lo moviente [pues todos éstos son substancias], pues no puede haber movimiento del movimiento, ni generación de la generación, ni, en general, cambio del cambio<sup>89</sup>. (Fís., V, 2, 225b11-15). Así, todo lo que se mueve puede moverse de dos maneras, por otro o por sí mismo.<sup>90</sup>

a) *Sobre el movimiento propio*

---

<sup>89</sup> “Ciertamente lo movido está en movimiento, y lo que lo mueve (el moviente) puede estarlo, pero lo que aquí se quiere decir es que no hay movimiento de lo que está en movimiento respecto a su movimiento, es decir, que no hay movimiento del movimiento de una cosa excepto *per accidens*.” Véase n. 13 del traductor de Aristóteles, *Física, Op. Cit.*, p. 225

A saber, 1) el movimiento no es algo distinto de lo que se mueve; 2) para que algo se mueva por accidente es necesario que otro lo mueva por lo que 3) lo movido se aleja en cuanto tal, esto que no es posible pues el alma se alejaría de su propia entidad; 4) si todo lo que se mueve tuviera que ser movido de manera sucesiva, tendríamos que “en una serie infinita no hay un primer término [...] por consiguiente no sería posible ninguna generación, ningún movimiento, ningún cambio.” (Fís. V, 2, 226a5) Entonces si todo esto es así, qué pues, podría poner en movimiento al alma.

<sup>90</sup> Este tema es tratado de manera más extensa en el libro V de la *Física*: 224a-226b15. Donde se habla de los tipos de movimiento: Como **μεταβολή**-cambio- se habla del que es **1) por accidente** y el que es **2) de una parte**; como **κίνησις**-movimiento- se habla del movimiento **3) por sí**. Para que se dé el movimiento es necesario lo siguiente: **a) un primer movimiento, b) algo que es movido, c) un tiempo en el cual, d) un desde lo que, e) un hacia lo que**. Por ejemplo, para que la madera sea madera se da un cambio del calor hacia el frío; donde “es claro en este caso que el movimiento está en la materia de la madera, no en la forma: porque ni la forma, ni el lugar, ni la cantidad, mueven ni son movidos, sino que hay un moviente, algo movido y algo hacia lo que es movido.” (Fís.V, 1, 224b5) Tomando este ejemplo, en el caso del compuesto del que se habla en el *ΠΨ*, es decir, del viviente, en todo caso se mueve la materia o cuerpo, no el alma que es *εἶδος*, o mejor aún, lo que se mueve es el compuesto indiferenciado de cuerpo-alma y no cada una de las partes.

Asimismo, el cambio por accidente se da en todas las cosas, siempre y en cualquier respecto. Pero el cambio no-accidental no se da en todas las cosas, sino sólo en las contrarias, y en las contradictorias. Hay así, tres clases de cambio-*μεταβολή* 1) de un sujeto a un sujeto; 2) de un sujeto a un no-sujeto: ésta es la **destrucción [φθορά]**; 3) de un no-sujeto a un sujeto: ésta es la **generación [γένεσις]**. El cambio de un no-sujeto a un no-sujeto en general no se puede contemplar como una posibilidad. En cuanto al cambio de *sujeto a sujeto*, éste es en sentido estricto *κίνησις*. Si esto es así, tenemos los siguientes tipos 1) cualitativo: **alteración**; 2) cuantitativo: **aumento [αύξησις]** o **disminución [φθίσις]** y 3) **desplazamiento [φορά]**. Tenemos así, los seis tipos de movimiento que son tratados en las *Categorías*, pero el problema es que ahí son tratados como *κίνησις*, de lo que se deriva un problema de interpretación que no puede ser explicado en esta nota al pie; sólo ha sido mi objetivo presentar cómo se estructura la clasificación de los tipos de movimiento en cada una de estas tres obras, a fin de clarificar por dónde procede Aristóteles en el *ΠΨ*.

Las clases de movimiento son cuatro: traslación [φορά], alteración [ἀλλοίωσις], corrupción [φθίσις], crecimiento [αὔξησις]<sup>91</sup>: el alma habrá de moverse conforme a una de ellas o conforme a varias o conforme a todas.

Si el alma no se mueve por accidente, es decir, si se mueve por ella misma y no por otro, entonces le corresponderá por naturaleza el lugar, ya que todos los tipos de movimiento se dan por un lugar.

Si el alma está dotada de movimiento natural, es decir, de movimiento por ella misma, podrá ser movida también violentamente, a saber: se moverá en sentido contrario a su lugar natural alejándose por tanto de éste.<sup>92</sup> Y lo mismo ocurrirá con el reposo. De ello resultaría que si todo movimiento consiste en que lo movido se aleje en cuanto tal, el alma se alejaría de su propia entidad y esto no es posible.

Por lo tanto, hablar de qué tipo serían los movimientos y reposos violentos del alma, es un discurso que se empeña en divagar.

*b) Sobre el movimiento por otro o por accidente*

---

<sup>91</sup> En las *Cat.* 14, 15a14-15b15 se toman en cuenta **seis tipos de movimiento [κίνησις]: generación [γένεσις], destrucción [φθορά], aumento [αὔξησις], disminución [μείωσις], alteración [ἀλλοίωσις], cambio de lugar [ἢ κατὰ τόπον μεταβολή]**. De los cuales se establece que siendo *κίνησις* el género, los demás son las especies y se pueden mirar como contrarios, pues la generación es contraria a la destrucción, como el aumento a la disminución y el cambio de lugar es contrario al reposo, que no es propiamente un tipo de movimiento, sino la negación de éste. Sobre la alteración se extiende el análisis, pues no tiene contrarios, por ejemplo, un cuadrado puede aumentar de tamaño y no alterarse, es decir, no dejar de ser cuadrado.

Por otro lado, en el *ΠΨ*, sólo se mencionan cuatro tipos de movimiento, los cuales se expresan con sinónimos respecto de las *Categorías*, por lo que tendríamos: **ἢ κατὰ τόπον μεταβολή (Cat.)= φορά (DA)** significando las dos expresiones, un *cambio de lugar* o un **desplazamiento**; **ἀλλοίωσις** en ambos textos es la **alteración**, esto es, *volverse otro*; **φθορά (Cat.) = φθίσις (DA)**, significando ambos vocablos **corrupción** o destrucción, a saber, una *degradación lenta o deterioro*; y por último en ambos textos aparece la palabra **αὔξησις**, es decir, el **aumento** o *el crecimiento*. No considero que sea fortuito el hecho de que sólo se mencionen cuatro tipos de *κίνησις*, pues se puede interpretar que al no aparecer *γένεσις* ni *μείωσις* se afirma que definitivamente el alma ni se engendra ni disminuye, pero habrá que ver, si se desplaza, si se puede volver otra cosa diferente de sí, si se puede deteriorar o si puede crecer.

<sup>92</sup> N. 10 del traductor al español.

Si el alma se mueve por otro, en todo caso habría que decir que se mueve por los objetos sensibles. Pero esto no es posible porque la sensación no afecta exclusivamente al alma ni al cuerpo sino al conjunto de ambos.<sup>93</sup>

Respecto del movimiento que no es por sí ni por accidente, unos autores afirman que el alma si se mueve hacia arriba es fuego, si hacia abajo, es tierra, pero estos movimientos son de los elementos no del alma.

Asimismo, otros autores afirman que si el alma es aquello que mueve al cuerpo, entonces en él se producen los movimientos con que ella a su vez se mueve. Pero esto también será válido a la inversa, pues si el cuerpo está sometido al movimiento de traslación, el alma se desplazará. Pero si esto fuera posible, sería igualmente posible que el alma volviera a entrar al cuerpo después de haber salido de él: de donde resultaría que todos los animales podrían resucitar después de muertos.

Los demás autores afirman que el alma imprime al cuerpo en que se encuentra los mismos movimientos con que ella se mueve, pero sólo es posible que el alma mueva al cuerpo a través de cierta elección e intelección.

Por otro lado, no es correcto afirmar como lo hace Platón en el *Timeo* que el alma sea una magnitud, sobre todo porque él habla en ese diálogo del alma como intelecto, y es que el intelecto no tendrá este tipo de unidad, sino que o carecerá de partes, o en cual quier caso, no será continua a la manera de una magnitud. Si es magnitud, es decir, cantidad, ¿cómo inteligiría, todo él o alguna de sus partes o puntos? Si intelige en un punto es evidente que al ser éstos infinitos, no podrá recorrerlos en absoluto, si intelige en una parte entendida como magnitud, inteligiría lo mismo multiples o infinitas veces, y sin embargo, es obvio que puede hacerlo sólo una vez. Finalmente, todas estas propuestas tienen este absurdo

Que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser del cuerpo. Este punto, sin embargo, parece ineludible: pues uno actúa, otro padece, uno mueve y otro es movido

---

<sup>93</sup> N.11 del traductor al español.

cuando tienen algo en común y estas relaciones mutuas no acontecen entre elementos cualesquiera al azar. Ellos, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible –como los mitos pitagóricos– que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece efectivamente, que, cada cosa posee una forma y una estructura peculiares. En definitiva, se expresan como quien dijera que el arte del carpintero se alberga en las flautas. Y es que es necesario que arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo. (DA I 3, 407b15-26)

### **El alma no es una cierta armonía**

A este respecto dedica Aristóteles el capítulo 4 del libro I, que bien puede tomarse como la continuación –e incluso repetición– de aquello que ya había argumentado en el *Eudemo*, y que según los fragmentos de los comentaristas se trata del uso de dos argumentos del *Fedón* de Platón<sup>94</sup>: 1) hay algo que es contrario a la armonía, a saber: la desarmonía, pero no hay nada que sea contrario al alma, por lo tanto, el alma no es armonía; 2) la armonía del cuerpo es contraria a la desarmonía de éste, pero a) la desarmonía del cuerpo animado es la enfermedad, la debilidad y la fealdad, si esto es así, b) la armonía es salud, fuerza y belleza, pero el alma no es nada de esto, entonces, el alma no es armonía.

En el *ΠΨ*, siguiendo esta misma concepción, se afirma que la armonía consiste en una cierta proporción o combinación de elementos, pero no es posible que el alma sea lo uno ni lo otro y que es mejor aplicar la palabra armonía a la salud, y en general, a las virtudes corporales que al alma. De manera mucho más dáfana se dice que armonía suele aludir a dos cosas distintas:

- a) En sentido primario: se aplica a la combinación de aquellas magnitudes que se dan en seres dotados de movimiento y posición, cuando encajan entre sí de tal modo que no dejan lugar a ningún elemento del mismo género.

El alma ni es armonía ni se desplaza en movimiento circular, pues como se ha probado, no puede moverse por sí misma, como decía Platón en el *Timeo*, por ello, de cualquier modo sería más razonable preguntarse si el alma se mueve a la

---

<sup>94</sup> Véase *supra* 2.1.2 Período platonizante.

vista de los siguientes hechos: al encolerizarse o atemorizarse. Pero por más que entristecerse, alegrarse o discurrir sean fundamentalmente movimientos impropios –o por accidente–, es decir, que consisten en ser movidos, puede ser que el movimiento sea producido –en una parte del cuerpo– por el alma, pero de eso no se sigue el alma se mueva. Si el alma es quien se irrita, sería algo así como afirmar que el alma es quien teje o quien edifica. Esto no significa en cualquier caso, que el movimiento se da en ella, sino que unas veces termina en ella y otras se origina en ella. El intelecto, por su parte, es una entidad independiente y que no está sometida a corrupción, pues:

Si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado, vería, sin duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufre el cuerpo en el que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación decaen al correponderse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible. (*Ibid.*, 48b21-22)

Así también, discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón por la que al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones del aquél sino del conjunto que perece.<sup>95</sup> En cuanto al intelecto, se trata de algo más divino e impasible.

Así pues, de todas las opiniones la más absurda es la de que el alma es número que se mueve a sí mismo. ¿Cómo se va a entender que una unidad se mueva, por quién y de qué manera si es indivisible e indiferenciada? Pues si es motor y móvil habrá de ser diferenciada. Restar de un número cualquiera otro número o una unidad, el resultado es un número distinto; y sin embargo, las plantas, al igual que muchos animales, continúan viviendo aún después de divididos y teniendo, al parecer, la misma especie de alma.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> A diferencia del tema del alma-armonía que parecía tener una continuidad, aquí Aristóteles está totalmente contra la reminiscencia que tiene a su vez relación con la metempsicosis, y cuya argumentación en el *Eudemo* estaba encaminada a probar por qué esto era verosímil.

<sup>96</sup> Más adelante se esclarecerá esto, véase 3.3 *¿Alma vegetativa, sensitiva e intelectiva o facultades del alma?*

- b) Derivadamente: la armonía es la proporción de los elementos en mezcla.

Si siguiéramos este argumento, la armonía se entendería como la combinación de las partes del cuerpo, lo cual sería algo verdaderamente fácil de refutar, puesto que múltiples y muy variadas son las combinaciones de las partes, y entonces ¿cómo y de qué ha de suponerse que son combinación el intelecto, la facultad sensitiva o la facultad desiderativa?

Por otro lado, al estar el cuerpo compuesto de diversos elementos y en muy variadas proporciones, la consecuencia resultaría absurda: se tendrían muchas almas por todo el cuerpo, tantas como partes. Tampoco se sigue el hecho de que el alma sea armonía sólo porque todas las partes provienen de la mezcla de los elementos y la proporción de la mezcla es a su vez armonía.

Respecto a lo que ha afirmado Empédocles, que cada una de las partes [del cuerpo] existe conforme a una cierta proporción, habría que preguntar ¿es el alma la proporción o más bien algo que, siendo distinto de ella, se origina en los miembros? Así, 1) si el alma es algo distinto de la mezcla ¿por qué desaparece al desaparecer la mezcla en que consiste la carne o cualquier otra parte del animal? Y 2) si cada una de las partes no posee un alma –ya que el alma no es la proporción de la mezcla– ¿qué es lo que se corrompe cuando el alma abandona el cuerpo?

Sin embargo, ninguno de los dos sentidos es válido para ser aplicado al alma, puesto que estos atributos se aplican en el caso del movimiento, al compuesto, y en el caso de la mezcla de elementos, al cuerpo.

### **El alma no está constituida por elementos**

A este tema Aristóteles dedica el capítulo 5 del libro I, en el que se afirma que el alma no es un elemento pues a partir de esto:

- a) No se puede explicar la sensibilidad o el razonamiento.

Si el alma se encuentra en todo el cuerpo dotado de sensibilidad y si además suponemos que el alma es un cuerpo [elemento], necesariamente habrá dos cuerpos en el mismo lugar. Por lo tanto, no es posible que ni el número ni el elemento, cualquiera que sea, constituyan la definición esencial del alma, sino que ni siquiera pueden ser propiedades accidentales suyas: bastaría con intentar explicar las afecciones y acciones del alma, por ejemplo, razonamientos, sensaciones, placeres, dolores, etc, a partir de semejante definición.

- b) No se garantiza ni se confirma que se lo semejante busque lo semejante.

El hecho de que el alma se defina por los elementos no garantiza que ésta se identifique con todas las cosas, es decir, de que el alma conoce lo semejante con lo semejante. Todavía más, ¿con qué conocerá el alma sensorialmente el conjunto de que están constituidas las cosas, como el hombre o la carne o el hueso o cualquier otro compuesto? Pues, cada uno de estos compuestos no está constituido por elementos amalgamados de cualquier manera, sino conforme a cierta proporción y combinación.<sup>97</sup> Esto es, de nada sirve que los elementos estén en el alma si no están además las proporciones y la combinación: cada elemento conocerá a su semejante, pero nada habrá que conozca al hueso o al hombre, a no ser que estos estén también en el alma. ¿A quién se le ocurriría, en efecto, preguntarse si dentro del alma hay una piedra o un hombre?

- c) Los elementos no son comunes a las categorías que se predicán del alma.

Puesto que el ente tiene múltiples acepciones, ya que puede significar bien la realidad individual bien la cantidad o la cualidad o cualquiera de las otras categorías, ¿estará el alma constituida a partir de todas ellas o no? No parece que los elementos sean comunes a ellas.

---

<sup>97</sup> O conforme a una cierta armonía, lo que confirmaría que ésta sólo se puede atribuir al cuerpo, pero no al alma.

- d) No hay nada más elevado que el alma y mucho menos, que el intelecto.

Habría también que preguntarse qué es lo que mantiene unidos los elementos del alma: estos son, en efecto, a modo de materia y por tanto, aquello que los mantiene unidos, sea lo que sea, es de rango más elevado. Pero es imposible que haya algo más superior que el alma, y más imposible aún, que haya nada mejor o superior al intelecto. “Es absolutamente razonable que éste sea lo primigenio y soberano por naturaleza.” (*Ibid.*, 5, 410b15)

- e) No se pueden explicar las clases de alma.

Ninguno de ellos habla tampoco de todas las clases de alma.

- 1) No todos los seres dotados de sensibilidad son capaces de producir movimiento.
- 2) Las plantas viven a pesar de que no participan de movimiento local ni de la sensación.
- 3) Muchos animales carecen de razonamiento.

Por más que se aceptaran estos extremos y se estableciera que el intelecto es una parte del alma –e igualmente– de la facultad sensitiva, ni siquiera en tal supuesto se hablaría ni con universalidad acerca de toda clase de alma ni en su totalidad acerca de cualquiera de ellas. Así también, aun cuando resultara necesario constituir el alma a partir de los elementos, no sería en absoluto necesario hacerlo a partir de todos: cualquiera de las partes de la contrariedad se basta para juzgarse a sí misma y a su opuesto.<sup>98</sup>

- f) No se puede definir el vivir.

Hay quienes dicen que el alma es divisible y que una parte intelige, otra apetece: “el vivir ¿se da solamente en una de estas partes o en muchas, en todas o tiene

---

<sup>98</sup> Esto se puede entender como la *Categoría de la Relación* en la cual el definir algo a través de su “respecto a” –como que hay un *A que es alto* respecto de un *B que es bajo*– no compromete la existencia de alguno de los dos sujetos que son sometidos a este tipo de comparación. *Cat.* 7, 8a35.

incluso alguna otra causa?” (*Ibid.*, 411b 5) ¿Qué es lo que mantiene unida al alma si es que es divisible? No, desde luego, el cuerpo, más bien parece lo contrario que el alma mantiene unido al cuerpo, puesto que, al alejarse ella, éste se disgrega y destruye.<sup>99</sup>

Cabría a este argumento además preguntar qué posee cada una de las partes del alma respecto del cuerpo, ya que, si la totalidad del alma es la que mantiene unido a todo el cuerpo, conviene que, a su vez, cada una de ellas mantenga unida alguna parte del cuerpo. Todavía más, es difícil imaginar qué parte y cómo corresponde al intelecto mantener unida, es más plausible afirmar que:

El principio existente en las plantas es un cierto tipo de alma: los animales y las plantas, desde luego, solamente tienen en común este principio. Principio que además, se da separado del principio sensitivo, si bien ningún ser posee sensibilidad a no ser que posea también aquél. (*Ibid.*, 411b26-30)

### 2.3 Observaciones

El alma para el Aristóteles del *Eudemo* es por un lado irreductible a una característica que por lo general se aplica al cuerpo, es decir, a la armonía; y por otro lado, como consecuencia de esto, su explicación, tiende a encontrarse en términos o de forma o de substancia, los cuales sufren algunos procesos como la metempsicosis o la reminiscencia.

A no ser por el hecho de que el alma en algunos de los fragmentos de este diálogo se presenta como substancia, nos encontraríamos frente a un Aristóteles efectivamente dogmático con respecto a las tesis platónicas. Pero al hablar del alma conforme a otros mitos, como el del Rey Midas, bien se puede pensar que Aristóteles al escribir el *Eudemo*, no hizo un ejercicio meramente mimético, sino que reinterpretó muy a su manera las tesis de Platón, en este sentido, se trata pues, de un período platonizante.

---

<sup>99</sup> No puede, indica insistentemente Aristóteles, el alma moverse por sí misma. Véase, n. 89, 90 y 91.

Existe una continuidad entre el *Eudemo* y las críticas a sus antecesores presentadas en los primeros capítulos del *ΠΨ*, pues nuevamente se desarrolla el contraargumento del alma-armonía, pero desde una perspectiva mucho más diáfana, lo cual no solamente es evidente porque se trata de un texto del que se conserva su totalidad y no fragmentos, sino también porque la problemática está situada en el período que llamaríamos, siguiendo las distinciones hechas en la primera parte de esta tesis, *época de madurez*.

Lo que considero más importante de la crítica a sus antecesores es la distinción que ha hecho entre un filósofo de la naturaleza, un físico y un dialéctico, pues el filósofo de la naturaleza, buscará definir al viviente en términos materiales y lógicos, y como revisaré más adelante, en términos metafísicos. El filósofo de la naturaleza es capaz de distinguir en los vivientes el *εἶδος* que los hace ser, es decir, aquello que los distingue como cuerpos naturales que tienen en sí mismos el principio de movimiento y reposo.

El alma es la que distingue a los cuerpos naturales que tienen vida de los que no la tienen, pero Aristóteles no ha mostrado qué ni cómo es este principio indiferenciado del cuerpo que permite a los vivientes distinguirlos como tales. Es por ello, que se requiere de un capítulo aparte para tratar de ver a qué se refiere Aristóteles con su definición más célebre del alma: *entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*.

### III. El planteamiento aristotélico de la *ψυχή*: el alma como *εἶδος*

Con todo lo anterior llegamos al planteamiento propiamente aristotélico del alma, donde se dilucidará ahora sobre la definición de la *ψυχή*, no sólo por sí misma, sino también en vistas del compuesto, es decir, de la dicotomía alma-cuerpo cuya transversalidad es siempre la tematización de la *ζωή*.

En este capítulo estudiaré primordialmente la definición del alma, cuya tarea resulta difícil, pues el método prospectivo de Nuyens nos ha dicho que el método retrospectivo suele buscar conceptos en diversas obras para luego relacionarlos sin más, por ejemplo, se toma lo que del alma se diga en la *Ética a Nicómaco* y se lo relaciona con *ΠΨ*. Sin embargo, no es posible estudiar únicamente, como se verá a lo largo de este capítulo, el tratado *ΠΨ* sin relacionarlo con la *Metafísica* y con el *Organon*. Esto se debe a que Aristóteles procede tanto con los métodos de la lógica como con algunos términos ya definidos en la *Metafísica*, sin ello, resulta imposible una comprensión más o menos completa sobre este tema. No obstante, estos conceptos metafísicos tienen una nueva tematización al estudiarlos respecto del alma, como es el caso del *εἶδος*.

Tengo que advertir que no siempre utilizo el orden de exposición que aparece en *ΠΨ*, en más de una ocasión he reorganizado la manera en que procede Aristóteles a fin de hacer notar cómo se va desarrollando el término *ψυχή*. También hay que decir que he traducido yo misma en un par de ocasiones algunas expresiones, pues considero que las versiones que he consultado no satisfacen la explicación que de ellas se pueda dar, de ninguna manera pretendo quitar autoridad a quien la tiene, pero considero que es necesario recurrir al texto griego ya que éste nos clarifica algunos términos que, de otra manera, resultan confusos en nuestra lengua.

La primera definición del alma, -es como el *ἀρχή* de los animales-, que hemos visto hacia donde nos condujo, es también utilizada como una especulación sobre el alma a partir de la cual, el autor se propone la tarea de

conocer su naturaleza, su entidad y sus propiedades [φύσις, οὐσία, τὸ συμβεβηκός<sup>100</sup>]. Inmediatamente Aristóteles se ocupa de la οὐσία<sup>101</sup> y el método para conocerla:

Pues al ser esta investigación -me refiero a la investigación en torno a la entidad y la esencia- común también a otros muchos tratados, cabría pensar que existe un método único para todos y cada uno de aquellos objetos cuya entidad queremos conocer [...] Si, por el contrario, no existe un método único<sup>102</sup> y común en torno a la esencia, entonces el empeño se hace más difícil todavía, puesto que será necesario determinar cuál es el método de proceder adecuado para cada caso. (*Ibid.*, 1, 402a13-18)

A partir de lo anterior, da una nueva aseveración sobre los *principios* [ἀρχαί]<sup>103</sup> y es que “éstos son distintos cuando son distintos sus objetos” (*Ibid.*, 402a22-23); lo que lo llevará a pensar en una multiplicidad de posibilidades que permitan definir la ψυχή, los cuales pueden sintentizarse como sigue:

1. A qué género pertenece y qué es el alma.

1.1.1 Si es divisible o indivisible e igualmente si todas las almas son de la misma especie o no y, en caso de que no sean de la misma especie, si se distinguen por género.

2. Si se encuentra entre los seres en potencia o constituye una cierta entelequia.

3. Si su definición es única como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma [pues no parece sólo haber alma humana].

3.1.1 Si lo que hay son muchas partes del alma y no muchas almas.

---

<sup>100</sup> El sustantivo τὸ συμβεβηκός [sucesos o circunstancias] proviene del verbo συμβαίνω que se traduce por *reunir*. Aristóteles utiliza la expresión συμβέβηκε περὶ αὐτήν, es decir, *lo que se ha reunido entorno a ésta* [a la substancia], de aquí que yo sustituyo esta expresión por el sustantivo, para que se entienda “conocer su naturaleza, entidad y sus propiedades”.

<sup>101</sup> Desde este punto de vista, se nota ya una concepción autónoma sobre el tema del alma, pues se trata de un concepto propiamente aristotélico. Para la traducción de este concepto, tomo como sinónimos entidad y substancia.

<sup>102</sup> Aristóteles se abre a la posibilidad de los métodos, pero hace referencia específica a dos: la ἀπόδειξις o *demostración*, y la διαίρεσις o *división*, los cuales estudiaremos más adelante.

<sup>103</sup> Es término es sinónimo de causa (Met. V 1), aunque el término *principio* tenga mayores acepciones que el de causa.

3.1.2 Si hay que investigar el alma como totalidad o las partes.

3.1.2.1 Si hay que investigar primero las partes o bien sus actos.

Es aquí donde Aristóteles da una demostración de su genio filosófico pues no pierde de vista el punto inicial de la discusión y vuelve a poner en cuestión el término *οὐσία*:

No sólo es útil conocer la esencia para comprender las causas de las propiedades que corresponden a las entidades [...] sino también –y a la inversa- las propiedades contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia: pues si somos capaces de dar razón acerca de las propiedades– ya acerca de todas ya acerca de la mayoría- tal como aparecen, seremos capaces también y en tal caso de pronunciarnos con notable exactitud acerca de la entidad. (*Ibid.*, 402b17-19)

La importancia de esto reside en que

El principio de toda demostración [ἀπόδειξις] es la esencia y de ahí que a todas luces resulten vacías y dialécticas [meramente formales<sup>104</sup>] cuantas definiciones no llevan aparejado el conocimiento de las propiedades o, cuando menos, la posibilidad de una conjetura acerca de las mismas. (*Ibid.*, 402b25-403a2)

Precisamente, en forma de conjetura, Aristóteles afirma que las afecciones [τὰ πάθη] del alma también presentan dificultad de definición pues habría que ver si

- a. Todas son comunes al cuerpo que posee alma o
- b. si hay alguna que sea exclusiva del alma.

Esta especulación es elementalmente la síntesis de los dos libros siguientes, el segundo nos demuestra que “en la mayoría de los casos se puede observar que el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general” (*Ibid.*, 403a6-7) y el tercero que “el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella [del alma]” (*Ibid.*, 403a9).

---

<sup>104</sup> W.K.C. Guthrie, *Op. Cit., Historia de la filosofía griega*, p. 187.

En esta primera parte, comienzan a divisarse los inconvenientes, pero también las líneas que seguirá Aristóteles para su investigación del alma: la *apódeixis* o demostración y la *diáresis* o división.

### 3.1 Los métodos

En el segundo libro de este tratado es propiamente donde Aristóteles comienza su investigación, es decir, comienza a poner en cuestión el alma; todo esto lo hace – por la forma en la que se expresa– desde los términos ya conocidos en la *Metafísica* y en el *Organon*. Pero la tarea no es tan simple como aplicar los conceptos allí estudiados para comenzar a definir el alma, por el contrario, parece tematizar nuevamente algunas cuestiones, como la del género y el sujeto; sin embargo, es necesario que primariamente se mire en qué consiste la *demonstración* y en que consiste la *división* para comprender más ampliamente de qué manera procede Aristóteles al definir el alma como “entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (*Ibid.*, 412a28).

#### 3.1.1 Apódeixis o demostración

Según Jonathan Barnes<sup>105</sup> la función de este método consiste no en describir cómo los científicos adquieren o deben adquirir el conocimiento; sino en ofrecer un modelo formal de cómo los maestros deben presentar y comunicar el conocimiento. Sin embargo, para Guthrie, lo que Aristóteles enseña es el método en sí, no sus resultados sobre la investigación; más bien, está ofreciendo un paradigma de cómo dirigir la investigación (*An. Post.* 97b).

La *apódeixis* es un método de adquisición del conocimiento (*Ibid.*, 71b), ella es parte del filósofo inspeccionador de la naturaleza, de todo lo que es, éste investiga también los principios silogísticos, los cuales deben ser los principios de la *apódeixis*: de lo contrario no tendrían relevancia para el estudio de la realidad (*Met.* 1005b). Por otro lado, la *apódeixis*, es un silogismo científico o epistemónico [sic.], es decir, un silogismo que comprende qué es conocer (*Ibid.*, 71b, 77b), es

---

<sup>105</sup> *Apud, Ibid.*, p. 183.

un metaconocimiento. Así pues, la base de la *apódeixis* es el silogismo, es decir, la estructura formal del conocimiento.

Puesto que aprendemos por inducción<sup>106</sup> o por demostración<sup>107</sup>, para J. Barnes, la investigación precede a la demostración, pero para Guthrie<sup>108</sup>, investigar y su resultado, a saber, el acopio de hechos, es diferente al conocimiento científico genuino [*ἐπιστήμη*] que implica no sólo el conocimiento del hecho, sino también de la causa. Habiendo realizado el hallazgo del hecho, sobreviene un procedimiento deductivo que convierte una simple experiencia en conocimiento, éste depende a su vez de la ciencia en la que el tema esté implicado, ya sea que se trate de la ciencia en tanto que ciencia, en cuyo caso los principios son axiomas universalmente válidos, tales como el de la *no contradicción*<sup>109</sup> y el *tercero excluso*<sup>110</sup>; o ya sea que se trate de las ciencias particulares en cuyo caso se utilizan hipótesis y definiciones.

Retomando, el conocimiento genuino [*ἐπιστήμη*] implica necesariamente la causa del hecho, la demostración o *apódeixis* trata de lo necesario y lo usual (*Ibid.*, 87b), la *apódeixis* es un silogismo que demuestra la causa (*Ibid.*, 85b) y hay que tener en cuenta que la causa no es diferente del hecho; por ejemplo, en un incendio la causa es el fuego, el incendio es fuego de algo. Asimismo, este conocimiento al tener por objeto *lo necesario*, tiene por objeto lo universal. No obstante, otros métodos no van a ser demostrados mediante la demostración, pues la *apódeixis* iría al infinito y como vimos de manera semejante al movimiento, las cadenas al infinito no tienen nunca un punto con el cual iniciar, lo que prueba su imposibilidad.

Puesto que la *apódeixis* se basa en un silogismo científico que comprende qué es conocer, habrá de distinguirse de un silogismo dialéctico o meramente

---

<sup>106</sup> Es el conocimiento que va de lo particular a lo general.

<sup>107</sup> Este término parece usarse en contraposición de la inducción, puede sustituirse por deducción, cuando vamos de lo general a lo particular.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 184-186

<sup>109</sup>  $A \wedge \neg A$  no pueden ser verdaderas a la vez.

<sup>110</sup>  $A \vee \neg A$  pueden ser verdaderas a la vez.

formal, pues 1) “las premisas del silogismo apodíctico deben ser no sólo verdaderas y expresar la causa real, sino también «primarias e inmediatas»”<sup>111</sup>; una ciencia debe depender en última instancia de premisas que pueden considerarse autoevidentes, so pena de admitir el retroceso al infinito; 2) “las premisas deben ser más cognoscibles en cuanto causas, anteriores a la conclusión”<sup>112</sup>.

En otro libro del *Organon*, en los *Tópicos*, Aristóteles asevera que la definición es una forma de palabras que afirma la esencia de un sujeto y se compone de género y diferencias, que explican el ser de cualquier cosa porque evidencian su forma.<sup>113</sup> Por otro lado, hay dos clases de definición que Guthrie<sup>114</sup> nombra a la una nominal y a la otra real o completa. La *definición nominal* es la unión del hecho con el nombre; v.g. el trueno es un ruido de las nubes. La *definición real o completa* incluye la declaración de la causa, que Aristóteles equipara con la esencia: el trueno es un ruido del fuego al apagarse en las nubes. La *apódeixis* es una respuesta a por qué truena y no a qué es el trueno. La *definición real* es por ello una especie de *apódeixis* en conserva, que se comprime en el término medio con el mayor y el menor en la misma frase. La conclusión del silogismo apodíctico de la esencia proporciona por sí misma la *definición nominal*.

Así pues, a toda verdad científica (*An.Post.* I,2) se llega [no meramente se expresa como afirma Barnes] por un proceso de razonamiento silogístico a partir de premisas autoevidentes, incluso aunque no se presente normalmente de esa forma. Hay que resaltar por último que éste método se basa en la relación de sujeto-predicado, que se define como las propiedades o atributos de la esencia, no como sucesos; es decir, “en lugar de trazar una secuencia de sucesos relacionados *casualmente*, Aristóteles piensa más bien en términos de tomar un sujeto y poner al descubierto [*causalmente*] todos sus atributos esenciales”<sup>115</sup>.

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>112</sup> *Idem.*

<sup>113</sup> *Apud, Ibid.*, p. 188.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p.190.

### 3.1.2 Diáresis o división

Para Guthrie<sup>116</sup>, este tema pone en cuestión *la definición, lo propio, el género y el accidente*, es decir, la *división* corresponde a las relaciones en las que puede encontrarse un predicado respecto de un sujeto. Por mi parte considero que la *diáresis* es el complemento de la *apódeixis* la cual se basa en la relación de sujeto-predicado, esto es las propiedades o atributos de la esencia, así

En los *Tópicos* (102a) se afirma que toda proposición y todo problema indica o un género, o una peculiaridad o un accidente- porque las diferencias también, que se aplican por así decir, a una clase (o género), deberían situarse juntamente con el género, los elementos [...] resultan ser cuatro tipos de predicados o fórmulas descriptivas, son uno o más de los que hay que formular sobre un sujeto, en toda proposición: su definición (ὄρος), lo propio (ἴδιον), el género (γένος) y el accidente (συμβεβηκός).<sup>117</sup>

Cada uno de estos cuatro conceptos es descrito en los *Tópicos* (102a-102b) bajo el título *Definición de los predicables*.

Lo definitorio<sup>118</sup> es un enunciado que significa el *qué es*<sup>119</sup>. En lo definitorio o bien se da como explicación un enunciado en lugar de un nombre, o bien un enunciado en lugar de otro: en efecto, es posible definir algunas cosas ya expresadas por un enunciado. Todos los que dan simplemente como explicación un nombre, sea el que sea, es evidente que no dan la explicación del objeto, puesto que toda definición es un cierto enunciado.<sup>120</sup> En torno a las definiciones la mayoría de las discusiones surge sobre si algo es idéntico o distinto.

Lo propio es lo que nos indica el *qué es el ser*, pero se da sólo en tal objeto y por ende puede cambiarse con él en la predicación<sup>121</sup>. V.g. Es propio del hombre

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 160

<sup>117</sup> *Idem.*

<sup>118</sup> He decidido usar *lo definitorio* en lugar de *la definición* pues más adelante Aristóteles afirmará que *una definición* completa implica el género, lo propio y el accidente de aquello que se esté investigando.

<sup>119</sup> “Una definición declara la esencia de su sujeto por usar la traducción acostumbrada a la famosa frase aristotélica *τὸ τι ἦν εἶναι αὐτῷ*, literalmente «lo que va a ser esa cosa». *Idem.*

<sup>120</sup> No se trata de una mera definición nominal, siguiendo los apelativos que propone Guthrie.

<sup>121</sup> “Es el atributo único que pertenece necesariamente al sujeto, y nada más que a él, pero no es una parte de su esencia y por ello no está incluido en la definición.” *Ibid.*, p. 161

el ser capaz de leer y escribir. Si es hombre, entonces es capaz de leer y escribir. Si es capaz de leer y escribir, entonces es hombre.

Hay dos tipos de *lo propio*: *lo propio ocasional* y *lo propio usual*. *Lo propio ocasional* siempre es *lo propio respecto de algo*. V.g. Bípedo es propio del hombre respecto del perro y del caballo. Hay que decir que *lo propio ocasional* no puede intercambiarse en la predicación. V.g. El dormir es propio del hombre; pero esto es un *propio ocasional* pues, si algo duerme no es necesario que sea hombre.

El género<sup>122</sup> es lo que se predica dentro del *qué* es acerca de varias cosas que difieren es especie<sup>123</sup>. V.g. El hombre es una animal.

Un accidente se da un objeto y también puede darse y no darse en una misma cosa, para esta definición es necesario saber qué es el género, lo definitorio y lo propio. El accidente puede ser *lo propio ocasional* o *lo propio respecto a algo*. El accidente se basa en comparaciones recíprocas que se enuncian de alguna manera a partir del accidente. V.g. En la proposición es *más deseable lo bello o lo conveniente*; *lo deseable* es accidente de *lo bello* y *lo conveniente*.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> “Es lo que puede predicarse de varias especies en común, a pesar de sus diferencias específicas, y cuenta cómo una parte de su ser. Debe mencionarse en la definición pero no es la totalidad de la misma.” *Idem*.

<sup>123</sup> “Las entidades primarias [οὐσίαι], por subyacer a todas las demás cosas, y por predicarse de ellas o estar en ellas todo lo demás, por eso se llaman entidades en más alto grado; del mismo modo, precisamente se relacionan con las demás, así también se relaciona la especie [εἶδος] con el género: en efecto, la especie subyace al género: los géneros se predicán de las especies, pero no así inversamente, las especies de los géneros; conque también resulta de esto que la especie es más entidad que el género.” (Cat. 2b15-21). “[...] si la especie [εἶδος] es anterior a la materia, y más ente que ella, por la misma razón será también [anterior] al compuesto de ambas [de ὕλη y μορφή]” (Met. VII, 3, 1029a5).

<sup>124</sup> “Es un atributo que puede no pertenecer al sujeto, sin afectar a su esencia. Hablando estrictamente es un intruso en esta lista, en la que sólo se considera a las especies como sujetos, pero no puede definirse bien lo propio sin implicar al mismo tiempo, por exclusión, a la naturaleza de un accidente. El conocimiento de uno, implica el conocimiento de los demás. V.g. El hombre se se sienta; o el hombre tiene el cabello bonito.” W.K.C. Guthrie, *Op. Cit., Historia de la filosofía griega*, p. 161.

Así pues, a través del método de la diáiresis, se expresa en una proposición *lo definitorio, el género, lo propio y el accidente* del sujeto de la investigación; de esta manera se constituye a su vez una definición completa.

### **3.2 Definición de la *ψυχή***

Habiendo explicado en qué consisten los métodos a los que se refirió Aristóteles, se puede ver ahora claramente por qué se propone definir el alma en términos de género y especie, haciendo al propio tiempo, patente que el alma es causa del viviente.

Por otro lado, es de mi interés mostrar que Aristóteles al definir el alma, procede primero en términos meramente lógicos, luego en términos lógico-metafísicos, para finalmente definir el alma como parte de un cuerpo natural que tiene vida, es decir, procede en términos lógico-físico-metafísicos. Esta idea tiene como punto de partida la imagen de un cuadrado. El perímetro constituiría las formas lógicas; el área, los conceptos metafísicos, y un cuadrado visto en algo material, por ejemplo, el marco de una ventana, sería ver al mismo tiempo, no sólo la materia o lo físico, sino la lógica y la metafísica; claro que esta analogía es en parte inválida, porque el cuadrado no es un viviente. Sin embargo, entiendo la relación de estas tres partes fundamentales de la filosofía de esta manera, si quiere, un tanto simplona o rústica, pero a veces como el mismo Aristóteles lo enseña: el ejemplo ayuda más que la propia definición.

#### **3.2.1 Postura lógica**

Dentro de esta postura, se halla inscrito el problema de

*a. A qué género pertenece y qué es el alma.*

*Si es divisible o indivisible e igualmente si todas las almas son de la misma especie o no y, en caso de que no sean de la misma especie, si se distinguen por género.*

A simple vista, parece tratarse de un problema que puede resolverse por medio de la diáiresis o división, a saber, hacer patente en la definición: lo definitorio, el

género, lo propio y el accidente, en otras palabras, para afirmar el *genus proximum* y la *differentia specifica*:

Solemos decir que uno de los géneros [γένος] de los entes [τὰ ὄντα] es la entidad [οὐσία] y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia [ύλη] –aquello que por sí mismo no es algo determinado–, en segundo lugar, como estructura [μορφή] y forma [εἶδος] en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto [τὸ ἐκ τούτων<sup>125</sup>] de una y otra. (DA II 1, 412a6-9)

Por otro lado,

Entidades son de manera primordial los cuerpos, y entre ellos, los cuerpos naturales: éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales hay los que tienen vida y los hay que no la tienen: y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo natural de tal tipo –a saber, que tiene vida– no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo. (*Ibid.*, 412a11-21)

Sin embargo, en estas citas, se encuentran mezcladas la postura lógica y la postura metafísica, en la que se discute el género y la especie de las entidades (postura lógica) así como sus propiedades o características y su estatus (postura metafísica que a su vez tiene que ver con la definición). Así que, cuando Aristóteles afirma que el género de los entes es la entidad, se refiere a que *lo común* entre los entes es ser *οὐσίαι*, y que ésta tiene diversas maneras de afirmarse, ya sea como materia, como estructura o como forma, o como el compuesto de éstas. Hasta aquí, parecería estar hablando en términos completamente abstractos, a la manera de la *Metafísica*, donde los ejemplos constituyen más bien la prueba de lo que está afirmando; no obstante, en este

---

<sup>125</sup> Aristóteles no utiliza un sustantivo para afirmar el *compuesto*, esta expresión bien puede traducirse como “lo que es a partir de éstos”. Ha de entenderse que cuando afirma el compuesto se refiere a los tres términos: *ύλη, μορφή* y *εἶδος*.

tratado, Aristóteles comienza a realizar afirmaciones sobre los cuerpos, con el fin no de aplicar los términos de la metafísica, sino con el fin de mirarlos y ampliarlos en un estudio más específico de la naturaleza: el estudio sobre el alma.

De este modo, de las *οὐσίαι* se predica que son cuerpos [*σώματα*], entre los que se hallan, los que tienen *vida*, -he aquí el concepto transversal<sup>126</sup> que se reduce únicamente a la *autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento*-. Mas, si un cuerpo natural<sup>127</sup> tiene vida, no es posible que sea sólo materia o sólo estructura o sólo forma, ha de ser un compuesto de éstas. Asimismo desde los diversos sentidos de la entidad, es evidente para Aristóteles que en términos lógicos y metafísicos, el cuerpo [*σώμα*] y el alma son dos sujetos [*ὑποκείμενον*] “de los cuales algo se predica, pero éstos no pueden ser predicados de otro” (Met. V 3, 128a36). Luego, si lo que se predica de *σώμα* es que es *ἕλη*<sup>128</sup>; entonces, lo que se predica de *ψυχή* es *εἶδος*<sup>129</sup>.

Sin embargo, para acercarnos a la definición del alma más particular de este tratado, Aristóteles implementa el método ya no sólo de diáiresis, sino también ahora el de la apódeixis que consiste en hacer patente causalmente, a través de un silogismo científico, los atributos de aquello que se está definiendo, en este caso, del alma. Para eso hay que decir que Aristóteles arma pares de conceptos (DA II 1, 412a10) *la materia es potencia* [*ἕλη= δύναμις*] mientras que *la forma es*

---

<sup>126</sup> *Supra* cap. 1.

<sup>127</sup> “La naturaleza para Aristóteles está esencialmente en *proceso* hacia una serie de objetivos o estados finales. Él define, efectivamente, los objetos naturales como «los que contienen en sí mismos la fuente del movimiento y el reposo». En cuanto opuestos a los productos del arte, –camas, vestidos– los cuales, *en cuanto* productos del arte, no tienen facultad o cambio interno, y a la naturaleza misma como «la fuente y causa del movimiento y reposo respecto de lo que es inherente a ella primaria y esencialmente, en cuanto distinto de lo incidentalmente». *Fis*, 192b13-14, 20-23.” W.K.C. Guthrie, *Op. Cit., Historia de la filosofía griega*, p. 132.

<sup>128</sup> Parece que Aristóteles deja a un lado el término de *μορφή* que bien puede traducirse por *aspecto*, puesto que éste siempre es de un cuerpo, es decir, la materia tiene aspecto; y si hemos de separarla será de la forma, no de su aspecto. Falta aún clarificar qué es *εἶδος*, hasta ahora sólo se ha sólo identificado con entelequia.

<sup>129</sup> Nótese que aunque la especie no se puede predicar del género, esto debe entenderse como sigue: el alma como forma de un cuerpo es lo más común entre los vivientes, el alma, si ha de ser algún tipo de substancia o entidad lo será eidética, pues la definición de cada viviente no puede reducirse a su materia y aspecto.

*entelequia* [εἶδος= ἐντελέχεια]. Así llegamos a la siguiente definición a través de un silogismo natural o en forma de Z (*Ibid.*, 412a20):

| El alma es necesariamente entidad [εἶδος].

| La entidad es *entelequia*.

---

| El alma es *entelequia*.

Avanza un poco más en su investigación y define al alma como “entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (*Ibid.*, 412a29). Esta afirmación se hace desde una analogía: la entelequia se puede entender como la ciencia [ἐπιστήμη] esto es, la posesión del conocimiento y como el teorizar [θεωρεῖν] es decir, como el ejercicio de éste. El alma como entelequia<sup>130</sup> lo ha de ser como ciencia, es decir, como la posesión del conocimiento<sup>131</sup>, y esto es anterior en términos de génesis<sup>132</sup>, de ahí que el alma sea lo que se posee de manera primaria cuando el cuerpo tiene potencialmente vida; de donde se muestra que Aristóteles no realiza una reducción a lo material, es decir, si el cuerpo tiene vida, se debe no a la materia y a su aspecto, sino a algo más allá de ésta, a saber: el alma.

Asimismo, esta definición es lo más general acerca de toda clase de alma: “entidad definitoria, esencia de tal tipo de cuerpo” (*Ibid.*, 412b5-10). No es fortuito, como criticó anteriormente, que tal tipo de alma se encuentre en tal tipo de cuerpo, esta relación es causal, por eso este silogismo que ha demostrado el *qué del alma*, no puede nombrarse *silogismo en general*, sino *silogismo científico*, muestra

---

<sup>130</sup> Para Aristóteles hay dos fases de la actualización: a) un hombre que no sabe griego, es capaz de aprenderlo y b) un hombre lleva a la actualización plena sus conocimientos de griego al leerlo o al escribirlo. *Ibid.*, p. 139.

<sup>131</sup> El alma sería como el hombre que es capaz de aprender griego y lo aprende. Y este es el caso en el que no se puede enunciar de un ser, su acción y el hecho de haberla realizado.

<sup>132</sup> Esta es otra forma de analizar este término: como lo primero en cuanto a posesión. A diferencia de la consideración en la *Física* como movimiento del no-ser al ser. Véase n.88 y n. 89; así como de la *Met.*, V 28, 124a30-124b15 donde éste concepto se emparenta con el de género, el cual puede darse (1) según la generación continua de la misma especie, (2) según el primer motor de su misma especie, y (3) como materia.

la causa del viviente<sup>133</sup>: un tal tipo de alma en un tal tipo de cuerpo; donde no cabe preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, puesto que esto ahora es evidente como en su famoso ejemplo de lo indiferenciado de la cera y su figura<sup>134</sup> (*Ibid.*, 412b8). Asimismo, como el alma es únicamente del viviente: el alma es esencia<sup>135</sup> y lo definitorio<sup>136</sup> de un cuerpo natural que posee en sí mismo el principio del movimiento y el reposo (*Ibid.*, 412b16).

### 3.2.2 Postura metafísica

Con lo anterior, desde la postura lógica, ha respondido 1) *A qué género<sup>137</sup> pertenece y qué es el alma*. Ha respondido parcialmente a *si es divisible o indivisible e igualmente si todas las almas son de la misma especie o no y, en caso de que no sean de la misma especie, si se distinguen por género*; es decir, no nos ha dicho si el alma es divisible o indivisible, pero sí nos ha dicho que las almas son de la misma especie por ser entelequias de cuerpos determinados, es decir, de aquellos que potencialmente tienen vida y que tienen en sí mismos el principio de movimiento y reposo. Con esto también ha respondido al cuestionamiento que se había hecho en el libro I, es decir, *si [el alma] se encuentra entre los seres en potencia o constituye una cierta entelequia*.

De este modo tenemos que, si el género es lo que se predica de la especie, lo común entre *ὑλη-μορφή-εἶδος* es que son *οὐσίαι*. En otras palabras, con el método de la división, el género próximo de la materia, el aspecto y la forma es

---

<sup>133</sup> Aristóteles no ha afirmado esto como tal, y más bien, no nos ha dicho qué tipo de causa es el alma, pero bien puede deducirse esto por lo que ha afirmado a lo largo de la investigación.

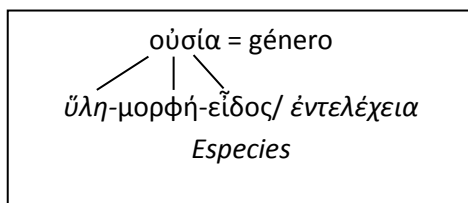
<sup>134</sup> Aquí se puede incurrir en un error al reducir al viviente al compuesto de materia y forma, pero ésta última entendida como el aspecto. Considero que el error primordial se da en la traducción, pues unas veces el término *μορφή* se traduce por forma, lo que lleva al error, en español, de pensar que el viviente es compuesto de materia-forma, es decir, hylemórfico, pero como decía en la n. 125, el viviente es el compuesto de materia, aspecto/estructura y forma. De lo contrario, si no se clarifica el término “compuesto”, el viviente se define igual que una escultura, pues también ésta es hylemórfica.

<sup>135</sup> Es *οὐσία* pero a modo de *εἶδος*.

<sup>136</sup> Tomás Calvo traduce *οἶον* por “definición”, yo lo traduzco por “lo definitorio” para que quede más claro que se trata como en la *diáiresis* del *qué* es. Es decir, si el viviente es lo que es, no sólo lo es por tal tipo de alma o de materia, sino por tal tipo de alma en tal tipo de materia.

<sup>137</sup> Es decir, qué es lo más general del alma, a saber: que es entidad o substancia eidética.

que son entidades, su diferencia específica consiste en las cualidades propias de cada una de ellas.



Sin duda, los conceptos aún no quedan del todo diáfanos, puesto que aún no queda claro qué es *entelequia* y qué es *forma*. Por ello, cabe mencionar que la traducción al español de Tomás Calvo, al inicio del primer capítulo del libro II, afirma “De donde se recurre a la doctrina expuesta en la *Metafísica* para definir al alma como entidad –como forma esencia y definición– del viviente”<sup>138</sup>. Con esta afirmación, Tomás Calvo indica de manera explícita que hay que recurrir primero a la *Metafísica* para comprender estos términos, puesto que como he comprobado, hasta donde se puede llegar ahora es a observar su uso lógico en un silogismo. Si esto es así, tendríamos que entender por entelequia y por substancia eidética lo que de ellos se dice en la *Metafísica*. Comenzaré por ésta última.

### **Eἶδος desde la *Metafísica* (VII 1-3)**

Aunque el término “ente se dice de muchas maneras” [τὸ ὄν<sup>139</sup> λέγεται πολλαχῶς] (Met., 1, 1028a10), su primer sentido es el de substancia<sup>140</sup> o entidad, porque

<sup>138</sup> Esto no aparece en la traducción al inglés de W.S. Hett de la universidad de Harvard y tampoco en la traducción francesa de E. Barbotin de la edición de *Les belles lettres*; en el texto griego no se encuentra esta indicación. Reformulando esto, más bien Aristóteles ha recurrido a lo expuesto en el *Organon* sobre la apódeixis y la diáresis para definir al alma como entidad, esencia y definición del viviente, y ahora habrá que recurrir a la *Metafísica*, para ver cómo procede en cuanto a la entelequia y la forma.

<sup>139</sup> La diversidad en las traducciones nos ha llevado a comprender de las formas múltiples esta expresión, utilizo la traducción que le da a cada uno de los términos Valentín García Yebra en su edición trilingüe de la *Metafísica*, ya que esto nos permite llegar a nociones mucho más claras. No obstante, traduzco como “lo que está siendo”; pues corresponde a un participio presente del verbo εἶμι: ser/estar.

<sup>140</sup> Una pregunta mucho más frecuente en nuestra época sería ¿de dónde viene la idea de que todo lo existente tenga un substrato o una substancia? Sin embargo, para los griegos es impensable la idea de *la nada*; de este modo “Lo que es no deviene, porque ya es, y nada podría originarse de lo que no es, luego debe haber algún substrato. [...] n. 34: Hay que recordar que el

expresa qué es el ser; la *οὐσία* es lo que tiene existencia propia, y es asimismo lo que se sirve al *τὸ ὄν* de sujeto determinado. La substancia es lo primero en cuanto al enunciado, ya que es sujeto; en cuanto al conocimiento, pues es objeto de éste, y en cuanto al tiempo, el tiempo es un accidente de ésta<sup>141</sup>. Por otro lado, para Aristóteles, la pregunta de ¿qué es el ente [*τὸ ὄν*]? equivale a la pregunta ¿qué es la substancia [*οὐσία*]?<sup>142</sup>, pues de éste se busca su entidad, es decir, aquello sin lo cual, el ente no podría ser. Los autores anteriores a Aristóteles han afirmado que la substancia se reduce a los cuerpos (filósofos jonios); o a los números (pitagóricos) y a las especies o ideas (Platón). Sin embargo, en la substancia hay que distinguir al menos cuatro sentidos:

1. como esencia [*τὸ τί ἦν εἶναι*]<sup>143</sup>
2. como el universal [*τὸ καθόλου*]<sup>144</sup>
3. como el género [*τὸ γένος*]<sup>145</sup>
4. como el sujeto [*τὸ ὑποκείμενον*]<sup>146</sup>

Es sobre el tema de la substancia como sujeto en el que abunda, sin negar lo que los predecesores habían dicho, pues éste o es materia o es aspecto o es el

---

universo de Aristóteles es eterno. Las cosas que hay en él se originan y perecen, pero la totalidad nunca.” W.K.C. Guthrie, *Op. Cit., Historia de la filosofía griega*, p. 133.

<sup>141</sup> Las categorías del ser son diez, la primordial es la substancia, y las otras nueve son sus accidentes, es decir, aquellos que necesitan de la substancia para ser, a saber: 2) la cantidad o es *cuanto*; 3) la cualidad o es *cual*; 4) la relación o es *respecto a algo*; 5) el lugar o es *dónde*; 6) el tiempo o es *cuando*; 7) la situación o es *hallarse situado*; 8) el estado o es *estar*; 9) la acción o es *hacer* y 10) la pasión o es *padecer*. (Cat. 2a1-4). Aristóteles planteó las categorías a fin de afirmar que el género supremo de todas las cosas no es el ser, al contrario, éste se halla difuso en las categorías. A este último respecto véase: Marco Zingano, “Aristóteles y la prueba de que el ser no es un género (Met. III 3)” en *Diánoia*, volumen LV, número 65, Noviembre, 2010 pp. 41-65

<sup>142</sup> “Que el alma [...] no sea un ente es lo que en definitiva la metafísica aristotélica no permite pensar.” Luca Vanzago, *Op. Cit.*, p. 50.

<sup>143</sup> Traduzco esta expresión como “aquello que <el ente> ha sido y aquello que es”.

<sup>144</sup> En Aristóteles, lo universal es un principio, pues es lo común. Se llama universal a aquello que por su naturaleza puede darse en varios. El universal no es substancia, pues siempre se dice de un sujeto. (Met. VII 13) Al decirse de muchos, bien cabe en trabajos posteriores ver las diferencias entre el concepto de género y el de universal. Por otro lado, siguiendo una distinción lógica tenemos como ejemplo de un juicio universal: Todos los S son P, que a su vez se diferencia de los juicios particulares: Algunos S son P.

<sup>145</sup> Véase la n. 132.

<sup>146</sup> Este participio presente se traduce como “lo que subyace”, viene del verbo *ὑπόκειμαι*: yacer, estar debajo, servir de base.

compuesto de ambas. El compuesto hylemórfico es siempre inferior a las especies, pues la especie es anterior a la materia, por lo tanto, la especie<sup>147</sup> o idea será anterior también al compuesto.<sup>148</sup> Esta misma noción se mantiene en el ΠΨ, ya que al inicio del primer libro afirma Aristóteles que:

Partiendo de que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saber son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma. (DA I 1, 402a1-4)

### **Ἐντελέχεια desde la *Metafísica***

Sin embargo, del εἶδος se dice algo más que ser anterior a la materia: la substancia eidética al ser del viviente, es entelequia; la cual, se entiende en la *Metafísica* de la siguiente manera:

Además «ser» y «ente» significan unas veces lo dicho en potencia y otras, en entelequia<sup>149</sup>, de estos tipos de «ser» y «ente» mencionados; decimos, en efecto, que es vidente tanto lo que ve en potencia como lo que ve en entelequia, y, del mismo modo, decimos que sabe tanto lo que puede usar del saber, como lo que usa de él, y que es reposado tanto lo que ya tiene reposo, como lo que puede reposar. Y lo mismo en el caso de las substancias. [...] Pero cuándo algo es en potencia y cuándo algo aún no, debe ser determinado en otro lugar. (Met. V 7, 1017b1-5)

En tanto que designa *el hecho de poseer perfección* la entelequia es actualidad o perfección resultante de una actualización. La entelequia es entonces el acto en

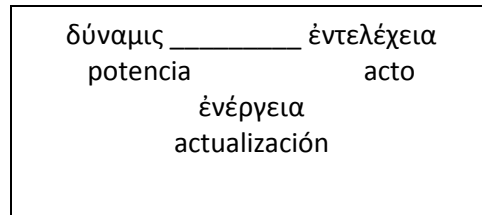
---

<sup>147</sup> El término griego para este vocablo es εἶδος del que cabe aclarar lo siguiente: éste es separable en diversos sentidos: 1) es separable y lo *primero* en tanto que la búsqueda de la metafísica consiste en poner en cuestión *el ente en tanto que ente* (Met. IV 1, 1003a22), es decir, es claro que el ente en tanto que ente no puede ser materia o aspecto; 2) sin embargo, en una ciencia particular como el estudio del alma, la substancia eidética es completamente separable cuando se considera como intelecto, ya que es éste quien no parece tener un lugar específico en el cuerpo.

<sup>148</sup> En Cat. 2b15-21 se dice que “Las entidades primarias por subyacer a todas las demás cosas, y por predicarse de ellas o estar en ellas todo lo demás, por eso se llaman entidades en más alto grado; del mismo modo precisamente se relacionan con las demás, así también se relaciona la especie con el género: los géneros se predicán de las especies, pero no así inversamente las especies de los géneros; con que también resulta de esto que la especie es más entidad que el género.”

<sup>149</sup> “Entelequia no es simplemente el acto, sino el acto cumplido, que ha llegado a su perfección natural.” n.9 del traductor al español.

tanto que cumplido. En este sentido, entelequia se distingue de la actividad o actualización.



En tanto que constituye la perfección del proceso de actualización, la entelequia es el cumplimiento de un proceso cuyo fin se halla en la misma entidad. Por eso puede haber entelequia de la actualización, pero no del simple movimiento o *κίνησις*.<sup>150</sup>

### 3.2.3 Postura lógico-físico-metafísica

La pregunta sigue latente: ¿por qué Aristóteles habla del alma en tanto entelequia y de esta última en tanto substancia eidética? Esta pregunta adquiere respuesta al volver al ΠΨ donde se afirma que “si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista”<sup>151</sup> (DA II 1, 412b19). De manera precipitada puede entenderse que el cuerpo del animal es la materia y el alma del animal es la función de éste. Sin embargo, hay que adentrarse en los propios términos del autor es decir, la entidad definitoria del ojo es la vista, esto es, el cumplimiento pleno del ojo se da no sólo por ser este tipo de cuerpo, sino por cumplir sus funciones en tanto que es este tipo de cuerpo. *El alma como entelequia es el cumplimiento de la materia en tanto que tiene posibilidad de ser tal o cual cuerpo natural, a saber: planta, animal u hombre.* En otros términos: “la materia posee la potencialidad [por esto ὕλη= δύναμις] de

<sup>150</sup> Véase la n. 32 de W.K.C. Guthrie, *Op. Cit., Historia de la filosofía griega*, p.137, quien afirma que según Fís. 201a9: *la entelequia de lo potencial como tal es movimiento*, pero *enérgeia* debe significar el proceso de actualización, no el estado acabado como tal. Sigo ambas intepretaciones pues, en término griego *ένέργεια* deriva de la palabra *έργον*, que significa, trabajo y obra, no necesariamente terminada; mientras que la palabra *έντελέχεια* deriva de la palabra *τέλος ἔχειν*, tener fin o cumplimiento: “La obra es un fin, y el acto es una obra; por eso también, la palabra acto (*enérgeia*) está directamente relacionada con la obra (*érgon*) y tiende a la entelequia.” Met. IX 8, 1050 a 21

<sup>151</sup> Aquí se puede ver que no simplemente aplica los conceptos que estudió en la metafísica, sino que a lo largo de las investigaciones según el tratado particular lo puesto en cuestión, en este caso, el alma, trata de abundar en la definición.

realizar esa forma particular, es decir, su naturaleza se ha desarrollado ya hasta tal punto que puede determinar lo que debe ser su función propia”<sup>152</sup>.

El alma es substancia eidética y desde esto, anterior al compuesto, pero ello sólo en términos de concepto (Met. IX 8), a saber:

- 1) Es forma no en tanto separada del compuesto, sino en tanto que acto cumplido de éste; pues no se busca “el ente en cuanto que ente” (*Ibid.*, IV 1, 1003a23), esto es, el  $\Pi\psi$  estudia los entes sensibles que tienen en sí mismos el principio del movimiento y del reposo.<sup>153</sup>
- 2) Temporalmente, el acto es posterior a la potencia. V.g. Una semilla de trigo llega a ser un trigo.
- 3) La entelequia o el acto plenamente cumplido es anterior al compuesto en términos de concepto, porque por ser posible que llegue a estar en acto, es por lo que está primeramente [o en términos de tiempo] en potencia. V.g. Está en potencia de ser visto lo que puede llegar a ser visto.

La cuestión que queda aclarar es por qué el alma es substancia y esto es posible entenderlo también en términos de concepto: es entidad definitoria de la materia, es decir, la entelequia es lo que se halla a la base de materia o de la potencialidad, pues sólo puede ser visto lo que puede llegar a ser visto; en otros términos: “la materia debe ser considerada, como sabemos –en relación con un acto de cambio particular–, como un mero substrato informe que, al igual que un bloque de mármol destinado a convertirse en estatua, no es objeto hasta que se la dado la forma”<sup>154</sup>.

Debe quedar claro que al tratarse del compuesto y más aún, del compuesto que tiene en sí mismo el principio de movimiento y de reposo, los pares de

---

<sup>152</sup> W. K. C. Guthrie, *Op. Cit.*, *Historia de la filosofía griega*, p. 134.

<sup>153</sup> Por esta razón hablar del alma es tarea del filósofo de la naturaleza, puesto que estudia el compuesto, a diferencia del matemático, que abstrae las formas. Véase 2.2 *Las críticas a sus antecesores*.

<sup>154</sup> W. K.C. Guthrie, *Op. Cit.*, *Historia de la filosofía griega*, p. 137.

conceptos son inseparables pues continuando con el ejemplo del ojo cuya entidad definitoria es la vista, afirma Aristóteles que “el ojo por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquel no sería en absoluto ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido de piedra o pintado” (DA II 1, 412b21-22).

Este ejemplo, que muestra la entelequia de una parte del cuerpo, permite a su vez –afirma Aristóteles– aplicarlo a la totalidad del cuerpo viviente, pues se puede decir [este es mi ejemplo] sólo tiene ojos, lo que tiene potencialidad de tener ojos; y luego, sólo es cuerpo-natural-planta o cuerpo-natural-animal o cuerpo-natural-hombre lo que tiene potencialidad de ser cada uno de estos. Ahora, el ejemplo del ojo –especula el autor– funciona para explicar otras partes del cuerpo natural del viviente, como el tacto, la audición, el olfato y el gusto y con ellas, la totalidad de la potencia sensitiva del viviente: “en la misma relación en la que se encuentra la parte respecto de la parte se encuentra también la totalidad de la potencia sensitiva respecto de la totalidad del cuerpo que posee sensibilidad como tal” (*Ibid.*, 412b25).

Por otro lado, regresando al concepto transversal de este tratado, ζωή, afirma Aristóteles que “lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquel que la posee” (*Ibid.*, 412b26). En otras palabras, no es que el alma sea quien dota de vida al cuerpo en el sentido de que ella sea un ente separado de la materia, sino que el viviente, al ser un compuesto de materia-forma, vive únicamente porque posee en sí mismo las condiciones para llegar a vivir; así, “el esperma y el fruto son tal tipo de cuerpo en potencia” (*Ibid.*, 412b27).

### **3.3 Alma vegetativa, sensitiva e intelectual o facultades del alma**

Para Aristóteles la definición de alma ha sido dada a grandes rasgos, se ha enunciado de ella lo más general, a saber, entelequia de tal tipo de cuerpo, entidad definitoria y aquello sin lo cual no puede hablarse de los vivientes. En DA II 2, retoma desde el principio la investigación a partir de dos puntos:

1) hay que investigar desde lo que es más asequible aunque parezca tener obscuridad, es decir, desde lo que se puede percibir sensorialmente<sup>155</sup> para que sea más cognoscible desde el punto de vista de la razón; y

2) hay que recordar que el enunciado definitorio no debe limitarse desde luego a poner de manifiesto un hecho, sino que en él ha de ofrecerse también y patentizarse la causa.<sup>156</sup>

Volviendo a la primera distinción, lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. El vivir hace referencia a múltiples operaciones, y cabe destacar que algo vive con que tenga una de éstas: *intelecto* [νοῦς], *sensación* [αἴσθησις], *movimiento* [κίνησις] y *reposo local* [στάσις ἢ κατὰ τόπον], el movimiento entendido aquí como alimentación [τροφή], envejecimiento [φθίσις=alteración] y desarrollo [αὔξησις= crecimiento];<sup>157</sup> De ahí que opinemos que todas las plantas viven (*Ibid.*, 413a25-26). Y parece que esto no lo habían afirmado sus antecesores, pues se consideraba que sólo tenía alma el hombre o el mundo.

Así, en otras palabras, lo animado y lo inanimado se distingue porque lo animado tiene la posibilidad de serlo, su materia posee las condiciones necesarias para llegar a ser planta, animal u hombre. Y llamamos viviente a quien tenga las cualidades propias de estos, sobre todo movimiento en los términos en los que se ha definido.

Poco a poco Aristóteles va ampliando la definición de alma, pues siguiendo el método de la apódeixis, ha llegado a afirmar a través de un silogismo epistémico o científico, que el alma es lo definitorio del viviente, aquello sin lo cual no puede ser; entre líneas ha parecido asomarse la aseveración de que *el alma es la causa del viviente*; pero Aristóteles, no conforme con el gran hallazgo que ha hecho, esto es, que el alma no es algo separado del compuesto, continúa su indagación y afirma que debe buscarse y hacerse patente la causa, para que lo

---

<sup>155</sup> n. 23 del Traductor al español.

<sup>156</sup> Véase supra. 3.1.1 Apódeixis.

<sup>157</sup> Este tema no se había desarrollado en la *Física*.

que se enuncie acerca del alma sea lo más completo posible y esto amplíe al propio tiempo los estudios de la naturaleza.

Hasta ahora, desde la diáiresis, sólo ha puesto en relieve lo *definitorio* y el *género*; pero falta hablar de lo propio y *el accidente*. Al haber dicho lo más general de las almas, ahora toca buscar su diferencia específica: ¿en qué se distingue una planta de un animal, y a su vez en qué se distinguen éstos de un hombre? En DA II 2, 413 a 26-b5 se afirma que

1. *Las plantas* [τὰ φύμενα] viven porque crecen en direcciones contrarias, son seres que se alimentan de manera continuada y que se mantienen viviendo indefinidamente hasta que son capaces de asimilar el alimento, no crecen hacia arriba sin crecer hacia abajo, sino que lo hacen en una y otra y todas direcciones.
2. *Los animales* [τὰ σῶα] género donde se incluye *el hombre*, viven no solamente en virtud del principio alimentador, sino prioritariamente por el principio de la sensación.

Así, la sensación distingue a los animales de las plantas; sin embargo hay que entender que la clase de vida que poseen las plantas, es decir, la alimentación y por ende el crecimiento, puede darse sin la sensación, pero la sensación no puede darse sin la posibilidad de alimentación y por supuesto sin la posibilidad de crecimiento. Una vez hecha esta distinción vuelve a afirmar algo general sobre el alma: “Por ahora baste con decir que el alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento” (*Ibid.*, 413b11).

Parece hasta ahora haber respondido de manera parcial a la pregunta que se había hecho en el libro I: *Si su definición* [la del alma] *es única como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma* [pues no parece sólo haber alma humana]. Es única de manera general, en tanto que es esencia de tal tipo de cuerpo –planta, animal, hombre–; es distinta en tanto que no todos los vivientes

poseen las mismas facultades. Ahora se dispone a responder *si lo que hay son muchas partes del alma y no muchas almas*.

Ahora bien en cuanto a si cada una de estas facultades constituye un alma o bien una parte del alma [μόριον ψυχῆς], si lo es de tal manera que resulte separable únicamente en la definición o también en la realidad, no es difícil discernirlo, en el caso de algunas de ellas, si bien el caso de algunas otras entraña cierta dificultad. (*Ibid.*, 413b13-16)

¿En qué sentido ha de hablarse de partes del alma? Aristóteles responde “como una entelequia pero múltiple en potencias<sup>158</sup>” (*Ibid.*, 413b19) Es decir, *el alma entendida como entelequia es el cumplimiento de la materia en tanto que tiene posibilidad de ser tal o cual cuerpo natural, a saber: planta, animal u hombre – como afirmé supra–*; así, es autoevidente que la materia puede dividirse o seccionarse, y en este sentido cumplir con ciertas determinaciones, pero esto no se da en todos los tipos de vivientes, al contrario

Así como *ciertas*<sup>159</sup> plantas se observa que continúan viviendo aunque se las parta en trozos y éstos se encuentren separados entre sí, como si el alma presente en ellas fuera –en cada planta– una entelequia pero múltiple en potencia, así también observamos que ocurre con ciertas diferencias del alma tratándose de insectos que ha sido divididos: también desde luego cada uno de los trozos conserva la sensación y el movimiento local y con la sensación, la imaginación y el deseo: pues allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay éstos, hay además y necesariamente apetito. (*Ibid.*, 413b17-24)

Sin embargo, hay otras facultades que entrañan la dificultad de definir las como las anteriores, así:

Por lo que hace al intelecto [νοῦς] y a la potencia especulativa [ἡ θεωρητικῆς δύναμις] no está nada claro si parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno o incorruptible. En cuanto al resto de las partes del alma no parecen darse separadas como algunos pretenden. (*Ibid.*, 413b26)

---

<sup>158</sup> El *fin* es llegar a ser cuerpo-natural-planta o cuerpo-natural-animal o cuerpo-natural-hombre, pero estos a su vez están compuestos de otras potencias que tienen en sí mismas cierta entelequia. Por ejemplo, la potencia nutritiva, tiene la entelequia de hacer crecer y de generar.

<sup>159</sup> Las cursivas son mías, a fin de observar que esto sólo se da en algunos vivientes.

Por esta razón bien podría quedar claro nuevamente, que *los cumplimientos de la materia* como el nutrirse o el crecer, así como la sensibilidad, tienen que estudiarse aparte del intelecto, que como bien se puede adelantar la respuesta esto sólo tiene que ver con el hombre. Pero todavía es imperativo para Aristóteles, revisar más bien por qué se distinguen las diversas potencialidades de los vivientes, ha llegado a la definición general de alma, sin embargo, hay que decir de éstas:

Que son distintas desde el punto de vista de la definición, es, no obstante, evidente. [...] Más aún, en ciertos animales se dan todas estas facultades mientras en otros se dan algunas y en algunos una sola. Esto es lo que marca la diferencia entre los animales<sup>160</sup> (por qué razón, lo veremos más adelante). (*Ibid.*, 413b31-414 a 1)

Todavía resulta más importante afirmar aquello que se había especulado en el primer capítulo del tratado, a saber: “el alma es aquello por lo que vivimos [nos nutrimos y crecemos], sentimos y razonamos primaria y radicalmente” (*Ibid.*, 413b13-14). Por otro lado, cabe aclarar que apartir de aquí no se caerá más en el error de los predecesores: afirmar que el alma se hallaba en un cuerpo sin preocuparse de matizar en absoluto en qué cuerpo y de qué cualidad. De modo que no se puede pensar, cuando se trata de los vivientes, hablar del azar, por el contrario –se asoma aún más– se ha de hablar de éstos en términos de causas<sup>161</sup> y esto es algo que se puede comprobar por la definición que se ha dado del alma: entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de ser viviente (*Ibid.*, 414 a 13-25). Hasta aquí Aristóteles había estado hablando del alma en general y según el viviente, de diversas potencias, sin embargo cabe aún aclarar que:

La definición de alma posee la misma unidad que la definición de figura, ya que ni en el caso de ésta existe figura alguna aparte del triángulo y cuantas a éste suceden, ni en el caso de aquella existe alma alguna fuera de las antedichas. Es posible, pues, una definición común de figura que se adapte a todas, pero que no será propia de ninguna en particular. Y lo mismo

---

<sup>160</sup> “El modelo [de las almas] es una escala ascendente de las funciones y de las prerrogativas psíquicas, acompañada de una reducción proporcional del número de los individuos que las encarnan.” Luca Vanzago, *Op. Cit.*, p. 47.

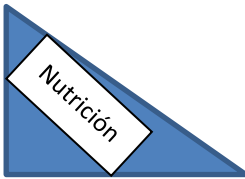
<sup>161</sup> De los cuatro tipos de causas (*Met.* I 3, V 2) material, formal, eficiente y final; el alma es más cercana a la causa formal y a la causa final, la primera en tanto que es *εἶδος* y la segunda en tanto que es entelequia.

ocurre con las almas enumeradas. De ahí que resulte ridículo –en este caso como en otros– buscar una definición común, que no será definición propia de ninguna de los entes, en vez de atenerse a la especie propia e indivisible, dejando de lado las definiciones de tal tipo. Por lo demás la situación es prácticamente la misma en cuanto se refiere al alma y a las figuras: y es que siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente la anterior, tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados, por ejemplo el triángulo está contenido en el cuadrilátero y la facultad vegetativa en la facultad sensitiva. (*Ibid.*, 3, 414b20-28)

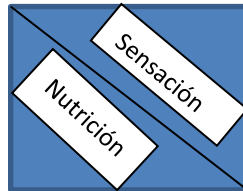
De esta cita hay que entender en primera estancia que hablar en términos generales del alma, no equivale a pensar en ella como un género de los vivientes, a saber, definirla en términos generales *se adapta a todas, pero no es propia de ninguna en particular*, como en el caso de *figura*, conviene más bien, a fin de entender a los vivientes en cuanto tales puesto que son compuestos, definirlos desde lo diferente, en este caso, entender cada tipo de alma en particular, aunque ya se ha expresado lo más común entre las almas.

Por otro lado, en cuanto a la analogía con las figuras –en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el término anterior–, puede ésta entenderse de dos formas, como muestro con estos dibujos:

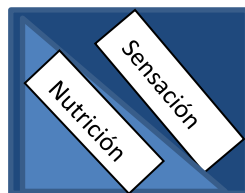
Plantas



Animales



Pero esta representación puede ser incorrecta porque una no contiene a la otra, más bien a de entenderse de esta manera:



El cuadrado parece radicalmente distinto del triángulo, pero es en un sentido distinto y en otro semejante: ambos son figuras, y el triángulo sirve de base para la construcción del cuadrado. Lo que no significa que un cuadrado tenga que ser un triángulo, por ello la definición de figura es común, pero ella misma no es una figura como tal que se aplique a otras. Todo triángulo es figura, todo cuadrado es figura, pero no toda figura es triángulo o cuadrado. Es decir, figura es el género, y las especies son triángulo y cuadrado. Sin embargo, esta analogía es válida sólo en parte, pues el alma no es un género, sino una especie de la substancia, es decir, una substancia eidética, como había afirmado *supra*. Las partes válidas de la analogía son 1) se puede enunciar algo común de las figuras y paralelamente algo común de las almas, 2) una figura *primaria* posee potencialmente otra, así como el alma sensitiva posee potencialmente al alma vegetativa.

Considero que lo que más le interesa a Aristóteles de ahora en adelante, es mostrar cómo el alma, a pesar de poseer una definición general, se distingue según el tipo de viviente. Así, recorro a la Met. X 8, para explicar qué es lo *específicamente otro* y por qué los tipos de almas, no son *específicamente otras*, sino *généricamente otras*.

En este capítulo se toma en consideración lo *específicamente otro* que es *otro* frente a algo y en cuanto a algo, y esto tiene que darse en ambos, v.g. si es un animal específicamente otro, ambos son animales. Las cosas específicamente otras estarán necesariamente en el mismo *género*, éste es aquello en relación a lo cual ambos se dicen de una misma cosa que tienen diferencia no accidentalmente, ya sea como materia, ya sea de otro modo.

No sólo es preciso que se dé lo común, por ejemplo, que ambos vivientes sean animales, sino que además, esta misma animalidad debe ser otra para cada uno de los dos, de modo que uno sea v.g. caballo y otro hombre, por lo cual, este elemento común es recíprocamente otro en cuanto a la especie. La diferencia se llama *alteridad de género*: es la alteridad que hace otro al género mismo.

La contrariedad es una diferencia perfecta –pues tengo las dos partes de la contradicción, nada falta, nada sobra y son capaces de excluirse recíprocamente, como lo frío y lo caliente–, la *diferencia específica* es siempre de algo y en cuanto a algo, esto es por consiguiente lo mismo en ambos y constituye su género. Hay que añadir que de las especies consideradas como pertenecientes a lo que llamamos género, ninguna es especialmente idéntica ni otra con relación a él.

Asimismo, la contrariedad produce entes con alteridad específica y a veces no, la alteridad específica se da sólo entitativamente y no accidentalmente. V.g. Dos animales son diferentes porque uno es terrestre en función de sus patas, y otro es aéreo en función de sus alas; pero si dos animales, por ejemplo, dos perros, difieren en color, eso no puede llamarse diferencia específica. Sólo es *diferente específicamente* algo que es diferente también en concepto, pero las contrariedades que están en el compuesto con la materia no producen diferencia específica, v.g. un hombre blanco y un hombre negro no son diferentes específicamente, pues el color, no es entidad, sino accidente.

Otro modo de expresar la diferencia específica en cuanto a concepto pero no en cuanto a materia se puede observar en el siguiente ejemplo: un círculo de bronce y un círculo de madera no son diversos<sup>162</sup>, mientras que un triángulo de bronce y un círculo de madera difieren específicamente no a causa de su materia, sino porque hay contrariedad en el concepto.

Sin embargo, si la materia es en cierto modo otra, lo ha de ser por concepto. Así, retomando el  $\Pi\Psi$ , el alma no es un género sino una substancia eidética, y si hay diversos tipos de almas, no sólo es porque en algunos vivientes se den unas facultades y otras no, sino porque además de diferir en materia, difieren en concepto, es por eso que hay que hablar de cada tipo de alma y no del alma como

---

<sup>162</sup> Me llama la atención que también exprese que el hombre y la mujer no son diferentes en cuanto a concepto, pues *el ser hembra o macho* es una diferencia accidental, no substancial, pues el esperma tiene la posibilidad de ser macho o hembra. De ahí es posible repensar el concepto de *género sexual* a partir de Aristóteles, un tema estudiado todavía hoy por algunas feministas. Habría que pensar en qué ámbitos de la vida el hombre y la mujer son diferentes, porque como demuestra Aristóteles, no lo son en términos metafísicos o de concepto.

género, en todo caso, cada alma según el tipo de viviente, planta, animal u hombre, se constituye como un género.

Por otro lado, como decía *supra*, la analogía<sup>163</sup> de la figura resulta ser válida sólo en una parte, y aunque se ha entendido ya por qué la definición general de alma no constituye un género, queda aún pendiente cómo es que en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el anterior. Desde una interpretación somera ésta es una proposición evidente. Desde otro punto de vista, podría pensarse de dos formas:

- a) por tener sensación un viviente se puede nutrir. V.g. Un animal que posee vista puede divisar su alimento.
- b) porque ha de nutrirse, el animal tiene la sensación, es decir, el viviente ha desarrollado esta potencia porque tiene el tipo de materia que ha de informarse de esa facultad para cumplirse plenamente. V.g. una planta no posee el tipo de materia que pueda llegar a ser ojos o nariz.

Sin embargo, considero que esto se irá aclarando conforme se avance en la investigación, pues:

Luego en relación con cada uno de los vivientes deberá investigarse cuál es el alma propia de cada uno de ellos, por ejemplo, cuál es la de la planta y cual la del hombre o la de la fiera. Y deberá además de examinarse por qué razón se encuentran escalonadas del modo descrito. Sin que se dé la facultad nutritiva no se da, desde luego, la sensitiva, si bien la nutritiva se da separada de la sensitiva en las plantas. Igualmente, sin el tacto no se da ninguna de las restantes sensaciones, mientras que el tacto sí que se da sin que se den las demás: así, muchos animales carecen de vista, de oído y de olfato. Además, entre los animales dotados de sensibilidad unos tienen movimiento local y otros no lo tienen. Muy pocos poseen en fin, razonamiento y pensamiento discursivo. Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento, sino que algunos carecen incluso de imaginación, mientras que otros viven gracias exclusivamente a ésta.

---

<sup>163</sup> Una analogía muestra la semejanza y la diferencia, por esto Aristóteles se ha encargado de poner en relieve en qué se parece la definición de alma a la de figura y en qué no.

En cuanto al intelecto teórico es otro asunto. Es evidente, pues, que la explicación de cada una de estas facultades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma. (DA II 3, 414b31-415a14)

Sumariamente hay que decir que ha respondido ya plenamente al cuestionamiento hecho en el libro I: *Si su definición [la del alma] es única como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma [pues no parece sólo haber alma humana]*. La definición es general, pero no es única como la del animal, pues el alma no es un género, sino una especie de la substancia, es decir, una substancia eidética, así también la definición será distinta pues cada tipo de viviente difiere no sólo en materia, sino también en concepto.

Se puede ahora responder a la pregunta: ¿se trata de tipos de almas o de facultades según el tipo de viviente? Se trata pues, de diversas almas en cuanto se estudian los tres tipos de vivientes, cada tipo de viviente posee diversas facultades, las cuales, al propio tiempo, definen su tipo de alma, es decir, el cumplimiento de la materia en tanto que tiene posibilidad de ser tal o cual cuerpo natural.

### **3.4 Observaciones**

El primer momento de la disertación aristotélica del alma estaba evuelto en una atmósfera platónica que puede ser reconstruida con base a los fragmentos que del *Eudemo* se conservan. En él al menos era clara la problemática: el alma o es una cierta forma o una substancia. En el *ΠΨ* estos dos conceptos encuentran una perfecta relación: el alma es substancia en tanto que *forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*. El εἶδος halló en este primer momento de la definición su correlato, la materia, cuya presencia se hace indispensable para hablar de los vivientes, el viviente es pues, un compuesto hilemórfico-eidético.

Por otro lado, reiterando que si se habla del alma tiene que hacerse en términos de compuesto dice Aristóteles:

Y así como el ojo es la pupila y la vista [su materia y su acto plenamente cumplido], en el otro caso –y paralelamente– el animal es el alma y el cuerpo. Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o,

al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo [el ojo es quien ve, porque tiene esta potencia, no el oído o alguna otra parte]. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno. Por lo demás no queda claro todavía si el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío. El alma queda, pues, definida y esbozada a grandes rasgos de esta manera. (*Ibid.*, 413 a 4-10)

Es claro que para Aristóteles el animal y la planta tienen que definirse como compuesto de alma-cuerpo pues poseen la materia que les permite llegar a ser lo que son. Asimismo en este sentido, al tratarse de un compuesto no sólo hylemórfico sino hylemórfico-eidético, el alma no es separable del cuerpo.

Por otro lado, al haber aplicado la definición de una parte, es decir, la del ojo a la totalidad del animal, puede a su vez pensarse en la división de las potencialidades, esto es, queda claro que hay potencialidades que se dan separadas del cuerpo, que no se dan específicamente en una parte de éste, lo que conduce a especular sobre el intelecto como algo separado, como un acto puro. Sin embargo, con todo lo anterior, sólo se había enunciado el alma de manera general, entonces abordó así el tema de las diferencias y semejanzas entre los tipos de alma, de manera que se trata pues, de diversas almas en cuanto se estudian los tres tipos de vivientes, cada tipo de viviente posee diversas facultades, las cuales, al propio tiempo, definen su tipo de alma, es decir, el cumplimiento de la materia en tanto que tiene posibilidad de ser tal o cual cuerpo natural.

## Consideraciones finales

A lo largo de esta tesis, he querido mostrar el desarrollo intelectual de Aristóteles a través de una sola fórmula:  $\psi\upsilon\chi\eta = \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ . Este par de conceptos que encuentra su identidad por medio de una argumentación sólida, tuvo como primer momento el planteamiento del *Eudemo*, donde el alma o era forma o era sustancia a la cual le ocurrían procesos tales como la metempsicosis y por ende, la reminiscencia.

El segundo momento de desarrollo de este concepto, tiene que ver con una crítica a sus antecesores, quienes de manera general reducían el alma a la materia o a la forma, sin darse cuenta que ninguno de estos términos puede explicar *ipse* el alma, la cual, es signo de vida.

Es célebre en muchos textos de los estudiosos de la obra, la definición aristotélica del alma como *entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*, pero llegar a semejante afirmación, la cual constituye a su vez el tercer momento en la argumentación de *qué es el alma*, me ha llevado por un largo camino lleno de otros conceptos y sin los cuales, hubiese sido imposible una comprensión más o menos satisfactoria de este tema.

Como afirmé en varios momentos de esta tesis, el alma es  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  en tanto que entelequia, pues es el cumplimiento de la materia a partir del cual, el viviente o compuesto hylemórfico-eidético tiene posibilidad de ser o cuerpo-natural-planta o cuerpo-natural-animal o cuerpo-natural-hombre. De esta manera, Aristóteles amplía la comprensión de un término de la metafísica, que encuentra en el  $\Pi\Psi$  una definición clara a través de la diáresis y la apódeixis, todo ello a su vez, le permite separarse del resto de los autores anteriores.

Este tratado constituye un estudio de la naturaleza, que complementa las investigaciones de la *Física*, por una sola razón: este texto habla sobre los vivientes, los cuales son llamados de este modo por tener en sí mismos el principio de movimiento y reposo.

Así la física, como ciencia, trabaja con la lógica y la metafísica, esto es algo en lo que Aristóteles es maestro, pues en una investigación específica, los conceptos pertenecientes a una y otra, encuentran una perfecta relación, como en el caso de ζωή. Este concepto no se entiende sin el de alma, pues el vivir es alimentación, envejecimiento y desarrollo, y esto se da sólo respecto del alma; se puede decir que al mismo tiempo que se define el alma, se define el vivir, pero no como una idea separada de la materia, sino como forma de un cuerpo natural. Hasta aquí el alma está enunciada en términos generales.

En términos específicos, el alma como causa primordialmente de la alimentación y del crecimiento, conduce a un grado más complejo de las formas de vida: la sensibilidad; esta potencia nos lleva a una definición más apropiada de otro tipo de viviente: el animal. Sin embargo, hay una potencia que no puede relacionarse de manera evidente con el cuerpo: el intelecto, cuya posesión caracteriza al hombre.

Aunque a lo largo de este trabajo resulta menos complicado observar por qué el alma es causa y principio del cuerpo viviente, no puedo evitar esta pregunta: ¿por qué no era suficiente decir que la sustancia eidética es causa del viviente?, es decir, ¿era necesario emplear el término ψυχή? La respuesta quizá se halla en el contexto griego, pues el término ψυχή no puede no pensarse dentro de la argumentación de este autor que ciertamente está implicado en su tiempo; a su vez con él reafirma que se trata de un estudio del compuesto hylemórfico-eidético y no del *ente en tanto que ente*. Así que en Aristóteles, los principios de la metafísica y los métodos de la lógica explican cómo funciona la realidad, pero ésta no puede estudiarse si no es dentro de los límites de la física, ciencia de la totalidad eterna, una totalidad que siempre está en movimiento.

Finalmente tengo que decir que quien se acerca ingenuamente a un autor de semejante arsenal conceptual, por un lado cree que poco a poco irá comprendiendo los términos de éste, y ello puede o no suceder en la medida en que el lector se esfuerza por comprender las relaciones entre conceptos que parecen unas veces implicarse y otras excluirse; y por otro lado, esto al propio

tiempo abre la posibilidad de futuras investigaciones que vuelven una y otra vez a los mismos textos. Por la razón anterior, considero que dentro de estas investigaciones futuras, se hallan las siguientes:

- La teoría de la sensibilidad con base en los conceptos acto-potencia.
- La relación de la sensibilidad con el intelecto a través de la imaginación.
- El intelecto agente y el intelecto paciente.

### **Actualidad del tema**

Este tema posee una actualidad inimaginable, no sólo porque los que estudiamos filosofía nos esforzamos –y a veces forzamos– por dar cuenta que de la lectura de los *clásicos grecolatinos* siempre emanan conceptos que son parte de la cosmovisión de Occidente; sino también porque tratar el tema del alma, desde una perspectiva aristotélica, nos permite situar al hombre dentro del cosmos, una mirada a la Antropología Filosófica es inevitable.

El hombre comparte un lugar con el resto de las especies, no sólo por vivir en el mismo planeta, sino también porque su constitución más elemental lo hace semejante y a su vez diferente del resto de los vivientes. El hombre al igual que las plantas, necesita nutrirse a fin de crecer y reproducirse para perpetuar la especie, que continuará construyendo el *mundo*. Al igual que los animales, es capaz de sobrevivir gracias a la sensibilidad, pero el intelecto lo lleva más allá, pues lo hace visualizar, planear y llevar a cabo la construcción de un mundo cultural de alcances infinitos, donde el desarrollo de la ciencia nunca parece encontrar satisfacción.

Tener consciencia de la semejanza y diferencia con el resto de los vivientes, sería suficiente para llevar a cabo *el cuidado* del planeta. Como mera intuición, considero que quienes sienten una profunda necesidad por conservar y hacer plena la forma de vida de plantas y animales, lo hacen porque es como si su acción les permitiera estar conscientes de esta semejanza y diferencia con el resto de los vivientes; y es donde la filosofía entra en juego, pues el filósofo, como en el

caso de Aristóteles, fundamenta conceptualmente por qué somos parte de una totalidad y por qué tenemos que hacernos cargo de ella, y aún más, por qué *hacemos mundo*.

Pero como vimos, el tema del hombre, no es el centro aquí, sino el de la vida. Continuamos teniendo una cosmovisión hilemórfica-eidética de la vida, a tal grado que consideramos, gracias a que la *física contemporánea* se ha encargado de informarnos sobre ello, que si la materia se da conforme a ciertas condiciones puede llegar tener un cumplimiento tal, o entelequia, que le permita mostrarse como forma de vida. Esta idea ha llevado al hombre buscar la *vida* bajo las condiciones antes descritas, en lugares remotos, como Marte. Con todo, el estudio sobre la *vida* y el hombre mismo, encuentra sus raíces en los *clásicos*, y esto es suficiente para que sean estudiados hoy.

## Bibliografía

### Obras de Aristóteles

- Aristóteles, *Acerca del alma*, presentación, traducción y notas de Tomas Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 2010, 155 pp.
- \_\_\_\_\_, *De L'Áme*, texto bilingüe griego-francés, trad. E. Barbotin, ed. Les Belles Lettres, París, 1966, 119 pp.
- \_\_\_\_\_, *Física*, introd., traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, ed. Gredos, Madrid, 1982, 381 pp.
- \_\_\_\_\_, *Fragmentos*, introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos, ed. Gredos, Madrid, 2005, 502 pp.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica*, edición trilingüe griego-latín-español, traducción de Valentín García Yebra, ed. Gredos, Madrid, 830 pp.
- \_\_\_\_\_, *On The Soul*, texto bilingüe griego-inglés, trad. W.S. Hett, ed. Harvard University Press, Londres, 1957, 203 pp.
- \_\_\_\_\_, *Tratados de Lógica (Organon)*, t. I, introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, ed. Gredos, (3era. reimpr.), Madrid, 1982, 390 pp.
- \_\_\_\_\_, *Tratados de Lógica (Organon)*, t. II, introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, ed. Gredos, (3era. reimpr.), Madrid, 1982, 460 pp.

### Artículos sobre Aristóteles

- Andrea Falcon, "The scope and unity of Aristotle's investigation of the soul" en *Ancient perspectives on Aristotle's De Anima*, editado por Gerd Van Riel y Pierre Destrée, Leuven University Press, 2009.
- Carolina Olivares Chávez, "Los animales y el hombre en Aristóteles", en *Nova Tellus, Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, 19-1, ed. UNAM, México, 2001.

- Joaquín García Alandete, “El alma en los diálogos Eudemo y el Protréptico y relación con el tratado *Acerca del alma*”, *Folios*, Segunda época, No. 38, Colombia, Segundo semestre de 2013.
- Marco Zingano, “Aristóteles y la prueba de que el ser no es un género (Met. III 3)” en *Diánoia*, volumen LV, número 65, Noviembre, 2010.
- Miguel Alejandro García Jaramillo, “Sensibilidad y espiritualidad según Aristóteles”, en *Tópicos 11, Revista de filosofía de la Universidad Panamericana*, México, 1996.
- Stephen Everson, “Psychology” en *Cambridge Companion to Aristotle*, edición de Jonathan Barnes, Cambridge University Press, EUA, 1995.

### **Obras sobre Aristóteles y otros autores**

- Albin Lesky, *Historia de la literatura griega*, ed. Gredos, Madrid, 1989, 1003 pp.
- Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, (1era reimpr.) 1983, 368 pp.
- Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, t.1 Grecia y Roma, trad. Juan Manuel García de la Mora, ed. Ariel, Barcelona, 2011, 455 pp.
- François Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, ed. Institut Supérieur de Philosophie Louvain, Bélgica, 1948, 352 pp.
- Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. primero, Antigüedad y Edad Media, ed. Herder, (3era ed.), España, 2004, 618 pp.
- Jan. N. Bremmer, *El concepto del alma en la antigua Grecia*, trad. Manchu Gutierrez, ed. Siruela, España, 2002, 150 pp.
- Luca Vanzago, *Breve historia del alma*, trad. María Julia de Rucshi, ed. FCE, México, 2011, 286 pp.
- Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía griega y medieval*, ed. Torres Asociados, (2da. ed.), México, 2001, 228 pp.
- Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. José Gaos, (9ª reimpr.), FCE, México, 2013, 556 pp.

- Will Durant, *Historia de la filosofía: la vida y el pensamiento de los más grandes filósofos del mundo*, ed. Diana, México, 1998, 599 pp.
- William K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, t. VI, introducción a Aristóteles, ed. Gredos, Madrid, 1993, 483 pp.
- \_\_\_\_\_, *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, trad. Florentino M. Torner, ed. FCE, (2da. ed., 8va. reimpresión) México, 2011, 189 pp.

#### **Otros textos de consulta**

- Marco Tulio Cicerón, *El sueño de Escipión*, introducción, versión y notas de René Acuña, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos no.29, IIF, UNAM, México, 1989, 88 pp.
- Ricardo Hernández Pérez, *Poesía latina sepulcral de la Hispania romana: estudio de los tópicos y sus formulaciones*, Universidad de Valencia, Facultad de Filología, Cuadernos de Filología, Anejo XLIII, España, 2001, 364 pp.