



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Munive, E. (2014). *El concepto del alma en Aristóteles* [Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

**Autor**

Edgard Isaac Munive Hernández

**Título**

El concepto del alma en Aristóteles

**País de  
publicación**

Perú

**Fecha de  
publicación**

2014

**Tipo de  
publicación**

Tesis de Maestría

**Idioma**

Español

**Resumen**

Esta presente tesis de Edgard Isaac Munive Hernández analiza el concepto del alma en la filosofía de Aristóteles, con énfasis en su tratado *De Anima*. La investigación se enfoca en la evolución de las ideas aristotélicas sobre el alma, explorando cómo estas se desarrollan a través de diferentes etapas de su pensamiento. El estudio examina la relación entre el alma y el cuerpo, así como las distintas facultades del alma, incluyendo las vegetativas, sensitivas y racionales. Además, la tesis aborda la influencia de doctrinas anteriores, desde los presocráticos hasta Platón, y cómo Aristóteles refina y adapta estas ideas para construir su propia teoría. Concluye que la concepción aristotélica del alma es fundamental para entender su filosofía en general, integrando aspectos biológicos, metafísicos y éticos.

**Palabras clave**

Alma; Aristóteles; Filosofía; Psicología; Metafísica; Historia de la filosofía.

**Campo del conocimiento del OCDE**

Filosofía

**Tipo de trabajo de investigación**

Tesis

**Nombre del grado**

Magíster

**Grado académico**

Magíster en Filosofía

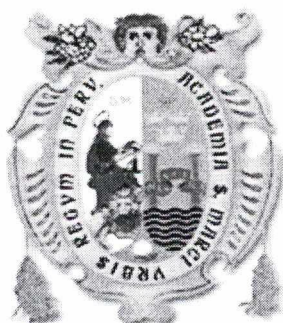
**Institución que otorga el grado**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POSGRADO



## **El Concepto del Alma en Aristóteles**

TESIS

Para optar el grado académico de Magíster en Filosofía con  
Mención en  
Historia de Filosofía

Edgard Isaac Munive Hernández

Lima –Perú

2014

“No es detrimento del alma que se una al cuerpo,  
sino que esto es para la perfección de su naturaleza”

Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 2, ad 14.

A Isaac y Donatila,

Mis padres

## INDICE

INTRODUCCIÓN	8
Vida	14
Obras: El “Corpus aristotelicum”	21
CAPÍTULO 1	
ANTECEDENTES	29
1.1. El alma en la época arcaica griega	30
1.2. La noción de alma en los presocráticos	33
1.2.1. El alma en los milesios	34
1.2.2. El alma en los pitagóricos	35
1.2.3. El alma en Heráclito	37
1.2.4. El alma en Parménides	40
1.2.5. El alma en los mecanicistas	41
1.2.6. El alma en Anaxágoras	43
1.2.7. El alma en los sofistas	44
1.2.8. Balance de las doctrinas de los presocráticos acerca del alma	45
1.3. El alma en Sócrates	47
1.4. El hombre como alma en Platón	49
1.4.1. El alma como fuente de movimiento	50
1.4.2. El hombre es su alma	51
1.4.3. La inmaterialidad del alma	52
1.4.4. El alma como principio de vida	53
1.4.5. La inmortalidad del alma	54
1.4.6. Las tres almas del hombre	55
1.4.7. La perfección del alma	57
1.4.8. Origen y destino del alma	59

CAPÍTULO 2	
LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES	61
2.1. La evolución intelectual de Aristóteles según Jaeger	61
2.2. Los periodos del pensamiento aristotélico según Oggioni	65
2.3. La tesis de Zürcher	67
2.4. La evolución de la psicología aristotélica según Nuyens	67
2.4.1. Esquema de la obra	69
2.4.2. Las discrepancias con Jaeger	69
2.4.3. Los periodos del pensamiento aristotélico según Nuyens	71
 CAPÍTULO 3	
LA NOCIÓN DEL ALMA ANTERIORES AL <i>DE ANIMA</i>	76
3.1. El alma en Aristóteles en el periodo de la academia	76
3.1.1. El alma en el <i>Eudemo</i>	76
3.1.2. El alma en el <i>Protréptico</i>	85
3.1.3. El alma en el <i>De Philosophia</i>	90
3.2. El alma en Aristóteles en el periodo de transición	93
3.2.1. El alma en el <i>De Partibus Animalium</i>	94
3.2.2. El alma en el <i>De Caelo</i>	99
3.2.3. El alma en el <i>De Generatione et Corruptione</i>	100
 CAPÍTULO 4	
CONCEPTO FINAL DEL ALMA EN EL <i>DE ANIMA</i>	102
4.1. Estructura del <i>De anima</i>	103

4.2. El <i>De Anima</i> como un tratado de psicología	108
4.3. Las metáforas en la concepción del alma en el <i>De Anima</i>	113
4.3.1 <i>Como la quiddidad del hacha. Y como la vista en el ojo</i>	113
4.3.2 <i>¿Cómo el piloto para el navío?</i>	116
4.3.3 <i>Cómo la figura geométrica</i>	117
4.4. Definición general del alma	122
4.4.1. El alma como una sustancia	124
4.4.2. El alma como acto	129
4.4.3. El alma como <i>ἐντελέχεια</i> en el <i>De anima</i>	134
4.4.4. La relación del cuerpo y el alma	137
CAPÍTULO 5	
LOS TIPOS DE ALMAS Y SUS FACULTADES	145
5.1 Los grados de vivientes	148
5.2. La noción de facultad	149
5.3. La noción de <i>sobrante formal</i>	153
5.4. El alma vegetativa	155
5.4.1. La facultad de nutrición	155
5.4.2. La facultad de reproducción	157
5.4.3. La facultad de crecimiento	159
5.5. El alma sensitiva	160
5.5.1. El objeto de la sensación: El sensible	161
5.5.2. La sensación	163
5.5.3. El <i>sentido común</i>	168
5.5.4. La <i>imaginación</i>	171
5.6. El alma racional	173
5.6.1 La incorruptibilidad del alma racional	174
5.6.2 El objeto del <i>intelecto</i>	177
5.6.3 La naturaleza del <i>intelecto</i>	179

5.6.4 La actividad del <i>intelecto</i>	187
5.6.5 La doctrina de los dos intelectos	194
5.6.6. El problema de la inmortalidad del alma	200
5.6.7. Interpretaciones del <i>intelecto agente</i>	202
5.6.7.1. Interpretaciones extrínsecas	203
5.6.7.2. Interpretaciones intrínsecas	205
CONCLUSIONES	212
BIBLIOGRAFÍA	
Obras de Aristóteles	224
Bibliografía Principal	225
Bibliografía Secundaria	226

## INTRODUCCIÓN

El interés por la filosofía aristotélica ha crecido exponencialmente a partir de principios del siglo pasado. La variedad de intereses en torno de Aristóteles es un testimonio de la fecundidad de su pensamiento. Prácticamente este interés por el pensamiento del filósofo de Estagira no encuentra otro referente que el realizado a lo largo de la alta Edad Media.

En la primera mitad del siglo veinte, era de consideración común plantear una contradicción entre el pensamiento de Platón y el pensamiento de Aristóteles. Así pues, se contraponía al Aristóteles joven discípulo de la Academia con el Aristóteles maestro del Liceo. Más bien, a partir de la década del sesenta, los estudios sobre las obras de Platón y Aristóteles, revelaban que la vida de la Academia estuvo marcada por el debate intenso, y no resultaba extraño que frente a la doctrina platónica oficial, se alzara otras propuestas de la filosofía platónica, entre ellas la de Aristóteles. Efectivamente, muchos son los elementos de la filosofía platónica inmersa en la obra de Aristóteles, sin los cuales no se podría entender su filosofía.

Uno de los temas que actualmente ocupan a la crítica aristotélica tiene más que ver con aproximaciones a la metafísica aristotélica desde la perspectiva de su filosofía natural. Esto es, física, cosmología, y biología. Tales disciplinas constituyen en Aristóteles una unidad. Pues, muchos de los conceptos fundamentales de la metafísica aristotélica tienen en esos campos sus mejores lugares de aplicación y, al mismo tiempo, esos conceptos han nacido de reflexiones del Estagirita acerca de l

a naturaleza<sup>1</sup>, especialmente de la naturaleza de los seres vivos.

Al inicio de la *Metafísica*, Aristóteles escribe que “todos los hombres desean por naturaleza saber”<sup>2</sup>. Por eso, la ignorancia es el peor enemigo del hombre, sobre todo cuando se trata de la ignorancia de sí mismo. Ahora más que nunca es actual el consejo de Sócrates, recordando el consejo del Oráculo de Delfos: *Conócete a ti mismo*, y un modo de empezar a conocernos es conocer aquello que nos hace propiamente hombres, es decir, el alma. Aunque actualmente, debido al proceso de secularización propio de nuestro tiempo, se ha considerado el problema del alma como un problema de cada vez menor importancia, aunque, como bien anota Bremmer, “la posición prominente de la psiquiatría en la sociedad actual demuestra que todavía nos preocupamos por nuestra psiqué, o *alma*”<sup>3</sup>.

Por otro lado, si el saber es algo valioso en sí mismo, mucho más lo será si se trata de saber lo más admirable, y si una de los asuntos más admirables es el alma, entonces vale la pena intentar adquirir algún saber acerca de ella. En efecto, Aristóteles en su tratado sobre el alma dice: “partiendo del supuesto de que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más

---

<sup>1</sup> “Se llama naturaleza, en un sentido, la generación de las cosas que crecen; por ejemplo, si uno pronunciara la *v* alargándola; en otro sentido, aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece. Además, aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuantos tales. (...) Y se llama también naturaleza el elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales”. Aristóteles. *Metafísica*, Edición trilingüe griego-latín-castellano de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2ª Ed., 1982, 1014b 15-30. Sobre este concepto de naturaleza de Aristóteles, Burgos comenta: “El concepto de naturaleza recoge fundamentalmente dos ideas esenciales. La primera es que las cosas naturales tienen un modo de ser material, estable y con una estructura dada y fijada: la esencia. La segunda es que este modo de ser no es estático, sino dinámico: los seres naturales poseen un principio activo que les orienta y les empuja hacia su perfección que consiste en desarrollarse según los patrones correspondientes a su modo de ser”. Burgos, Juan Manuel. *Repensar la naturaleza humana*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2007, p. 29.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 985a 24.

<sup>3</sup> Bremmer, Jan. *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, Siruela, 2002, p. 17.

admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma”<sup>4</sup>.

A lo largo de la historia el término “alma” a recibido muchos significados como, *psique, mente, conciencia, subjetividad, yo, identidad, persona*, etc. Por esta razón las diferentes nociones del alma han llevado a controversias doctrinales, esto nos hace ver que el estudio del alma no es solo un ejercicio académico, sino que compromete al ser humano en relación a lo que le es más propio. Una de las razones de ello, es que la reflexión sobre el alma tiene la peculiaridad que se hace desde ella misma, tal como observa Vanzago: “El discurso del alma es, por lo tanto, doble: es el discurso sobre el alma, pero es también el discurso hecho por el alma”<sup>5</sup>. Esto es, que el alma es sujeto y objeto de reflexión. Consideramos que el estudio del alma en Aristóteles tiene en cuenta esta doble connotación: el alma como objeto y sujeto de estudio.

La pretensión de abordar el estudio del alma tal como se ocupó Aristóteles es poco menos que una osadía por la ausencia de autonomía, que de las partes de su filosofía establece el mismo Aristóteles, ya que dentro del llamado *Corpus Aristotelicum* se agrupan entrelazados los diferentes tratados. Pues, como observa

---

<sup>4</sup> *Aristóteles. Acerca del alma*, introducción y traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978, 402a 1-5. Emplearemos también las siguientes versiones castellanas: Aristóteles. “Del alma”, traducción de Francisco Samaranch, en Aristóteles. *Obras*, Madrid, Aguilar, 1967; Aristóteles. *De Anima*, prólogo, traducción y notas de Alfredo Llanos, Buenos Aires, Leviatán, 2008; Aristóteles. *Acerca del alma*, traducción de Patricio de Azcárate, Buenos Aires, Ed. Losada, 2004. Para el texto en griego del *De Anima* hemos empleado la siguiente versión: Aristotle. *De Anima libri III*, Recognovit Guilelmus Biehl, Editio stereotype emendatior, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1896. En <https://ia700304.us.archive.org/32/items/deanimagreek189600arisuoft/deanimagreek189600arisuoft.pdf>, 12/12/2013.

Como esta obra es la fuente principal de nuestro estudio la citaremos por su título latino *De anima*, la versión castellana por defecto que se usará será la de Calvo Martínez, cuando utilicemos otras versiones, la indicaremos en la cita.

<sup>5</sup> Vanzago, Luca. *Breve historia del alma*, traducción del italiano de Julia Ruschi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 10.

Brentano: “la estructura ideológica de un gran pensador se parece al organismo de un ser vivo, en que la estructura de una parte condiciona la de otra”<sup>6</sup>. Por eso el pensamiento del gran pensador griego se nos presenta como una gran mansión llena de puertas, donde detrás de cada una que se abre siempre hay alguna esperándote. En efecto, la dificultad de estudiar cualquier tema de la filosofía de Aristóteles es la extensión y la complejidad de su especulación, y la conexión de los conceptos que se encuentra prácticamente en todas sus obras.

Nuestro estudio está basado principalmente en el tratado *De Anima*, aunque hay que recalcar que este texto no agota el tema del alma, sino que Aristóteles prosigue su exposición en la *Ética*, la *Política* y la *Poética*. Además, que en su estudio del alma, Aristóteles echa mano de nociones que tienen su origen en su *Física y Metafísica*, y a su vez estos tratados tienen como base el *Órganon*. Por lo tanto, realizar un estudio del alma en Aristóteles es prácticamente tener como marco de referencia casi todos los tratados del *Corpus Aristotelicum*. Por otro lado, la dificultad de nuestro estudio también radica en los numerosos comentarios, sobre todo griegos, árabes y latinos, que a lo largo de la historia se ha hecho en torno a la concepción aristotélica del alma.

Sentada ya la dificultad para establecer un estudio compacto del problema del alma en Aristóteles, aclaramos que este estudio pretende aclarar el concepto del alma en Aristóteles. El aparato crítico se limita, en la medida de lo posible a las notas a pie de página para centrar la atención en la argumentación. Hemos utilizado las traducciones castellanas más habituales, que se señalan en la bibliografía. En las

---

<sup>6</sup> Brentano, Franz. *Aristóteles*, traducción del alemán de Moisés Sánchez Barraco, Barcelona, Ed. Labor, 2ª Ed., 1943, p. 25.

principales citas del *De Anima*, qué es el eje de nuestra investigación, hemos considerado conveniente poner el texto griego en algunas frases significativas. Ahora bien, las traducciones, comentarios, monografías y artículos sobre el pensamiento de Aristóteles en torno al alma constituyen un material tan ingente, hasta el punto de que puede parecer una temeridad emprender una investigación sobre el tema como ya se ha señalado líneas arriba. Evidentemente, no hemos podido dar cuenta de toda la literatura secundaria, aunque hemos procurado ir a la más significativa. Sin embargo, estamos convencidos de que los textos aristotélicos son la mejor escuela para aprender su filosofía.

La finalidad del presente trabajo es investigar la evolución de la noción del alma en los diferentes periodos del pensamiento de Aristóteles, y analizar la formulación final del alma, contenida principalmente en el libro II del *De Anima*.

Una primera hipótesis es que consideramos que existe una continuidad en la noción del alma, comprendida desde el primer periodo cuando Aristóteles era alumno de la Academia representado por su obra de juventud el diálogo *Eudemo*; y el último periodo, cuando Aristóteles es ya un maestro consagrado del Peripato, representado por su tratado el *De Anima*.

Una segunda hipótesis, es que la formulación final del alma en el *De Anima*, es el resultado de varias formulas elaboradas progresivamente donde se resumen la doctrina metafísica y física de Aristóteles.

Y, una tercera hipótesis, es que debido que el pensamiento de Aristóteles está enfocado en dar razón del ente particular objeto de la experiencia, entonces dar razón del alma no debe quedar circunscrito a una formulación general, sino dar razón del

alma particular objeto de la experiencia. Y, dar razón del alma particular significa dar razón de las diferentes operaciones de que es capaz el alma. Por eso, dar razón del alma implica en último caso dar razón de las facultades de dicha alma.

## Vida<sup>7</sup>

Aristóteles (Ἀριστοτέλης) nació en Estagira, ciudad de la península calcídica, el año de 384 a. C. Su padre se llamaba Nicómaco oriundo de Mesenia y su madre Féstide procedente de Calcis<sup>8</sup>. Era su padre consejero íntimo y médico del rey de Macedonia Amintas II, padre de Filipo. Durante su infancia vivió probablemente en la ciudad de Pella, residencia de la corte de Macedonia.

Perdió a sus padres siendo aún muy niño, y quedó a cargo de un pariente llamado Próximo<sup>9</sup>, quien a los diecisiete años (367) lo envió a Atenas para completar su educación. Ingresó en la Academia de Platón, quien por ese momento contaba cincuenta años, permaneciendo en ella veinte años, hasta la muerte de su maestro (347). Estudiante de una inteligencia fuera de lo común asimiló con una profundidad imposible de calibrar la filosofía platónica. Es un hecho extraordinario en la historia de la filosofía, que un genio haya estado tanto tiempo a la sombra de otro genio tan distinto al suyo<sup>10</sup>. Pues, “solamente quien asimila con profundidad una doctrina filosófica puede después criticarla sólidamente y forzar su evolución”<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. Jaeger, Werner. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984; Samaranch, Francisco. “Aristóteles de Estagira. Estudio preliminar”, en *Aristóteles. Obras*, Madrid, Aguilar, 2ª Ed., 1967; Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, Eudeba, 1972; Marías, Julián. “Introducción”, en *Aristóteles. Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970. Guthrie, W. *Historia de la Filosofía Griega. Volumen IV. Introducción a Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1993. Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 2007.

<sup>8</sup> “La familia de su padre era probablemente oriunda de Mesenia, emigrada en el siglo VIII o VII, cuando los Lacedemonios hostigaban el país. La familia de su madre, Féstide, procedía de Calcis de Eubea, la ciudad que colonizó la Calcídica; la ciudad de donde era oriunda su madre fue el refugio que escogió Aristóteles en los últimos meses de su vida”. Samaranch, Francisco. *Aristóteles de Estagira*, p. 11.

<sup>9</sup> “Al morir muy tempranamente sus padres, un pariente, Próximo, a quien Aristóteles guardó reconocida gratitud toda su vida, como se confirmó luego con el hecho de adoptar el filósofo al hijo de aquel, Nicanor”. *Ibid.*

<sup>10</sup> “Que un hombre de un talento tan profundamente original haya permanecido durante un período tan largo bajo la influencia de un extraordinario genio de naturaleza totalmente distinta, y se haya desarrollado enteramente a su sombra, es un hecho sin paralelo en la historia de los grandes

Las pretendidas desavenencias entre Aristóteles y Platón son invenciones de época posterior, por ejemplo Diógenes Laercio escribía que “Aristóteles fue el más auténtico de los discípulos de Platón”<sup>12</sup>. Admitiendo como posibles ligeras discrepancias doctrinales, las relaciones entre maestro y discípulo fueron siempre muy cordiales, de allí que Platón le llamara “el lector” y la “mente de la escuela”. Por su parte, Aristóteles respetaba a su maestro y se cita entre sus obras, un “Elogio de Platón” que se encuentra perdida; pero también es cierto que no por eso Aristóteles dejaba de conservar cierta independencia de opinión respecto a su maestro, reflejado en el dicho que se le atribuye: *Amicus Plato, magis amica veritas*. Por eso, ¿qué tendría de extraño, por consiguiente, que, a pesar de la fuerte personalidad del joven Aristóteles, éste no fuera influido profundamente por su gran maestro? La conclusión que se deduce inmediatamente es que habría un estado platónico en la evolución del pensamiento de Aristóteles. Prueba de ello son los numerosos escritos aristotélicos de juventud, que son diálogos de contenido y estilo netamente platónicos<sup>13</sup>.

Los estudiosos distinguen tres grandes etapas en el desarrollo intelectual del gran Estagirita: una primera que se podría denominar la *etapa del aprendizaje*; una segunda etapa en que Aristóteles pasará temporadas en Assos, en Lesbos y en Macedonia, y que, podríamos llamar la *época de los viajes*; y una tercera etapa en la cual nuestro filósofo se instala en Atenas donde funda su escuela y se dedica de

---

pensadores, y quizá de todas las personalidades independientes y creadoras”. Jaeger, Werner. *Aristóteles*, p. 19.

<sup>11</sup> Calvo Martínez, Tomás. “Introducción general”, en Aristóteles. *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978, p. 8. En adelante *Introducción general al De Anima*.

<sup>12</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, V, 1, p. 229.

<sup>13</sup> Cfr. Jaeger, Werner. *Aristóteles*, pp. 35-51.

manera esencial, a la investigación empírica, a la ciencia histórica y a la biología. Este periodo es el que representa a Aristóteles como “maestro”.

En el año 347 a. C. muere Platón y se inicia el segundo gran periodo de la producción literaria de Aristóteles que se extenderá hasta su vuelta a Atenas doce años después. Aristóteles abandona la Academia y nunca volverá a ella. No se sabe a ciencia cierta las razones de ese abandono de la escuela, quizá las desavenencias con Espeusipo, sobrino de Platón, quien fue elegido por éste director de la Academia, o por la exaltación del sentimiento antimacedónico que reinaba en Atenas instigado por la elocuencia de Demóstenes, lo cierto es que Aristóteles abandona Atenas con su amigo Jenócrates, refugiándose en Assos, en la costa de Misia (Tróade), puesto adelantado del poderío macedónico en Asia Menor, regido por su antiguo amigo Hermias. Allí se reunieron con otros platónicos como Erasto y su hijo Corisco de Skepsis, constituyendo lo que quizás se pueda considerar una filial de la Academia donde se pusieron los cimientos del aristotelismo<sup>14</sup>. Allí estuvo Teofrasto, el más conocido de los aristotélicos, el que había de ser, muchos años después, sucesor inmediato de Aristóteles al frente de la escuela de su maestro.

Permaneció en Assos tres años (347-344 a. C.), pues fue llamado por el rey Filipo a la corte de Macedonia para que sea el preceptor de su hijo Alejandro, que por entonces tenía trece años de edad. Fue en Macedonia donde Aristóteles se entera de la muerte de su amigo Hermias, derrotado por el poderío persa y muerto crucificado en el año 341 a. C. Al morir envió a sus amigos este mensaje: *Decidles que no he hecho nada indigno de la Filosofía*. Aristóteles le dedicó un epitafio en

---

<sup>14</sup> “En aquella especie de filial de la academia inauguró Aristóteles su cargo de jefe de escuela, consagrándose por otra parte a observaciones de naturalista y hasta a investigaciones sociológicas acerca de la diversidad de los pueblos”. Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 2.

verso. Pitias, sobrina e hija adoptiva de su amigo Hermias, fue a refugiarse a Macedonia, Aristóteles se casa con ella, pero murió poco tiempo después de haberle dado una hija, a la que puso el mismo nombre de su madre. El filósofo volvió a casarse con una mujer de Estagira, que fue la madre de Nicómaco.

Aristóteles no ejerció por mucho tiempo sus funciones de preceptor, pues desde la edad de dieciséis años el joven Alejandro se empezó a dedicar a la vida militar y política. No conocemos la manera como desempeñó su cargo ni la influencia que pudo ejercer cerca de su real discípulo. Pero podemos decir, que probablemente formó a su discípulo en los principios de la política realista de Hermias y la convicción de lo que podría significar la unión de todos los griegos en una empresa común<sup>15</sup>. Las relaciones entre Aristóteles y Alejandro debieron ser muy cordiales durante un buen tiempo. Prueba de ello es que a petición de su maestro, Alejandro reconstruye su pueblo natal Estagira, destruida por Felipe II en el 348 a. C., además le enviaba material para sus estudios de historia natural y grandes cantidades de dinero para sus investigaciones. Pero estas relaciones se enfriaron después de la muerte de su sobrino Calístenes, que acompañaba a Alejandro en sus campañas como historiógrafo. Aristóteles nunca perdonó a su real discípulo que condenase a muerte a su sobrino, solo por no haberse querido someter a practicar la *proskinesis*<sup>16</sup> a la usanza persa.

En el año 335 a. C., Aristóteles, que contaba con cuarenta y nueve años de edad, vuelve a Atenas y funda la escuela Liceo, así llamada por la proximidad del

---

<sup>15</sup> “La raza griega, (...) es la que mejor se gobierna y la más capacitada para gobernar a todos los demás si alcanzara la unidad política”. Aristóteles. *Política*, edición bilingüe griego-castellano, traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, 1327b 29-30, p. 122.

<sup>16</sup> Practica persa que se caracterizaba por postrarse ante el soberano de rodillas tocando la frente el suelo.

templo de Apolo Liceo (*Lykeion*), iniciándose la última y más fecunda etapa de nuestro filósofo. Bien fuese por estar dotada de un paseo o por la costumbre de enseñar paseando, la escuela aristotélica fue designada con el calificativo de *peripatos*<sup>17</sup>, y los estudiantes, *peripatéticos* (περιπατητικοί). Durante 12 años se lleva en el Liceo una inmensa labor filosófica y científica. El maestro profesa una enseñanza doble: una, *acromática*, iba dirigida a un auditorio selecto y donde se trataba las partes más difíciles de la filosofía; otra, *esotérica*, para el público en general, al mismo tiempo componía sus obras. En poco tiempo el Liceo logró obscurecer la Academia y demás escuelas contemporáneas.

Al morir Alejandro (323 a.C.), Aristóteles hubo de sufrir los efectos del odio con que se perseguían al partido macedónico los nacionalistas atenienses, quienes en efecto le acusaron públicamente de impiedad. Pero él, para que Atenas *no cometiese un nuevo crimen contra la filosofía*, cedió su escuela a su discípulo Teofrasto y se retiró a Cálcide (isla de Eubea), en donde poseía una finca heredada de su madre. Murió poco después en el año 322 a. C., a los 62 años. Se conserva su testamento, en que ordena dar libertad a sus esclavos y que su cuerpo fuese sepultado junto al de su primera mujer. Ese mismo año moría trágicamente Demóstenes, el instigador de la sublevación antimacedónica.

El *Peripatos*, la escuela fundada por Aristóteles cuando regresó a Atenas en el 335 a.C., era una escuela diferente al de la *Academia*, ya que Aristóteles era un extranjero en Atenas y no para pocos, un sospechoso; además, el Liceo, donde

---

<sup>17</sup> Este término, que parece significar originariamente “paseo”, fue empleado primeramente para designar una escuela, un lugar de enseñanza, y hasta los cursos que se daban. Cabe anotar, que toda escuela tenía por tanto su “paseo”; pero el término acabó por designar especialmente la escuela creada por Aristóteles, así como a la de Zenón se la designaba el Pórtico y a la de Epicuro el Jardín. El uso de discutir paseando, pues, no era exclusivo del Liceo.

enseñaba, no era de su propiedad, sino un gimnasio abierto al público; solamente su sucesor, Teofrasto, gracias al apoyo de Demetrio de Falera, jefe político de Atenas (317-307), hizo de la escuela una verdadera institución, que poseía su prestigio, sus locales y también su santuario.

Aristóteles representa la cima y ocaso<sup>18</sup> de la gran filosofía griega. Cima, por cuanto su filosofía representa la síntesis de los principales problemas y soluciones de los filósofos anteriores. Y, ocaso porque los filósofos posteriores no pudieron alcanzar una especulación semejante, y ni siquiera pudieron conservar lo esencial de la filosofía Aristotélica. Después de la muerte de Aristóteles, se produce un cierto abandono del pensamiento filosófico en el sentido que lo habían enseñado Platón y Aristóteles. Los discípulos de la Academia y el Liceo, no supieron o no pudieron ahondar y quizás ni siquiera comprender la alta filosofía desarrollada por sus maestros. La razón de ello habría que buscarlo en el ocaso del ideal griego.

La historia ha demostrado que Alejandro emprendió una política totalmente antagónica a la de su maestro. Lo cierto es que “mientras Alejandro transformaba a ritmo vertiginoso el mapa político creando un vastísimo imperio y arrumbando definitivamente las estructuras político-administrativas griegas tradicionales, Aristóteles seguiría aferrado al ideal ya irrecuperable de la pequeña ciudad-estado”<sup>19</sup>. Hay que tener en cuenta que la vida de los antiguos griegos giraba en torno al orden político de las ciudades-estado (*polis*). Esto es, que la realización social e individual

---

<sup>18</sup> “Con Aristóteles, la filosofía griega llega a su plena y entera madurez; hasta tal punto, que desde entonces empezará su decadencia, y no volverá a alcanzar una altura semejante; ni siquiera es capaz Grecia de conservar la metafísica aristotélica, sino que le falta la comprensión para los problemas filosóficos en la dimensión profunda en los que había planteado Aristóteles, y el pensamiento helénico se trivializa en manos de las escuelas de moralistas que llenan las ciudades helénicas y luego las del imperio romano”. Marías, Julián. *Historia de la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, 19ª Ed., p. 57.

<sup>19</sup> Calvo Martínez, Tomás. *Introducción general al De Anima*, p.11.

del griego estaba fundada en la *polis*. Después de las terribles guerras del Peloponeso entre las ligas ateniense y espartana, el viejo ideal de las polis entra en crisis<sup>20</sup> hasta la completa disolución de las ciudades-estados cuando Grecia pierde su hegemonía, y se transforma con Alejandro Magno en una provincia más del vasto Imperio macedónico, y luego en una provincia del Imperio Romano.

El griego dejó de ser un ciudadano libre de su ciudad para convertirse, primero en súbdito del imperio de alejandrino, y luego del vasto imperio Romano y posteriormente del imperio Bizantino. Destruído el viejo orden, los griegos sintieron que todo su mundo se venía abajo. El ciudadano griego dejó de ser una célula viviente de un organismo político para convertirse en simple pieza de una extraña maquinaria política. El hombre griego empieza a sentirse inseguro, perdido en un mundo que no entiende.

Pues bien, a mediados del siglo III a. C., las “ciudades estado” griegas son conquistadas por Alejandro perdiendo su independencia que jamás la recuperarán. Pasan de la dominación de los reyes de Macedonia a la de los reyes de Pérgamo, luego de Siria o Egipto, hasta ser súbditos del Imperio Romano. Al perder la independencia las ciudades estado, éstas dejan de ser tales, y se produce un profundo cambio social y político que origina una gran frustración y extravío a los griegos. Ya no hay el concepto de patria, todas las ciudades estados pasan a ser una provincia menor de un vastísimo imperio. Ya no importa la división entre los bárbaros y griegos. El ideal de político es suplantado por intereses particulares. Atenas ya no es el único, ni siquiera el principal centro de cultura. Las matemáticas, la astronomía y la geografía se imponen sobre la filosofía. El espíritu creativo original griego es

---

<sup>20</sup> Cfr. Marías, Julián. *Introducción a la Política*, pp. VII-XXIII.

suplantado por investigación erudita. En fin, en poco más de una generación el mundo griego se hizo pedazos, y los griegos se sintieron extraños en un mundo que no comprendían.

Ante esta situación, la única finalidad de los filósofos se reduce a proporcionar una regla para encontrar sosiego en estos terribles momentos, de ahí que ya no se dediquen a intereses metafísicos ni físicos, sino morales. El problema principal ya no será hallar el fundamento de todo lo que existe ni en averiguar lo que es el hombre, sino que el problema principal será de buscar la tranquilidad del alma.

Podríamos decir que Sócrates, Platón y Aristóteles, cada uno a su manera, se dieron cuenta del ocaso del ideal griego e intentarán salvarlo, pero más bien pusieron los cimientos para edificar un mundo nuevo. Por ejemplo, Platón ayudó más a los primeros pensadores cristianos que en los atenienses. Y Aristóteles influyó más en los pensadores del Medioevo que los de su época.

### **Obras: El “Corpus aristotelicum”**

Según Ross, “la obra literaria de Aristóteles puede dividirse en tres grandes secciones: La primera comprende las obras más o menos populares, que él mismo publicó; la segunda, memorias y colecciones de materiales para sus tratados científicos; la tercera sus obras científicas”<sup>21</sup>. Siguiendo este criterio ampliamente aceptado, podemos clasificar la ingente producción bibliográfica aristotélica en tres grandes grupos: 1) Escritos dirigidos al gran público (de divulgación se diría hoy), que fueron publicados por el mismo Aristóteles, a estos escritos se les denominan

---

<sup>21</sup> Ross, W. D. *Aristóteles*, traducción del inglés de Diego F. Pró, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1997, p. 19.

*esotéricos*; 2) tratados científicos y filosóficos, que constituyen el denominado *Corpus Aristotélicum*, a estas obras se les denominan acromáticas; 3) un conjunto de trabajos emprendidos por los miembros de la escuela dirigidos por Aristóteles, a estas obras se les denomina *memorandums*.

Las obras *esotéricas* o escritos de divulgación<sup>22</sup> fueron destinadas a la publicación, eran por lo común diálogos, forma literaria muy estimada por los antiguos, a imitación de los de Platón. Estos escritos están actualmente perdidos; no conocemos más que algunos fragmentos de ellos, conservados por distintos autores o reconocibles en otras obras antiguas. Actualmente se ha podido reconstruir hasta cierto punto el contenido de algunos de estos escritos<sup>23</sup>, como es el caso del diálogo *Eudemo*, del *Protréptico*, y del diálogo en tres libros *Acerca de la Filosofía*. Entre los títulos<sup>24</sup> que nos han llegado tenemos: 1) *Eudemo* o sobre el alma (Εὐδημιος, ἢ Περὶ ψυχῆς), 2) *Político* (Πολιτικός), 3) *Sofista* (Σοφιστής), 4) *Menéxeno*, 5) *Simposio* (Συμπόσιον), 6) *Grillo* o sobre la retórica (Γρύλλος, ἢ Περὶ ῥητορικῆς), 7) *Protréptico* o exhortación a la filosofía (Προτρεπτικός) 8) *Acerca del bien* (Περὶ τἀγαθοῦ) 9) *Acerca de la justicia* (Περὶ δικαιοσύνης) 10) *Acerca de los poetas* (Περὶ ποιητῶν) 11) *Acerca de la riqueza* (Περὶ πλούτου), 12) *Acerca de la plegaria* (Περὶ εὐχῆς), 13) *Acerca del buen linaje* (Περὶ εὐγενείας), 14) *Acerca de la educación* (Περὶ παιδείας), 15) *Acerca del placer* (Περὶ ἡδονῆς), 16) *Nerinto* (Νήρινθος), 17) *Erótico* (Ἔρωτικός), 18) *Acerca de las Ideas* (Περὶ ἰδεῶν), 19) *Acerca de la filosofía* (Περὶ φιλοσοφίας), 20) *Alejandro* o sobre las colonias (Ἀλέξανδρος, ἢ ὑπὲρ ὀποίκων), 20) *Acerca de la Monarquía* (Περὶ βασιλείας).

---

<sup>22</sup> Cfr. Jaeger, Werner. *Aristóteles*, pp. 35-122.

<sup>23</sup> Cfr. Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, pp. 17-24.

<sup>24</sup> Cfr. Calvo Martínez, Tomás. *Introducción general a De Anima*, pp.12-13.

Las obras *acromáticas* o tratados filosóficos son el conjunto de los tratados filosóficos y científicos constituyen lo que usualmente suele denominarse *Corpus Aristotelicum*, que viene a coincidir con las obras ordenadas y editadas por Andrónico de Rodas. Estos tratados pueden clasificarse temáticamente del siguiente modo: tratados de lógica, tratados de física, tratados de biología, tratados de metafísica, tratados de ética, tratados de política, y tratados de arte.

Los tratados de lógica constituyen un grupo de escritos, que posteriormente se han denominado *Organon* (ὄργανον, que quiere decir instrumento o método), comprende las siguientes obras: 1) *Categorías* (Κατηγορίαι), dedicado al estudio de términos simples a partir de las cuales se construyen los juicios o proposiciones. 2) *Acerca de la Interpretación* (Περὶ Ἑρμηνείας), tratado que trata de los juicios o proposiciones. 3) *Los Analíticos*, que se dividen en *Primeros* y *Segundos*. Los *Primeros Analíticos* (Αναλυτικῶν πρώτων), en donde se trata del silogismo, o del razonamiento formal; los *Segundos Analíticos* (Αναλυτικῶν δευτέρων), que tratan de la demostración o del razonamiento en su aplicación científica. 4) *Los Tópicos* (Τοπικά), que exponen un método de argumentación sumamente general, aplicable a todos los temas, en discusiones prácticas, y no solamente en el ámbito científico. 5) *Acerca de las refutaciones sofísticas* (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγκων), que constituye en realidad el último libro de los *Tópicos*, en el que se estudian los silogismos que conducen al error.

Los tratados de *Física* (φυσικὴ ἀκρόασις) están constituidos por ocho libros donde Aristóteles hace un estudio del tiempo, espacio y el movimiento. En *Acerca del Cielo* (Περὶ οὐρανοῦ) Aristóteles estudia el movimiento local en el Universo. En el *Acerca de la generación y corrupción* (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς) se definen y

explican los procesos naturales. Finalmente, *Meteorología* (Μετεωρολογικὰ) tiene por objeto fundamental el estudio de los fenómenos atmosféricos.

Se puede considerar con toda justicia al Estagirita como el verdadero fundador de la biología<sup>25</sup>, sus escritos biológicos corresponden en su mayor parte a su estadía en Atenas como director del Liceo. La obra biológica de Aristóteles está constituido esencialmente por tres grandes tratados: *De partibus Animalium*, *Historia animalium*, *De generatione Animalium*. A estos hay que añadir el *De Anima*, que puede ser tomado como un puente entre la biología general, por un lado, y la metafísica y la ética por otro. Conservamos así mismo dos pequeños tratados: *De Inestu Animalium* y *De Motu Animalium*, importantes como fundamentos, junto con el *De Anima* y las obras éticas, de la teoría aristotélica de la acción. Algunas otras obras, de tema entre psicológico y biológico, aparecen agrupadas bajo el tildado común de *Parva Naturalia*. Se suele distinguir entre los escritos biológicos, entre tratados mayores y tratados menores.

Los tratados mayores son los siguientes: 1) *De Anima* (Περὶ ψυχῆς) donde Aristóteles trata el problema del alma en general, 2) las *Historias de los animales* (Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι), que constituye una colección de datos y hechos sobre los animales. 3) *Acercas de las partes de los animales* (Περὶ ζῶων μορίων), en el cual se

---

<sup>25</sup> “Junto al de Pitágoras y al de Hipócrates, su nombre puede figurar como el símbolo de uno de los tres grandes creadores de la ciencia helénica: las matemáticas demostrativas, la medicina, la biología (...). Es Aristóteles quien, en un primer trabajo de conjunto, ha creado la zoología en tanto que disciplina científica, y, cualesquiera que hayan sido sus lecturas, se puede afirmar que han sido comprobadas por observaciones personales y con agudo sentido crítico, del cual no volveremos a hallar ningún ejemplo en la ciencia antigua. Aristóteles utiliza los métodos comparativos, razona por analogía, comprueba sus conclusiones y extiende su investigación a todas las circunstancias de la vida animal: se interesa por las costumbres de los animales, estudia la influencia de los climas sobre su modo de vida, describe sus costumbres, sus enfermedades (...) Además, Aristóteles se muestra indiscutible superior por la comprobación personal y el espíritu crítico”. Michael, P. H. *La science Hellène, Histoire génér des Sciences*, P.U.F., 1957, t. I, p. 268-269, en Aubert, Jean-Marie. *Filosofía de la Naturaleza*, Barcelona, Herder, 1984, p. 79.

ofrece una introducción general a la biología. 4) *Acerca de la locomoción de los animales* (Περὶ ζῳῶν πορείας), obra que puede ser considerada como una apéndice de la anterior. 5) *Acerca del movimiento de los animales* (Περὶ ζῳῶν κινήσεως). 6) *Acerca de la generación de los animales* (Περὶ ζῳῶν γενέσεως), donde se estudia la reproducción animal.

En los tratados menores (conocidos por su nombre latino *Parva Naturalia*) están incluidos un conjunto de breves escritos en donde Aristóteles expone algunas cuestiones relativas a la psicología y a la biología humana y animal. La sola relación de sus títulos es ilustrativa: 1) *Acerca de la sensación y lo sensible* (Περὶ ζῳῶν κινήσεως). 2) *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* (Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως). 3) *Acerca del sueño y la vigilia* (Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως). 4) *Acerca de los ensueños* (Περὶ ἐνυπνίων). 5) *Acerca de la adivinación por el ensueño* (Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς). 6) *Acerca de la longevidad y de la brevedad de la vida* (Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος). A ellos se añaden otros tres escritos que en parte de la tradición formaron un todo independiente: 7) *Acerca de la vida y la muerte* (Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου). 8) *Acerca de la juventud y la vejez* (Περὶ νεότητος καὶ γήρωσ καὶ ζωῆς καὶ θανάτου). 9) *Acerca de la respiración* (Περὶ ἀναπνοῆς ).

Aristóteles estudia en estos pequeños tratados los elementos que intervienen en el proceso cognoscitivo y analiza el papel de la memoria, así como las asociaciones de ideas que permiten el recuerdo. De evidente interés, aunque de menor importancia, son los opúsculos que tratan sobre el mundo de los sueños, la visión onírica, la oniromancia, etc.

Según los estudios críticos actuales, los tratados de metafísica o filosofía primera, están constituidos por un conjunto de catorce libros, estos no constituyen un tratado unitario y sistemático, sino una agrupación de escritos diversos por su contenido y su cronología. Sin embargo a pesar de ello, tienen en común de tener por objeto el estudio de las realidades que están más allá del conocimiento físico.

A la agrupación de estos escritos Aristóteles le denominó *Filosofía primera* (Πρῶτη φιλοσοφία) por cuanto es la más elevada, ya que trata propiamente los asuntos divinos, de los principios inmutables de la realidad mutable, de lo más universal (el ente general) y de sus primeros principios, los coprincipios de las cosas (forma y materia), la teoría de la causalidad, etc. También se le da el nombre de *Metafísica*<sup>26</sup> (Μετα τα φυσικα). El origen de este término es accidental: Andrónico de Rodas a la hora de clasificar los escritos aristotélicos, encontró unos libros de contenido más o menos relacionado que no sabía dónde colocar. Y puesto que iban situados tras la Física los tituló así: *lo que está después de la física*, la *Metafísica*. Se puede considerar apropiado este nombre, ya que los saberes de la metafísica superan el conocimiento físico (sensible) centrándose en lo inteligible.

Las teorías morales de Aristóteles se contienen en sus tres éticas: 1) *Ética a Eudemo* (Ἠθικὰ Εὐδήμᾶχεια), 2) *La Ética a Nicómaco* (Ἠθικὰ Νικομάχεια), 3) *Gran Ética* (Ἠθικὰ μεγάλα) conocida por su nombre latino *Magna Moralia*; y de un breve opúsculo: 4) *Acercas de las virtudes y los vicios* (Περὶ ἀρετῶν καὶ κακίῳν). Eudemo fue un gran amigo de Aristóteles, y Nicómaco, que murió muy joven en la guerra, era hijo de Aristóteles y de su segunda mujer, Herpyllis.

---

<sup>26</sup> Deriva del griego μεταφυσική que significa “más allá de la naturaleza”.

Cabe anotar que el planteamiento ético de Aristóteles se opondrá radicalmente a las directrices socráticas, que identificaban la moral con un saber teórico, ya que considerará a la moral más que una ciencia teórica, un arte, o si se quiere un saber práctico. Por otra parte, siguiendo esta misma línea, la ética aristotélica se puede encuadrar como una ciencia del carácter y conducta humanos. Por consiguiente, la ética de Aristóteles es la ciencia de las acciones humanas del individuo que forma parte de una colectividad.

Los tratados políticos están constituidos por: 1) *Política* (Πολιτικά), 2) *La constitución de Atenas* (Ἀθηναίων Πολιτεία). Los griegos no acertaban a comprender el hombre en estado de aislamiento, sino como un ser político, encuadrado dentro de la familia y de la sociedad civil, fuera de las cuales pensaban que no podía conseguir su propia perfección individual. De aquí que Aristóteles, considere el bien individual y particular como subordinado al bien familiar y al común. Por eso Aristóteles, al igual que Platón, la ética se subordina a la política.

En los tratados de arte, se reconocen dos escritos: 1) *La Retórica* ((Τέχνη ῥητορική), y 2) *La Poética* (Περὶ ποιητικῆς), que constaba originalmente de dos libros, solo se conserva un fragmento del primero, sobre la tragedia. Gracias a estas dos obras muy difundidas, Aristóteles ha sido durante siglos una autoridad no solo en filosofía, sino también en literatura. Estos tratados versan sobre artes o técnicas, pero unas técnicas que se distinguen de las del artesano, pues no producen una obra material, razón por la cual tienen un lugar muy importante en la educación de los antiguos griegos.

Pertenecen a los *Memorandums* o colecciones de materiales aquellas obras de investigación a gran escala que se emprendieron en el Liceo bajo el impulso y la

guía de Aristóteles y con la colaboración de otros miembros de la escuela. Dentro de este apartado habrían de incluirse dos obras ya citadas anteriormente: 1) la *Historia de los animales* y 2) las *Constituciones de los Estados griegos*, trabajo éste del cual solo se conserva la *Constitución de los atenienses*, redactada por el mismo Aristóteles. Tenemos además: 3) *Lista de los vencedores en los juegos Píticos*. 4) las *Victorias dionisiacas*. 5) Las *Didascalias*, reseña de las representaciones teatrales de Atenas. 6) Las *Costumbres bárbaras*. 7) Los *Juicios de las ciudades*. 8) *Problemas*, referentes a problemas de la medicina. Y, por último, 9) las *Disecciones*.

# CAPÍTULO 1

## ANTECEDENTES

Revisando la historia antigua, podemos constatar que la civilización griega y sus pensadores lograron sacar de sus doctrinas religiosas una especulación netamente racional. Más que ningún otro pueblo antiguo, podían los griegos, sin dejar de ser fieles a sus ritos tradicionales, racionalizar de manera admirable su religión. Por eso consideramos que es legítimo empezar los antecedentes filosóficos sobre el alma a partir de la antigua filosofía griega.

El problema de la filosofía griega con respecto al tema del hombre, es que como nació como una especulación sobre las cosas, tratará al hombre como una cosa más, pero el genio griego se dio cuenta que entender al hombre como se entienden las cosas no es coherente, así que buscarán algo en él que sea propiamente humano y no de las cosas. Ese algo es el *alma*. Por eso, para los antiguos griegos reflexionar sobre el hombre es reflexionar en último caso sobre el alma. Al respecto comenta Coreth:

“El escrito acerca del hombre más importante de la antigüedad griega se titula *Περὶ Ψυχῆς* (= acerca del alma; Aristóteles) y no *Περὶ ἄνθρωπου* (=acerca del hombre). Este título se convierte en la expresión clave que refleja la imagen del hombre; o, más exactamente, la doctrina del alma según la antigüedad y la tradición

subsiguiente. Primordialmente se trata del alma, no del hombre todo; se trata de una psicología y no de una antropología”<sup>27</sup>.

### 1.1. El alma en la época arcaica griega

Como ya hemos precisado al inicio de este estudio, la reflexión acerca del alma es anterior al comienzo de la reflexión filosófica, al menos de aquella que empezó en el siglo VI a. C. en las colonias de la antigua Grecia. En algunas grandes civilizaciones antiguas ya se tenía una idea general del alma, tal como anota Vanzago: “En la tradición védica y en la sucesiva reflexión india, el alma se designaba con el término *manas* (órgano del pensamiento) y *Atman* (soplo) (...) En la cultura hebrea bíblica se habla de *neshamah* (soplo), de *hephes* (aliento) y de *ruach* (soplo vital)”<sup>28</sup>. Para una profundización de las nociones arcaicas del alma podemos remitirnos a la obra<sup>29</sup> de Erwin Rohde, el que fue amigo íntimo de Nietzsche.

Pero son los antiguos griegos quienes descubrieron el alma, tal como lo anota Snell: “Los griegos crearon de raíz lo que nosotros llamamos el pensamiento. Ellos descubrieron el alma humana y el espíritu humano”<sup>30</sup>. Pues bien, fue la filosofía griega clásica que plantea la idea de que hay algo específico en el hombre que lo diferencia radicalmente de los demás seres, sobre ello comenta Scheler: “la

---

<sup>27</sup> Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 1985, pp. 45-46.

<sup>28</sup> Vanzago, Luca. *Breve historia del alma*, p. 20.

<sup>29</sup> Cfr. Rohde, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1948.

<sup>30</sup> Snell, Bruno. *Las fuentes del pensamiento europeo*, traducción del alemán de José Vives SJ, Madrid, Razón y Fe, 1965, p. 8.

cultura griega, y sólo ella, es la que ha acuñado esa idea del logos, de la razón, del espíritu, que, como agente específico, conviene sólo al hombre y lo encumbra por encima de todos los demás seres, poniéndole con la divinidad misma en una relación, vedada a cualquier otro ser”<sup>31</sup>.

Este proceso de descubrimiento de la *psique* humana lo podemos apreciar especialmente en las obras homéricas<sup>32</sup>, allí “había algo que hacía las veces de aquellos que los griegos posteriores concibieron como espíritu o un alma”<sup>33</sup>. Pero hay que precisar que los griegos de Homero no tenían un concepto que hiciera referencia a lo que nosotros llamamos alma o espíritu. Esto es, que “si decimos que lo espiritual fue descubierto por los griegos a partir de Homero, nos damos perfecta cuenta de que lo espiritual era concebido por Homero en forma muy distinta a como lo concebimos nosotros”<sup>34</sup>.

Con respecto a la noción de alma en las obras homéricas, Snell afirma que “lo que nosotros interpretamos como alma, el homérico lo interpreta como si constara de tres realidades concebidas de una manera análoga a los órganos corporales”<sup>35</sup>. Por ejemplo, alma para Homero es aquello que uno siente, esto es, el principio de las emociones, pero también alma para el hombre homérico es el carácter como así el pensamiento. Snell anota que esta concepción del alma en Homero no hay que confundirla con la concepción tripartita del alma de Platón, por la sencilla razón de que el hombre homérico no conoce el alma como un todo.

---

<sup>31</sup> Scheler, Max. “La idea del hombre y la historia”, en *El Porvenir del Hombre*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942, p. 55.

<sup>32</sup> Cfr. Snell, Bruno. *Las fuentes del pensamiento europeo*, pp. 17-44; Bremmer, Jan. *El concepto del alma en la antigua Grecia*.

<sup>33</sup> Snell, Bruno. *Las fuentes del pensamiento europeo*, p. 12.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.

Según Brenner, “Homero distingue entre un alma libre, que se corresponde con la *psiqué*, y almas corporales, que se corresponden a su vez con *thymos*, *nous*”<sup>36</sup>. En efecto, la *psiqué*, equivalente a la noción del alma libre<sup>37</sup>, representaría la individualidad de una persona; mientras que las características vinculadas a la animación del cuerpo, como por ejemplo las capacidades de sentir, en Homero se utilizan el término *thymos* o *nous* si es su capacidad de pensar. Esto es, la *psiqué* sería la individualidad del hombre, mientras que *thymos* y *nous* serían la capacidad de sentir y de pensar de esa individualidad respectivamente.

El término homérico *psiqué* sirve también para designar que una persona está viva, de tal modo que “cuando una persona muere, la *psiqué* emprende un viaje sin retorno hacia el Hades”<sup>38</sup>. Con respecto a este término *psiqué* en las obras homéricas, Brenner afirma que “en Homero, la *psiqué* no tiene ninguna connotación física o psicológica. No se trata de la materia de vida o del aliento de vida (...). Lo único que podemos decir es que cuando la *psiqué* abandona el cuerpo para siempre, se produce la muerte”<sup>39</sup>.

Ahora bien, si la *psiqué* abandona el cuerpo, cabría preguntarse ¿En qué parte del cuerpo se aloja la *psiqué*? En una primera respuesta, Brenner dice que “en Homero la *psiqué* se encuentra situado en la cabeza, ya que términos *psiqué* y cabeza son a veces intercambiables”<sup>40</sup>. Pero ahondando más en el asunto, Brenner concluye más bien, que es muy difícil determinar el lugar donde se halla la *psiqué* para el

---

<sup>36</sup> Brenner, Jan. *El concepto del alma en la antigua Grecia*, p. 25.

<sup>37</sup> “El alma libre es la forma de existencia no física del individuo, no solo después de la muerte sino en sueños, el desvanecimiento y otras clases de inconsciencia es el alma libre en estas condiciones la que representa la individualidad de la persona”. *Ibid.*, p. 27.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 27.

hombre homérico: “el alma libre se encuentra siempre activa fuera del cuerpo; no está ligada a éste como las almas del cuerpo. Pero, precisamente porque el alma libre opera fuera del cuerpo, su ubicación en el interior de éste resulta bastante oscura”<sup>41</sup>.

Ahora habría que preguntarse, ¿qué sucede cuando la *psiqué* abandona el cuerpo? Para Vanzago, el motivo más importante para mantener una diferencia entre la *psiqué* y los demás términos como *thymos* y *nous*, es el hecho de que “hay un papel que la *psykhé* desempeña en relación con el destino en el otro mundo”<sup>42</sup>. La *psiqué* de un muerto sería en Homero, como una especie de una sombra de la persona que una vez vivió, quizás esto pueda explicar las diversas atenciones hacia los muertos, que se pueden apreciar en las obras homéricas.

Aunque en la época griega arcaica no se pueda hablar con propiedad de una inmortalidad de la *psiqué* después de la muerte, tampoco se puede hablar de una destrucción de ésta. En todo caso, la *psiqué* como una imagen del alma que perdura después de la muerte de la persona, aunque solo sea una sombra, no puede decirse que no sea nada. Para un mayor desarrollo del tema, se puede consultar la obra de Vernant<sup>43</sup>.

## 1.2. La noción de alma en los presocráticos (s. VI–V a. C.)

“Los pre-socráticos no fueron otra cosa, en efecto, que aquellos pensadores que reemplazaron los gigantes y los titanes, por leyes físicas, y que las últimas

---

<sup>41</sup> Ibid., pp. 27-28.

<sup>42</sup> Vanzago, Luca. *Breve historia del alma*, p. 25.

<sup>43</sup> Cfr. Vernant, J. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001.

interrogantes en vez de confiarlas a la omnipotencia de los dioses las resolvían con algún elemento material conocido empíricamente”<sup>44</sup>.

Las opiniones de los presocráticos sobre el alma nos han sido conservadas por Aristóteles<sup>45</sup>; por los doxógrafos y por los fragmentos que la historiografía moderna ha podido encontrar hasta ahora de sus obras perdidas.

### 1.2.1. El alma en los milesios

En los albores de la filosofía griega, “el alma era considerada prevalentemente como «principio de movimiento» de los fenómenos del Cosmos”<sup>46</sup>. En efecto, Tales de Mileto (640-548 a. C.) será el primero que considerará al alma como principio de movimiento<sup>47</sup>, esto es, como una *naturaleza semoviente o eternamente en movimiento* (αὐτοκίνητος καὶ ἀεικίνητος). Para Anaximandro (611–546 a. C.), compatriota de Tales, el hombre nació de animales de otra especie<sup>48</sup>, y está sometido al primer principio, el *apeiron*, que es divino. En cambio, para

---

<sup>44</sup> Llosa, Jorge. *Historia del humanismo. El hombre en la filosofía griega*, Quito, Editorial casa de la Cultura Ecuatoriana, 1956, pp. 24-25.

<sup>45</sup> *De anima*, libro I.

<sup>46</sup> Fabro, Cornelio. *Introducción al problema del hombre*, Madrid, Rialp, 1982, p. 20.

<sup>47</sup> “Parece que también Tales –a juzgar por o que de él se recuerda– supuso que el alma es un principio motor si es que afirmó que el imán posee alma puesto que mueve al hierro”. *De anima*, 405a 19.

<sup>48</sup> “Anaximandro de Mileto pensaba que del agua y la tierra calientes han nacido o bien peces o bien animales similares a los peces: en éstos los hombres se formaron y mantuvieron interiormente, como fetos, hasta la pubertad; sólo entonces aquéllos reventaron y aparecieron varones y mujeres que ya podían alimentarse por sí mismos”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, Barcelona, Gredos-RDB Coleccionables, 2003, n° 181, (12 A 30) Censor., 4, 7, p. 76.

Anaxímenes<sup>49</sup> (560–523 a. C.) el alma es aire, puesto que el aire es el principio motor de la naturaleza<sup>50</sup>.

### 1.2.2. El alma en los pitagóricos

Para Pitágoras de Samos (1ª mitad del s. VI – principios del V), el hombre consta de dos partes distintas: el cuerpo, compuesto de elementos materiales, y el alma, de procedencia celestial. Según Aristóteles, los pitagóricos creían que eran almas las motas de polvo que aparecen moviéndose en el aire cuando lo ilumina un rayo de sol<sup>51</sup>. Otra opinión que Aristóteles atribuye a los pitagóricos, es la consideración del alma como un número automotor<sup>52</sup>.

Con respecto a otros pitagóricos, como Hippon de Samos (s. V a. C.), médico y botánico, consideran al alma de naturaleza acuosa<sup>53</sup>. Alcmeón (h. 500 a. C.) de Trotona, médico, perteneciente a la escuela pitagórica, considera que el alma es inmortal<sup>54</sup> porque es similar a los seres divinos, ya que tiene movimiento continuo.

---

<sup>49</sup> “El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, declaró que el principio e las cosas existentes es el aire, pues de él se generan todas las cosas y en él se disuelven. Así como nuestra alma, dice, al ser aire nos mantiene cohesionados, el soplo y aire abarca a todo el cosmos”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 208, (13 B 2) Aecio, I, 3, 4, p. 84.

<sup>50</sup> “Los hombres y los otros animales viven por la respiración del aire. Y esto constituye para ellos el alma y la intelección, como queda claro por el hecho de que cuando el aire se separa, ellos mueren y la intelección se acaba”. Diógenes de Apolonia, *fragmento 4*, en Fabro, Cornelio. *Introducción al problema del hombre*, p. 204.

<sup>51</sup> “Parece, por lo demás, que la doctrina procedente de los pitagóricos implica el mismo razonamiento: efectivamente, algunos de ellos han afirmado que el alma se identifica con las motas en suspensión en aire, si bien otros han afirmado que es aquello que mueve a éstas”. *De anima*, 404a 16, p. 46.

<sup>52</sup> “el alma es número que se mueve a sí mismo”. *Ibid.*, 408b 34.

<sup>53</sup> “Entre los de mentalidad más tosca, en fin, algunos como Hippón llegaron a afirmar que el alma es agua; su convicción deriva, al parecer, del hecho de que el semen de todos los animales es húmedo”. *Ibid.*, 405b.

<sup>54</sup> “...el punto de vista de Alcmeón acerca del alma: efectivamente, dice de ella que es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales, semejanza que le adviene por estar siempre en

Alcmeón fue uno de los primeros que puso la distinción del hombre con los animales en el pensamiento: "Alcmeón afirma que el hombre se distingue de los demás entes porque sólo él piensa, mientras que los demás entes tienen sensación, pero no piensan"<sup>55</sup>.

Finalmente, es importante anotar que los pitagóricos son los primeros no solo en defender la *inmortalidad* de las almas, sino también la *metempsícosis* *transmigración* de las almas<sup>56</sup>. Comentando esta doctrina Fraile comenta:

“Las almas, de procedencia celeste, si viven bien y alcanzan su purificación, se reintegrarán después de la muerte a su estado primitivo. Pero si han vivido mal, volverán a reencarnarse indefinidamente en cuerpos o en plantas hasta conseguir su purificación”<sup>57</sup>.

La doctrina de la *metempsícosis* supone la supervivencia del alma tras la muerte del cuerpo, entonces ésta sería la sede de la personalidad, tal como lo anota Barnes: “la metempsícosis aseguraba la supervivencia personal, y la forma de supervivencia era la transmigración de la *psyché*. Estos dos hechos bastan para demostrar que la *psyché* de Pitágoras era la sede de la personalidad”<sup>58</sup>.

---

movimiento puesto que todos los seres divinos –la luna, el sol, los astros y el firmamento entero– se encuentran también siempre en movimiento continuo”. *De anima*, 405a 29-30.

<sup>55</sup> Teofrasto, *De las sensaciones*, 25, en Marías, Julián. *El tema del hombre*, México, Espasa Calpe, 1952, p. 26.

<sup>56</sup> “Lo que decía a sus discípulos no hay nadie que lo sepa con certeza, y guardaban entre ellos un silencio nada común. No obstante, las cosas más importantes llegaron a ser conocidas por todos. En primer lugar, dice que el alma es inmortal; después, que se transformaban en otras especies vivientes (...). Se narra que Pitágoras fue el primero en introducir estas doctrinas en Grecia”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 310, (DK 14.8a) Porf., V. Pitág. 19, pp. 149-150.

<sup>57</sup> Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*, Madrid, 1965, p. 161.

<sup>58</sup> Barnes, Jonathan. *Los presocráticos*, Madrid, Ed. Cátedra, 1992, pp. 132-133.

### 1.2.3. El alma en Heráclito

En Heráclito (1ª mitad del s. V–501 a. C.) de Éfeso, llamado el oscuro debido a la difícil comprensión de sus escritos, aparece un pensamiento en torno al hombre más elaborado. Según él, el hombre se caracteriza por la percepción del *logos*, esto es, del sentido y ley del cosmos. Aunque es cierto que los hombres se muestran en su mayor parte sordos frente al *logos*<sup>59</sup>; pero, gracias al pensamiento, que es la prerrogativa suprema del hombre<sup>60</sup>, poseen la facultad de entender el sentido de las leyes del *logos*.

Heráclito distingue cuerpo y alma en el hombre, siendo el alma la que anima<sup>61</sup> al cuerpo, ya que ésta tiene en sí misma el principio de su animación<sup>62</sup>. Para explicar la relación entre el alma y el cuerpo ofrece una comparación entre la araña, que vendría a ser el alma, y la telaraña, que vendría a ser el cuerpo:

“Así como la araña, dice, estando en medio de la tela siente inmediatamente cuando una mosca rompe algún hilo suyo y corre rápidamente hacia allí, como si le doliera la rotura del hilo, así también el alma del hombre, si alguna parte del cuerpo es

---

<sup>59</sup> “Aunque esta Razón existe siempre, los hombre se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro como es; pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que eles pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 650, (22 B 1) S. E., Adv. Math. VII 132, p. 232.

<sup>60</sup> “El comprender es la suprema perfección...”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 693, (22 B 112) Estob., *Flor.* I 178, pp. 247-248.

<sup>61</sup> “...el alma del hombre tiene su sede y domicilio en el corazón, desde donde, anima a todos sus miembros en todos los miembros del cuerpo”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 696, (22 B 67a) Hisdoso, en Calc., *Timeo* 34b, p. 249.

<sup>62</sup> “Propio del alma es un fundamento que se acrecienta a sí mismo”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 698, (22 B 115) Estob., *Flor.* I 180, p. 250.

dañada, se apresura hacia allí como si no soportara el daño del cuerpo, al que está unida de modo firme y proporcional”<sup>63</sup>.

Basándonos en los textos de Aristóteles<sup>64</sup>, podemos decir que Heráclito concibe al alma como una *exhalación* (ἀναθυμίασις) o evaporación caliente de naturaleza *incorpórea* (ἀσωματώτατον) que está en constante movimiento o *perpetuo fluir* (πέον ἀεί). De otros fragmentos, podemos deducir en Heráclito una concepción materialista del alma: “Para las almas es muerte convertirse en agua; para el agua es muerte convertirse en tierra, pero de la tierra nace el agua, y del agua el alma”<sup>65</sup>. Por eso considera que la perfección del alma radica en su sequedad<sup>66</sup> pues se asemeja al fuego; en cambio, su imperfección consistirá en hacerse húmedo como barro o convertirse en agua, ya que la humedad es la muerte del fuego, por eso dice que los borrachos tienen el alma húmeda<sup>67</sup>. Al respecto anota Barnes:

“Si las almas son exhalaciones cálidas y húmedas, es posible pensar que proceden del agua (como vapor de una tetera o la niebla de mañana sobre un lago) y también que perecen al convertirse en agua (igual que desaparece el vapor cuando se condensa)”<sup>68</sup>.

Otra característica del alma que podamos encontrar en Heráclito es la *sutilidad*. El alma es tan sutil que nunca el hombre podrá penetrar en sus

---

<sup>63</sup> AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 696, (22 B 67a) Hisdoso, en Calc., Timeo 34b, p. 249.

<sup>64</sup> “Heráclito afirma también que el principio es alma en la medida en que es la exhalación a partir de la cual se constituye todo lo demás; es además incorpóreo y se encuentra en *perpetuo fluir*”. *De anima*, 405a 26.

<sup>65</sup> AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 704, (22 B 36) CLEM., Strom. VI 17, pp. 252-253.

<sup>66</sup> “El alma seca es la más sabia y la mejor”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 701, (22 B 118) ESTOB., Flor. III 5, 8, pp. 250.

<sup>67</sup> “Cuando el hombre se embriaga, se tambalea y es conducido por un niño púber, sin atender por dónde va, al tener su alma húmeda”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 700, (22 B 117) Estob., Flor. III, 5, 7, p. 250.

<sup>68</sup> Barnes, Jonathan. *Los presocráticos*, p. 554.

profundidades: “Los límites del alma no los hallarás andando, cualquier camino que recorras; tan profundo es su logos [Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἔξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν οὕτω βαθύν λόγον ἔχει]”<sup>69</sup>. Este texto, más que mostrarnos la sutilidad del alma, nos muestra la profundidad del alma y la relación de ésta con el logos.

Pues bien, el término βαθύν (profundo, hondo) que emplea Heráclito, nos muestra la idea que él tiene de la profundidad del alma, y esto marca la diferencia con los órganos del cuerpo, con respecto a ellos podemos decir que hacen esto o aquello; pero decir que son profundos es algo extraño a las características de los órganos del cuerpo, es interesante la reflexión que Snell hace al respecto:

“No tiene sentido decir que fulano tiene una mano profunda o un oído profundo; y si hablamos de un ojo profundo, la expresión tiene un significado totalmente distinto, pues se refiere a la expresión y no a la función. La imagen de la dimensión en profundidad se buscó para designar lo característico del alma, a saber, que ella tiene su dimensión peculiar que no es ni espacial ni extensiva, aunque necesariamente hemos de usar una metáfora espacial para designarla. Lo que Heráclito quiere expresar es que el alma, precisamente en contraposición al cuerpo, es algo ilimitado”<sup>70</sup>.

Con respecto a la relación que establece Heráclito entre alma y logos<sup>71</sup>, consideramos que esta es la clave para entender su noción de alma. En efecto, si por un lado el alma es exhalación caliente que está en perpetuo fluir, mas parece asimilar

---

<sup>69</sup> AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 697, (22 B 45) D. L., IX 7, p. 249.

<sup>70</sup> Snell, Bruno. *Las fuentes del pensamiento europeo*, p. 38.

<sup>71</sup> Al respecto Vanzago anota: “[Heráclito] es conocido como el filósofo del devenir y de la contradicción, pero también se sabe que fue el primer pensador que puso un nexo entre logos y psyche”. Vanzago, Luca. *Historia breve del alma*, p. 29.

la noción del alma al fuego, y podemos deducir en Heráclito una concepción del alma en sentido materialista; pero si establecemos en Heráclito un nexo entre alma (*psique*) y *logos*, entonces una noción del alma no materialista. En efecto, si el *logos* es aquello que da unidad al cosmos, así mismo podemos sostener que esta capacidad del hombre de poseer *logos* es lo que dará unidad a sus distintas actividades. Entonces podemos decir con Vanzago que para Heráclito “el alma es una en su constante devenir, y esa unidad se debe a su capacidad de poseer *logos*”<sup>72</sup>.

Y, finalmente, en algunos fragmentos se puede concluir que Heráclito admite la inmortalidad<sup>73</sup> del alma: “A los caídos en la guerra, los honran los dioses y los hombres”<sup>74</sup>. “Las muertes más grandes obtienen suertes más grandes”<sup>75</sup>. Obtener una suerte mayor tras la muerte sugiere la posibilidad de ser inmortal. Suerte que a su vez es inesperada para todos<sup>76</sup>.

#### 1.2.4. El alma en Parménides

Para Parménides (fines del VI–501 a. C.) el alma está compuesta de tierra y fuego<sup>77</sup>, siendo el fuego la causa de la vida y de la inteligencia. Esta última reside en el pecho, alrededor del corazón<sup>78</sup>. Identifica alma y razón<sup>79</sup>, de allí que considera que

---

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> “Con esto también Heráclito parece estar de acuerdo, según lo que dice al discurrir acerca de los hombres: «A los hombres que mueren les aguardan cosas que no esperan ni se imaginan»”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 660, (22 B 27) *Clem., Strom.* IV 144, p. 236.

<sup>74</sup> *Ibid.*, nº 658, (22 B 24-25) Teodor., VIII 39, p. 236.

<sup>75</sup> *Ibid.*, nº 659, (22 B 25) *Clem., Strom.* IV 49, p. 236.

<sup>76</sup> “A los hombres que mueren les aguardan cosas que no esperan ni se imaginan”. *Ibid.*, nº 660, (22 B 27) *Clem., Strom.* IV 144, p. 236.

<sup>77</sup> “Parménides dice que el alma está compuesta de tierra y fuego”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 1025, (28 A 45) *Macr., S. Sc.* I 14, 20, p. 325.

<sup>78</sup> “Parménides dice que lo hegemónico está en el pecho”. *Ibid.*, nº 1027, (28 A 45) *Aecio*, IV 5, 5, p. 326.

los animales irracionales al tener alma, también tienen razón; y que además, ésta se contrapone a los sentidos, pues si de la razón se engendra la verdad, de los sentidos se originan las opiniones que no son exactas<sup>80</sup>. Por eso, el hombre según participe de la razón, queda referido al Ser único y es eterno como él, o caso contrario participa de los sentidos y queda referido a las cosas, siendo mortal como ellas.

### 1.2.5. El alma en los mecanicistas

Empédocles (principios del V-444 a. C.) de Agrigento, discípulo de los pitagóricos, fue un notable médico. De él procede una escuela de médicos sicilianos. Considera que la salud depende de la armonía de los cuatro elementos que se encuentran en la sangre. Sostiene que el hombre se compone de una mezcla proporcionada de los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y de aire. El hombre nace cuando se mezclan estos elementos y muere cuando se separan<sup>81</sup>.

Pues bien, si el hombre es el compuesto de estos elementos, entonces ¿Qué consistirá el alma de Empédocles? Pues, el alma sería el logos de la mezcla, esto es, la armonía de los elementos. Al respecto Barnes comenta: “Decir que *psyché* es una armonía es decir que una persona tiene *psyché* mientras sus componentes físicos

---

<sup>79</sup> “Parménides, Empédocles y Demócrito dicen que es lo mismo intelecto y alma; según ellos, ningún animal sería totalmente irracional”. Ibid., nº 1028, (28 A 45) Aecio, IV 5, 12, p. 326.

<sup>80</sup> “Dice [Parménides] que la razón es criterio de juicio, y que las sensaciones, en cambio, no son exactas”. Ibid., nº 1035, (28 A 1) D. L., IX 22, p. 327.

<sup>81</sup> “Según Empédocles la muerte se produce por la separación del [elemento] igneo [de los elementos aéreo, acuoso y terroso], consistiendo la estructura humana en la combinación de ellas”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos II*, Barcelona, Gredos-RDB Coleccionables, 2003, nº 408, (31 A 85) Aecio, V 25,4, p. 148.

estén armoniosamente organizados, por lo tanto, A tiene psyché si y sólo si las partes físicas de A están armoniosamente organizadas”<sup>82</sup>.

Explica la sensación en virtud del principio de que lo semejante conoce lo semejante. Por lo tanto, podemos percibir las cosas porque estamos compuestos de los cuatro elementos. “Por la tierra, en efecto –dice [Empédocles]– vemos la tierra, por el agua el agua, por el éter [o aire] el divino éter, por el fuego el destructivo fuego”<sup>83</sup>.

Demócrito (460–370 a. C.) de Abdera, uno de los primeros filósofos materialistas, sostiene que el alma está constituida por átomos materiales, esféricos, a modo de fuego<sup>84</sup> que se mueven en todas las direcciones, y que es principio<sup>85</sup> de movimiento del cuerpo. Considera que el alma es lo mismo que el intelecto<sup>86</sup>. Y, que además es perecedera, pues se corrompe juntamente con el cuerpo<sup>87</sup>, esto significa que niega la inmortalidad del alma.

---

<sup>82</sup> Barnes, Jonathan. *Los presocráticos*, p. 575.

<sup>83</sup> Aristóteles. *Metafísica*, 1000b.

<sup>84</sup> “Demócrito dice que [el alma], que es ígnea, es un compuesto de integrantes cognoscibles mediante la razón, que tiene forma esférica y carácter ardiente, y que es un cuerpo”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos III*, Barcelona, Gredos-RBA Coleccionables, 2003, nº 576, (68 A 102) Aecio, IV 3, 5, p. 163.

<sup>85</sup> “Demócrito, por su parte, afirma algo parecido cuando dice que los átomos esféricos arrastran y mueven al cuerpo todo porque se hallan en movimiento, siéndoles imposible por naturaleza detenerse”. *De anima*, 406b 20-23, p. 55.

<sup>86</sup> “Demócrito, por su parte, se ha pronunciado (...): alma y cuerpo son la misma cosa”. *Ibíd.*, 405a 9-10, p. 49.

<sup>87</sup> “Demócrito y Epicuro dicen que [el alma] es perecedera, pues se corrompe junto con el cuerpo”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos III*, nº 592, (68 A 109) Aecio, IV 7, 4, p. 170.

### 1.2.6. El alma en Anaxágoras

Para Anaxágoras (500–428 a. C.) de Clazómenes, el alma es indestructible<sup>88</sup>, motora<sup>89</sup>, similar al aire<sup>90</sup>, siendo nosotros inteligentes entre los demás seres, porque tenemos manos<sup>91</sup>. A diferencia de Demócrito, Anaxágoras distingue *alma* de *intelecto*<sup>92</sup>. El intelecto sería aquel *intelecto cósmico* que mueve y ordena el cosmos, y las almas de los hombres, a las que denomina intelectos menores.

Por otro lado, como el alma es capaz de conocer todas las cosas tiene que ser diferente a todas las cosas<sup>93</sup>. Esta idea la tomará posteriormente Aristóteles cuando estudie la naturaleza del alma<sup>94</sup>. Cabe anotar, que el estudio de Anaxágoras del intelecto, puso las bases de la psicología espiritualista en oposición a una psicología materialista, preparando el camino a Sócrates.

Diógenes de Apolonia (450 a. C), discípulo de Anaxágoras, a quien se le atribuye un libro *Sobre la naturaleza humana*, considera que el alma es aire, tal como anota Aristóteles: “Diógenes —así como algunos otros— dijo que el alma es

---

<sup>88</sup> “Pitágoras, Anaxágoras y Diógenes declaran que el alma es indestructible”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos II*, , nº 797, (59 A 93) Aecio, IV 7,1, p. 273.

<sup>89</sup> “También anaxágoras, de manera similar, afirma que el alma es la que mueve”. *De anima*, 404a 25, p. 46.

<sup>90</sup> “Anaxímenes, Anaxágoras, Arquéalo y Diógenes [dicen que el alma es una sustancia] similar al aire”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos II*, , nº 795, (59 A 93) Aecio, IV 3, 2, p. 272.

<sup>91</sup> “...no es el más sabio porque tiene manos, como dice Anaxágoras, sino porque era el más sabio fue dotado de manos”. *Ibid.*, nº 808, (59 A 102) *Gal., D. usu part.* I 3, p. 275.

<sup>92</sup> “Anaxágoras parece afirmar que alma e intelecto son distintos”. *De anima*, 405a 14-15, p. 49.

<sup>93</sup> “El intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con cosa alguna, sino que está sólo en sí mismo (...) y las cosas mezcladas le impedirían prevalecer sobre ninguna cosa”. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos II*, nº 805, (59 B 12) *Simpl., Fís.* 156, 13-21, p. 274.

<sup>94</sup> “Por consiguiente y puesto [que el intelecto] entiende todas la cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer”. *De anima*, 429a 18-20, p.142.

aire, por considerar que éste es no sólo lo más ligero, sino también principio, razón por la cual el alma conoce y mueve”<sup>95</sup>.

### 1.2.7. El alma en los sofistas

La *sofística* nació en la Grecia clásica del s. V a. C. Los *sofistas*<sup>96</sup> son autores que se llaman a sí mismos "sabios". Sin embargo serán criticados posteriormente por no buscar la verdad por sí misma, sino por intereses prácticos (por ejemplo: ganar dinero, poder político, fama, etc.). Los más célebres fueron Protágoras (484–411 a. C.) y Górgias (483–375 a. C.). Platón le atribuye al primero la célebre sentencia de que *el hombre es la medida de todas las cosas*<sup>97</sup>. Al segundo, se le apropia la fórmula de que *nada existe, en el caso de que existiese algo, sería incognoscible para el hombre, y si fuera cognoscible, no podría ser comunicado*.<sup>98</sup>.

La conclusión que podemos sacar de los postulados de estos pensadores, es que con respecto al tema del hombre, no podemos sentar, según ellos, ninguna tesis certera sobre éste. Por lo tanto, buscar una noción del alma en los sofistas no tendría

---

<sup>95</sup> *Ibíd.*, 405a 20-25.

<sup>96</sup> *Sofista* (del griego *sophistés*, sabio) indica "maestro del saber". Sin embargo, como indicó Aristóteles, la ciencia de los autores a los que cabe este apelativo es una "sabiduría aparente". En efecto, mezclan la habilidad política con una retórica elocuente produciendo argumentos aparentes para defender su propio interés por encima de la verdad.

<sup>97</sup> "Parece, ciertamente, que no has formulado una definición vulgar del saber, sino la que dio Protágoras. Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que «el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son». Probablemente lo has leído". Platón. "Teeteto", en *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 2000, 152a.

<sup>98</sup> "Georgias de Leontinos pertenecía al mismo grupo de aquellos que han eliminado el criterio (...). En el libro intitulado *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* desarrolla tres argumentos. El primero es que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprensible para el hombre; y el tercero, que, aún cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado". AA.VV. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Barcelona, Gredos, 2003, fragmento B 3, Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 65 ss., p. 89.

sentido, ya que ellos en lugar de buscar un conocimiento verdadero acerca del hombre, se centrarán más bien en lo éste es capaz de hacer.

Critias (460-403 a. C.), Aristócrata ateniense, primo de Platón y discípulo de Gorgias, consideraba que la sangre es la naturaleza del alma, tal como deja escrito Aristóteles: “Otros, como Critias, han afirmado, por el contrario, que el alma es sangre, partiendo de que lo más propio del alma es el sentir y esto le corresponde al alma en virtud de la naturaleza de la sangre”<sup>99</sup>.

### 1.2.8. Balance de las doctrinas de los presocráticos acerca del alma

Una primera conclusión que podemos sacar de las diferentes doctrinas acerca del alma que hemos estudiado en los presocráticos, es que está muy presente la realidad de la divinidad o *primer principio* en sus especulaciones en torno al alma. El alma vendría a ser para ellos un intermediario entre la presencia de la divinidad y el cosmos. En efecto, la divinidad es concebida como el *alma del cosmos* (*anima mundi*). Esto es, como un principio de animación universal, como razón organizadora del cosmos. Por ejemplo, Anaximenes considera que “así como nuestra alma, (...) al ser aire nos mantiene cohesionados, el soplo y aire abarca a todo el cosmos”<sup>100</sup>. La analogía es explícita entre el alma del hombre y el alma del cosmos. Es decir, que tanto el alma individual y el alma del cosmos tienen los atributos de cohesionar o sostener, activar, mover, gobernar.

Podemos encontrar entre los filósofos presocráticos dos concepciones marcadas sobre la naturaleza del alma. Unos le atribuyen una naturaleza corpórea, y

---

<sup>99</sup> *De anima*, 405b 6-7.

<sup>100</sup> AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, nº 208, (13 B 2) Aecio, I, 3, 4, p. 84.

otros la conciben incorpórea. Entre los primeros tenemos a Hippon que considera al alma de naturaleza acuosa, Critias que sitúa el alma en la sangre, Demócrito que considera que el alma está formada por átomos del fuego porque son los átomos más móviles y activos. En esa misma línea podemos colocar a Heráclito que concebía al alma como una *evaporación caliente*, según opinión de Aristóteles.

Entre los que consideran al alma de naturaleza incorpórea está Tales de Mileto que consideraba al alma de una *naturaleza eternamente en movimiento*, Alcmeón que identifica al alma *afín a los dioses* porque está siempre en movimiento. En este grupo también están, Anáximenes, Anáxagoras y sus seguidores (Diógenes de Apolonia) que reconocen en el alma una naturaleza aérea, puesto según ellos el aire es el principio del movimiento de la naturaleza.

Hay que anotar, que esta noción de incorpóreo seguía siendo aún algo material. Pero el paso del concepto de incorpóreo como realidad *sutil y penetrante*, al de *espiritual*, se debe a los pitagóricos. Aunque también consideraron al alma como una especie polvillo atmosférico que entraba en el hombre con la respiración. Sin embargo, queriendo explicar la naturaleza íntima del alma de acuerdo a los números, que para ellos era el principio de las cosas, empezaron a considerar al alma como una armonía<sup>101</sup>, por ser un efecto de la concordia de los números. De allí, que la mayoría de los pitagóricos llamaron al alma *número automotor*.

---

<sup>101</sup> La noción pitagórica del alma-armonía será criticada por Platón en el diálogo *Fedro* (93b); esa crítica fue repetida por Aristóteles el *Eudemo*, obra de juventud que se perdió, y luego en el *De Anima* (407b).

Finalmente, podemos concluir que el aporte de los filósofos anteriores a Sócrates es la consideración del alma como una realidad divina, inmortal, automotora, e incorpórea<sup>102</sup>.

### 1.3. El alma en Sócrates

Sócrates (470–399 a. C.) tiene un estudio maduro acerca del hombre<sup>103</sup>, le va interesar la perfección del alma, más que tener una teoría acerca del alma. Por eso se centrará en la ética más que en la psicología. Como es sabido, los pilares de la ética socrática es la *virtud (areté)* y la *ley (nómos)*. Mediante la virtud el hombre se perfecciona a sí mismo, y mediante la ley se facilita la vida de la sociedad de cara al perfeccionamiento del hombre en la ciudad. Por lo tanto, para Sócrates, la virtud y la ley serán las bases que permiten que un hombre se considere miembro de una ciudad.

De los *Diálogos* platónicos, podemos extraer que la concepción del cuerpo como instrumento del alma, siendo ésta invisible y de naturaleza divina. La espiritualidad del alma es deducida del pensamiento<sup>104</sup>. Por otro lado, el *universal*<sup>105</sup> es un gran descubrimiento de Sócrates, un objeto propio del pensar que trasciende la realidad física singular, reino de lo particular. Por eso, para Sócrates quien se limita a lo particular, objeto de los sentidos, no conoce la verdad. La equivocación de los sofistas es su limitación a lo particular. Completando la formulación socrática acerca

---

<sup>102</sup> “En resumidas cuentas, todos definen al alma por tres características: movimiento, sensación e incorporeidad”. *De anima*, 405b 11.

<sup>103</sup> “Estimaba como próximo a la locura el ignorarse a sí mismo”, Jenofonte. *Memorables*, l. III, c. 9, 6.

<sup>104</sup> “El alma es para Sócrates la sede de las facultades racionales humanas”. Vanzago, Luca. *Historia breve del alma*, p. 32.

<sup>105</sup> Sabemos que la *inducción* y el *universal* son descubrimientos socráticos por el testimonio de Aristóteles, cfr. *Metafísica*, 1078b 27-9.

del alma, podemos concebir al “alma como lugar de la comprensión racional de lo «universal»”<sup>106</sup>.

También se puede entrever de los *Diálogos* platónicos, que para Sócrates, a diferencia de los sofistas, que lo verdaderamente importante del hombre no es lo que este puede hacer sino la perfección de su alma que corre a cuenta de la virtud. La virtud<sup>107</sup> será aquello que perfecciona *intrínsecamente* al alma. De ahí el que "el mayor mal no es sufrir la injusticia, sino cometerla"<sup>108</sup>, porque cuando uno la comete se vuelve injusto él mismo, se autocastiga; no cuando la sufre. Rodolfo Mondolfo (1877-1977), comentando esta doctrina socrática dirá:

“El bueno y justo es feliz y el malvado o injusto es infeliz. Pero el bueno y el justo, según Sócrates, no tienen en cuenta solamente el beneficio y la felicidad propias, sino también el propio perfeccionamiento y el ajeno, [...]. En cambio, la injusticia representa el mal y la infelicidad mayores, porque no solo convierte en peor (y por ello peligroso al injusto) [...], sino más aún porque mancha de la peor manera el alma del que la comete. De ahí que para Sócrates es un mal menor recibir que cometer injusticia”<sup>109</sup>.

En suma, todos los diálogos en los cuales Platón expone la doctrina socrática como por ejemplo la *Apología*, el *Critón*, el *Protágoras* y el *Gorgias*, muestran la función del alma como centro de las decisiones racionales de la acción moral, de tal

---

<sup>106</sup> Vanzago, Luca. *Historia breve del alma*, p. 33.

<sup>107</sup> Confróntense en este punto, además de los *Diálogos* de Platón, el testimonio de Jenofonte en las *Memorables*, I, I, c. 1, 10-16.

<sup>108</sup> Platón. “Gorgias”, en *Obras completas*, traducción de Francisco García Yagüe, Madrid, Aguilar, 1966, 474 c ss.

<sup>109</sup> Mondolfo, Rodolfo. *Breve historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2ª ed., 1962, pp. 21-22.

exactamente lo que afirmo”<sup>113</sup>. Seguidamente, en el mismo diálogo Platón establece que el principio del movimiento en el hombre es su alma, por ser el alma anterior al cuerpo<sup>114</sup>.

#### 1.4.2. El hombre es su alma

En el diálogo *Alcibiades* Platón dice que “alma es el hombre mismo”<sup>115</sup>; y en *Las leyes*: “el alma es totalmente superior al cuerpo y que, en esta misma vida, lo que en cada uno de nosotros constituye nuestro yo no es otra cosa que el alma”<sup>116</sup>. Lo más valioso y noble en el hombre es su alma. Sobre esto comenta Grube: “De principio a fin encontramos en Platón que el alma es la parte más alta y más noble del hombre, la parte de que debería ocuparse y que leería desarrollar primariamente”<sup>117</sup>.

Para Platón, el cuerpo no forma parte del hombre, sino que “el alma es anterior al cuerpo”<sup>118</sup>. El cuerpo, para Platón, sería como una imagen del hombre, algo externo a él que lo acompaña en esta vida<sup>119</sup>. Como se puede entrever, Platón tiene una noción muy negativa del cuerpo, pues según él, el cuerpo<sup>120</sup> nos complica y nos enreda en numerosas dificultades a causa de sus cuidados y debilidades que

---

<sup>113</sup> *Ibid.* 896b ss.

<sup>114</sup> Cfr. *Ibid.*, 896c ss.

<sup>115</sup> Platón. “Alcibiades, o de la naturaleza del hombre”, en Platón. *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1966, 130 a.

<sup>116</sup> Platón. *Las leyes*, 959a.

<sup>117</sup> Grube, G. M. A. *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973, p. 227.

<sup>118</sup> Platón. *Las leyes*, 892 a.

<sup>119</sup> “... el cuerpo no es, para todos y cada uno de nosotros, otra cosa que la imagen concomitante [algo que acompaña al alma]; así, pues, se dice con razón que el cuerpo sin vida no es más que la imagen del muerto”. *Ibid.*, 959a.

<sup>120</sup> “... es el cuerpo, mientras vive en comunidad con el alma, el que la perturba y no la deja elevarse a la contemplación de la verdad y a la posesión de la sabiduría”. Platón. *Fedón*, 105c - 108c

impiden que el hombre se eleve hacia la verdad. Aún más, Platón achaca al cuerpo el origen de todos los males que sufre el hombre. Si para Platón el cuerpo es un lastre para el hombre, entonces la unión del alma con el cuerpo tendrá que ser provisional y accidental como el barquero a la nave, como el músico al instrumento o como el caballero al caballo.

### 1.4.3. La inmaterialidad del alma

Una característica fundamental del alma es su *inmaterialidad*. En el diálogo *Fedro*, Platón nos dice que el alma al ser como una idea es de naturaleza inmaterial e invisible: el alma “es sin color, sin forma, impalpable”<sup>121</sup>, siendo visible solo a la inteligencia.

En el *Fedón*<sup>122</sup>, Platón rechaza la tesis materialista de aquellos pitagóricos que sostenían que el alma es el resultado de la actividad del cuerpo, a sí como la armonía es el resultado de las cuerdas de una lira. Por lo tanto, así como la armonía desaparece una vez destruida la lira, así también el alma perece una vez que el cuerpo se descompone, tal como se expone en el siguiente pasaje del *Fedón*: “Resulta que nuestra alma es una cierta armonía, está claro que, cuando nuestro cuerpo sea relajado o tensado desmedidamente por las enfermedades y otros rigores, al punto al alma se le presenta la urgencia de perecer”<sup>123</sup>.

Contra esta teoría del alma como armonía, Platón argumenta lo siguiente: la armonía no puede tener otra modalidad de ser que lo que las pulsaciones de las

---

<sup>121</sup> Platón. “Fedro, o de la belleza”, en *Platón. Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1966, 247 c.

<sup>122</sup> Platón. *Fedón*, 91 e – 95 a.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, 86 c.

cuerdas indiquen. Si las cuerdas pulsaran una nota, la armonía debe seguir esa nota. O sea, la armonía no debe “cantar” en sentido contrario a lo que las pulsaciones de las cuerdas marquen. Pero el caso es que el alma no solo se opone a las tendencias del cuerpo, sino que las domina y dirige, por lo tanto, el alma no puede ser como la armonía de un instrumento musical.

Por otro lado, una armonía en sí misma es perfecta, esto es, un todo acabado que si se le añade o quita algo sería una desarmonía que no correspondería a la pauta que han marcado las cuerdas de la lira. Entonces si el alma fuera como una armonía entonces no sería susceptible de perfeccionamiento o estropeamiento, esto es, tendríamos que negar que el alma sea incapaz de adquirir virtudes o vicios. Pero lo cierto, es que hay almas buenas que son virtuosas y sensatas, y almas malas que son insensatas y malvadas. Pero si el alma es capaz de ser virtuosa o viciosa, entonces ésta no puede ser como la armonía de una lira.

Y, finalmente, si el alma es superior al cuerpo, ya que el ser inmaterial no sufre el desgaste como si lo sufre el cuerpo al ser material. Y, si lo que es superior no puede ser producido por lo inferior. Por lo tanto, el alma no puede ser una producción del cuerpo.

#### **1.4.4. El alma como principio de vida**

Otra nota fundamental del alma en Platón, es que ésta es principio de vida: “Todo cuerpo, en efecto, que recibe de fuera su movimiento es inanimado, mientras que el que lo tiene dentro y lo recibe de sí mismo es animado, porque es esta la

naturaleza del alma”<sup>124</sup>. Cabe anotar que para Platón la existencia del alma no es problema, pues un cuerpo muerto es aquel cuerpo que ha perdido el principio de su movimiento, ahora bien, si los cuerpos tuviesen en sí mismos el principio de su movimiento nunca se morirían ni se descompondrían, pero si se mueren y se descomponen, por lo tanto, debe haber una realidad ajena al cuerpo que haga que éste sea capaz de automovimiento y por ende que esté vivo. Pues bien, esa realidad es el alma., ya que el alma al ser principio del movimiento puede hacer que el cuerpo tenga vida y por ende capaz también de movimiento.

#### **1.4.5. La inmortalidad del alma**

Platón considera que el *alma es inmortal*. En el *Fedón*, Platón dedica buena parte del diálogo a demostrar que después de la muerte el alma sigue existiendo. Entre las diversas pruebas tenemos las siguientes:

La prueba de *la simplicidad del alma y su afinidad con las ideas*<sup>125</sup>. Platón distingue dos clases de realidades. Unos invisibles, puros, simples, inmutables, imperecederos, siempre idénticos consigo mismos; y otros, visibles, compuestos, mudables, siempre en continuo cambio. Por otro lado, en el ser humano distinguimos el alma y el cuerpo, cada uno de ellos con propiedades muy distintas. Ahora bien, el cuerpo, indudablemente, es semejante con los seres compuestos, mientras que el alma lo será con los seres simples. Por lo tanto, después de la muerte el cuerpo se descompondrá ya que es como un ser compuesto. Pero el alma pervivirá ya que es afín a los seres simples que de suyo son eternos.

---

<sup>124</sup> Platón. *Fedro*, 245 d.

<sup>125</sup> Platón. *Fedón*, 78 b – 80 d.

La otra prueba sería *la participación del alma de la Idea de vida*<sup>126</sup>. Las cosas particulares del mundo sensible tienen existencia y realidad en cuanto que participan de las ideas. Pero cada cosa no puede participar a la vez de Ideas contrarias entre sí, por ejemplo lo par y lo impar, lo cálido y lo frío. Ahora bien, Vida y Muerte son dos realidades contrarias. Por lo tanto, si el alma participa de la Idea de vida, esa participación excluye la contraria, que es la Idea de muerte. Por consiguiente, el alma es inmortal.

La doctrina platónica de la inmortalidad del alma es sin lugar a dudas uno de los mayores aportes sobre el estudio del alma, Erwin Rohde, con su reconocida autoridad en el asunto, comenta: “Y nadie contribuyó tanto a hacer que las cosas, en este terreno, cambiasen, que las gentes pensaran de otro modo, como el gran poeta y pensador que plantó la idea teológica de la inmortalidad del alma en el corazón mismo de la filosofía”<sup>127</sup>.

#### **1.4.6. Las tres almas del hombre**

Platón concibe que el hombre tiene tres almas: una inmortal, que es propiamente el *alma*, y dos almas mortales. Esto lo explica en el *mito del carro alado*<sup>128</sup>. En ese mito se concibe a las almas eternas e inmortales como los dioses. Pero aunque son inferiores a éstos, su naturaleza es semejante a la divina y originariamente figuraban en el séquito de la magna procesión que, guiada por Zeus, circula por los cielos, llegando periódicamente a los últimos confines del Universo,

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*, 105 b – 107 a.

<sup>127</sup> Rohde, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, p. 241.

<sup>128</sup> Cfr. Platón. *Fedro*, 246 b; 253 c - e.

desde donde pueden contemplar las Ideas. Los dioses y las almas van en sus carros, tirados por caballos alados. Pero mientras que los caballos de los dioses son excelentes, los de los carros de las almas uno es blanco, bueno y noble, pero el otro es negro, rebelde e indómito. El auriga o cochero se esfuerza para que ambos vayan al mismo compás. El caballo blanco obedece con docilidad, pero el negro se rebela y se resiste a su dirección y es causa de que el alma caiga de su estado feliz y sea castigada a encarnarse<sup>129</sup> en un cuerpo material y mortal.

Pues bien, en este mito, Platón distingue como tres almas diferentes. La primera es el alma racional (el cochero o auriga), que se encuentra alojada en el cerebro y tiene como fin dirigir al hombre hacia el *mundo de las ideas*, es de naturaleza divina por eso pervive después de la muerte, y es principio de la ciencia y de la virtud en el hombre.

La segunda, es el alma irascible o pasional (el caballo blanco) que reside en el pecho y que es origen de las pasiones y sentimientos nobles como la valentía, la generosidad, etc. Esta alma está muy unido al cuerpo, de tal modo que con la muerte desaparece.

Y la tercera, el alma concupiscible (el caballo negro) y reside en el vientre y por debajo de el, de este principio provienen las pasiones groseras y violentas que esclavizan al hombre como los placeres de la comida, la bebida y el sexo, y al igual que el alma irascible, también perece con la muerte.

---

<sup>129</sup> Como es sabido, la doctrina cristiana solo admite la encarnación en el caso de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, no en el de los demás hombres, cuya alma es creada en el mismo instante que se forma el cuerpo.

### 1.4.7. La perfección del alma

Platón, al igual que Sócrates, concibe que el alma es susceptible perfeccionamiento por medio de las virtudes. Platón divide las virtudes en conformidad a su composición tripartita del hombre, constituido por un cuerpo material accidental al hombre; y, tres almas o principios de vida: racional, irascible y concupiscible.

Ahora bien, la *virtud de la prudencia o sabiduría*<sup>130</sup> o sabiduría (*frónesis* o *sofía*) es lo propio del alma racional y tiene como fin regular el conjunto de las acciones humanas para que el hombre huya del mundo engañoso de los sentidos y se dirija hacia las realidades superiores como son las ideas.

La *virtud de la fortaleza*<sup>131</sup> (*andreia*), es la que le corresponde regular las acciones del alma irascible, haciendo que el hombre sea capaz de sobreponerse al sufrimiento y sacrifique los placeres cuando es necesario para el cumplimiento del deber.

La *virtud de la templanza*<sup>132</sup> o temperancia (*sofrosine*), es más bien una virtud negativa, a la cual le corresponde regular los actos del alma concupiscible poniendo orden y moderación de tal modo que contengan las bajas pasiones y deseos, como los placeres del comida, bebida, sexuales, el lucro y la fama, para que no perturben la paz del alma. La templanza para Platón es una especie ascética para liberar el alma del cuerpo.

---

<sup>130</sup> Cfr. Platón. *Filebo*, 19a-d; *Menón*, 89a; *Parménides*, 132d; *República*, 433a, 442c, 511d.

<sup>131</sup> Cfr. Platón. *República*, 427e, 429a, 430b, 442c, 491b-e.

<sup>132</sup> Cfr. Platón. *Carta VII*, 331<sup>a</sup>; *Fedón*, 67d; *República*, 389d, 430d.

Y, finalmente tenemos la *virtud de la justicia*<sup>133</sup> (*dikaiosune*), que para Platón es una especie de virtud general que tiene como fin el orden y armonía de las demás virtudes. Por la virtud de la justicia el hombre vive en armonía con los demás hombres y con el universo. En efecto, lo interesante de Platón, es que ninguna de estas tres virtudes son tales si no existe una armonía entre ellas. Por lo tanto, la justicia es la virtud por excelencia que comprende todas las demás, ya que tiene como fin poner orden y armonía en el conjunto de las virtudes, asignando a cada una la función propia que le corresponde dentro de la totalidad.

Además, la justicia como armonía espiritual vendría a ser para Platón la felicidad en esta vida, mientras que el desorden interior, que es la injusticia, es sinónimo de infelicidad. Por ello es un mal menor padecer la injusticia que cometerla.

En la *República* plantea que el justo es feliz y que el injusto es desdichado:

“- Pero precisamente quien vive bien es feliz y bienaventurado, al contrario del que vive mal.

- Así es.

- Por lo tanto, el justo es feliz y el injusto desdichado.

- ‘Admitámoslo.

- ‘Ahora bien; no se obtiene provecho al ser desdichado, sino al ser feliz.

- ¡Claro!

- En tal caso, bienaventurado Trasímaco, es más provechosa la justicia que la injusticia”<sup>134</sup>.

“- Contratemos un heraldo, pues, ¿o proclamo yo mismo que el hijo de Ariston ha decidido que el mejor y más justo es el más feliz, y que éste es el hombre de carácter

---

<sup>133</sup> Cfr. Platón. *Alcibíades I*, 127c; *República*, 331c, 433<sup>a</sup>-b, 472a.

<sup>134</sup> Platón. “*República*”, en *Diálogos II*, Biblioteca de los grandes pensadores-Gredos, Barcelona, 2004, 354a.

más real y que reina sobre sí mismo, en tanto que el peor y más injusto es el más desdichado, y que éste resulta ser el de carácter más tiránico, que tiraniza al máximo al Estado y a sí mismo?

- Proclámalo”<sup>135</sup>.

#### 1.4.8. Origen y destino del alma

No está claro en Platón el origen del alma, por un lado dice que son eternas semejantes a los dioses o que han sido obra del Demiurgo que las plasma teniendo la mirada puesta en las ideas, y así el alma es, por tanto, algo intermedio entre la Ideas y el mundo corporal<sup>136</sup>.

Ahora, en cuanto a su destino, recluida ésta en un cuerpo, se encuentra allí como el auriga de un coche tirado por dos corceles, uno generoso, que tiende a las cosas elevadas, y el otro perezoso y voluptuoso que tiene a los placeres. Pues bien, las almas que consiguen dominar segundo y hacen prevalecer al primero, pasan después de la muerte a la inmortalidad definitiva, y a contemplar los inteligibles puros (las ideas). En cambio, las otras, que son dominadas por el afán de placer, tendrán que pasar todavía de cuerpo en cuerpo.

Las contribuciones antropológicas de la filosofía de Platón han tenido mucho eco a los largo de la historia de la filosofía, como la importancia del alma, su inmortalidad e inmaterialidad, su papel rector sobre el cuerpo, sobre la perfección del alma a través de las virtudes etc. Pero también tiene afirmaciones que han sido motivo de conflicto con otros filósofos, como por ejemplo, concebir al cuerpo como algo accidental al hombre, la visión tripartita que queda muy corta para describir las

---

<sup>135</sup> Ibid., 580b – c.

<sup>136</sup> Cfr. Platón. *Timeo*, 30b ss.

funciones del alma. Al respecto, Brentano anota que “la división platónica encierra los gérmenes de las distinciones que tuvieron lugar en Aristóteles y que, incomparablemente más significativas que las de Platón mismo, han dado la norma durante milenios”<sup>137</sup>.

---

<sup>137</sup> Brentano, Francisco. *Psicología*, traducción del alemán de José Gaos, Buenos Aires, Ed. Schapire, 1942, p. 53.

## CAPÍTULO 2

### EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

Una vez publicados por Andrónico de Rodas, los tratados se convirtieron en el centro fundamental de atención para los estudiosos de las obras aristotélicas. Sin embargo, dichos estudios supusieron que la auténtica filosofía de Aristóteles se hallaba en los *tratados* y no en sus *diálogos*. En efecto, los primeros estudiosos de Aristóteles encontraron tantas discrepancias entre los diálogos y los tratados, que supusieron la existencia de dos momentos antagónicos en el pensamiento del Estagirita, un momento donde Aristóteles comulgaba totalmente con las doctrinas platónicas, y luego un momento netamente antiplatónico donde Aristóteles formula su pensamiento propio.

#### 2.1. La evolución intelectual de Aristóteles según Jaeger

Los estudios sobre Aristóteles del pensador alemán Zeller fueron durante el siglo XIX y principios del XX, la pauta para las investigaciones sobre la obra de Aristóteles. Zeller acepta el dualismo en el pensamiento de Aristóteles: tendríamos así un Aristóteles juvenil, el de los *diálogos perdidos*, que se mantiene todavía plenamente influido por su genial maestro, y otro Aristóteles de madurez, que llega a la formulación de un sistema propio totalmente contrapuesto al de Platón. Pues bien,

Zeller sostiene que entre los escritos de juventud y los de madurez de Aristóteles no habría una continuidad ni un desarrollo evolutivo, sino un hiato, un salto brusco<sup>138</sup>.

Inspirado en este concepto de un doble Aristóteles, platónico y antiplatónico, el filólogo alemán Werner Jaeger publicó en 1923 su *Aristoteles, Grudlung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Según Reale, “Jaeger era ya conocido como estudioso de Aristóteles por haber publicado en 1912 *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, en la que, sin embargo, adoptaba todavía los cánones interpretativos de la filología alemana del 800”<sup>139</sup>.

En cambio, en su obra *Aristoteles*, Jaeger elaboró una nueva hipótesis de la evolución intelectual de Aristóteles que tuvo mejor fortuna. Esta evolución estaba basada en la aplicación del método *histórico-genético*<sup>140</sup>, en sustitución del *lógico-sistemático*<sup>141</sup> que hasta entonces había prevalecido, poniendo de manifiesto que no existe, como se pensaba, un hiato entre el Aristóteles de la Academia y el de madurez, sino más bien una evolución. Por tal motivo, indica Jaeger, que la mejor manera de apreciar la obra de Aristóteles, “no es la forma en que él critica a Platón, sino la forma en que platoniza él mismo”<sup>142</sup>. Así pues, para Jaeger es a partir de la influencia de su maestro Platón en que Aristóteles comienza a desarrollar su propio pensamiento. Esto ocasionó un movimiento revolucionario en la crítica aristotélica de época.

---

<sup>138</sup> Cfr. Zeller. *Die Philosophie der Griechen* t. 2, Leipzig, 1921, p. 59, en Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I*, p. 422.

<sup>139</sup> Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 175.

<sup>140</sup> Este método se ocupa de estudiar el desarrollo de los hechos en el decursar de su evolución. así como los factores que lo condicionan, atendiendo a la unidad existente entre el análisis histórico y lógico.

<sup>141</sup> Es un método mediante el cual se relacionan hechos aparentemente aislados y se formula una teoría que unifica los diversos elementos. Consiste en la reunión racional de varios elementos dispersos en una nueva totalidad, este se presenta más en el planteamiento de la hipótesis.

<sup>142</sup> Jaeger, Werner. *Aristóteles*, p. 11.

Señala Jaeger, que resulta paradójico que siendo Aristóteles el que propone el *principio del desarrollo orgánico* formulado al inicio de la *Política*: “observando el desarrollo de las cosas desde su origen se obtendrá en esta cuestión (...), la visión más clara”<sup>143</sup>, no se haya aplicado este principio al estudio de su obra<sup>144</sup>. De esta forma para el filólogo alemán, los intérpretes a lo largo de la historia no han sido capaces de restaurar el espíritu original de la obra aristotélica, razón por la cual no ha habido solución de continuidad en la concepción que se tenía hasta entonces de Aristóteles. Por tal motivo, en la Edad Media se mantuvo la idea de que la doctrina de Aristóteles es opuesta al platonismo. Y, por otro lado, se puso a la filosofía de San Agustín, que se inspira en Platón, en contraposición al tomismo, que se basa en la doctrina aristotélica.

De esta manera, ante la incapacidad de concebir la filosofía de Aristóteles como el resultado de un desarrollo evolutivo, se había concentrado la atención en la forma en que ella se expresaba, sin el más mínimo indicio de la manera en cómo había llegado a ser la que era, al tiempo que se perdía una de las principales fuentes para el conocimiento de su desarrollo intelectual: los diálogos y cartas de Aristóteles.

En efecto, Jaeger se propuso demostrar mediante los fragmentos de las obras perdidas y el análisis de los tratados más importantes, el hecho de que en la raíz de estos escritos es resultado de un proceso de desarrollo. Por eso en el prefacio de edición alemana se lee:

---

<sup>143</sup> Aristóteles. *Política*, 1252a 25 ss.

<sup>144</sup> “Es una de esas casi incomprensibles paradojas en que abunda la historia del conocimiento humano el que jamás hasta ahora se haya aplicado el principio del desarrollo orgánico a su creador”. Jaeger, Werner. *Aristóteles*, p. 12.

“Menos aún es mi propósito analizar todos los escritos de Aristóteles por el interés propio de cada uno (...). La finalidad es tan solo la de dilucidar el fenómeno de su desarrollo intelectual como tal, en su significación concreta y por medio de ejemplos evidentes”<sup>145</sup>.

Este proceso evolutivo del pensamiento de Aristóteles, según Jaeger, parte del platonismo, plenamente compartido durante los años de permanencia en la Academia, y luego, se va alejando poco a poco hasta la posición propia y antitética respecto de la de su maestro. El tránsito se habría realizado partiendo del idealismo, y del concepto de la realidad suprasensible a la manera de Platón hasta llegar gradualmente al realismo y al empirismo. Según Jaeger, en la última etapa evolutiva del pensamiento de Aristóteles, éste habría considerado que lo concreto y sensible es lo único real. Esto indicaría que Aristóteles se habría ido alejando progresivamente de la Filosofía para terminar dedicando su atención al estudio de las ciencias naturales.

En su obra *Introducción a Aristóteles*, Reale<sup>146</sup> señala que no es exagerado afirmar que después de la obra de Jaeger, toda publicación sobre Aristóteles, de alguna manera toma una posición a favor o en contra de las conclusiones de este libro. Por ejemplo, H. von Arnim mostró la posibilidad de invertir el sentido de la línea evolutiva diseñada por Jaeger. Las hipótesis de Von Arnim fueron ampliamente examinadas por Paul Gohlke y Max Wundt, que reconstruyeron una línea de la evolución aristotélica que va del empirismo a la recuperación del platonismo. En cambio, Oggioni intentó conciliar ambas posibilidades, mostrando un Aristóteles que, a la vez, se mueve hacia el empirismo pero continúa en el platonismo. El

---

<sup>145</sup> *Ibíd.*, pp. 9-10.

<sup>146</sup> Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 176.

famoso filólogo alemán Düring, por el contrario, ha intentado demostrar que Aristóteles nunca ha sido platónico en el sentido que muestra Jaeger. Otros estudiosos han intentado aplicar el método genético al estudio de un concepto o de una doctrina en el conjunto de todo el corpus, como Nuyens para la doctrina del alma, con resultados que contrastan con los de Jaeger, como lo vamos a ver más adelante.

## 2.2. Los periodos del pensamiento aristotélico según Oggioni

Oggioni admite el hecho fundamental de la evolución intelectual de Aristóteles, según el mismo criterio de Jaeger, esto es, el alejamiento progresivo del platonismo. Su estudio se limita solo al análisis de la *Metafísica*, no refiriéndose especialmente a ninguno de los demás tratados. Sus innovaciones se reducen a restringir la cronología de la composición de los tratados metafísicos, que coloca en un plazo de diez años, que va desde la muerte de Platón (348 a. C.) a la de Espeusipo (338 a. C.). En su obra *La filosofía primera de Aristóteles*<sup>147</sup>, distingue tres periodos<sup>148</sup> en el desarrollo del pensamiento de Aristóteles:

El primer periodo es el *dualismo platónico* donde la filosofía primera es concebida como ciencia que tiene por objeto las sustancias separadas suprasensibles, en contraposición a la Física que estudia las sustancias del mundo sensible. Según Oggioni, es en este periodo donde Aristóteles inicia la crítica del platonismo. Le corresponderían los libros XIII y XIV de la *Metafísica* y los escritos *Sobre la Filosofía*, *De caelo* (I y II), y la Física (I, II).

---

<sup>147</sup> Oggioni, Emilio. *La Filosofía prima di Aristotele*, Milán, Società editrice "vita e pensiero", 1939.

<sup>148</sup> Cfr. Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I*, pp. 425 - 427.

El siguiente periodo es el *dualismo mitigado* o de *transición*, esta etapa es la transición del abstractismo platónico hacia el concretismo empirístico de Aristóteles. La filosofía primera aparece como ciencia de los primeros principios y de las causas supremas y últimas del ser en totalidad, tanto sensible como suprasensible, pero perdura todavía un resto de dualismo, pues según Oggioni, el conocimiento sensitivo se limita a la percepción de los hechos, mientras que la inteligencia llega al *porqué*, o sea, hasta su explicación por razones intrínsecas. A este periodo corresponderían el libro I, III y los capítulos 1 y 2 del libro XI de la *Metafísica*.

Y, el último periodo, es la *superación del dualismo platónico*, en este momento Aristóteles señala como objeto de la filosofía primera el estudio del ser en cuanto ser. Con esto el ser, en toda su amplitud, queda integrado en el campo de la ciencia. A la filosofía primera le corresponde estudiar el ser en general, sus propiedades en cuanto tal y los primeros principios de la razón y del ser. De esta manera la filosofía primera queda contrapuesta no solo a la Física, sino también a todas las demás ciencias particulares, que estudian propiedades concretas y específicas. Según Oggioni este periodo abarca cuatro momentos en la composición de la *Metafísica*: Primero, libro VI (capítulos I-4), libro XI (capítulos 9 – 12). Segundo, los libros VII, VIII y XIII (capítulos 1 - 9). Tercero, el libro IX (capítulos 1 – 9).

Y, finalmente, según Oggioni, Aristóteles habría escrito el libro XII, que constituye una monografía independiente sobre la sustancia donde se precisa el concepto de acto puro, que es el Ser trascendente, cumbre de todo el sistema aristotélico. De esta manera, la filosofía primera vuelve a recuperar el sentido de una Teología.

### 2.3. La tesis de Zürcher

En 1952 J. Zürcher lanzó una tesis extremista<sup>149</sup>, donde niega la distinción entre las obras juveniles y obras de madurez de Aristóteles. Según él, la parte más auténtica del gran filósofo griego son sus obras exotéricas. En las demás obras, los pasajes que reflejan doctrinas platónicas pertenecen a Aristóteles, mientras que los que manifiestan tendencia al realismo y al empirismo deben ser adjudicados a la labor de Teofrasto, el cual no solo compiló sino que redactó la mayor parte de los tratados conocidos de Aristóteles.

Esto es, según Zürcher, la derivación hacia el realismo y el empirismo no debe ser considerada como una evolución personal de Aristóteles, sino de su escuela. Esta propuesta de Zürcher fue tan radical que la mayoría de los filósofos han optado por ignorarle, pues sus argumentos son exclusivamente filológicos. Además ha tenido una fuerte oposición dentro de la propia crítica genética.

### 2.4. La evolución de la psicología aristotélica según Nuyens

Otro hito en los estudios aristotélicos, y que es especial interés en nuestro trabajo, es la obra del estudioso holandés Francois Nuyens *L'evolution de la psychologie d' Aristote*<sup>150</sup> que marcó un gran avance en las investigaciones de la psicología de Aristóteles. Al respecto Guthrie comenta “el libro de F. Nuyens,

---

<sup>149</sup> Cfr. Zürcher, J. *Aristoteles' Werk und Geist*, Schöning, Paderorn, 1952. Una recensión interesante: Elorduy, Eluterio. “El nuevo Aristóteles de J. Zürcher”, en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* Vol. 8, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1952, pp. 325 - 356.

<sup>150</sup> Nuyens, Francois. *L'evolution de la psychologie d' Aristote*, Lovaina, Editions de l'Institut Supérieur de Pilosophie, 1948.

*L'evolution de la psychologie d' Aristote*, fue un hito. (...) Ross, en su edición de *Parva naturalia* y *De anima* aceptó el esquema tripartito en general”<sup>151</sup>.

Nuyens propone que en el estudio del alma en Aristóteles, en vez de tomar como punto de partida el *De Anima*, se comience revisando el diálogo *Eudemo*<sup>152</sup>, en donde se encuentra una concepción platónica del alma muy diferente al *De Anima*, una obra atribuida a los últimos años de Aristóteles. Además que el *Eudemo* y el *De Anima* son los únicos tratados en los que el problema del alma es expresamente planteado y donde la cuestión de las relaciones entre el alma y el cuerpo es debatida en detalle.

Por lo tanto, Nuyens sostiene que el *Eudemo* y el *De Anima* se pueden proponer como el punto de partida y el término final de las teorías psicológicas de Aristóteles. El problema radica en reconstituir la evolución que relaciona estos dos puntos extremos. El problema se aclara, cuando Nuyens propone una etapa intermedia entre la etapa de la academia y la del Peripato: el periodo de los viajes a Assos y a Macedonia. Seguidamente vamos a estudiar esta propuesta de Nuyens basándonos principalmente del estudio del profesor Eluterio Elorduy<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> Guthrie, W. *Introducción a Aristóteles*, p. 290.

<sup>152</sup> “El punto de partida de esta interpretación, representada por el notable estudio de F. Nuyens, estaría en el *Eudemo* diálogo en el que, analizando los escasos fragmentos que se han encontrado, se ha querido ver la concepción dualista de Platón, esto es, la consideración del alma y del cuerpo como dos entidades completamente distintas entre sí”. Guerrero, Rafael. *La recepción árabe del De Anima*, Bilbao, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, pp. 42-43.

<sup>153</sup> Cfr. Elorduy, Eluterio. “La evolución de la psicología de Aristóteles según Nuyens”, en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* Vol. 6, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1950, pp. 465-494.

### 2.4.1. Esquema de la obra

Obra escrita originalmente en holandés consta de un capítulo introductorio<sup>154</sup> donde hace un examen crítico de la obra Jaeger cerrando el capítulo con el estudio de las nociones aristotélicas de materia, forma, acto, potencia, y *nous*. Nuyens, al analizar la obra de Jaeger, en 28 páginas, analiza las opiniones sobre la obra del gran filólogo alemán, de los especialistas aristotélicos ingleses A. E. Taylor y W. D. Ross, los francobelgas Lagrange y Mansión, y de los alemanes Poland, Hoffman e Ivanka.

Después de la introducción, siguen otros seis capítulos dedicados por pares a los tres periodos: inicial, de transición y final de Aristóteles. En los capítulos segundo, cuarto y sexto se estudian las relaciones entre el alma y el cuerpo en cada de estos tres periodos: *dualista*, el primero; *instrumental*, segundo; e *hylemórfica*, el final. Los capítulos tercero, quinto y sexto estudian la noética en cada uno de los tres periodos. Moreau, refiriéndose a la obra citada de Nuyens, concluye que el periodo instrumental es el nexo entre el primer y el último periodo de la evolución psicológica de Aristóteles: “Aristóteles habría partido de la concepción platónica del alma como sustancia distinta del cuerpo e inseparable de él, mediante una teoría que considera el cuerpo instrumento del alma”<sup>155</sup>.

### 2.4.2. Las discrepancias con Jaeger

Como el mismo Nuyens advierte, su estudio persigue una triple finalidad. Aspira a dar un bosquejo de la evolución de Aristóteles en Psicología; luego quiere

---

<sup>154</sup> “Nuyens declara que los capítulos de su obra son un primer ensayo para fijar sobre fundamentos más firmes y convincentes una cronología de las obras aristotélicas”. Elorduy, Eluterio. *La evolución de la psicología de Aristóteles según Nuyens*, p. 476.

<sup>155</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 10.

explicar la noética del Estagirita, y finalmente fijar la cronología y autenticidad de las obras de Aristóteles. Nuyens da por supuesto el hecho de la evolución personal de Aristóteles en el mismo sentido que Jaeger, de que Aristóteles en sus inicios habría estado fuertemente influenciado por la personalidad genial de Platón, influencia de la que se habría ido desligando poco a poco a través del tiempo. Pero se distancia de Jaeger respecto a la sucesión y cronología de las otras obras, pues Nuyens utiliza otro criterio para la cronología de las obras aristotélicas: las relaciones del alma y del cuerpo presente en transcurso de los tratados y diálogos de Aristóteles.

Tanto Jaeger como Nuyens parten del principio de que Aristóteles se fue despojando poco a poco de sus influencias platónicas. Según Jaeger los escritos del periodo platónico son el *Eudemo*, el *Protréptico* y el *De Philosophia*. Nuyens está de acuerdo con Jaeger que estas obras pertenecen al periodo platónico, pero reconoce que hay que agregar a este mismo periodo las *Categorías*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*. Además del *De Caelo*, *De Generatione et Corruptione* y los siete primeros libros de la *Física*. En cambio, la *Historia animalium*, los *Parva Naturalia* (*De Iuventute et Senectute*, *De Vita et Morte*, *De Respiratione*) corresponden al periodo de transición.

La *Metafísica*, según Nuyens, es de la última época, o sea de Atenas, donde se escribió en el orden relativo de los libros, tal como lo establece Jaeger, pero considera también al *De Anima* una obra del último periodo. Las discrepancias cronológicas entre Nuyens y Jaeger conciernen muy especialmente a la *Metafísica* y a la *Biología*. En efecto, para Jaeger, el último periodo aristotélico se caracteriza por una despreocupación metafísica y el cultivo intenso de la biología. Según Nuyens ocurre lo contrario. Pues la Biología tiene su época de florecimiento en Asia Menor y

Macedonia. En cambio, la Metafísica y la Psicología tienen su apogeo en el Liceo. Sobre este punto, Calvo Martínez opina a favor de la tesis de Nuyens: “el rechazo de ciertas tesis fundamentales del platonismo (como la teoría de las Ideas) no implica necesariamente pérdida de interés por la metafísica”<sup>156</sup>.

Ahora bien, que Nuyens sostenga que las especulaciones metafísicas y psicológicas corresponden al último periodo del Peripato, tienen el mérito de corregir la interpretación excesivamente empírica de Aristóteles del último periodo que hace Jaeger.

### **2.4.3. Los periodos del pensamiento aristotélico según Nuyens**

Un gran mérito de la obra de Nuyens, es que no se contenta con establecer los dos periodos platónico y autónomo, en que Jaeger divide la obra de Aristóteles, sino que distingue tres periodos en la bibliografía aristotélica: el platónico, caracterizado por el dualismo alma-cuerpo, como dos sustancias completas y separables. El segundo periodo, de los viajes a Assos y Macedonia, donde desaparece esa concepción dualista, que se transforma en instrumentalismo: el cuerpo es instrumento mecánico del alma. Y, el último periodo, donde Aristóteles adopta la doctrina hilemórfica para las relaciones entre el alma y el cuerpo.

Pues bien, en el primer periodo que Nuyens denomina dualista, es la fase platónica donde “Aristóteles acepta en plenitud la doctrina del Fedón platónico de que el alma es una sustancia inmortal temporalmente aprisionada, o sepultada, en el

---

<sup>156</sup> Calvo Martínez, Tomás. *Introducción general*, p. 34.

cuerpo”<sup>157</sup>. Se considera el alma y el cuerpo como dos sustancias distintas y hasta opuestas, unidas no solo accidental, sino violentamente, y constituyendo una unidad temporal. El alma preexiste al cuerpo, y retorna, después de la muerte, a su estado primitivo. Las obras características de este periodo son los diálogos que compuso Aristóteles en su estancia en la Academia, la obra más característica sobre el alma de este periodo es el *Eudemo*, encontrándose también en el *Protréptico* y en el *De Philosophia* interesantes referencias acerca del alma.

Para Nuyens el período de los viajes a Assos y Macedonia (347-335) determina para Aristóteles una crisis decisiva, la que trae como consecuencia la desaparición del dualismo platónico. Este periodo es clave para entender el paso del *Eudemo* y al *De Anima*. A esto añade Nuyens el hecho de que en estos años de transición Aristóteles se ha dedicado activamente al estudio de la biología, lo cual ha expandido el horizonte de su psicología.

Sí en el *Eudemo* la ciencia de la psicología se limita exclusivamente al hombre, en el *De Anima*, al contrario, se establece expresamente como una psicología general, la cual es aplicable a todos los seres vivos. Nuyens señala que esta evolución se produce en Aristóteles por la influencia determinante de sus búsquedas biológicas, a lo largo de las cuales muestra a menudo las analogías existentes entre el hombre y el animal.

Esta fase transición es denominada *instrumentalista* por Nuyens, pues el cuerpo se concibe como un instrumento del alma. Es decir, el cuerpo es por y para el alma. El alma obra en el cuerpo y por el cuerpo, al que rige como una ciudad bien gobernada. Al respecto comenta Guthrie:

---

<sup>157</sup> Guthrie, W. *Introducción a Aristóteles*, p. 290.

“En la concepción instrumentalista, como las llamó Nuyens, se considera al alma al cuerpo como dos cosas, pero dos cosas completamente adaptadas entre sí. El alma no está hecha de ningún elemento corpóreo como el fuego, sino que se halla respecto de todos los cuerpos como un carpintero respecto de sus herramientas”<sup>158</sup>.

En esta etapa, la unidad entre el cuerpo y el alma sigue siendo accidental, pero no aparece como violenta, sino como una comunidad de actividades, si bien el alma conserva aún una cierta independencia. Las obras de este periodo son las obras biológicas, principalmente la *Historia animalium*, *De partibus animalium*, y *De motu animalium*.

En la última etapa, la del Peripato indicada por Nuyens como *hylemorfista*, llega Aristóteles a la unión sustancial mediante la aplicación de la teoría hilemórfica. El alma es el acto del cuerpo, con el cual se une la forma con la materia, de suerte que alma y cuerpo, aunque distintos, constituyen, sin embargo, un solo y único principio compuesto sustancial, del que brotan todas las operaciones propias del ser viviente. La obra principal de esta etapa es la *De Anima* compuesta en el último periodo intelectual de Aristóteles. De esta manera señala Nuyens que en el *De Anima* se presenta la última fase en la evolución de Aristóteles en lo que respecta a las relaciones del alma y el cuerpo.

Como hemos señalado, esta obra de Nuyens constituye un hito en el estudio de la evolución de la psicología de Aristóteles, sin embargo lo expuesto en su obra ha tenido partidarios y detractores. Guthrie<sup>159</sup>, en su historia de la filosofía griega señala que Ross, en su edición de los *Parva Naturalia* y en su edición del *De Anima*, aceptó

---

<sup>158</sup> *Ibíd.*

<sup>159</sup> *Ibíd.*, pp. 290-291.

más o menos el esquema de las tres fases en la evolución de Aristóteles en el ámbito de la psicología, aún cuando sugirió modificaciones en lo que respecta a la cronología de las obras separadas. Señala también Guthrie que en el año 1959, Theiler, en la introducción a su traducción del *De Anima*, negó que pudieran establecerse deducciones cronológicas a partir la contraposición de las ideas de Aristóteles del alma y el cuerpo expresadas en el *Eudemo* con las expresadas en el *De Anima*, tratándose para él la diferencia entre ambas obras, más bien en el hecho de que en una se trata el asunto desde una perspectiva más bien científica y en la otra de forma filosófica.

Por otro lado, I. Block, en un artículo dirigido en contra de Ross y Nuyens, sostuvo que el *De Anima* representa al período inicial de la evolución de Aristóteles, pudiendo para él haberse escrito este tratado en una época en que el Estagirita no había tomado aún conciencia de la importancia del corazón para todas las funciones vitales. En el año 1962 Berti, en su obra *Filosofía del Primo Aristotele*, critica a Nuyens en una serie de lugares. Guthrie señala que el ataque más radical va a venir de C. Lefèvre, el cual en su obra titulada *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie* (1972), señala que no puede ser sostenida la práctica cronología de Nuyens, destacando también el hecho de que tampoco se la puede remplazar con nada más.

En conclusión, todavía sigue siendo un debate abierto la cronología de las obras del gran filósofo griego; sin embargo, la propuesta de Nuyens goza de mayor aceptación entre los estudiosos de Aristóteles. Según este planteamiento, el pensamiento aristotélico fue evolucionando desde una postura platónica respecto al alma, tal como se halla en los escritos exotéricos como el *Eudemo* y el *Protreptico* (en donde se afirma rotundamente la inmortalidad del alma y su contraposición con

el cuerpo) pasando por defender una mutua colaboración entre cuerpo y alma, según se comprueba en los escritos biológicos como el *De generatione animalium* y en el *De partibus Animalium* (donde el cuerpo es un instrumento del alma); hasta un tercer período, que corresponde al *De anima*, donde se define al alma como *el acto de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia*, de tal modo que no se puede separar el alma del cuerpo, ya que el alma es el principio actuante del cuerpo.

## CAPÍTULO 3

### LA NOCIÓN DEL ALMA ANTERIORES AL *DE ANIMA*

#### 3.1. El alma en Aristóteles en el periodo de la academia

Del periodo platónico del pensamiento de Aristóteles, Rodolfo Mondolfo distingue dos fases de acuerdo a los fragmentos encontrados, una fase netamente platónica y una fase de transición:

“De los fragmentos (...), se hace evidente con toda seguridad, que dos (*Eudemo* y *Protréptico*) corresponden a una primera fase, de platonismo místico, y otra (*Sobre la filosofía*), a una segunda fase de transición hacia la formación del sistema independiente”<sup>160</sup>.

Esto es, en el periodo netamente platónico tenemos el *Eudemo* y el *Potréptico* donde el joven Aristóteles comulgaba plenamente con la doctrina de su maestro Platón; en cambio, en el diálogo *De Philosophia*, ya se encuentra una diferencia radical con las ideas platónicas, pues en esa obra Aristóteles pone lo trascendental no en el *Mundo de las Ideas*, sino en un principio divino que le denomina *Éter*.

##### 3.1.1. El alma en el *Eudemo*

El *Eudemo* (Εὐδημος), compuesto hacia el 354, según Ross “este diálogo está estrechamente calcado sobre el *Fedón*, Aristóteles acepta allí las doctrinas platónicas

---

<sup>160</sup> Mondolfo, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo II. Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2ª Ed., 1945, p. 11.

de la preexistencia, la transmigración y la reminiscencia”<sup>161</sup>. Se trata, pues, de una obra producida en una época en la que el Estagirita se hallaba totalmente identificado con las doctrinas platónicas. Sobre este diálogo Düring afirma que Aristóteles “en el *Diálogo Eudemo* expuso una concepción puramente platónica hasta en los detalles acerca del alma”<sup>162</sup>. Pero Reale anota, que aunque en esta obra Aristóteles defiende con tal eficacia las tesis del *Fedón*, sin embargo, no es del todo cierto que Aristóteles repita pasivamente a Platón<sup>163</sup>.

El problema predominante de este diálogo es el problema del alma: de su inmortalidad, de su naturaleza, de su oposición al cuerpo y a la vida terrena, de su aspiración a la liberación final. Aristóteles lo compuso en memoria de su amigo Eudemo que murió en Siracusa en una batalla contra el tirano de esa ciudad, Dionisio el Joven. Conocemos este hecho por Cicerón:

“Este genio excepcional y casi divino se equivoca o quiere engañar a otro cuando escribe esta historia: su camarada Eudemo, de origen chipriota, en el transcurso de un viaje a Macedonia, pasó por Feres, ciudad de Tesalia entonces célebre, desgraciadamente oprimida por un cruel tirano llamado Alejandro. En esta ciudad Eudemo cayó enfermo y tan gravemente que todos los médicos perdían la esperanza. Le pareció durante su sueño que un joven le anunciaba su próxima convalecencia, la muerte del tirano Alejandro después de algunos días, y para Eudemo mismo, el regreso a su casa cinco años después. Las primeras profecías se realizaron en

---

<sup>161</sup> Ross, W. D. *Aristóteles*, p. 20.

<sup>162</sup> Düring, Ingemar. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción de Bernabé Navarro, México, Universidad Autónoma de México, 1990, p. 857.

<sup>163</sup> Cfr. “En esta obra el filósofo volvió a plantear algunas de las tesis de *Fedón*, defendiéndolas con tal eficacia que, como se sabe, los neoplatónicos tardíos consideraron como totalmente equivalente la obra maestra platónica y el escrito aristotélico. Sin embargo, aunque este hecho es absolutamente cierto, como lo atestiguan los fragmentos llegados hasta nosotros, no lo es que Aristóteles se limitara a repetir pasivamente a Platón, ni es verdad que defendiera en esta obra la metafísica de las ideas que repudió más tarde”. Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 18.

seguida, escribe Aristóteles: convalecencia de Eudemo y asesinato del tirano Alejandro por sus cuñados. Pero, a finales del quinto año cuando el sueño le hacía esperar que iba a abandonar Sicilia y volver a Chipre, Eudemo fue muerto. Por ese hecho la interpretación del sueño se convertía en la siguiente: cuando el alma de Eudemo salió de su cuerpo es cuando pareció volver a su casa”<sup>164</sup>.

Cicerón nos dice que Eudemo se puso gravemente enfermo durante su viaje por Tesalia, y cuando los médicos creían ya que este iba a morir, se le aparece a Eudemo en sueños un joven que le asegura que pronto estaría sano, que poco después encontraría la muerte el tirano Alejandro de Feras, y que pasados cinco años habría de volver Eudemo a su país. Se indica en el fragmento de Cicerón que resultaron verdaderas las dos primeras predicciones, y, en efecto, Eudemo se mejoró de su enfermedad y poco después el tirano Alejandro fue asesinado en el 359 por los hermanos de su mujer. Ante estas evidencias Eudemo esperaba con seguridad el poder volver a casa. Pero sucedió, que a los cinco años Eudemo se suma en una expedición en ayuda de Dión, desterrado de Siracusa, expedición en la que muere Eudemo. En la Academia se interpretó entonces que el regreso a casa del cual hablaban las premoniciones de Eudemo no era el regreso a casa en su patria terrenal, sino que consistía más bien en el regreso del alma a su patria eterna.

Según Jaeger, el *Eudemo* “suministraba el punto de partida de una conversación metafísica acerca del alma, cuya parte central era la cuestión de la inmortalidad”<sup>165</sup>. En efecto, este tema es al parecer la introducción, citada por Cicerón, en la cual Aristóteles pretendía abordar el problema de la inmortalidad del

---

<sup>164</sup> Cicerón. *Fragmento Rose*, 37 = Ross, en Grenet, Paul. *Historia de la Filosofía Antigua*, Barcelona, Herder, 1969, p. 200.

<sup>165</sup> Jaeger, W. *Aristóteles*, p. 53.

alma, la encarnación de ésta en el cuerpo, a la manera de un destierro, del cual el alma debe finalmente regresar, tal como se ve en el siguiente fragmento que procede de Proclo y que se atribuye a Aristóteles, y según Guthrie, “difícil de asignar a otra que no sea el *Eudemo*”<sup>166</sup>:

“El divino Aristóteles expone la razón por la cual el alma, al venir de allá hacia este mundo, olvida las visiones que allá ha tenido, mientras que, al huir de este mundo, recuerda allá las pasiones de aquí abajo... Dice que algunos, pasando de la salud a la enfermedad, incurren en el olvido hasta de las letras alfabéticas que antes conocían, mientras que nadie ha sufrido algo semejante al pasar de la enfermedad a la salud. La vida de las almas libres del cuerpo, siendo según su naturaleza, se asemeja a la salud; la de las que se hallan en el interior de los cuerpos, siendo contraria a su naturaleza, a la enfermedad.... De manera que sucede naturalmente que, al venir a este mundo, caigan en el olvido de las cosas de allá arriba; pero al pasar de este mundo al otro, recuerden las cosas de aquí abajo”<sup>167</sup>.

En este fragmento se observa una similitud con la doctrina de la reminiscencia; donde dice que el alma, al venir aquí abajo olvida los objetos que contempló allí arriba, y cómo al retornar a lo alto recuerda las pruebas de aquí. Y, que la condición del alma en la Tierra es de una caída, una disminución, un castigo. Según Moreau, en el *Eudemo*, “la unión con el cuerpo es para el alma un encarcelamiento, un estado contra natura (*παρὰ φύσιν*); la muerte es para ella un liberación, el retorno a su condición normal (*κατὰ φύσιν*)”<sup>168</sup>.

---

<sup>166</sup> Guthrie, W. K. *Historia de la filosofía griega IV*, p. 81.

<sup>167</sup> Aristóteles. *Eudemo*, fragmento 5, Walzer = 41 Rose, en Mondolfo, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo II*, p. 11.

<sup>168</sup> Moreau, J. *Aristóteles y su escuela*, p.18.

La idea de la vida corporal como una enfermedad para el alma, tomada del *Fedón*<sup>169</sup>, se convierte para Aristóteles en un destierro de una patria eterna<sup>170</sup>. Se señala en el diálogo platónico que el cuerpo nos proporciona un sin fin de preocupaciones, como por ejemplo su necesaria alimentación, llenándonos de amores y temores, lo cual impide que contemplemos lo verdadero y que seamos conscientes de nuestra propia naturaleza inmaterial. Este anhelo de liberación del cuerpo del *Fedón* aparece también en el *Eudemo* a través de la idea de un regreso a la patria eterna.

Habíamos dicho, que el *Eudemo* era ante todo un libro de consolación, y lo único que podía dar consuelo era la creencia en un destino ultraterreno, y por ende, en la creencia de la inmortalidad del alma. Al respecto, Jaeger comenta: “el autor del *Eudemo* estaba absolutamente rendido a aquella fe en otra vida y a las correspondientes ideas acerca del mundo y del alma”<sup>171</sup>. Por otro lado, hay que tener en cuenta que siendo la finalidad del diálogo la consolación, por ello prima en la obra “los argumentos basados en la verosimilitud y en la persuasión y no en razones rigurosas y científicas”<sup>172</sup>, tal como anota Reale.

Otra cuestión interesante que se encuentra en el *Eudemo*, como también en el *Fedón*, es una refutación de la teoría pitagórica del *alma armonía*. En el argumento que utiliza Aristóteles para este fin, esgrime tempranamente la noción de sustancia que ejercerá más adelante un decisivo influjo en su filosofía. En efecto, contra la

---

<sup>169</sup> “En tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad”. Platón. *Fedón*, 66 b.

<sup>170</sup> Según Grenet, “la imagen del regreso a casa: lo que representa para el exiliado el regreso a su hogar, lo es la muerte para el alma humana”. Grenet, Paúl. *Historia de la filosofía antigua*, p. 200.

<sup>171</sup> Jaeger, W. *Aristóteles*, p. 53.

<sup>172</sup> Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 19.

teoría del alma armonía, que sostenía que el alma es un epifenómeno del cuerpo, Aristóteles argumenta así en el *Eudemo*: “lo contrario de la armonía es la desarmonía; pero no hay contrario del alma, porque es sustancia [οὐσία] (...) además, si la desarmonía de los elementos es enfermedad de lo viviente, la armonía sería su salud; pero el alma no es esto”<sup>173</sup>. Lo interesante de la refutación de la teoría del “alma armonía”, es que el joven Aristóteles no se apoya en la teoría de las ideas, sino más bien en la noción de sustancia, es decir, del sujeto que recibe los contrarios, pero que por lo mismo no tiene él ningún contrario. Seguidamente se presenta el fragmento donde Aristóteles refuta la teoría del alma armonía:

“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; de éstas la enfermedad es una falta de proporción de los elementos la debilidad lo es de las partes homeómeras, y la fealdad 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, es decir, no es salud ni fuerza ni belleza. Pues también Tersites, aunque era feísimo, tenía alma. Por tanto, el alma no es armonía”<sup>174</sup>.

Esto es, ¿por qué, pues, el alma, según el *Eudemo*, no puede reducirse a una armonía? Primero, la armonía se opone a su contrario, la desarmonía. Y, la desarmonía es enfermedad, debilidad, fealdad; en cambio, la armonía es sanidad, vigor, belleza, o sea, todo lo contrario. Ahora bien, el alma no es precisamente nada de todo eso; pues, puede ser hermosa o fea, armoniosa o discordante, recibir esos

---

<sup>173</sup> Aristóteles. *Eudemo*, fragmento 7, 45 = Ross, Mondolfo, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo II*, p. 12.

<sup>174</sup> Aristóteles. *Fragmento Rose*, 45 = Ross, en *Fragmentos*, introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2005.

mismos atributos opuestos y hasta contrarios; pero precisamente por eso el alma es distinta de todos esos atributos contrarios. Por lo tanto, el alma vendría a ser “el sujeto que recibe los contrarios, pero que no tiene contrario. Se caracteriza así como un ser real, una sustancia”<sup>175</sup>.

La existencia de lo contrario y, por ello, de las gradaciones de más o menos se puede dar para los atributos, pero no para las sustancias, como lo va a sostener Aristóteles posteriormente en las *Categorías*: “Es propio de también de las entidades no tener ningún contrario. En efecto, ¿qué podría ser contrario de la entidad primaria? Así como nada hay contrario del hombre individual, así tampoco hay nada contrario de hombre o de animal”<sup>176</sup>. Guthrie resume este argumento de Aristóteles contra la teoría del “alma armonía” del *Eudemo* de la siguiente manera: “ninguna sustancia tiene un contrario, mas la armonía tiene un contrario, es decir, la desarmonía, luego el alma no es una armonía”<sup>177</sup>.

Por otro lado, hay que advertir que en el *De Anima*, Aristóteles vuelve a objetar la teoría del alma-armonía<sup>178</sup>, pero lo hace de manera diferente. Esto es, si en el *Eudemo* con la noción de sustancia rechaza la teoría del alma-armonía, en el *De Anima* la refutación desemboca en una aporía al analizar lo que significa la palabra armonía.

Pero no solo Aristóteles identifica al alma a una sustancia, sino también a una forma, esta es la opinión de Simplicio: “En el diálogo *Eudemo* que escribió sobre el alma muestra que el alma es una forma [εἶδος], y aquí [es decir, en *De anima*, que

---

<sup>175</sup> Moreau, J. *Aristóteles y su escuela*, p. 18.

<sup>176</sup> Aristóteles. *Tratados de Lógica (Órganon) I*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982, 3b 24-25.

<sup>177</sup> Guthrie, W. *Historia de la filosofía VI*, p. 83.

<sup>178</sup> Cfr. Aristóteles. *De anima*, 407b 30 – 408a 15.

Simplicio está comentando] alaba a quienes consideran al alma receptora de la forma”<sup>179</sup>. Que el alma es una forma, es una cosa que Platón nunca había dicho, a lo mucho había sostenido que la naturaleza del alma es de naturaleza divina semejante a las ideas. Sobre esto, comenta Reale:

“Respecto a la naturaleza del alma, (...) Aristóteles concibió el alma no como una idea, (...) sino más bien a la manera *substancia – forma*. (...) nuestro filósofo concibió y denominó expresamente a esta alma sustancial «forma» (o sea una forma sustancial que informa un cuerpo), que, al deshacerse el cuerpo, no se deshace juntamente con él”<sup>180</sup>.

Al respecto, Guthrie dice:

“Aristóteles llamó al alma una forma. Si realmente es así, (...) dicho testimonio proporciona una prueba más de su creencia en las Formas que existen separadas. Habría ido incluso más lejos que Platón, para quien el alma no era una Forma, aunque «emparentada» con las Formas”<sup>181</sup>.

Consideramos que vale la pena recalcar que para el Aristóteles del *Eudemo*, el alma es una forma separada o separable; aunque está muy lejos del hilemorfismo. Al respecto Jaeger opina que “lo que distingue a la primera idea del alma mantenida por Aristóteles es el hecho de que el alma no es aún la forma de algo, sino forma en sí”<sup>182</sup>.

Según Grenet, “en el *Eudemo* empieza, pues, a dibujarse la fisonomía intelectual de Aristóteles. Nutrido de platonismo, se reserva, no obstante la revisión y

---

<sup>179</sup> Aristóteles. *Fragmento Rose*, 46 = Ross, en Grenet, P. *Historia de la Filosofía Antigua*, p. 200.

<sup>180</sup> Reale, G. *Introducción a Aristóteles*, pp. 19 – 20.

<sup>181</sup> Guthrie, W. *Historia de la filosofía VI*, p. 83.

<sup>182</sup> Jaeger, W. *Aristóteles*, p. 59.

verificación de todo. Prefiere los «hechos» a los «mitos». Pero su tendencia dominante será siempre no aventurarse nunca más lejos de lo que los hechos exijan o permitan”<sup>183</sup>. En opinión de Reale, la diferencia radical entre el *Eudemo* y las obras tardías como el *De Anima* no es tanto de fundamento filosófico, sino el componente místico y religioso<sup>184</sup>.

Por otro lado, señala Nuyens que en el *Eudemo* el alma es presentada como una substancia independiente, siendo su unión con el cuerpo, temporal e impuesta a la fuerza, y su separación con éste, entendida como una liberación. De esta forma para Nuyens nos encontramos en el *Eudemo* con una concepción del alma totalmente diferente a la del *De Anima*, en donde el alma, en tanto que entelequia del cuerpo, no es una substancia independiente, sino que su unión con el cuerpo es una unión esencial y necesaria, por lo cual el alma no puede ser separada de éste. Esto nos permite concluir, que no hay tanto como una ruptura radical entre el *Eudemo* (obra de juventud) y el *De Anima* (obra de madurez), sino una evolución de pensamiento, ya que tanto en el *Eudemo* como en el *De Anima*, el alma es una sustancia, claro está con la salvedad que las nociones de sustancias son muy diferentes en ambos periodos.

Finalmente, podemos concluir que en el *Eudemo* Aristóteles concibió el alma no como una idea, sino más bien a la manera de substancia-forma. Al igual que Platón, se opuso a la concepción del alma como armonía del cuerpo; por

---

<sup>183</sup> Grenet, Paul. *Historia de la Filosofía Antigua*, p. 202.

<sup>184</sup> “En la época en que se compuso *Eudemo*, Aristóteles se muestra todavía sensible a la componente religiosa y mítica, presente en todo Platón; esta componente irá perdiendo progresivamente consistencia e intensidad en la sucesiva evolución de Estagirita. Por tanto, si existe alguna antítesis entre *Eudemo* y las obras tardías se debe a que estas últimas limitan el razonamiento filosófico a la pura dimensión científica y abandonan todo tipo de discurso de carácter mítico y religioso, discurso presente en *Eudemo*”. Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 20.

consiguiente, le atribuyó una realidad substancial. Pero, esa alma substancial le denominó expresamente forma, que posteriormente en el *De Anima* encontrará su total desarrollo.

### 3.1.2. El alma en el *Protréptico*

El *Protréptico* o exhortación a la filosofía (Προτρεπτικός); es un género que estuvo muy de moda en la Antigüedad. No era un diálogo al estilo de Platón, sino más bien una exhortación a modo de discurso. Según Guthrie, “un protréptico pretende literalmente volver al lector hacia el modo de vida que el escritor considera mejor”<sup>185</sup>. Fue imitado en la época helenística, particularmente por Cicerón, en su *Hortensius*, cuya lectura, despertó la vocación filosófica de San Agustín<sup>186</sup>. Fue también muy utilizado por los primeros cristianos para exponer y defender su fe.

El *Protréptico* de Aristóteles surge en un contexto de una disputa que tiene la Academia con la escuela Isocrática. Se sabe que Isócrates preconizaba una filosofía práctica basada en opiniones probables sobre cosas útiles. La filosofía se reducía, pues, a la utilidad que ésta se pueda obtener para la vida práctica. Al final de cuentas, comenta Grenet, “la filosofía isocrática se reducía a un cierto método oratorio”<sup>187</sup>.

Pues bien, Aristóteles escribe su *Discurso exhortativo (Protréptico)*, en el que opone a la escuela isocrática el ideal de la verdadera filosofía que consistiría en una contemplación desinteresada y no aprendizaje de procedimientos prácticos tal como

---

<sup>185</sup> Guthrie, W. *Introducción a Aristóteles*, p. 86.

<sup>186</sup> San Agustín. *Confesiones*, texto bilingüe, Madrid, BAC, 7ª Ed., 1974, III, 4, 7.

<sup>187</sup> Grenet, P. B. *Historia de la filosofía antigua*, p.202.

lo proponía Isócrates. Esto es, “amamos el conocimiento por su propia causa, y no en razón de su utilidad, ni de ninguna necesidad nuestra”<sup>188</sup>.

Como era costumbre de la época dedicar una obra a un gobernante, Aristóteles le dedica este discurso a Temisión, rey de Chipre. El *Protréctico* de Aristóteles ha sido reconstruido en gran medida a partir de la obra del mismo título del neoplatónico Jámblico, en el que la crítica moderna ha descubierto en sus obras numerosos pasajes de las obras de Platón y Aristóteles. Según Guthrie<sup>189</sup>, Jamblico no pretendía plagiar a los autores, sino la de familiarizar a los lectores con la obra de los grandes pensadores.

En este discurso, Aristóteles, concibe la unión entre el cuerpo y alma de manera negativa y violenta:

“La unión del alma con el cuerpo, se asemeja en todo a algo de este género: que tal como dicen que en Etruria, los bandidos, a menudo, atormentaban a sus prisioneros, atando los vivos cara con cara con los cadáveres, colocados frente a ellos, de manera tal que coincidieran exactamente entre sí las distintas partes del cuerpo, parece también que el alma se halla dispuesta así y soldada a todos los miembros sensibles del cuerpo”<sup>190</sup>.

Con respecto al alma, la concibe dividida de partes, todas ellas subordinadas a la parte racional, siendo ésta la única parte divina e inmortal<sup>191</sup> de nuestra alma,

---

<sup>188</sup> Jaeger, Werner. *Aristóteles*, p. 91.

<sup>189</sup> Cfr. Guthrie, W. *Historia de la filosofía griega VI*, p. 89.

<sup>190</sup> Aristóteles. *Protréctico*, fragmento 10b, Walzer = 60 Rose, en Mondolfo, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo II*, p. 12.

<sup>191</sup> “El hombre no posee nada de divino o bienaventurado, salvo todo lo que en nosotros existe de intelecto y razón cognoscitiva”. *Ibíd.*, fragmento 10 c, Walzer = 61 Rose, en *Ibíd.*, p. 13.

siendo la misión de alma racional alcanzar la verdad<sup>192</sup> y ésta solo se consigue con el ejercicio de la filosofía, por la cual se consigue la sabiduría, bien supremo del hombre:

“El hombre racional elegirá, por encima de todas las cosas, el conocer racionalmente, pues éste es el acto de su facultad. De manera que es evidente que, de acuerdo al juicio más soberano, la razón cognoscitiva es el mejor de los bienes. Por eso no se debe huir de la filosofía, si, como creemos, la filosofía es adquisición y empleo de la sabiduría y la sabiduría se halla entre los bienes máximos”<sup>193</sup>.

Ahora bien, Aristóteles establece dos fines del hombre: una según su naturaleza y otra como su fin último: “La razón cognoscitiva es para nosotros, el fin según la naturaleza, y el conocer es el fin último para el cual hemos nacido”<sup>194</sup>. Por lo tanto, “si hemos nacido, es evidente que existimos para conocer y aprender”<sup>195</sup>. De acuerdo a este razonamiento del *Protréptico*, podemos concluir con el Estagirita, “que todo hombre está creado bajo la dirección de Dios, para conocer y contemplar”<sup>196</sup>.

El fragmento 23 del *Protréptico* constituye una síntesis bastante clara de la concepción antropológica defendida por Aristóteles en dicha obra. En este fragmento, Aristóteles se expresa del siguiente modo:

“Como poseyendo razón, la naturaleza en su totalidad no hace nada al azar sino a causa de algo. Y desterrando lo azaroso, el “para que” vale más que las artes, pues,

---

<sup>192</sup> “Si el hombre es un animal simple, y su esencia está dispuesta conforme a la razón e inteligencia, su finalidad no es sino la verdad perfecta”. *Ibid.*, fragmento 6, Walzer, en *Ibid.*, p. 14.

<sup>193</sup> *Ibid.*, fragmento 5, Walzer = 52 Rose, en *Ibid.*, p. 13.

<sup>194</sup> Aristóteles. *Protréptico*, fragmento 11, Walzer, en Mondolfo, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo II*, p. 13.

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> *Ibid.*,

como ya sabemos, las artes son imitaciones de la naturaleza. Y puesto que el hombre es por naturaleza un compuesto de alma y cuerpo y puesto que el alma es mejor que el cuerpo y lo que es peor existe siempre al servicio de lo que es mejor, también el cuerpo existe para el alma. Del alma una parte tiene razón y otra parte no la tiene, de modo que la irracional existe a causa de la racional. El *noûs* está en la parte racional, de manera que la demostración nos fuerza a pensar que todo existe a causa del *noûs*”<sup>197</sup>.

Esto es, si el hombre es cuerpo y alma, sin embargo, el cuerpo es un instrumento al servicio del alma<sup>198</sup> y, por los tanto, inferior a ésta; pero a su vez, el alma está dividida en partes, y todas ellas subordinadas a la parte racional, tal como lo hemos visto líneas arriba. Sobre este fragmento Seggiaro comenta: “Aristóteles admite que el hombre es por naturaleza un compuesto de alma y cuerpo, su fin no está determinado por el compuesto que lo constituye, sino por su alma, principio y fundamento de su existencia”<sup>199</sup>. Esto es, si el hombre es por naturaleza un compuesto de alma y cuerpo, lo mejor que tiene es el alma, y el cuerpo existe en función del alma.

Por lo tanto, el hombre, según se puede observar siguiendo la línea del *Protréptico*, es solo o sobre todo esta parte racional, por eso Aristóteles dice: “para

---

<sup>197</sup> Aristóteles. *Protréptico*, fragmento 23, en Seggiaro, Claudia. “La relación alma y cuerpo en el *Protréptico* de Aristóteles: hacia una jerarquización de las ciencias”, en AA.VV. *Sapere Aude. Revista de Filosofía*, volumen 3, número 5, Belo Horizonte, Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, 2012, p. 179.

<sup>198</sup> Al respecto Seggiaro afirma: “Se tiende a considerar que en el *Protréptico* Aristóteles sostiene una concepción dualista de la naturaleza humana. Según Aristóteles, el hombre es por naturaleza un compuesto de alma y de cuerpo. Desde su perspectiva, el cuerpo es una parte constitutiva de la naturaleza humana (fragmento 23). Pese a esto, al hacer de la parte racional del alma la *ousía* del hombre, Aristóteles parece relegarle al cuerpo un rol instrumentalista (fragmentos 17, 61), razón por la cual se podría decir que la relación entre el alma y el cuerpo es en última instancia una relación de subordinación”. Seggiaro, Claudia. “La relación alma y cuerpo en el *Protréptico* de Aristóteles: hacia una jerarquización de las ciencias”, en AA.VV. *Sapere Aude. Revista de Filosofía*, volumen 3, número 5, Belo Horizonte, Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, 2012, p. 177.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p. 180.

los hombres, es preferible en sí mismo el saber y el conocer, pues sin ello no podrían vivir como hombres”<sup>200</sup>. Pero la misión del alma racional es alcanzar la verdad y esta meta solo se consigue con la filosofía. De allí que la filosofía será el ideal de la vida por el cual alcanzamos la realización de lo más elevado que tenemos. Comentando el *Protréptico* de Aristóteles Reale afirma: “La filosofía es, además, un bien objetivo y constituye el fin metafísico del hombre, aquello en lo que y por lo que se realiza plenamente la esencia del hombre”<sup>201</sup>.

En esta obra Aristóteles establece, lo que se va a ser su derrotero a lo largo de sus vida, el ideal de la vida teórica que lo sitúa en la actividad, que coincidirá con la actividad más perfecta del hombre que es la contemplación: “Y el vivir de manera perfecta... debe atribuirse a quien razona y emplea la razón cognoscitiva... pero la actividad perfecta y sin obstáculo lleva aparejada consigo la felicidad, de manera que la actividad contemplativa será, entre todas, la más plena de goce”<sup>202</sup>. Al respecto agrega Jaeger: “Aristóteles presenta aquí además la contemplación como aislada e independiente de las necesidades de la vida”<sup>203</sup>.

Otra idea que se observa en esta obra de juventud es la desvalorización de la vida terrena que es concebida como vanidad, suciedad, suplicio para el alma, ideas muy propias del pensamiento de la Academia:

“Si poseemos almas inmortales y divinas, se debe creer que, cuanto más hayan estado ellas en su curso, es decir, en la razón y en el deseo de investigar, y cuanto

---

<sup>200</sup> Aristóteles. *Protréptico*, fragmento 6, Walzer, en Mondolfo, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo II*, p. 14.

<sup>201</sup> Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 23.

<sup>202</sup> Aristóteles. *Protréptico*, fragmento 14, en Mondolfo, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo II*, p. 14.

<sup>203</sup> Jaeger, Werner. *Aristóteles*, p. 91.

menos se hayan mezclado y envuelto en los vicios y errores de los hombres, tanto más fácil han preparado la ascensión y el retorno al cielo”<sup>204</sup>.

Por otro lado, no hay que perder de vista que “el *Protréptico* es la defensa integral de la filosofía”<sup>205</sup>; por eso Aristóteles muestra en primer lugar, el carácter imprescindible de la filosofía, como prueba de ello muestra el hecho de que hasta el que niega la filosofía se ve obligado a filosofar. Este argumento se encuentra en el fragmento 2:

“En Resumen, si hay que filosofar, es preciso filosofar, y si no hay que filosofar, es preciso igualmente filosofar; así, pues en cualquier caso es necesario filosofar. Si existe efectivamente la filosofía, todos estamos obligados de cualquier forma a filosofar, dado que existe. Pero si no existe, aun en este caso nos vemos obligados a investigar por qué o existe la filosofía; pero, investigando, filosofamos, porque investigar es la causa de la filosofía”<sup>206</sup>.

En efecto, negar la filosofía significa hacer filosofía, ya que cualquier razonamiento que pretenda demostrar la imposibilidad de la filosofía no puede menos que ser un argumento filosófico.

### 3.1.3. El alma en el *De Philosophia*

Sobre la cronología de este diálogo hay una discusión entre Jaeger y los demás estudiosos de la cronología de las obras del Estagirita. En efecto, Guthrie señala que “Jaeger pensó que posiblemente no pudo haberse escrito antes de la muerte de Platón, mientras que para Berti no solo se escribió en vida en Platón sino

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, fragmento 10, Walzer = 61 Rose, p. 13.

<sup>205</sup> Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 21.

<sup>206</sup> Aristóteles. *Protréptico*, fragmento 2 Ross, en Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 22.

que tuvo una influencia considerable sobre la teología de las Leyes de Platón”<sup>207</sup>, por su parte Reale dice que “todos los eruditos, con la sola excepción de Werner Jaeger y de sus seguidores más fieles, han admitido y siguen admitiendo que el escrito pertenece al período académico”<sup>208</sup>. Sea cual fuere la cronología del *De Philosophia* (Περὶ φιλοσοφίας), no se puede negar que “por su estilo, por su contenido y por su finalidad, ocupa un lugar único en el desarrollo intelectual de Aristóteles”<sup>209</sup>.

Como hemos apreciado, en el *Eudemo* y en el *Protréptico*, Aristóteles sigue la doctrina de la *teoría de las ideas* de su maestro. Pero es en el diálogo *De Philosophia* donde se puede observar un distanciamiento con las teorías de la Academia. Pero este distanciamiento, según Jaeger, “no fue en *ningún* sentido una ruptura con la comunidad académica como tal; y sería una contradicción suponer que después de la haber sido un fiel discípulo durante toda la vida de su maestro, rompiera con él desde el instante en que había muerto”<sup>210</sup>. Aún más, Jaeger señala que este diálogo representó su primera aparición ante el gran público como crítico de Platón, puesto que allí empieza a explicar la filosofía platónica desde su propia óptica.

El *De Philosophia* estaba dividido en tres libros. El libro I formaba una especie filosofía de la historia del pensamiento humano. Pero no empezaba el desarrollo histórico de la filosofía en los filósofos griegos desde Tales en adelante, sino contrariamente a lo que sostiene la *Metafísica*, retrocedía al tiempo de los magos de Oriente. Así, pues, tal como lo precisa Jaeger, “en el libro primero de la

---

<sup>207</sup> Cfr. Guthrie, W.K. Historia de la Filosofía Griega, pp.95-96.

<sup>208</sup> Reale, Giovanni. Introducción a Aristóteles, pp. 29-30.

<sup>209</sup> Jaeger, Werner. *Aristóteles*, p. 148.

<sup>210</sup> *Ibíd.*, p. 147.

*Metafísica* se limita a aludir a los sacerdotes egipcios y a los servicios que prestaron a la matemática (...). Pero en su diálogo penetraba hasta los más antiguos tiempos, y hablaba de los magos y de su enseñanzas”<sup>211</sup>.

El libro II contenía principalmente una crítica de la teoría de las ideas. Sabemos por Siriano, en su comentario sobre la *Metafísica*, que Aristóteles confesaba que no comprendía la doctrina de los números ideales: “Si las ideas constituyen una segunda especie del número, diversa a la de las matemáticas, no podremos tener ninguna comprensión de ellas, ¿Quién, efectivamente, por lo menos entre la mayoría de entre nosotros, puede entender un número distinto al matemático?”<sup>212</sup>.

En el libro III, Aristóteles abordaba los problemas de filosofía religiosa según su nueva perspectiva que exigía la negación de la teoría de las ideas. Lo trascendente para Aristóteles ya no sería el mundo de las ideas de Platón, sino un ser divino o un primer principio superior, denominado *éter*, esta palabra del término latino *aethēr* que a su vez deriva de la palabra griega *αἰθήρ* que significa *la parte más alta y pura de la atmósfera*.

Pues bien, Moreau sostiene que “el éter, el cuerpo primero, que en el *De caelo* constituye la sustancia de los orbes celestiales (...), ha sido considerado por Aristóteles como la sustancia del alma”<sup>213</sup>. Esto es, el éter vendría a ser la esencia del alma<sup>214</sup>. Por otro lado, “el alma asimilada al éter, estaba dotada de un movimiento

---

<sup>211</sup> *Ibíd.*

<sup>212</sup> Aristóteles. *De Philosophia*, fr. 11, Walzer = 9 Rose, en Mondolfo, Rodolfo. *Pensamiento antiguo I*, pp. 14-15.

<sup>213</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 21.

<sup>214</sup> “En el *De philosophia*, la quinta sustancia, el éter, es la esencia del alma y está dotada de inteligencia (*mens*), ya que ninguno de los otros cuatro elementos, como dice Cicerón, es capaz de

circular, y por ello mismo continuo y perpetuo; por tanto se designara con el nombre de *endelechia*”<sup>215</sup>.

En suma, en el *De Philosophia*, Aristóteles empieza a tomar distancia de la filosofía de su maestro Platón al considerar al *éter* como principio trascendente en lugar de las *ideas*, y que este principio constituiría la esencia del alma del cosmos; cuyo movimiento natural es continuo, infinito y circular, contrastando con el movimiento de los elementos naturales; dirigidos hacia arriba o hacia abajo, propios del mundo sublunar.

### 3.2. El alma en Aristóteles en el periodo de transición

Aristóteles puede ser considerado como el creador de la Biología<sup>216</sup>. Pues era muy natural que Aristóteles, criado en una familia de médicos, se interesara por la biología. Para Ross Aristóteles es “el más grande de los biólogos antiguos”<sup>217</sup>. Pues como afirma Barreau, “Lo que caracteriza mucho mejor la originalidad de Aristóteles

---

pensamiento, provisión, enseñanza, aprendizaje, recuerdo, olvido, amor y odio, deseo y temor, angustia y alegría. Acude a este elemento sin nombre para explicar el alma (*animus*), definida como *endelecheia* por su movimiento constante y perenne”. Rodríguez Donís, Marcelino. “La naturaleza humana en Aristóteles”, en AA.VV. *Fragmentos de filosofía*, nº 9, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2011, p. 129.

<sup>215</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 22.

<sup>216</sup> “Aristóteles es, por tanto el fundador de la biología, no por las creencias más o menos animistas que compartía con la mayor parte de sus contemporáneos, sino por la preocupación positiva que introdujo en un campo que hasta entonces era contemplado como poco digno de la ciencia”. Barreau, Hervé. *Aristóteles*, Madrid, Edaf, 1977, p. 141. También opina lo mismo Genara Castillo: “Últimamente, las investigaciones biogenéticas han avanzado vertiginosamente, incluso mucho más que lo avanzó con Aristóteles respecto de sus precedentes, pues el Estagirita fue designado como padre de la biología antigua”. Cuaderno de Anuario Filosófico, Serie Univeritaria, nº 139, Pamplona, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, p. 24.

<sup>217</sup> Ross, W. D. *Aristóteles*, p. 164.

es la preocupación de interesarse por los vivientes que son más accesibles a la observación de los astros lejanos”<sup>218</sup>.

Así, pues, es en el estudio del ser vivo donde Aristóteles empieza a diferenciarse de su maestro Platón. Al respecto opina Carbonell:

“Los seres vivos son para el Estagirita el paradigma de las sustancias. Aristóteles no se pregunta qué sea la vida en sentido platónico, de modo que la vida fuera una idea eterna manifestada en el mundo sensible, sino que su aproximación al problema de la vida, es más bien, a través de los seres vivos”<sup>219</sup>.

### 3.2.1. El alma en el *De Partibus Animalium*

Como ya hemos señalado, tres son las principales obras biológicas del Estagirita: *De partibus Animalium* (Sobre las partes de los animales), *Historia animalium* (Historia de los animales), *De generatione Animalium* (Sobre la generación de los animales). Se puede afirmar sin temor a equivocarse que se conservan más líneas de Aristóteles sobre los vivientes que sobre ningún otro tópico. La dedicación de Aristóteles al estudio de los vivientes no fue cuestión sólo de una época más o menos prolongada de su vida, aunque hubo etapas en que las se dedicó a la observación de los seres vivos como en su estadía en Assos y Mitilene<sup>220</sup>.

---

<sup>218</sup> Barreau, Hervé. *Aristóteles*, p. 140.

<sup>219</sup> Carbonell, Claudia. *Movimiento y forma en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2007, p. 199.

<sup>220</sup> “Lejos de la gran ciudad, lejos de los continuos debates de la Akademia, Aristoteles viviría una serie de años tranquilos y felices en el campo, junto al mar, confrontado con la naturaleza. En esas circunstancias, su interés de naturalista reprimido resurgió de un modo explosivo. No se cansaba de observar cuantos animales había en aquella zona [Assos y Mitilene] y de reflexionar y tomar notas de sus observaciones, ayudado en ello por su nuevo discípulo Theófrastos. Acompañaba también e interrogaba a pescadores, marineros, cazadores, ganaderos, apuntando cuanto oía y veía”. Mosterín, Jesús. *Aristóteles*. Vol. IV de *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 240.

De los tratados biológicos, el *De partibus Animalium* es donde se encuentran más referencias en torno al alma. Esta obra puede ser considerada como un tratado de anatomía comparada, pues el problema central es la explicación causal de las diferentes partes de los animales, conciliando los aspectos teleológico y eficiente. En este tratado aparece una auténtica vindicación de la biología como ciencia, tan digna como puedan serlo la astronomía o la matemática. El siguiente pasaje del *De Partibus Animalium* constituye toda una invitación al estudio de los seres vivos:

“De los seres constituidos por la naturaleza, unos, inengendrados e incorruptibles, subsisten por toda la eternidad; otros, en cambio, están sujetos a la generación y la corrupción. Sobre los primeros, que son nobles, incluso divinos, sucede que sabemos menos, pues la observación proporciona a nuestros sentidos escasas evidencias de las que partir para estudiar estos seres y las cuestiones que sobre ellos deseamos saber. Respecto a las plantas y animales, perecederos, tenemos más medios para su conocimiento, porque convivimos con ellos. Cualquiera que se tomase la molestia podría obtener muchos datos sobre cada género.

Ambos estudios tienen su atractivo. Pues aunque sea poco lo que percibimos de los seres eternos, el valor de este conocimiento hace que resulte más satisfactorio que el de las cosas próximas a nosotros; así como ver lo que amamos, aún casual y parcialmente, es más grato que contemplar en detalle otros seres más numerosos o mayores. Pero nuestra relación con los seres vivos, como es más profunda y extensa, nos permite un conocimiento aventajado. Además, su proximidad a nosotros y afinidad de naturaleza, restablecen el equilibrio con la filosofía que trata de lo divino”<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> Aristóteles. *De Partibus Animalium*, 644b – 645a.

En el *De Partibus Animalium*, Aristóteles adopta una concepción amplia del alma, que abarca todos los animales y las plantas. Se concibe al alma como causa de que el animal o la planta tengan vida, de tal modo, que sin alma el cuerpo del animal o de la planta se convierte en algo inerte como una piedra<sup>222</sup>. Y, también, como principio de movimiento del ser vivo:

“Tal vez no toda el alma sea principio de movimiento. Ni siquiera el conjunto de sus partes, sino quizá una parte, precisamente aquélla que también tienen las plantas, sea principio de crecimiento; otra, la sensitiva, principio de alteración, y alguna otra, que no es la intelectual, de locomoción, ya que la locomoción puede darse en otros animales, pero la inteligencia, no. Así pues, es evidente que no tenemos que hablar de toda alma, porque no toda es naturaleza, sino solamente una o varias de sus partes”<sup>223</sup>.

Por otro lado, según Aristóteles, el alma no está hecha de ningún elemento corpóreo como el fuego, como lo creían los presocráticos, sino más bien el alma es el principio del calor, calor que es la fuerza que permite la realización de las diferentes funciones del alma. Según Aristóteles, si dijéramos que el alma es el calor, sería como que dijéramos que el carpintero es sus herramientas, algo absurdo:

“Unos, que tienen una opinión vulgar, sostienen que el alma del animal es fuego o alguna fuerza semejante<sup>224</sup>; quizá sea mejor decir que se forma en un cuerpo de tal clase. La causa de esto es que el calor es lo más provechoso de los cuerpos para las

---

<sup>222</sup> “Si esto es el alma o una parte del alma o algo que no puede existir sin alma (ya que una vez que ésta se va ya no hay un ser vivo y ninguna de las partes sigue siendo tal, excepto por su configuración, como en aquellos mitos de seres convertidos en piedra”. Aristóteles. *Obra biológica*, traducción de Rosana Bartolomé, Madrid, Luarna Ediciones, 2010, *Partibus Animalium*, 641a.

<sup>223</sup> *Ibíd.*, 641b.

<sup>224</sup> La alusión puede dirigirse tanto a Heráclito, por la importancia que éste daba al fuego, como a Demócrito ya que en *De Anima* (403b 31) y s. se refiere explícitamente a él en el mismo sentido: "De ahí que Demócrito afirme que el alma es un cierto tipo de fuego..."

funciones del alma. En efecto, la nutrición y el movimiento son funciones del alma, y se producen, especialmente, debido a esta fuerza. Por consiguiente, afirmar que el alma es fuego es como decir que el carpintero o su arte son la sierra o el trépano porque la obra se realiza por colaboración entre ambos. Esto demuestra que los animales participan necesariamente del calor”<sup>225</sup>.

Ahora bien, esa comparación que hace Aristóteles entre el alma y el carpintero, deja entrever que la relación del alma con el cuerpo es la relación de un carpintero con sus herramientas, es decir, se puede distinguir una concepción instrumentalista del alma: el cuerpo es para el alma como las herramientas al carpintero. Esto se puede apreciar mejor en el siguiente texto:

“Como todo instrumento existe para algo, y cada parte del cuerpo tiene una finalidad, y esta finalidad es una acción, es evidente que el cuerpo en su conjunto también está constituido con vistas a la acción integral. En efecto, la acción de serrar no se ha producido para la sierra, sino la sierra para serrar, pues serrar es su utilidad. Por consiguiente, también el cuerpo es, de alguna manera, para el alma, así como las partes son para las funciones para las cuales nació cada una”<sup>226</sup>.

Aristóteles deja entrever que el alma tiene su asiento en el corazón<sup>227</sup>, ya que éste es el centro de la sensación y el movimiento, y que se comunica con la periferia a través de los vasos sanguíneos (probablemente, de modo concreto, a través del

---

<sup>225</sup> *Ibíd.*, 652b.

<sup>226</sup> *Ibíd.*, 645b.

<sup>227</sup> “Estas vísceras están separadas entre sí por el *diazoma*, al que algunos llaman diafragma. Este separa el pulmón y el corazón. Este *diazoma*, en los animales sanguíneos, recibe el nombre, como ya se ha dicho, de diafragma<sup>227</sup>. Todos los sanguíneos lo poseen, lo mismo que un corazón y un hígado. La razón de esto es que sirve para separar la región del vientre de la del corazón, a fin de que el principio del alma sensible sea indemne y no se vea rápidamente sorprendido por la exhalación que se produce después de la alimentación y la cantidad de calor introducido. Para esto, la naturaleza ha establecido una separación mediante la creación del diafragma como tabique y barrera, y ha distinguido lo máspreciado de lo menospreciado en aquellos animales en los que se puede separar lo superior de lo inferior<sup>227</sup>. Lo superior existe para aquello que es mejor, mientras que lo inferior existe para lo superior y por necesidad, como receptáculo del alimento”. *Ibíd.*, 672b.

*pneuma* que contienen). Estas son, pues, las funciones propias y características del alma del animal. De modo que si un individuo posee sólo un alma (porque *es* esa su alma), entonces sólo puede poseer un centro de recepción e integración de todas las percepciones, y uno y el mismo centro de control del movimiento<sup>228</sup>.

En este periodo, Aristóteles concibe la *fuerza vital* unida a un órgano determinado; es decir, esta fuerza vital reside en el cuerpo y lo hace viviente. De esta forma, el alma es la soberana que gobierna al cuerpo, haciendo uso de este, siendo así el cuerpo su instrumento. Por eso, Nuyens caracteriza esta doctrina llamándola *instrumentalismo vitalista*.

Finalmente, este período intermedio entre la primera y la segunda estadía en Atenas (347-335) determina para Aristóteles una crisis decisiva, la que trae como consecuencia la desaparición casi total del dualismo platónico. Esto es, el hecho de que en estos años de transición, Aristóteles se haya dedicado activamente al estudio de la biología, produjo que se expandiese el horizonte de su psicología. Así, en el *Eudemo* la ciencia de la psicología se limitaba exclusivamente al hombre, mientras que en el *De Anima*, al contrario, se establece expresamente como una psicología general, la cual es aplicable a todos los seres vivos. Por lo tanto, podemos concluir que la evolución de la noción de alma se produce en Aristóteles sobre la influencia determinante de sus búsquedas biológicas, a lo largo de las cuales muestra a menudo las analogías existentes entre el hombre y el animal.

---

<sup>228</sup> “La razón de que concluyan en un único principio y que partan de uno sólo es que todos los animales tienen una sola alma sensible en acto, de modo que también es una sola la parte que primeramente la contiene (en los sanguíneos en potencia y en acto, y en ciertos no sanguíneos solamente en acto); por eso, también el principio del calor se halla, necesariamente, en el mismo lugar. Esta es la causa de la fluidez y del calor de la sangre. Puesto que el principio de la sensibilidad y del calor residen en una sola parte, el de la sangre también parte de un principio único, y debido a la unidad de la sangre, las venas también provienen de un principio único”. *Ibíd.*, 667b.

### 3.2.2. El alma en el *De Caelo*

El tratado *Sobre cielo* mejor conocido por su denominación latina *De Caelo* se puede considerar como un complemento de la *Física*, donde Aristóteles estudia las últimas causas del universo considerado como un todo.

Según la sistematización del *Corpus Aristotelicus*, este tratado ocupa el lugar inmediato a la *Física*. El *De Caelo* consta de cuatro libros. Muy cercana a la doctrina del *De Philosophia* es la del tratado *De Caelo*. En él Aristóteles vuelve a la noción del éter.

Los libros primero y segundo, que ocupan las dos terceras partes de la obra, se refieren a las regiones primera y segunda del Universo que, en contraste con el mundo sublunar, están constituidas por un quinto elemento<sup>229</sup>, el éter, el cual es divino y imperecedero. Los libros tercero y cuarto tratan el mundo sublunar, considerando su constitución a partir de los ya conocidos cuatro elementos que componen el mundo físico y la atmósfera.

Pues bien, si en el *De Philosophia*, el éter astral se identificaba con el alma que anima el movimiento del mundo, según la interpretación de Cicerón, en el *De Caelo* se encuentra una teoría contra esta alma del mundo:

“Ni tan siquiera es conforme a la razón que permanezca eternamente [el movimiento del mundo] por obra de un alma que le imprima esa necesidad. Pues la vida de una tal alma no puede existir sin dolor y con felicidad (...), ni tan siquiera tiene el

---

<sup>229</sup> “Además de los cuatro elementos admitía un quinto, del que están compuestos los entes del éter. Y su movimiento es diferente, ya que se mueve circularmente”. Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos*, V, 32, p. 244.

descanso que tiene toda alma de un anima mortal, de poder entregar a la relajación corporal del sueño”<sup>230</sup>.

El argumento de este texto, es que el alma del cual tenemos experiencia (que es el alma de un ser mortal) existe la felicidad y el dolor, dos realidades antagónicas; por lo tanto, el alma tiene movimientos contrarios<sup>231</sup>. Además, en el sueño, el alma se relaja; es decir, el alma disminuye su movimiento, por decirlo de algún modo. Pero el movimiento del mundo es un movimiento circular perfecto, que no admite contrario ni relajación, por lo tanto, lo que anima el movimiento del mundo no puede ser un alma, sino una realidad motora inmóvil<sup>232</sup>.

### 3.2.3. El alma en el *De Generatione et Corruptione*

Según Jaeger el *De Caelo* y el *De Generatione y de Corruptione* están emparentados de manera estrecha con la *Física*, perteneciendo a la misma época de esta. En este pasaje del *De Generatione et Corruptione* se hace referencia al alma como realidad incorpórea:

“Es además absurdo que el alma conste de elementos o sea uno de ellos. Porque ¿Cómo van a existir las alteraciones del alma, por ejemplo, ser músico y dejar de serlo, o bien la memoria y el olvido? Es, en efecto, evidente que si el alma es fuego, le corresponderán a ella las mismas propiedades que competen al fuego en cuanto es fuego. Y si está constituida por una mezcla de los elementos, deberá poseer las

---

<sup>230</sup> Aristóteles. *Del cielo*, 284a 27-34.

<sup>231</sup> “El movimiento de un ser es contrario a la naturaleza es en otro ser conforme a ella –como ocurre en estos movimientos que llevan hacia arriba o hacia abajo, pues un mismo movimiento referido al fuego y a la tierra es contrario a la naturaleza o conforme a ella”. *Ibíd.*, I, 2, 269b.

<sup>232</sup> Cfr. Aristóteles. *Física*, VIII, 5 ss.

propiedades características de los cuerpos. Ahora bien: no existe ningún alma corpórea”<sup>233</sup>.

En efecto, es contradictorio que el alma sea un cuerpo, ya que si fuera un cuerpo, no podrían darse las alteraciones que en ella observamos sin dejar de ser ella misma. Por ejemplo, si un hombre aprende música y luego se olvida de ella, en su alma se han producido dos alteraciones: ha aprendido música y, luego, se ha olvidado de ella. Ahora bien, si el alma fuera un cuerpo, no podría alterarse de esa manera sin dejar de ser cuerpo. Porque un cuerpo no puede adquirir una nueva propiedad y luego perderla sin dejar de ser el mismo. Pero como vemos, que en el alma pueden darse una infinidad de alteraciones sin dejar ser ella misma, por consiguiente, el alma no puede ser como las realidades corpóreas. De alguna manera se vislumbra aquí la idea de que *el alma puede hacerse a todas las cosas porque ella es diferente a todas las cosas*, idea que Aristóteles posteriormente desarrollará en el *De Anima*.

---

<sup>233</sup> Aristóteles. “De la generación y corrupción”, traducción de Francisco de P. Samaranch, en *Aristóteles. Obras*, Madrid, Aguilar, 1967. 334a 9 -15.

## CAPÍTULO 4

### CONCEPTO FINAL DEL ALMA EN EL *DE ANIMA*

Cuando Aristóteles vuelve a tomar el camino hacia Atenas, no piensa él en dirigir la Academia, una escuela que le impide desarrollar su pensamiento. En efecto, la Academia dirigida por Jenócrates, está anclada en el dogma platónico. Aristóteles; en cambio, no cesa de continuar y estimular sus investigaciones de toda clase. Por eso, en uno de esos lugares donde Sócrates le agradaba estar, en uno de esos paseos sombreados de árboles que seguramente debía abundar en Atenas en ese tiempo; Aristóteles pone los cimientos de su propia escuela en un lugar dedicado a Apolo Licio: el *Liceo*.

Sobre el método empleado en el Liceo, es interesante la observación que hace Grenet:

“Sobre el método empleado en el Liceo tenemos noticias que nos ilustran de un modo desigual: nos dicen que por la mañana, paseando con sus discípulos, discutía Aristóteles las cuestiones más difíciles, mientras que por la tarde exponía a un público más amplio las cuestiones más fáciles”<sup>234</sup>.

Sin embargo, anota Grenet que no se comprende bien cómo unas discusiones orales han podido terminar en unos escritos tan metódicos como los tratados que conocemos. La respuesta que da el pensador francés, es que “es más probable que, sobre todo con sus discípulos del pequeño círculo cerrado, diera Aristóteles cursos

---

<sup>234</sup> Grenet, Paul. *Historia de la filosofía antigua*, p. 322.

preparados por esquemas y recogidos en notas. Nuestros tratados del Corpus serían estos esquemas y esas notas”<sup>235</sup>, termina concluyendo Grenet.

#### 4.1. Estructura del *De Anima*

La aplicación del hilemorfismo a las relaciones entre cuerpo y alma constituyen la gran novedad del tratado *Acerca del alma* (Περὶ ψυχῆς). Además esta doctrina se halla presente en los Libros Z, H, Θ, y Λ de la *Metafísica*; según Grenet, esta *novedad* llevaría a “pensar que el *Tratado del alma* inauguró la actividad literaria de Aristóteles a su regreso a Atenas”<sup>236</sup>.

El tratado *Acerca del alma* se le denomina usualmente por su nombre latino *De Anima*, debido a la preponderancia de los códices medievales que han servido como base al conocimiento actual de este tratado. En efecto, el texto del tratado Περὶ ψυχῆς nos ha sido transmitido a través de un centenar de códices, de los cuales una gran mayoría todavía no ha sido analizada. Nosotros vamos a emplear para nuestro estudio, la edición de Beckker<sup>237</sup> de la Academia de ciencias de Berlín (1831) que ha sido el punto de partida de la investigación moderna de las obras de Aristóteles. Para la edición del texto griego del Περὶ ψυχῆς, Bekker se sirvió de ocho códices: el *Parisinus 1853* (E), el *Vaticanus 253* (L), el *Laurentianus 81.1* (S), el *Vaticanus 256* (T), el *Vaticanus 269* (U), el *Vaticanus 266* (V), el *Vaticanus 1026* (W) y el *Ambrosianus H.50* (X). De todos ellos, Bekker le concedió la mayor autoridad al manuscrito *Parisinus 1853* por ser el más antiguo.

---

<sup>235</sup> *Ibíd.*

<sup>236</sup> *Ibíd.*, p. 326.

<sup>237</sup> Cfr. Calvo Martínez, Tomás. *Introducción genera al De Anima*, pp.124-127.

En el *De Anima* Aristóteles no plantea la cuestión del alma desde perspectivas religiosas, sino netamente desde una visión estrictamente naturalista<sup>238</sup>. Esta obra constituye una cima de su pensamiento, además de ser el primer estudio sistemático sobre el alma que se conserva de la antigüedad. En nuestros tiempos aún sigue siendo una fuente principal de la concepción que el hombre occidental tiene de sí mismo, al respecto escribió Hegel: “los libros de Aristóteles *Del alma*, con los tratados que contienen sobre los aspectos y estados particulares del alma, son, aun siempre, la obra mejor, y acaso la única de interés especulativo respecto a tal asunto”<sup>239</sup>.

Se incluye también al *De Anima* como un tratado biológico<sup>240</sup>, pues en él se intenta nada menos que formular una teoría general de la vida. Pues, se intenta contestar la pregunta: ¿qué diferencia a un ser vivo de un ser inerte? Para Aristóteles es el alma, esto es, es el alma lo que permite un conjunto de funciones que caracterizan al ser vivo: el crecimiento, la reproducción, el movimiento, la sensación, la percepción, los apetitos, y principalmente el pensamiento.

Otra cosa interesante de este tratado, es la división que hace Aristóteles de los seres vivos fundamentado en las funciones de que son capaces de realizar. Por ejemplo, los vegetales son vegetales porque son solo capaces de las funciones de nutrición, crecimiento y reproducción; los animales, además de todas estas funciones

---

<sup>238</sup> “...lo que caracteriza, (...) el tratado *Del alma*, es que el estudio del alma se encara allí desde un punto de vista estrictamente científico, al margen de toda consideración religiosa”. Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 153. Julián María al respecto anota: “hay que tener presente que el libro *De anima* es un libro de física, uno de los tratados referentes a las cosas naturales”. Marías, Julián. *Historia de la Filosofía*, p. 75.

<sup>239</sup> G. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Ovejero y Maury, México, Juan Pablos Editor, 1974, n° 378, p. 267.

<sup>240</sup> Hay que precisar que la parte intelectual del alma no corresponde a la biología sino más bien al campo de la Metafísica, como bien anota Brentano: “... perteneciendo según Aristóteles los tres libros del Alma a las ciencias naturales, la parte intelectual del alma, según el mismo, no pertenece al campo de la Física, sino al de la Metafísica”. Brentano, Franz. *Aristóteles*, p. 31.

propias de las plantas, son capaces de moverse, de sentir, de percibir, de desear; y el ser humano, a todas las funciones arriba aludidas, es capaz de pensar.

Se recuerda que en el *Eudemo* Aristóteles había expuesto una concepción del alma inspirada en la filosofía platónica y en la tradición religiosa de los pitagóricos; en cambio, en el *De Anima* es todo lo contrario. Allí Aristóteles estudia de manera original, de acuerdo a su propia filosofía; lo viviente en general, el fenómeno de la vida, y la naturaleza y actividad del alma. Se podría decir, que si en el *Eudemo* el problema principal es la inmortalidad del alma, en el *De Anima* será explicar las relaciones entre el cuerpo y el alma.

Con respecto a la composición del *De Anima*, éste comprende un total de treinta capítulos distribuidos en tres libros sobre los cuales no han faltado especulaciones sobre su unidad conceptual y cronológica. Por ejemplo, el conocido y influyente filólogo alemán Werner Jaeger<sup>241</sup> sostiene que la teoría del libro tercero del *De Anima*, corresponde a una etapa más antigua que los otros anteriores libros, ya que mientras el libro tercero tiene marcada influencia de la teoría platónica del *Nous*, los libros primero y segundo tienen un carácter empírico muy característico de la última etapa de la evolución intelectual de Aristóteles.

Sobre la opinión de Jaeger, Calvo Martínez en la introducción a su traducción del *De Anima*, afirma que “La hipótesis de Jaeger es, sin duda, sugestiva, pero nos parece que existen muy poderosas evidencias en su contra”<sup>242</sup>. Una razón que arguye Calvo Martínez contra la opinión de Jaeger es “que Aristóteles no abandona en esta

---

<sup>241</sup> Cfr. Jaeger, Werner. *Aristóteles*, pp. 380-384.

<sup>242</sup> Calvo Martínez, Tomás. *Introducción general al De Anima*, p. 122.

obra el principio metafísico de la autonomía de la vida respecto de la materia”<sup>243</sup>. Esta autonomía de la vida respecto de la materia es la que “permite conceptualizar al Intelecto como entidad inmaterial”<sup>244</sup>, una noción muy recurrente en el libro III del *De Anima*. Por otro lado, “la hipótesis de W. Jaeger exigiría que la doctrina del Intelecto resultara positivamente excluida (al menos, de modo implícito) por el planteamiento y el contenido del resto del tratado”, y esto no es así, ya que la doctrina del intelecto está presente en todo el tratado. Concluimos, que aunque el libro III hubiese sido escrito anteriormente a los libros I y II, cosa que la gran mayoría de estudiosos de Aristóteles rechazan en contra de Jaeger, ello no atenta contra la unidad temática de la obra.

Aristóteles comienza el libro primero con la exposición del problema del alma, las aporías y el repaso histórico de la noción del alma de sus predecesores<sup>245</sup>. Este es un esquema típico de Aristóteles, tal como se puede apreciar en la exposición inicial de su *Metafísica*. El libro segundo trata el problema de la definición del alma para, a continuación, describir sus potencias o facultades. Y, en el libro tercero continua su estudio de la sensación, la imaginación, la intelección y las facultades motrices. Seguidamente vamos a reseñar los capítulos de cada libro.

El libro primero (A) se compone de cinco capítulos. El primer capítulo tiene por objeto tratar las dificultades con que se enfrentará la obra, además de ofrecer ciertas consideraciones metodológicas. En los siguientes capítulos, Aristóteles se

---

<sup>243</sup> *Ibíd.*

<sup>244</sup> *Ibíd.*

<sup>245</sup> “Puesto que estamos estudiando el alma se hace necesario que —al tiempo que recorremos las dificultades cuya solución habrá de encontrarse a medida que avancemos— recojamos las opiniones de cuantos predecesores afirmaron algo acerca de ella: de este modo nos será posible retener lo que dijeron acertadamente así como tomar precauciones respecto de aquello que puedan haber dicho sin acierto”. *De anima*, 403b 20-24.

dedica a un análisis crítico de las teorías acerca del alma sostenidas por sus predecesores. En el capítulo segundo expone las doctrinas de aquellos filósofos, principalmente Demócrito y Anaxágoras, que tienen al movimiento como rasgo característico del alma. En el capítulo tercero se dedica a exponer y criticar la teoría, especialmente la versión platónica, según la cual el alma se mueve a sí misma. En el cuarto capítulo rechaza terminantemente las teorías del alma-armonía y del alma como un número automotor. En el capítulo quinto, continúa la crítica de las distintas teorías acerca del alma, deteniéndose en aquella según la cual el alma está constituida de elementos.

Una vez llevado a cabo este recorrido histórico-crítico, Aristóteles trata directamente en el libro segundo (B) la cuestión sobre la realidad del alma. Consta de doce capítulos. En el primer capítulo se da una definición del alma. A continuación, en los capítulos segundo y tercero, se estudia las potencias (o facultades) del alma. En el capítulo cuarto se dedica al estudio del alma vegetativa y sus facultades. En el capítulo quinto, se ocupa de la sensación en general. En el capítulo seis se dedica a analizar los tipos de objetos sensibles: propios, comunes y por accidente. Del capítulo séptimo al decimoprimer, Aristóteles se ocupa rigurosamente de cada uno de los cinco sentidos externos. Y, finalmente, en el capítulo decimosegundo, estudia lo que es común a todos los sentidos.

El libro tercero (Γ) sigue la temática del libro anterior. En el capítulo primero Aristóteles trata de demostrar que no existe ningún otro sentido externo además de los cinco ya estudiados en el libro segundo. En el capítulo segundo estudia la sensibilidad común (o sensorio común). En el capítulo tercero, procede a estudiar la imaginación. A continuación, en el capítulo cuarto, empieza a estudiar el

entendimiento como una potencia superior. Trata allí sobre la naturaleza y operación del entendimiento. En el capítulo quinto, introduce la notable y célebre distinción entre el intelecto activo y pasivo, tan comentado en los próximos siglos. Luego, en el capítulo sexto se ocupa de la diversa intelección de las realidades compuestas y también de las simples. En el capítulo séptimo trata la conexión que existe entre las distintas facultades de conocimiento, y mucho más detalle, entre la imaginación y el intelecto. En el capítulo octavo, prosigue estudiando la relación que hay entre las sensaciones, imágenes y los objetos inteligibles. Posteriormente, en el capítulo noveno pasa a estudiar la potencia o facultad motriz y como se diferencian radicalmente de las facultades anteriormente estudiadas. En el capítulo décimo continúa con el tema de la facultad motriz analizando su relación con la facultad desiderativa (los apetitos sensibles). Y, en el capítulo decimoprimeros trata la vinculación de la facultad motriz con otras facultades. En el capítulo decimosegundo, se ocupa de analizar la jerarquía y distribución de las facultades sensibles en los distintos animales. Y, finalmente, en el capítulo decimotercero, se concluye el tratado con la sustentación del carácter compuesto del cuerpo del animal. Además se ofrece, una vez más, una explicación de la finalidad de cada sentido externo.

#### **4.2. El *De Anima* como un tratado de psicología**

Habíamos anotado al inicio de nuestros *Antecedentes*, que la especulación griega en torno al hombre es tardía, pues la primera pregunta filosófica del genio griego es por el *origen de las cosas*. Julián Marías anota que “esta prioridad de la

preocupación por las cosas en la mente griega ha tenido además graves consecuencias doctrinales para la elaboración posterior del problema del hombre”<sup>246</sup>.

Efectivamente, cuando la atención filosófica se centró en el hombre, éste fue considerado una cosa más, un cuerpo (*soma*), pero pronto los pensadores griegos cayeron en la cuenta que este hombre es una cosa muy peculiar, tan peculiar que cuesta considerarlo sin más una cosa. Así que buscaron algo muy peculiar en el hombre que lo diferenciara de los demás cuerpos, y esto fue su alma (*psique*). El estudio de esa *psique* es lo que denominamos psicología. Consideramos que la gran originalidad del genio griego fue descubrir que el hombre no se agota siendo *soma*, sino que además es *psique*<sup>247</sup>.

Pues bien, esta dualidad de estudiar al hombre como *soma* y *psique* está en Aristóteles<sup>248</sup>. Justamente, en el *De Anima* se empieza estudiando al hombre como un cuerpo, esto es, desde un punto de vista corporal y biológico, por eso desde esta óptica se puede decir que el *De Anima* formaba parte de los escritos de física<sup>249</sup>, al respecto Moreau comenta:

“Lo que caracteriza el tratado *Del alma*, es que el estudio del alma se encara allí desde un punto estrictamente científico (...), dicho estudio se separa, desde el principio, de la metafísica y se cataloga con el de los seres vivientes dentro del estudio de la naturaleza, dentro de la física”<sup>250</sup>.

---

<sup>246</sup> Marías, Julián. *El tema del hombre*, p. 12.

<sup>247</sup> Cfr. Barnes, Jonathan. *Los presocráticos*, pp. 553-591.

<sup>248</sup> Pues como anota Ross: “Desde el punto de vista de Aristóteles, la biología y la psicología no son dos ciencias separas. Sus obras psicológicas y biológicas forman un grupo único”. Ross, W. D. *Aristóteles*, p. 164.

<sup>249</sup> Para la ciencia actual, la consideración de la vida no resulta fácilmente con la teoría física, no así para Aristóteles. Por eso resulta muy interesante que el famoso físico Schrödinger escribiera un ensayo sobre la vida: Schrödinger, Erwin. *¿Qué es la vida?*, Barcelona, Tusquets, 1983.

<sup>250</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 153.

Pero, cuando Aristóteles centra su atención en el alma humana y empieza a estudiar su especial peculiaridad, el *De Anima* deja de ser una obra biológica para convertirse en una obra netamente psicológica<sup>251</sup>. Es decir, para Aristóteles es posible alinear la psicología con la física, siempre y cuando se refiera a “aquella clase de alma que no se da sin la materia”<sup>252</sup>, pero cuando el tema de estudio es “aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa”<sup>253</sup>, entonces ya no es posible equiparar la psicología a una especie de física, sino que la psicología se convierte en una disciplina totalmente ajena a la Física.

Grenet sostiene que el *De Anima* “es la primera «psicología sistemática», en el sentido más amplio de la palabra «psicología», que redescubren muchos de nuestros contemporáneos: *estudio global del ser vivo*, sin ninguna separación entre los «estados de conciencia» y los «hechos fisiológicos»”<sup>254</sup>. Esto es, cuando nos referimos que el *De Anima* es una psicología; queremos decir que es un estudio del alma en el sentido más lato. Para aclarar el término que empleamos cuando nos referimos a la psicología aristotélica, valga el siguiente comentario de Echavarría:

“Su sentido etimológico [de la palabra psicología] es «ciencia o discurso sobre el alma». Sin embargo, su sentido semántico ha sufrido importantes modificaciones, debidas tanto a los avatares de la noción de «alma» a lo largo de la historia de la filosofía. (...) Hoy es común distinguir una psicología filosófica, que eventualmente estudiaría el alma, de una psicología «experimental» que tendría por objeto la

---

<sup>251</sup> Sobre la consideración biológica de Aristóteles del ser vivo, Genara Castillo comenta “Aristóteles, a pesar de sus observaciones biológicas, no llega a ser biologicista, porque descubre en el ser vivo unos principios que van más allá del nivel meramente biológico, uno de ellos es un principio vital o *entelécheia* propia del ser vivo –llamada alma– que en el hombre está especificada por su inteligencia”. Castillo, Genara. *La actividad vital humana temporal*, p. 14.

<sup>252</sup> Aristóteles. *Metafísica*, 1026a 5.

<sup>253</sup> *De anima*, 429a 10.

<sup>254</sup> Grener, Paul. *Historia de la filosofía antigua*, p. 326.

descripción y mensuración de los fenómenos psíquicos. Lo es también definir psicología, no como la ciencia del alma, ni de los fenómenos psíquicos, sino de la conducta. Parece atribuirse a la psicología el estudio del carácter y conducta humanos, o más en general, de su «personalidad». A veces se insiste en que no se trata de conocer al «hombre en general», sino a los individuos (por eso es «clínica»), con la finalidad práctica de modificar su conducta o su personalidad”<sup>255</sup>.

Según Samaranch, el sentido primordial de la psicología de Aristóteles habría que buscarlo en la comparación con otras ramas del saber. O sea, si la *Física* es el estudio del ser móvil en cuanto móvil, la psicología estudia los movimientos propios del *ser vivo*: crecimiento, generación, sensación, etc. Por lo tanto, concluye Samaranch, “la psicología es, pues, una metafísica del movimiento aplicada al caso concreto del ser vivo”<sup>256</sup>. Y, el movimiento especial propio del ser vivo, del cual se encarga la psicología, no es otra cosa que la *vida*.

Efectivamente, la psicología de Aristóteles aborda decididamente el problema de la vida en general, sin ser, como lo son en las modernas psicologías, un estudio de los fenómenos psíquicos. Podemos concluir con Samaranch, que la psicología aristotélica “estudia la vida en sus fundamentos últimos, en sus últimas causas y principios y en sus propiedades esenciales”<sup>257</sup>.

Ahora bien, si lo que constituye y explica la vida es el alma, entonces podemos decir que el objeto de la psicología es “examinar e investigar en primer

---

<sup>255</sup> Echavarría, Martín. *De Aristóteles a Freud. Ensayo filosófico de historia de la psicología*, Lima, Asociación Vida y Espiritualidad, 2008, p. 12.

<sup>256</sup> Samaranch, Francisco. “Nota Previa al *Del alma*”, en Aristóteles. *Obras*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 823.

<sup>257</sup> *Ibíd.*

lugar la naturaleza y esencia del alma”<sup>258</sup>. Si la vida es aquel movimiento que es automovimiento; “por consiguiente, el alma será también automovimiento”<sup>259</sup>. Pero hay que tener en cuenta que este automovimiento del alma está condicionado por el mundo y por las circunstancias, ya que el ser vivo necesita de lo que le rodea para subsistir y para ejercer sus actos; por ejemplo, el hombre necesita de las cosas para respirar, alimentarse, sentir, apetecer, etc. Por lo tanto, “el automovimiento del alma no es, pues, automovimiento más que en un sentido relativo y restringido”<sup>260</sup>.

En un estudio sobre la psicología de Aristóteles, Samaranch sostiene que “la psicología de Aristóteles está concebida para ofrecer la base adecuada a su ética y su teoría del conocimiento”<sup>261</sup>. Pues si, efectivamente, el *De Anima* es uno de los primeros tratados que Aristóteles escribe a su vuelta a Atenas; y además es en ese escrito donde fija sus posiciones básicas doctrinales, nos estamos refiriendo a su *teoría hylemórfica*, es de suponer que este tratado servirá de base para cuando Aristóteles fije sus posiciones éticas y científicas.

En efecto, anota Samaranch, “sabemos que la evolución de las concepciones éticas de Aristóteles, por ejemplo, se acompasa a una paralela evolución de sus concepciones sobre el alma”<sup>262</sup>. Aunque escapa a nuestro estudio, sería de gran interés estudiar como, en la psicología de Aristóteles, se encuentran las bases para la realización de su ética-política y de su gnoseología.

---

<sup>258</sup> *De anima*, 407a 7 (traducción de Samaranch).

<sup>259</sup> Samaranch, Francisco. *Nota Previa al Del alma*, p. 823.

<sup>260</sup> *Ibíd.*

<sup>261</sup> Samaranch, Francisco. “Nota sobre la psicología de Aristóteles”, en *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 291.

<sup>262</sup> *Ibíd.*

### 4.3. Las metáforas en la concepción del alma en el *De Anima*

El objeto de este acápite es presentar las metáforas de que se sirve Aristóteles para exponer su concepción del alma<sup>263</sup>. Sobre la metáfora en Aristóteles, es muy instructiva una cita de la *Retórica* donde el Estagirita se refiere a la metáfora como un medio para aclarar una idea: “La metáfora, más que nada, es la que da claridad y agrado y distinción”<sup>264</sup>. Vale la pena anotar que Aristóteles atribuye a la metáfora la primacía de la claridad. Al respecto, Martino comenta que “Aristóteles ha vindicado la claridad para la metáfora más que para ningún otro recurso expresivo”<sup>265</sup>.

Hemos distinguido en el *De anima* las siguientes metáforas que tienen que ver directamente con la noción de alma: a) *como la quiddidad del hacha. Y como la vista en el ojo*; b) *¿cómo el timonel para la nave?*; c) *como la figura geométrica*. Seguidamente vamos a comentar cada una de ellas.

#### 4.3.1 *Como la quiddidad del hacha. Y como la vista en el ojo*

“Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad [sustancia] definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera —por ejemplo, un hacha— fuera un cuerpo natural: en tal caso el «ser hacha» sería su entidad [sustancia] y, por tanto, su alma, y quitada ésta no sería ya un hacha a no ser de palabra. Al margen de nuestra suposición es realmente, sin embargo, un hacha: es que el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo. Pero es necesario también considerar, en

---

<sup>263</sup> Cfr. Martino, Eutimio. *Aristóteles. El alma y la comparación*, Madrid, Gredos, 1975, pp. 33-44.

<sup>264</sup> Aristóteles. *Retórica*, 1405a 8-9.

<sup>265</sup> Martino, Eutimio. *Aristóteles. El alma y la comparación*, p. 11.

relación con las distintas partes del cuerpo, lo que acabamos de decir. En efecto, si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad [sustancia] definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado.<sup>266</sup>

En este texto vemos una doble comparación ascendente: si el hacha fuese un cuerpo natural vivo, y luego; si el ojo fuese un viviente. En estas dos comparaciones, se puede observar la unidad del viviente bajo el alma como su forma y principio determinante.

Así, el concepto de forma, que se aplica como una definición al alma al comienzo del pasaje, se aplica luego sucesivamente al hacha en relación al alma, y al ojo en una progresión hacia la unidad del viviente en cuanto determinada por su forma que es el alma. Esto es, si la forma es unitaria en el hacha, lo es aún más en el ojo. Veamos seguidamente los pasos de este proceso.

En la *metáfora del hacha* se opera una reducción del viviente al hacha. En el hacha, se distingue la materia con que está hecha la herramienta y el *ser hacha* que vendría la forma del hacha que hace que la herramienta sea lo *que es*. En la comparación, *ser hacha* sería el alma; y la materia con que está hecha el hacha sería el cuerpo. De algún modo se ha logrado la visión unitaria de alma y el viviente, por comparación con la relativa simplicidad de la composición hilemórfica del hacha.

Luego, en la *metáfora del ojo*, si el ojo fuera un viviente, la vista sería su alma, porque ella es la esencia del ojo según la forma. En la composición hilemórfica de esta metáfora, el ojo sería la materia y la vista la forma. La reducción ya no es

---

<sup>266</sup> *De anima*, 412b 9–22.

aquí tan aguda porque el ojo participa de la vida del organismo, pues el ojo no es inanimado como el hacha pero tampoco animado en sí mismo. Es decir, aunque el ojo no es tan complejo como el viviente, éste no carece en absoluto de vida, pues su alma es la vista.

Ahora bien, la diferencia entre las metáforas del hacha y del ojo, es que en la primera comparación el hacha no actúa por su propia virtud, en cambio, en el ojo sí. Esto es, el *ser hacha* o la forma hacha aunque le da su capacidad de cortar, no le permite actuar por cuenta propia, se necesitaría de otro sujeto, por ejemplo un leñador para que el hacha realice su función propia de cortar. Por el contrario, en la vista o forma del ojo, no solo le hace que el ojo sea o que es, sino también, le permite al ojo actuar por sí mismo, no se necesitaría de un elemento exterior para que el ojo *vea*.

Por otro lado, Aristóteles dice que si el *ojo* (viviente) pierde su composición hilemórfica sería como si fuera un ojo esculpido en piedra. Sobre esto, queremos resaltar que en esta metáfora Aristóteles hace una distinción entre la composición hilemórfica de un ser inerte y la de un ser vivo. Efectivamente, en la composición hilemórfica de un ser inerte, la forma hace que éste tenga tal o cual figura, en este caso la figura de un ojo esculpido en la piedra. En cambio, en la composición hilemórfica del ser vivo, la forma no solo hace que el ser vivo tenga tal o cual figura, sino, ante todo, es principio de su movimiento. Esto es, la forma del ojo sería una forma activa porque es principio de su movimiento.

Finalmente, la imposible, pero de algún modo hipotética identidad entre hacha y alma, o vista y alma, funciona en el fondo como una semejanza. Y las ilustraciones funcionan como comparaciones. Al final, se tiene la concepción del

alma como una forma unitaria determinante del ser viviente, y que además es principio de su movimiento.

#### 4.3.2 *¿Cómo el piloto para el navío?*

“Por lo demás, no queda claro todavía si el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío”<sup>267</sup>.

Con este pasaje concluye el primer capítulo del libro II del *De Anima*. En este breve texto, Aristóteles define al alma como una entelequia, esto es, un acto. Entonces el alma sería el acto del cuerpo. Y, seguidamente, plantea la posibilidad que la relación del alma con el cuerpo sea al modo como el piloto se relaciona con el navío que conduce. Antes que nada, habría que aclarar que así como el piloto existe en orden al navío pero sin identificarse con él, así ocurriría con el alma respecto al cuerpo.

Para Platón, el alma mueve al cuerpo porque ella misma se halla en movimiento. Al decir del *Fedro*<sup>268</sup>, el alma es fuente de movimiento, y del de las demás cosas que le están unidas. Pero, para Aristóteles la situación del alma no es comparable a la de un simple pasajero que mueve al cuerpo como si fuera otro cuerpo. La solución al problema del movimiento del cuerpo tiene en Aristóteles una sencilla solución. En efecto, el alma es el acto primero del cuerpo y la vida es su acto segundo. La interpretación sería que mientras el alma no supone el cuerpo, y es pura forma, y por eso es su acto primero, en cambio, la vida si supone el cuerpo, pues es su operación, y por eso es su acto segundo. Por lo tanto, el movimiento corresponde

---

<sup>267</sup> *Ibíd.*, 413a 9 - 10.

<sup>268</sup> Cfr. Platón. *Fedro*, 245c 5- 246a 1

al cuerpo viviente. La causa motriz del cuerpo es la vida o la vida es principio de movimiento del cuerpo. Esto es, el que se mueve es el cuerpo animado por el alma, si el cuerpo no está animado por el alma, sería incapaz de algún movimiento, porque carecería de vida.

Pero además, está también la semejanza de que el alma es la guía y el gobierno del cuerpo, por ejemplo en la *Política* compara Aristóteles la acción del alma en el organismo con la acción de un gobierno en la ciudad: “el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial”<sup>269</sup>.

#### 4.3.3 *Cómo la figura geométrica*

“Es, por tanto, evidente 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 aquélla existe una alguna fuera de las antedichas [se refiere a las almas vegetativa, sensitiva e intelectual]. 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 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 ninguno de los entes, en vez de atenerse a la especie propia e indivisible, dejando de lado 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 potencia-mente el anterior, tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados, por ejemplo, el triángulo

---

<sup>269</sup> Aristóteles. *Política*, 1254b 5.

está contenido en el cuadrilátero y la facultad vegetativa está contenida en la sensitiva”<sup>270</sup>.

En este pasaje Aristóteles intenta responder a la cuestión anunciada al comienzo del *De Anima*, sobre si la definición de alma es una sola o es distinta para cada clase de alma<sup>271</sup>. Esta respuesta sin duda se basa en la doctrina de la *Metafísica*<sup>272</sup> acerca de las cosas anteriores y posteriores según naturaleza. Las primeras pueden existir sin las segundas, y no viceversa: las segundas no pueden existir sin las primeras.

Ahora bien, en este texto podemos distinguir como tres momentos enlazados lógicamente. El primero, del que dependen los demás, es la inclusión de un alma en otra como la figura en la figura (último párrafo); de ahí el que la definición de alma, así como también de figura, no sea propiamente una (primer párrafo); de donde se desprende, en fin, que no interesa tanto atender a la noción común como a la particular (párrafo central).

Aristóteles conjuga almas y figuras en los tres momentos como en una comparación desarrollada por varios planos. En el primero es el hecho de la inclusión o posteridad: el triángulo se contiene en el cuadrilátero, y el alma vegetativa en la sensitiva. Se compara el hecho, de que almas y figuras componen así una serie de entes consecutivos subordinados en la que el posterior presupone siempre el anterior, y no a la inversa.

---

<sup>270</sup> *De anima*, 414b 19 - 32.

<sup>271</sup> “...no vaya a pasarse por alto la cuestión de si su definición es única como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma”. *Ibíd.*, 402a 5 - 6.

<sup>272</sup> “Así, pues, unas cosas se llaman anteriores y posteriores así, y otras, según la naturaleza y la sustancia; las últimas son las que pueden existir sin otras, mientras que estas otras no pueden existir sin ellas; esta división la usó Platón”. Aristóteles. *Metafísica*, 1019a 1 - 4.

Por otro lado, al no existir figura alguna fuera del triángulo y sucesivas, ni tampoco alma fuera de la vegetativa, sensitiva e intelectual, o sea almas y figuras particulares, no un ente común, la definición común que se establezca, ya sea de almas o de figuras, no se ajustará con propiedad al alma o figura particular. Sobre el tema, Hegel apunta:

“Por lo que se refiere, más de cerca, a esta *relación entre las tres almas*, como podemos llamarlas, en cuanto que se las separa sin deber hacerlo, Aristóteles observa con toda razón que no debe buscarse un alma que sea lo común a aquellas tres y que exista bajo una forma determinada y simple en cualquiera de dichas tres almas. (...) Así, entre las figuras, solamente el triángulo y las otras figuras determinadas, tales como el cuadrado, el paralelogramo, etc., son realmente algo, pues lo común, la figura general, es un algo pensado y vacío, solamente un abstracto”<sup>273</sup>.

Por lo tanto, la consecuencia práctica, válida tanto para almas y figuras, es que más que buscar una definición común, es mejor buscar la definición particular, que en verdad es la única que valdría la pena. Al respecto Martino comenta:

“Puede sorprender que se nos diga después de tanto esfuerzo como se ha empleado por establecer la definición común de alma pero hay que tener en cuenta lo que Aristóteles quiere inculcar aquí. (...) De poco le sirve al matemático el concepto de polígono en orden a la comprensión de un particular, digamos triángulo. Así también, por importante que fuere el concepto general de alma en lo filosófico en cuanto acto, principio formal de la vida, (...) todavía no nos dice nada para una

---

<sup>273</sup> Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 297.

indagación concreta del alma y su contenido, que varía tanto en las diversas almas”<sup>274</sup>.

También Bröcker llama la atención sobre esta aparente paradoja de Aristóteles, de que una vez que encuentra la definición universal de alma, parece desautorizar a ésta y pasa a dar razón de cada tipo de alma:

“Se puede encontrar perfectamente un concepto universal de figura en general, pero eso no ayuda en nada al matemático. El verdadero universal que el matemático puede poner a su servicio es el triángulo como elemento de todas las figuras. Así pues, con el concepto universal de alma tampoco se ha ganado nada para su actual búsqueda. (...) Tan importante como el saber filosófico fundamental sobre la esencia del alma, que llega a expresión en esa definición, es también que no debe omitirse por ello, (...), sobre lo que ella es propiamente, tomado con respecto al contenido. Pero este universal, con respecto al contenido, es para todas las almas; como el triángulo en las figuras”<sup>275</sup>.

Evidentemente llama la atención que Aristóteles reste importancia a la definición general de alma, pero hay que tener en cuenta que el Estagirita es un pensador concreto que se atiene al ente particular objeto de su experiencia. Por ejemplo, de que sirve tener un concepto de polígono si no se puede con este concepto comprender los diversos polígonos, así también, de que sirve tener una noción general de alma si ayuda a la comprensión de un alma particular.

---

<sup>274</sup> Martino, Eutimio. *Aristóteles. El alma y la comparación*, p. 43.

<sup>275</sup> Bröcker, Walter. *Aristóteles*, traducción de Francisco Soler, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1963. pp. 120-121.

En efecto, la noción particular de alma es la que verdad interesa, y esto nos abre las puertas para la exposición de las almas particulares. Por lo tanto, la noción final de alma en Aristóteles implicaría el estudio de los diversos tipos de almas.

De lo anterior, se concluye que no habría una definición única del alma, veamos lo que al respecto dice Aristóteles: “Pero hay que ir con cuidado para no eludir la cuestión de si es suficiente una definición del alma, igual que podemos dar una sola definición de la criatura viva, o bien si se debe haber una definición distinta para cada caso”<sup>276</sup>. Sobre el asunto comenta Ross: “La respuesta de Aristóteles es, en efecto, que las diferentes especies de alma no son nunca tan semejantes que una definición única del alma pueda dar una idea suficiente de sus variedades (...); pero estas variedades tampoco son tan diferentes que no podamos reconocer en ellas una naturaleza común”<sup>277</sup>.

Por lo tanto, dar razón del alma en Aristóteles, implica dar una definición general del alma que abarque a todo tipo de alma, y su vez dar razón de cada tipo de alma<sup>278</sup>. Pero dar razón de cada tipo de alma, es dar razón de sus facultades, por lo tanto, una explicación del alma en sentido riguroso es dar razón de las facultades de cada tipo de alma, por eso Aristóteles dice: “la explicación de cada una de estas facultades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma”<sup>279</sup>.

---

<sup>276</sup> *De anima*, 402b 5-6 (traducción de Samaranch)

<sup>277</sup> Ross, W. D. *Aristóteles*, p. 187.

<sup>278</sup> “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 cuál es la del hombre o la de la fiera. Y deberá además examinarse por qué razón se encuentran escalonadas del modo descrito”. *De anima*, 414b 32.

<sup>279</sup> *Ibíd.*, 415a 13-14.

#### 4.4. Definición general del alma

Se suele atribuir a Sócrates el hecho de ser el descubridor del *concepto*, en efecto, en la *Metafísica* se lee: “Dos cosas, en efecto, se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: la argumentación inductiva y la definición universal, estas dos cosas atañen efectivamente al principio de la ciencia”<sup>280</sup>. En ese sentido, el concepto estaría referido a captar lo universal para definirlo, y solo el hombre es capaz de ello<sup>281</sup>.

Pero hay que tener en claro que el “lo universal en cuanto tal no es manera alguna el concepto”<sup>282</sup>. El universal será el concepto si está referido a las cosas; es en este sentido que “los conceptos, en cuanto son, siempre son verdaderos en sí mismos. Pero su verdad respecto de las cosas depende de que se ajusten a ellas tal como son en la realidad”<sup>283</sup>. Por eso Aristóteles dice que “cada cosa tiene verdad en la misma medida que tiene ser”<sup>284</sup>.

Por lo tanto, el concepto tendría un carácter ontológico, vendría a ser esa verdad de la cosa que se expresa mediante una definición<sup>285</sup>; o también como diría Hartmann: el concepto es “captar lo universal en las cosas y definirlo”<sup>286</sup>. En cuanto

---

<sup>280</sup> Aristóteles. *Metafísica*, 1078b 27.

<sup>281</sup> “Por este motivo, los animales no son incontinentes, porque no tienen ideas universales, sino representación y memoria de lo particular”. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1147b 5.

<sup>282</sup> Hartmann, Nicolai. *Aristóteles y el problema del concepto*, México, Universidad Autónoma de México, 1964, p. 7.

<sup>283</sup> Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I*, p. 456.

<sup>284</sup> Aristóteles. *Metafísica*, 993b 30.

<sup>285</sup> Al respecto comenta Hartmann: “Desde Hegel ha prevalecido el punto de vista de que Aristóteles hizo del concepto el principio de todas las cosas. Esto responde a la verdad en tanto en cuanto la sustancia formal, que ha de ser al mismo tiempo principio motor y objeto último de todo proceso natural, puede ser expresada como contenido en la forma de la definición y, por eso, lógicamente considerada tiene el cuño del concepto”. Hartmann, Nicolai. *Aristóteles y el problema del concepto*, p. 7.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 10.

a nuestro estudio, diremos que *el concepto del alma es hallar la definición que expresa la verdad del alma en tanto que ella tiene ser.*

En el *De Anima*, Aristóteles sitúa la investigación sobre el alma en el contexto ontológico más posible, esto es, según los modos como se dice el ser. Es decir, que la pregunta por el alma es formulada utilizando las herramientas conceptuales más elaboradas de su filosofía. Al inicio del libro primero, en el planteamiento del problema, se lee:

“Resulta, sin duda, necesario establecer en primer lugar a qué género pertenece y qué es el alma —quiero decir si se trata de una realidad individual, de una sustancia [οὐσία] o si, al contrario, es cualidad, cantidad o incluso cualquier otra de las categorías que hemos distinguido— y, en segundo lugar, si se encuentra entre los seres en potencia o más bien constituye un cierto acto [ἐντελέχειά]. La diferencia no es, desde luego, desdeñable”<sup>287</sup>.

Al respecto comenta Tomás de Aquino:

“Trata de investigar la definición del alma. Y en primer lugar considera la cláusula: el alma es acto; después, que es acto primero. De lo anteriormente dicho deduce, pues, que como los cuerpos físicos parecen ser en grado máximo sustancias, y todo cuerpo que vive es un cuerpo físico, habrá que sostener necesariamente que todo cuerpo que vive es sustancia”<sup>288</sup>.

Antes que nada, manifestamos que preferimos traducir las palabras griegas οὐσία y ἐντελέχειά, por «sustancia» y «acto» respectivamente, en lugar de «entidad» y «entelequia» como lo traduce Calvo Martínez en la traducción del *De Anima* que

---

<sup>287</sup> *De anima*, 402a 23 – 402b 1.

<sup>288</sup> Tomás de Aquino. *Comentario al De anima de Aristóteles*, n° 220, en Fernández, Clemente. *Los filósofos medievales. Selección de textos*, Madrid, BAC, 1980, p. 470.

estamos empleando, debido a que se adapta mejor al contexto de nuestro estudio, como lo vamos a ver más adelante, además de mantener la misma terminología con las otras obras del Estagirita.

En efecto, aunque no es impropio traducir οὐσία por «entidad», sin embargo consideramos que la traducción clásica de «sustancia» de la palabra οὐσία, se ajusta mejor a nuestro estudio, ya que, si bien toda sustancia es una entidad, sin embargo, no toda entidad es una sustancia. Esto es, entidad puede ser sustancia (οὐσία), pero también puede significar una cantidad, una cualidad, o cualquiera de las otras categorías aristotélicas. Por lo tanto, si el alma es una entidad, habría que aclarar que es entidad referida a la *sustancia*<sup>289</sup>.

Resumiendo, para hallar una definición general del alma, quedan pendientes contestar dos preguntas: La primera, ¿a cuál de las diez categorías pertenece el alma? Y la segunda, ¿si el alma es una potencia o un cierto acto?

#### 4.4.1. El alma como una sustancia

Contestar a que categoría<sup>290</sup> o predicamento pertenece el alma, no es tan difícil, basta remitirse al libro Z de la *Metafísica*:

---

<sup>289</sup> Al respecto opina García Yebra: “La οὐσία, como la sustancia, se opone siempre a todo ente accidental; la *entitas* o «entidad» abarca tanto a la «sustancia» como a la «cualidad», a la «cantidad» o a cualquiera de las otras categorías. Todas ellas son «entes»; todas tienen la «entidad» que les corresponde. Así, pues, la «entidad» se predica de todas las categorías, de todos los tipos de «ente». También de la «sustancia»; pero la «sustancia» sólo se predica del «ente por sí», del ente que no puede predicarse de otro”. García Yebra, Valentín. “Prólogo a la segunda edición”, en Aristóteles. *Metafísica*, Edición trilingüe griego-latín-castellano de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2ª Ed., 1982, p. XLVIII.

<sup>290</sup> Aristóteles resume a todo lo que se puede decir de la realidad física, en diez categorías o predicamentos, que son: la esencia (o sustancia), la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la situación, la posesión, la acción y la pasión. Las diez categorías Aristóteles son los distintos modos en que atribuimos un predicado a un sujeto y son, en definitiva, los distintos modos de ser. La

“Al parecer, donde más claramente se da la sustancia es en los cuerpos (por eso decimos que los animales y las plantas y sus partes son sustancias, y también los cuerpos naturales, como el Fuego y el Agua y la Tierra y otros tales, y cuantos son partes de éstos o compuestos de ellos, parcial o totalmente, como el Cielo y sus partes, los astros y la Luna y el Sol)”<sup>291</sup>.

Así, pues, si los cuerpos naturales parecen ser sustancia en sentido primordial y, de entre los vivos, “el alma es causa y principio del cuerpo viviente”<sup>292</sup>, y “el ser es para los vivientes vivir”<sup>293</sup>, de allí se sigue que el alma es sustancia, ya que no es posible afirmar que el principio de la sustancia de los seres vivos no sea sustancia. Aún más, podemos decir, con Spaemann, que “para Aristóteles el paradigma de la sustancia es el ser vivo, y el paradigma del ser vivo es el hombre”<sup>294</sup>.

Como habíamos anotado, “la aplicación del hilemorfismo a las relaciones entre cuerpo y alma constituyen la gran novedad del *Tratado del alma*”<sup>295</sup>. Sobre esto, Shields comenta:

“En cada aplicación sucesiva de hilomorfismo a las relaciones del alma del cuerpo, a la percepción y al pensamiento, nos encontramos con Aristóteles innovando y descubriendo maneras de ampliar y desarrollar su marco filosófico básico. A medida que desarrolla los argumentos del hilomorfismo para manejar la riqueza de datos de nuestra vida psicológica, Aristóteles despliega todas las herramientas conceptuales que su teoría pone a su disposición. Por esta razón, es justo decir que la teoría

---

primera de las categorías es la **sustancia**. Cfr. *Tópicos I*, 103b 20-23; *Categorías*, 1b 25-27; *Analíticos posteriores*, 83a 21-22; *Metafísica*, 1017a 25; *Física*, 225b 5-7; *Ética a Nicómaco*, 1096a 20.

<sup>291</sup> Aristóteles. *Metafísica*, 1028b 10-15.

<sup>292</sup> *De anima*, 415b 8-9.

<sup>293</sup> *Ibid.*, 415b 13-14.

<sup>294</sup> Spaemann, Robert. *Felicidad y Benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991, p. 155.

<sup>295</sup> Grenet, Paúl. *Historia de la filosofía antigua*, p. 326.

hilemórfica, primero introducida por Aristóteles en la *Física*, recibe su expresión más sofisticada y matizada en su *De Anima*<sup>296</sup>.

La concepción hilemórfica de la realidad, es que todas las cosas, en general, son un compuesto de materia y forma, siendo “la materia potencia mientras que la forma es acto (ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια)”<sup>297</sup>. Ahora bien, si el alma es sustancia en sentido primordial. Y, según el Estagirita, toda sustancia se compone de materia y forma. Habría que ver que componente es el alma. En el siguiente texto del *De Anima*, se aclara la cuestión:

“Los cuerpos parecen ser preminentemente sustancias [οὐσίαι], y más de forma particular aún los que tienen un origen natural, (...) Ahora bien: de entre los cuerpos naturales unos tienen vida y otros no la tienen (...). Todo cuerpo natural que, pues, que posee la vida, debe ser sustancia, y sustancia de tipo compuesto. Pero puesto que es un cuerpo de una especie definida, a saber, en posesión de la vida, el cuerpo no puede ser alma, porque el cuerpo no es algo predicado de un sujeto, sino que es él, más bien, lo que se considera sustancia o sujeto; es decir, como materia. De esta manera, el alma debe ser sustancia [οὐσίαν] en el sentido de ser la forma [εἶδος] de un cuerpo natural”<sup>298</sup>.

Sobre este asunto Santo Tomás comenta:

“Así que, como hay tres clases de sustancias, el compuesto, la materia y la forma, y como el alma no es el compuesto, que es cuerpo que tiene vida; ni la materia, que es

---

<sup>296</sup> “In each successive application of hylomorphism to soul body relations, to perception, and to thought, we find Aristotle innovating and discovering ways to extend and develop his basic philosophical framework. As he develops and arguments hylomorphism to handle the rich data of our psychological lives, Aristotle deploys every conceptual tool the theory puts at his disposal. For this reason, it is fair to say that the hylomorphic theory first introduced by Aristotle in the physics receives its most sophisticated and nuanced expression on his *De Anima*”. Shields, Christopher. *Aristotle*, New York, Routledge, 2007, p. 304. (La traducción es nuestra).

<sup>297</sup> *De Anima*, 412a 6.

<sup>298</sup> *Ibid.*, 412a 12-20. (Traducción de Samaranch).

el cuerpo que como sujeto recibe la vida, queda, por exclusión, que el alma es sustancia como la forma o especie de tal cuerpo, es decir, del cuerpo físico que tiene en potencia la vida”.<sup>299</sup>

Pues bien, un cuerpo vivo en cuanto sustancia, consta también de materia y forma. El cuerpo debe ser la materia, porque no es él mismo un atributo o característica del sujeto, sino que él mismo es el sujeto. Por lo tanto, si el cuerpo es la materia, entonces el alma sería la forma de ese cuerpo. Por eso Aristóteles rechaza aquellas doctrinas que consideran el alma tan distinta del cuerpo; que hacen inexplicable su unión con él, y que excluyen las relaciones mutuas de ambos; por ejemplo, los mitos pitagóricos sostienen “que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo”<sup>300</sup>. Esto, en opinión de Aristóteles es un absurdo: dado que “cada cuerpo posee una forma y una estructura peculiares (ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν)”<sup>301</sup>.

Efectivamente, como el alma es la forma de tal cuerpo, un cuerpo no puede recibir un alma cualquiera; por ejemplo, un alma humana no puede habitar en el cuerpo de un animal. Esta idea está expresada en el siguiente texto del *De Anima*: “esta teoría es lo mismo que decir que el arte de la carpintería puede cumplir con su manera típica de obrar usando flautas; cada arte debe emplear sus instrumentos apropiados y peculiares, y cada alma, su propio cuerpo”<sup>302</sup>.

Resumiendo, el alma es la categoría principal: la sustancia. Pero, Aristóteles reconoce tres clases de sustancias: la cosa individual concreta, la forma, y la materia. Es

---

<sup>299</sup> Tomás de Aquino. *Comentario al De anima*, n° 221. p. 471.

<sup>300</sup> *De Anima*, 407b 22-23.

<sup>301</sup> *Ibid.*, 407b 23-24.

<sup>302</sup> *Ibid.*, 407b 23-26. (Traducción de Samaranch).

evidente que el alma no es la cosa concreta, ni mucho menos la materia; por lo tanto, lo más propio sería decir que el alma es sustancia como forma.

Ahora bien, si el alma es una forma, hay que precisar que no lo es en sentido accidental sino en sentido esencial. Al respecto, Tomás de Aquino observa que si “el alma es acto como lo es la sustancia, es decir, como forma”<sup>303</sup>, hay que “evitar que alguien piense que el alma es acto como lo es una forma accidental”<sup>304</sup>; pues “la diferencia entre la forma sustancial y la accidental está en que la forma accidental no hace o constituye al ente en acto absolutamente (...) Por el contrario, la forma sustancial hacer ser en acto absolutamente”<sup>305</sup>.

Esto es, “la forma accidental sobreviene al sujeto que ya preexiste en acto: en cambio, la forma sustancial sólo en potencia”<sup>306</sup>. Por ejemplo, la forma accidental hace que un sujeto sea grande o blanco, en cambio la forma sustancial hacer *ser* al sujeto. Ser grande o blanco son características que pueden estar o no en el sujeto, por eso dice accidental; en cambio, la forma sustancial es necesaria para que el sujeto sea lo que es, de allí su carácter absoluto. Por eso Tomás de Aquino concluye “que no puede haber varias formas sustanciales en una misma cosa”<sup>307</sup>.

En suma, la primera forma sería la forma sustancial que constituiría al sujeto en acto absolutamente; y todas las demás formas serían accidentales que sobrevendrían al sujeto ya existente en acto. Pues bien, si el alma es una forma, lo es en sentido sustancial o esencial: *el alma es una forma sustancial*.

---

<sup>303</sup> Tomás de Aquino. *Comentario al De anima*, n° 223.

<sup>304</sup> *Ibid.*

<sup>305</sup> *Ibid.*, n° 224.

<sup>306</sup> *Ibid.*

<sup>307</sup> *Ibid.*

#### 4.4.2. El alma como acto

Concluimos del capítulo anterior que el alma es una forma, pero “la forma es acto”<sup>308</sup>. Pero, Aristóteles no mantiene una noción unívoca de acto, según la *Metafísica*: “Estar en acto no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente: como esto existe en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello”<sup>309</sup>.

Ahora bien, como podemos apreciar la palabra referida al acto es la palabra *entelequia* (ἐντελέχεια). Pero también observamos en otros pasajes del *De anima*, que Aristóteles emplea otra palabra: *enérgeia* (ἐνέργεια) para referirse al acto, como por ejemplo en las siguientes citas: “La luz, a su vez, es el acto (ἐνέργεια) de esto, de lo transparente en tanto transparente”<sup>310</sup>; “El acto (ἐνέργεια) de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo”<sup>311</sup>; “Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto (ἐνέργεια) por su propia entidad”<sup>312</sup>. Por lo tanto, consideramos que antes de enunciar el alma como *acto*, cabría precisar las diferentes nociones de acto en Aristóteles.

La *enérgeia* (ἐνέργεια) es el primer sentido de acto en Aristóteles según el estudio<sup>313</sup> de Yepes Stork, quien sostiene que la doctrina de la *enérgeia* aparece ya en las primeras obras del Estagirita, principalmente en el *Protréptico*; mientras que en el *Eudemo* y en el *De Philosophia* hay una alusión aislada.

---

<sup>308</sup> *De Anima*, 412a 6.

<sup>309</sup> Aristóteles. *Metafísica*, 1048b 6 – 8.

<sup>310</sup> *De Anima*, 419b 9.

<sup>311</sup> *Ibíd.*, 425b 26.

<sup>312</sup> *Ibíd.*, 430a 18.

<sup>313</sup> Cfr. Yepes Stork, Ricardo. *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1993. 510 p.

Yepes, considera que la *enérgeia* es un término creado por Aristóteles, ya que no aparece en ningún lugar antes de él: “la cuestión de la *enérgeia* surge *toda entera*, como un hallazgo especulativo de primer orden. Aristóteles crea ese término para expresar el contenido de su hallazgo. Por lo tanto, *energeia* es un término de significado filosófico *creado por Aristóteles*”<sup>314</sup>. En efecto, la referencia a la *ἔνέργεια* se verifica en los siguientes fragmentos del *Protréptico*:

“Parece que la palabra vivir se dice de dos maneras: una según la potencia, y otra según el acto (κατ’ ἔνέργεια)”<sup>315</sup>.

“Pero la actividad (ἔνέργεια) perfecta y patente tiene en sí misma el placer, por tanto, el acto contemplativo (θεωρητική ἔνέργεια) es el más placentero de todos”<sup>316</sup>.

“Lo que está compuesto y es divisible en partes, tiene diferentes actos (ἔνέργεια), pero aquello que es por naturaleza simple y cuya sustancia no es (una relación) hacia algo necesariamente tiene una sola y propia excelencia. Si el hombre es un simple animal y su vida está ordenada según la razón y la inteligencia, no tiene otra operación más que el logro de la más exacta verdad, verdad acerca de los entes”<sup>317</sup>.

Lo que podemos destacar de estos fragmentos es que la *ἔνέργεια* es una referencia al ser vivo, esto es, el percibir mismo, el uso de la capacidad o facultad, o también el tener la ciencia o la contemplación misma. Posteriormente, en la *Metafísica* también hay una clara referencia a la *ἔνέργεια*, por ejemplo:

---

<sup>314</sup> *Ibíd.*, p. 161.

<sup>315</sup> Aristóteles. *Protréptico*, fragmento 14, en Yepes Stork, Ricardo. *La doctrina del acto en Aristóteles*, p. 166.

<sup>316</sup> *Ibíd.*, p. 167.

<sup>317</sup> *Ibíd.*, fragmento 6, p. 167.

“Así, pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros, actos [ἔνέργεια]. Pues todo movimiento es imperfecto así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; éstos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto [ἔνέργεια], y a lo anterior, movimiento”<sup>318</sup>.

En este texto, cuando Aristóteles habla de actividades vitales como el ver o el pensar emplea la palabra ἔνέργεια, que tiene la característica que es aquella *práxis* que posee en sí misma su fin. Esto es, la ἔνέργεια es el acto de conocer de tal modo que ese acto no se dirige a lo conocido, sino que ya lo posee y, en tanto lo posee, lo está conociendo. Al respecto, el filósofo español Leonardo Polo comenta: “conocer significa necesariamente estar conociendo: lo conocido es conocido en simultaneidad con el conocer, y no un término por alcanzar o al que llegar”<sup>319</sup>. En suma la *enérgeia* es el acto que se realiza desde el comienzo de su actividad: “lo pensado es el acto de pensarlo”<sup>320</sup>.

El otro sentido del acto es la *entelequia* (ἐντελέχεια). Según Yepes Stork, Aristóteles acuñó el término entelequia cuando rompió con la teoría platónica de las formas ideales. Esto es, “ἐντελέχεια señala el comienzo del Aristóteles no platonizante”<sup>321</sup>. Sigue diciendo Yepes, que Aristóteles usó “el término ἐντελέχεια

---

<sup>318</sup> *Metafísica*, 1048b 28-35.

<sup>319</sup> Polo, Leonardo. *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1999, p.75.

<sup>320</sup> *Ibíd.*, p.77.

<sup>321</sup> Yepes Stork, Ricardo. *La doctrina del acto en Aristóteles*, p. 290.

[entelequia] (...) como un concepto de alma que rompía con su concepción anterior, en la ésta era ἐνδελέχεια [endelequia]<sup>322</sup>. Este término ἐνδελέχεια significa movimiento continuo. En efecto, “el alma asimilada al éter, estaba dotada de un movimiento circular y por ello continuo y perpetuo; por tanto se designará con el nombre de *endelechia* [ἐνδελέχεια]”<sup>323</sup>. En conclusión, para referirse al alma, el Estagirita ya no emplea la palabra ἐνδελέχεια sino la palabra ἐντελέχεια, constituyendo ésta palabra en parte del acervo filosófico del Aristóteles todavía joven.

Con respecto al significado de ἐντελέχεια, Martin Heidegger aclara que esta palabra significa “el (mantenerse) o sostenerse-en-la-terminación (límite). Lo que la filosofía posterior, e incluso la biología, han hecho del título «entelequia»”<sup>324</sup>. Precizando en el sentido de esta palabra, Heidegger agrega que ésta significa también “lo que se pone en su límite, llenándolo, y se sostiene así”<sup>325</sup>.

Por su parte Yepes Stork señala que ἐντελέχεια “procede del adjetivo ἐντελαής, que viene de τέλος y significa aquello en lo se da el τέλος, «télico», «final», y por otra parte del verbo ἔχω, en su valor intransitivo, que significa «mantenerse», «seguir», «estar en», y por tanto, simplemente «ser»”<sup>326</sup>. Por lo tanto, el significado de ἐντελέχεια sería sostenerse, ser en el τέλος, poseer el τέλος, esto es, “tener el fin”, “sostenerse en el fin”.

---

<sup>322</sup> *Ibíd*

<sup>323</sup> Moreau, Aristóteles. *Aristóteles y su escuela*, p. 22.

<sup>324</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la Metafísica*, Buenos aires, Nova, 3ª Ed., p. 97.

<sup>325</sup> *Ibíd*.

<sup>326</sup> Yepes Stork, Ricardo. *La doctrina del acto en Aristóteles*, p. 291.

Ahora bien, para Aristóteles el Ente primero es la sustancia: “el Ente primero, y no un Ente con alguna determinación, sino el Ente absoluto, será la sustancia”<sup>327</sup>. En un fragmento del *Anima* se lee “el uno y el ser se dicen en muchos sentidos, pero principal es la entelequia”<sup>328</sup>. Y en un pasaje de la *Física*, Aristóteles afirma: “Una cosa en cuanto tal (en cuanto es) se dice más propiamente cuando (es) en entelequia que cuando (es) en potencia”<sup>329</sup>. De estas afirmaciones podemos colegir que la entelequia es el sentido principal en que se expresa la sustancia, o también que la “ousía es la plenitud de la entelequia”<sup>330</sup>.

En el *De Anima* existen otros textos en donde se señala la plenitud de ser de la entelequia:

“Todas las cosas nacen de lo que ya es en entelequia”<sup>331</sup>.

“El desarrollo (de lo que conoce) es hacia mismo y hacia la entelequia”<sup>332</sup>.

Comentando estos textos, Yepes Stork afirma que la “la *entelecheia* es casi el ámbito de ser hacia el cual fluyen y donde desembocan todas las cosas que pueden generarse, moverse o llegar a ser”<sup>333</sup>. Es decir, hay una idea de la entelequia como plenitud. En efecto, es en la *Metafísica* donde se afirma el carácter de *plenitud de ser* de la entelequia:

---

<sup>327</sup> *Metafísica*, 1028a 30.

<sup>328</sup> *De anima*, 412b 9.

<sup>329</sup> *Física*, 193b 8.

<sup>330</sup> Yepes Stork, Ricardo. *La doctrina del acto en Aristóteles*, p. 292.

<sup>331</sup> *De anima*, 431a 3.

<sup>332</sup> *Ibid.*, 417b 7.

<sup>333</sup> Yepes Stork, Ricardo. *La doctrina del acto en Aristóteles*, p. 293.

“Pero es propio de la substancia, según se deduce de lo expuesto, que necesariamente preexista en entelequia otra substancia que la produzca, por ejemplo un animal, si se genera un animal”<sup>334</sup>.

“Después, son anteriores de distinto modo las cosas que son según la entelequia. Unas, en efecto, son anteriores según la potencia y las otras según la entelequia; por ejemplo, según la potencia la media línea es anterior a la línea entera, y la parte anterior al todo, y la materia, anterior a la sustancia; pero según la entelequia son posteriores. Pues, sólo una vez disuelto el todo, serán según la entelequia”<sup>335</sup>.

“El bronce es, en efecto, una estatua en potencia; sin amargo, la entelequia del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento. Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual potencia, ya que, si fuese absolutamente lo mismo según el enunciado, la entelequia del bronce sería un movimiento”<sup>336</sup>.

De estos textos podemos colegir que la entelequia vendría a designar el estado completo y terminado de algo, tal como anota Yepes Stork: “«ser según la entelequia», (...) quiere decir ser completamente y del todo lo que cada cosa es”<sup>337</sup>. Ahora si bien, si el alma es acto, lo será como entelequia.

#### 4.4.3. El alma como ἐντελέχεια en el *De Anima*

En el libro II del *De Anima*, el Estagirita ofrece una definición progresiva del alma en cuatro partes. En primer lugar, a partir de la doctrina de la Metafísica Z, se dice que el alma es sustancia en cuanto forma de un cuerpo natural: “Luego el alma

---

<sup>334</sup> *Metafísica*, 1034b 16-18.

<sup>335</sup> *Ibid.*, 1019a 6-11.

<sup>336</sup> *Ibid.*, 1036a 2-8.

<sup>337</sup> Yepes Stork, Ricardo. *La doctrina del acto en Aristóteles*, p. 295.

es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida (ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος)<sup>338</sup>.

Luego, en la siguiente fase de la definición se da la transformación más importante: la sustancia ha de ser entendida como acto: “Ahora bien, la sustancia es acto, luego el alma es acto de tal cuerpo (ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια τοιοῦτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.)”<sup>339</sup>. Esto es, el alma es acto como entelequia de un cuerpo determinado; es decir, de uno que tiene vida en potencia. Tomás de Aquino aclara que Aristóteles “dice: *Que tiene en potencia la vida y no: que tiene vida*. Pues por cuerpo que tiene vida se entiende la sustancia compuesta viviente”<sup>340</sup>; esto es, el cuerpo animado por el alma. Por otro lado, el cuerpo potencial y el alma están en relación como la potencia y el acto. Cabe precisar que el alma es la forma entera de ese cuerpo entero, esto es, la determinación total de la materia, no una forma añadida a otras formas. Al respecto, Castillo comenta “Aristóteles concibe el alma como una *entelécheia*, una forma actual”<sup>341</sup>.

Resumiendo, entelequia significa el acto de tener perfección o perfección actualizada. La entelequia es un acto cumplido porque es aquel acto que hace llegar a la cosa a su perfección natural: ser esa cosa. Por ejemplo: ser una mesa, una silla, un árbol de manzana, una montaña, el sol, las estrellas, ese perro, esa vaca, ese delfín, ese avión, ese libro, ese lapicero etc. En otras palabras lo real físico concreto son entelequias. Pero la actividad de la entelequia no queda allí, sino que la entelequia es

---

<sup>338</sup> *De anima*, 412a 19-21.

<sup>339</sup> *Ibid.*, 412a 21-22.

<sup>340</sup> Tomás de Aquino. *Comentario al De anima de Aristóteles*, n° 222, p. 471.

<sup>341</sup> Castillo, Genara. *La actividad vital humana temporal*, p. 43.

eficaz ya que realiza efectos en otras realidades. Esto es, la entelequia no solo hace a la cosa ser lo que es, sino que además le hace capaz de actuación. Al respecto, escribe Aristóteles:

“Pero la palabra «entelequia» se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”<sup>342</sup>.

Según el texto anterior, cabe distinguir dos modos de actuaciones. Un modo sería la ciencia, que representa un estado fijo, adquirido. El otro modo sería el teorizar, que representa una acción. Es decir, la ciencia sería en cierto modo la facultad, y el teorizar el empleo de esa facultad. En efecto, Aristóteles explica que se puede estar en acto como la ciencia ó como el teorizar. En el primer caso, se trata de un acto que a la vez es facultad o potencia de otra cosa, es decir, del teorizar. Así, pues, tanto la ciencia y el teorizar son actuaciones, solo que el primero es potencia del segundo. Entonces el acto del alma es como la ciencia, puesto que, este acto es potencia respecto de otro acto. Esto es, el acto del alma es la actividad de vivir, y a su vez esta actividad de vivir es potencia de otros actos como el sentir o el contemplar. Sobre la contemplación, Aristóteles dice que es la actividad humana más excelsa<sup>343</sup>.

---

<sup>342</sup> Ibid., 412a 22-28.

<sup>343</sup> “La actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz”. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1178b 20-25.

En el cuarto paso que da Aristóteles para llegar a la definición del alma; hace una precisión no ya respecto de la forma, sino respecto del sujeto: éste es un cuerpo natural que tiene vida en potencia; y un sujeto así, no es otra cosa que un *organismo*:

“Tal es el caso de un organismo. También las partes de las plantas son órganos, si bien absolutamente simples, por ejemplo, la hoja es envoltura del pericarpio y el pericarpio lo es del fruto; las raíces, a su vez, son análogas a la boca puesto que aquéllas y ésta absorben el alimento. Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado”<sup>344</sup>.

En este último párrafo se hace equivalente que tener vida en potencia con ser orgánico (tener órganos, ser organizado); esto tiene implicaciones muy importantes para la auténtica comprensión aristotélica del cuerpo, tal como opina Claudia Carbonell: “esta variedad y sincronización de órganos es necesaria para la variedad de operaciones, es decir, para la potencialidad del alma”<sup>345</sup>. Con esto, se completa la definición general del alma: *el alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene órganos*.

#### 4.4.4. La relación del cuerpo y el alma

Aristóteles partiendo de la definición del alma como *la entelequia primera de un cuerpo natural que tiene órganos*, contesta a la cuestión de la relación del cuerpo y del alma. Donde “el cuerpo orgánico físico está potencialmente dotado de vida; la

---

<sup>344</sup> “La actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz”. *De Anima*, 412a 28 – 412b 6.

<sup>345</sup> Carbonell, Claudia. *Movimiento y forma en Aristóteles*, p. 208.

animación, por el contrario, es la entelequia o la realización de lo potencialmente dotado de vida”<sup>346</sup>. Luego, entre el cuerpo y el alma existe una unidad en la relación de la potencia y el acto. Ahora bien, si la relación entre la potencia y el acto, es que éste es el fin de aquella, entonces podemos afirmar que el fin del cuerpo es el alma, tal como anota Sellés: “el fin del cuerpo humano es el alma humana, su principio vital. No es ésta para aquél, sino el cuerpo para el alma”<sup>347</sup>. En el siguiente texto del *De Anima*, se plantea la idea que la relación del cuerpo y del alma como una *unidad*:

“De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras «uno» y «ser» tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial”<sup>348</sup>.

En efecto, la forma se identifica con la materia de tal modo que son uno y un mismo acto: “la materia última y la forma son lo mismo, aquélla en potencia y ésta en acto”<sup>349</sup>. Esto es, “la forma es la materia existiendo en acto”<sup>350</sup>. Con respecto a la materia, habría que precisar que no es una materia cualquiera, sino una materia apta o dispuesta para la vida, sobre esto Mercier apunta: “La materia apta para la vida, propia para ser informada por un alma, es, pues, según la observación de Aristóteles, un cuerpo que reúne las condiciones de organización”<sup>351</sup>.

---

<sup>346</sup> Gomperz, Teodor. *Pensadores Griegos. Aristóteles y sus sucesores*, p. 189.

<sup>347</sup> Sellés, Juan Fernando. *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 2006, p. 211.

<sup>348</sup> *De Anima*, 412b 6-9.

<sup>349</sup> *Metafísica*, 1045b 18-19.

<sup>350</sup> Carbonell, Claudia. *Movimiento y forma en Aristóteles*, p. 208.

<sup>351</sup> Cardenal Mercier. *Curso de Filosofía. Psicología*, Buenos Aires, Ed. Anaconda, 1942, p. 65.

Unas líneas más abajo, Aristóteles repite la definición, y propone dos ejemplos para mostrar el carácter adecuado de la materia a la vida:

“Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera —por ejemplo, un hacha— fuera un cuerpo natural: en tal caso el «ser hacha» sería su entidad y, por tanto, su alma, y quitada ésta no sería ya un hacha a no ser de palabra. Al margen de nuestra suposición es realmente, sin embargo, un hacha: es que el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo”<sup>352</sup>.

En este texto, Aristóteles utiliza una equivalencia: la forma es la esencia. A partir de esto, propone un ejemplo tomado del ámbito de la técnica. Es el ejemplo del hacha, ejemplo que ya hemos estudiado, en este caso la forma (del hacha) es la estructura externa de la herramienta; o en cierta medida la misma materia del cual está hecha el hacha, si bien ordenada de un modo determinado.

En el caso del ejemplo de los cuerpos vivos, la metáfora es más precisa ya que si el alma es la esencia del cuerpo natural, esto implica que ella es el *principio interno de movimiento y reposo* de dicho cuerpo. Aristóteles equipara *tener vida* con tener un principio interno de movimiento y reposo. O sea, el automovimiento es el rasgo definitorio de la vida.

Después de esto, Aristóteles introduce otro ejemplo que resulta esclarecedor, por cuanto en él, el fundamento de la proporción es más claro:

---

<sup>352</sup> *De Anima*, 412b 10-17.

“Pero es necesario también considerar, en relación con las distintas partes del cuerpo, lo que acabamos de decir. En efecto, si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado. Procede además aplicar a la totalidad del cuerpo viviente lo que se aplica a las partes ya que en la misma relación en 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”<sup>353</sup>.

Del texto, Aristóteles introduce el principio llamado de homonimia: *el ojo sin la vista no es ya de ningún modo ojo, a no ser homónimamente, como es el caso del ojo esculpido en piedra o pintado*. Es preciso aclarar, que cuando Aristóteles equipara el ojo con el animal y no con el cuerpo, está entendiendo el ojo como la sustancia en sentido compuesto. Sin embargo, más adelante, cuando dice que el ojo es la materia de la vista, se refiere al ojo como materia; esto es, a la pupila que tiene vista en potencia.

A continuación, y para subrayar el sentido en que ha de ser comprendido la materia, añade: “Ahora bien, lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquel que la posee. El esperma y el fruto, por su parte, son tal tipo de cuerpo en potencia”<sup>354</sup>. Aristóteles explica en este lugar como entiende la materia: como *un cuerpo que tiene vida en potencia*. Obviamente el cuerpo no es el cadáver. El cuerpo que está en potencia es precisamente el cuerpo animado. Al respecto Polansky comenta: “No cuando el cuerpo pierde el alma es que el cuerpo

---

<sup>353</sup> *Ibíd.*, 412b 17-25.

<sup>354</sup> *Ibíd.*, 412b 25-27.

tiene la potencialidad para vivir, sino cuando el cuerpo está con alma y actualmente vivo”<sup>355</sup>. Es decir, cuando el alma deja el cuerpo, éste no tiene ya la vida en potencia (y no tiene sentido seguir llamándolo cuerpo); sino que cuando el cuerpo está animado por el alma, es que éste tiene la potencialidad de vivir.

También en el texto, el Estagirita considera que el esperma y el fruto son cuerpos en potencia respecto del alma. Esto se puede entender como una contraposición de sentidos en los cuales se puede estar en potencia respecto de la vida. Esto es, el esperma no es potencia en el sentido en que lo que es el cuerpo ya formado, sino en el sentido de un cuerpo que aún está por formar<sup>356</sup>. No se trata, de un ejemplo para esclarecer en qué sentido el cuerpo es potencia, sino para mostrar más bien, de qué modo no lo es. Para explicar el modo en que el cuerpo está en potencia, Aristóteles acude a los siguientes ejemplos:

“La vigilia es entelequia a la manera en que lo son el acto de cortar y la visión; el alma, por el contrario, lo es a la manera de la vista y de la potencia del instrumento. El cuerpo, a su vez, es lo que está en potencia. Y así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso —y paralelamente— el animal es el alma y el cuerpo”<sup>357</sup>.

En este texto se vuelve al tema de la graduación de actos. La vigilia es acto como el cortar y la visión; esto es, lo que se ha llamado actos segundos. Se trata de aquellas operaciones o uso de principios que ya se poseen. En cambio, el alma es

---

<sup>355</sup> “Not when soul is lost to the body does the body have potentiality to live but when the body is ensouled and actually alive”. Polansky, Ronald. *Aristotle's De Anima*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 166. (La traducción es nuestra).

<sup>356</sup> Sobre la comparación con el esperma y el fruto Barthélemy comenta: “Aristóteles quiere sin duda distinguir, en el cuerpo que tiene alma, el poder real que tiene de vivir, y aquella simple posibilidad, que tiene por ejemplo una semilla, de llegar a ser árbol completo a consecuencia de su desenvolvimiento natural”. Aristóteles. *Acerca del alma*, notas de M. Barthélemy Saint – Hilare, p. 72, nota 10.

<sup>357</sup> *Ibíd.*, 412b 27- 412a 2.

acto como la vista o la potencia del instrumento, que son principios de aquellas operaciones (y en esa medida, potencia respecto de ellas). Lo interesante de este texto es que se puede concluir que si el cuerpo es sujeto del alma, el alma es a su vez sujeto de los actos segundos (ver, oír, etc.).

Otra cosa que podemos observar de este texto, es que el ejemplo muestra bien cómo ha de ser comprendida la relación entre alma y cuerpo. En efecto, a nadie se le ocurriría pensar que el ojo sea la suma de la pupila y la vista, a modo de dos elementos que constituyan el ojo. Así, el alma y el cuerpo son el animal, pero eso no significa que el animal sea el alma más el cuerpo, sino que el animal es alma y es cuerpo de modos distintos, así como cuando nos referimos al ojo, nos referimos tanto al órgano como a la visión, aunque de modos distintos.

De aquí se sigue directamente la conclusión de que el alma no es separable del cuerpo como un elemento lo es de otro:

“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. 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”<sup>358</sup>.

En este punto, aunque ya se ha llegado a una definición general de alma, Aristóteles señala dos cuestiones que aún no están claras. La primera de ellas es la referencia a ciertas partes del alma que son separables al no ser acto de cuerpo

---

<sup>358</sup> *Ibíd.*, 413a 2-10.

alguno. Resulta en principio enigmático, a partir de la explicación anterior de la relación entre cuerpo y alma como potencia y acto, no se concluye que haya actos que no estén en relación con el cuerpo. Así, pues, como consecuencia de la formulación del alma que hemos seguido paulatinamente, se concluye que no puede haber actos del alma que no estén en relación del cuerpo. Por lo tanto, el alma no es separable del cuerpo.

Así, pues, “esta doctrina del alma como forma o entelequia del cuerpo, si se mantiene rígida, es evidentemente un golpe mortal a la inmortalidad. El alma está indisolublemente unida al cuerpo”<sup>359</sup>. Esta definición del alma como una entelequia que da Aristóteles en el *De Anima*, ha dado lugar a discusiones tan extensas como interesantes, al respecto ver el comentario de Barthélemy Saint – Hilaré:

“Alejandro de Afrodisia en su Tratado del alma, lib. I, pág. 76, edición 1559, ha deducido de ella que el alma era inseparable del cuerpo; y por consiguiente debía morir con él, puesto que la forma muere con aquello cuya forma es. En la antigüedad Plotino combatió esta definición del alma, Enéada IV, cap. II, así como Proclo en el lib. V de su comentario al Timeo. (...) Alberto el Grande y Santo Tomás, sin ir tan lejos, procuran demostrar que, según Aristóteles, el alma inteligente está separada del cuerpo, mientras que el alma nutritiva, sensible, etc., es inseparable y muere con él. La opinión de Aristóteles no es tan clara como ellos suponen, pero tampoco es contraria a esta interpretación. Sólo que Aristóteles no ha sacado de la inmortalidad del alma ninguna de las consecuencias que este principio lleva evidentemente consigo, y que deducían los dos grandes doctores de la Iglesia”<sup>360</sup>.

---

<sup>359</sup> Guthrie, W. *Introducción a Aristóteles*, p. 296.

<sup>360</sup> Aristóteles. *Acerca del alma*, notas de M. Barthélemy Saint – Hilaré, Buenos Aires, Losada, 2004, pp. 73-74, nota 13.

Pero también en este texto, Aristóteles deja a entrever que puede haber actos del alma que no dependan en su origen del cuerpo; y por ende, el alma puede ser separable de éste. Al respecto Polansky comenta: “Aristóteles señala que no está claro que el alma no es algo separado del cuerpo, o al menos, si es divisible en partes, algunas de estas partes no puede ser separada del cuerpo”<sup>361</sup>. Lo que podemos concluir de esto, es que Aristóteles prepara de algún modo la doctrina del intelecto agente que más adelante desarrollará en la mitad del libro III del *De anima*.

Una segunda cuestión enigmática, es la referencia al alma como piloto del navío, en clara alusión a la doctrina platónica. Efectivamente, para Platón el alma es principio de movimiento, pero no como forma, sino como algo que mueve. El asunto es ver como entiende Aristóteles el modo según el cual la forma, que es el alma, es principio de movimiento.

De lo que podemos colegir del ejemplo del piloto de la nave, es que no se refiere a un alma que está dentro del cuerpo, pues esto va contra la doctrina del Estagirita de la unidad sustancial del cuerpo y alma; sino acerca de si el modo como el alma se relaciona con el cuerpo es despótico o no, al modo como es el piloto de la nave. Esto es, si el alma gobierna el cuerpo como el piloto del navío o no.

---

<sup>361</sup> “Aristotle observes that it is not unclear that the soul is not separate from the body or at least if it is divisible into parts some of these parts cannot be separate from body”. Polansky, Ronald. *Aristotle's De Anima*, p. 167. (La traducción es nuestra).

## CAPÍTULO 5

### LOS TIPOS DE ALMAS Y SUS FACULTADES

Después de comentar la metáfora de la *figura geométrica*; concluimos que para dar razón del alma, no bastaría una formulación universal de ésta, sino que se necesitaría dar razón de cada tipo de alma<sup>362</sup>. Comentando Hegel esta doctrina del Estagirita, refiriéndose al alma dice: “no debe tratar de buscarse como algo abstracto, sino que en los seres animados el alma nutritiva y el alma sensitiva se contienen también en el alma intelectual”<sup>363</sup>.

No es que Aristóteles no valore la formulación general de alma, sino que siendo él un pensador atento a la realidad concreta, entonces dar razón del alma implicaría también dar razón de aquella alma objeto de la experiencia particular. Por eso, para Aristóteles una “investigación adecuada del alma es un recorrer sus diversos modos particulares”<sup>364</sup>. Como bien anota Hegel: “lo que Aristóteles quiere decir es esto: un algo general vacío es lo que no existe de suyo o lo que es de suyo un género.

En efecto, todo lo general es real como algo particular, individual, como algo que es para otro”<sup>365</sup>. Por lo tanto, para Aristóteles dar razón del alma no implica

---

<sup>362</sup> En el siguiente texto, Aristóteles plantea el problema de la existencia de diferentes clases de almas: “Ha de tenerse cuidado, pues, no vaya a pasarse por alto la cuestión de si su definición es única como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma, por ejemplo, del caballo, del perro, del hombre, del dios —en cuyo caso el animal, universalmente considerado, o no es nada o es algo posterior—. E igualmente por lo que se refiere a cualquier otro atributo que pueda predicarse en común”. *De Anima*, 402b 5-9.

<sup>363</sup> Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*, p. 297.

<sup>364</sup> Bröcker, Walter. *Aristóteles*, p. 121.

<sup>365</sup> Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*, p. 298.

solamente dar una definición general del alma, sino también dar razón de cada tipo de alma, por ejemplo en el siguiente texto del *De Anima* se lee:

“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 cuál es la del hombre o la de la fiera. Y deberá además examinarse por qué razón se encuentran escalonadas del modo descrito”<sup>366</sup>.

Pero, dar razón de cada tipo de alma, es dar razón de sus facultades, por lo tanto, una explicación del alma en sentido riguroso implica el estudio de las facultades de cada tipo de alma, por eso dice Aristóteles:

“La explicación de cada una de estas facultades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma”<sup>367</sup>. También se puede entender cada tipo de alma, de acuerdo a las propiedades que caracterizan a los seres que animan<sup>368</sup>.

Ahora bien, antes de estudiar las facultades de cada tipo de alma es necesario estudiar los objetos de dichas facultades, así lo precisa Aristóteles en el *De Anima*: “Han de estudiar sus objetos antes que ellos, por ejemplo, lo sensible antes que la facultad sensitiva y lo inteligible antes que el intelecto”<sup>369</sup>. Esto es, Las facultades se distinguen por sus objetos. Sobre esto escribe Tomás de Aquino:

“Dice que [se refiere a Aristóteles], si hay que exponer qué es una parte del alma, es decir, qué es la parte intelectual, o la sensitiva, o la vegetativa, antes es preciso hablar sobre los actos, y decir qué es el entender y qué el sentir. La razón es que los

---

<sup>366</sup> *De Anima*, 414b 32.

<sup>367</sup> *Ibid.*, 415a 13-14.

<sup>368</sup> “A fin de captar cabalmente el sentido que el Estagirita asigna al término alma, lo mejor es entenderlo como la totalidad de las propiedades que caracterizan a los seres orgánicos o vivientes. Pero acostumbra designar con dicho término no sólo la totalidad, sino también grupos y los llama: alma nutritiva, alma sensitiva y alma pensante”. Gomperz, Teodor. *Pensadores Griegos. Aristóteles y sus sucesores*, tomo III, Barcelona, Herder, 2000, p. 189.

<sup>369</sup> *De Anima*, 402b 15.

actos y las operaciones son anteriores a las potencias: la potencia, por su mismo concepto, implica una relación al acto, pues es un principio de obrar o de ser sujeto; por lo cual, hay que poner a los actos en la definición de las potencias. Siendo esto así, por lo que hace a los actos y a las potencias, todavía hay algo anterior a los actos que se opone a ellos: sus objetos”<sup>370</sup>.

Lo que concluye Tomás de Aquino de su comentario a esta doctrina del *De Anima*, es que anteriores a las facultades son los actos u operaciones, ya que éstos son fines de aquellas. Pero, anteriores a los actos, son los objetos de dichos actos. Es decir, las facultades se distinguen por sus actos y estos por sus objetos, siguiendo este razonamiento, Cornelio Fabro un pensador Neotomista del siglo XX escribe: “Los principios operativos se conocen por la naturaleza de los actos que producen; los actos, a su vez, se conocen por sus objetos que (los actos)”<sup>371</sup>.

Pues bien, el presente trabajo no concluye con alcanzar una formulación general del alma: *el acto primero de un cuerpo orgánico que tiene en potencia la vida*; sino que continúa con el estudio de cada tipo de alma. Entonces, dar razón de cada tipo de alma, es dar razón de sus facultades. Pero, dar razón de dichas facultades es dar razón de los actos de que son capaces; y a su vez, dar razón de dichos actos es dar razón de sus objetos. Por eso dice el Aquinate: “Habrà que hablar primero de los objetos antes que de los actos, por la misma razón por la cual hay que tratar de los actos antes que de las potencias”<sup>372</sup>.

---

<sup>370</sup> Tomás de Aquino. *Comentario al De anima de Aristóteles*, n° 304.

<sup>371</sup> Fabro, Cornelio. *Introducción al problema del hombre*, p. 156.

<sup>372</sup> Tomás de Aquino. *Comentario al De anima de Aristóteles*, n° 306.

## 5.1 Los grados de vivientes

Aristóteles distingue varios grados de perfección en la escala de los seres vivientes. Cada grado superior incluye virtualmente los inferiores, a la manera de las figuras geométricas: así el cuadrilátero incluye el triángulo, porque puede dividirse en dos triángulos iguales. Pero el triángulo puede existir sin el cuadrilátero:

“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 el 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 está contenida en la sensitiva”<sup>373</sup>.

En un grado inferior de la escala de los vivientes están las plantas, que tienen alma vegetativa o nutritiva, la cual ejerce las funciones de asimilación y reproducción. Pero carecen de sensibilidad<sup>374</sup> y movimiento local.

Aristóteles reconoce en las plantas el *principio de crecimiento*, pero hay otros seres: los animales; que aparte de este principio, poseen el *principio de alteración* que es la facultad sensitiva<sup>375</sup>. Esto es, “en las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva”<sup>376</sup>. Por eso, para Aristóteles los animales respecto a las plantas, están en un grado superior en la escala de los vivientes.

---

<sup>373</sup> *De Anima*, 414b 28-32

<sup>374</sup> “Parece, además, 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”. *Ibíd.*, 411b 27-30.

<sup>375</sup> “Ni siquiera el conjunto de sus partes, sino quizá una parte, precisamente aquella que también tienen las plantas, sea principio de crecimiento; otra, la sensitiva, principio de alteración, y alguna otra”. Aristóteles. *Partibus Animalium*, 641b.

<sup>376</sup> *De Anima*, 414a 32-33.

El Estagirita define “al animal por el hecho de tener sensibilidad y por tener, en primer lugar, esta sensación: el tacto, cuyo órgano es dicha parte, que, o bien es la primera”<sup>377</sup>. Para Aristóteles un ser vivo es animal sólo si posee sensación. Y, la más básica y elemental de las sensaciones es la del tacto, luego todo animal tendrá, como mínimo el tacto. Y, a su vez, los animales al poseer sensación se da también en ellos la facultad apetitiva o desiderativa: la sensación engendra el deseo<sup>378</sup>.

Finalmente en la escala suprema de los vivientes, está el hombre, quien sintetiza en sí todas las perfecciones de los seres anteriores. Pero se distingue y los supera a todos por su *alma*, que es una forma dotada de entendimiento, capaz de ciencia y deliberación, al respecto dice Aristóteles en el *De Anima*:

“Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya”<sup>379</sup>.

Esto es, el intelecto o “razón es lo que el hombre, en cuanto cognoscente, tiene frente a los animales”<sup>380</sup>.

## 5.2. La noción de facultad

Antes de entrar de lleno al estudio de los diversos tipos de alma, es preciso aclarar lo que son las facultades, ya que dar razón de cada alma radica en dar razón

---

<sup>377</sup> Aristóteles. *Partibus Animalium*, 653b.

<sup>378</sup> “Al darse la [facultad] sensitiva se da también en ellos [los animales] la [facultad] desiderativa [o facultad apetitiva]”. *De Anima*, 414b 1.

<sup>379</sup> *Ibíd.*, 414b 18-19.

<sup>380</sup> Bröcker, Walter. *Aristóteles*, p. 136.

de sus facultades. En el *De anima*, Aristóteles dice: “llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, apetitivas, motora y discursiva”<sup>381</sup>. En efecto, llamaremos facultad o potencia al principio de las diversas operaciones propias de los seres vivos. Las facultades son la base o el fundamento de donde se originan tales operaciones.

La noción de facultad es un descubrimiento antiguo, desarrollado por Aristóteles y profundizado por los medievales. Efectivamente, Aristóteles en su *Metafísica* dice: “se llama potencia el principio del movimiento o del cambio”<sup>382</sup> y Tomás de Aquino en su *Cuestión disputada sobre el alma* precisa que “la potencia no es otra cosa que el principio de alguna operación”<sup>383</sup>.

Por lo tanto, la potencia o facultad es la capacidad por el cual el ser vivo obra, aunque no esté todavía obrando. Por ejemplo, el hombre ve por su facultad de la vista, imagina por su facultad de la imaginación, y piensa por su facultad intelectual, etc. Pero el hombre no siempre está viendo, ni imaginando, ni pensando siempre.

En el hombre hay múltiples facultades: la facultad de ver, de oír, de oler, de imaginar, de entender, etc. Pero entre estas facultades hay una unidad jerárquica<sup>384</sup>. Esto es, en las facultades del alma se da un orden<sup>385</sup>. Esta idea de jerarquía lo podemos ver en el primer libro de la *Metafísica*, cuando Aristóteles dice que

---

<sup>381</sup> *De Anima*, 414a 33.

<sup>382</sup> *Metafísica*, 1019a 15.

<sup>383</sup> Tomás de Aquino. “Cuestión disputada sobre el alma”, en *Opúsculos y cuestiones selectas (I)*, Madrid, BAC, 2001, q. 12, sol., p. 547.

<sup>384</sup> Como dice Hamelin, “La idea de jerarquía que es la inspiradora de toda la filosofía aristotélica, está presente en modo muy particular en su teoría del alma”. Hamelin, Octavio. *El sistema de Aristóteles*, Buenos Aires, Ed. Esturario, p. 435.

<sup>385</sup> “En todas las potencias del alma se da un orden. Éste lo marca la *dependencia*. Unas dependen de otras (ej. La facultad de ver depende de aquella por la que *sentimos* que vemos, porque si no notáramos que vemos de nada serviría ver). Es clásico sostener que unas, las inferiores, emanan de otras, de las superiores”. Sellés, Juan Fernando. *Curso breve de teoría del conocimiento*, Santafé de Bogotá, Universidad de la Sabana, 1997, pp. 53-54.

preferimos por encima de los demás sentidos a la vista, “y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias”<sup>386</sup>.

Ahora bien, esta unidad jerárquica entre las diferentes facultades se manifiesta en que el fin de unas facultades son otras facultades, siendo éstas superiores porque son el fin de aquellas. Por ejemplo, el pensar es superior a imaginar, porque el fin de imaginar es el pensar. Y, a su vez imaginar es superior al sentir, porque es el fin de ésta.

Esta jerarquía entre las diversas facultades también nos indica que las facultades superiores necesitan de las inferiores para realizar su función propia, por ejemplo en el *De Anima* Aristóteles dice: “La imaginación es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar”<sup>387</sup>. Respecto a la idea de jerarquía entre las facultades Hamelin apunta:

“Después de los sentidos Aristóteles estudia las facultades imaginativas y las operaciones intelectuales inferiores. Siempre es la idea de jerarquía la que inspira el sistema; y por eso ha colocado antes a la sensación con vistas a la imaginación, y a ésta, posteriormente, con vistas al entendimiento”<sup>388</sup>.

La unidad jerárquica en las facultades nos quiere decir que si el fin de la sensación es el imaginar y el de imaginar es el pensar, entonces la imaginación es superior a los sentidos externos, pero inferior a la razón. Pero también es cierto que la imaginación sin las sensaciones no podría imaginar; y también, la razón sin las imágenes proporcionadas por la imaginación, no podría realizar su función propia.

---

<sup>386</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica*, 980a 25-26.

<sup>387</sup> *De Anima*, 427b 15-16.

<sup>388</sup> Hamelin, Octavio. *El sistema de Aristóteles*, p. 448.

Como hemos podido ver, el alma humana no se reduce a sus facultades. El alma es más que sus facultades. Y, más aún, el alma misma no es una facultad, sino que el alma es un acto. Y, ¿cuál será el acto del alma? La vida. *El acto del alma es la vida*<sup>389</sup>. El hombre por su alma está en constante acto de vivir: “el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos”<sup>390</sup>. Es absurdo decir que el alma es una facultad de vivir ya que significaría que el hombre sería un ser muerto, luego un ser vivo, y luego otra vez un ser muerto, y así sucesivamente, algo absurdo.

Pero, por otro lado, si siempre estamos vivos y dijéramos que el alma son sus facultades, entonces éstas ya no serían propiamente facultades sino actos, y entonces estaríamos siempre viendo, escuchando, oliendo, imaginando, recordando, pensando, etc. Algo que evidentemente no es así, ya que por ejemplo cuando dormimos no pensamos. Por lo tanto, entre el alma y sus operaciones hay que admitir las facultades o potencias del alma. Al respecto, comenta Tomás de Aquino:

“Es imposible afirmar que la esencia del alma sea su potencia [...]. Pues el alma, esencialmente, está en acto. Por lo tanto, si la misma esencia del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las acciones vitales, así como quien tiene alma está vivo. [...] Pero el ser dotado de alma no siempre está llevando a cabo acciones vitales”<sup>391</sup>.

---

<sup>389</sup> “... el ser es para los vivientes vivir y el alma es su causa o principio”. *De Anima*, 415b 13.

<sup>390</sup> *Ibíd.*, 414a 13.

<sup>391</sup> Tomás de Aquino. *Suma de Teología I-I*, tomo I, Madrid, BAC, 2ª ed., 1994, q. 77, a. 1, sol., p.702.

### 5.3. La noción de *sobrante formal*<sup>392</sup>

En una facultad, como por ejemplo la vista, distinguimos un órgano: el órgano de la vista o simplemente *ojo* como se le conoce usualmente. Siguiendo a Aristóteles podemos aplicar la composición hilemórfica a este órgano. Por lo tanto, distinguimos una causa material y una causa formal. La causa material es de lo que está compuesto el órgano de la vista, es decir, todo lo biológico. Y, la causa formal, es lo que hace que el ojo sea *lo que es*, y además, le da el principio de su actuación.

Ahora bien, la diferencia entre el ojo de una estatua de piedra y la de un ojo de un ser vivo, es que el primero al ser inmutado por una realidad física exterior, sufre el ojo de piedra una corrupción en su constitución física, pues la forma de la realidad física que lo inmuta se impone sobre la forma del ojo de piedra. En cambio, cuando el ojo de un ser vivo sufre una inmutación, éste no se corrompe ni sufre daño alguno en su constitución. Esto puede significar, que la forma del ojo del ser vivo no se agota informando al órgano, sino que tiene un *sobrante formal*, por lo cual el ojo asimila la forma de la realidad física que lo inmuta. Entonces, la diferencia entre la forma del ojo de la estatua y la forma del ojo de un ser vivo, es que la forma del segundo tiene un *sobrante formal* y el primero no. Al respecto Polo comenta:

“...el órgano tiene su forma propia. Si esa forma se limitara a informar el órgano, no podría mantenerse cuando el órgano es inmutado: la especie impresa implicaría la corrupción del órgano, la eliminación de su forma natural. La especie impresa no permitiría que el órgano siguiera siendo vivo, produciría la muerte o la destrucción, por cuanto no es una forma yuxtapuesta. Ahora bien, no ocurre nada de eso, sino el

---

<sup>392</sup> Cfr. Selles, Juan Fernando. Curso breve de teoría del conocimiento, pp. 55-58; Polo, Leonardo. *Curso de Teoría del Conocimiento*, tomo I, Pamplona, Eunsa, 1987, pp. 215-222.

asombroso acontecimiento de que él órgano no sólo sigue viviendo al ser inmutado, sino que vive de acuerdo con la forma recibida”<sup>393</sup>.

Así, pues, si la forma natural del ojo del ser vivo no se agota informado el órgano, entonces esa forma *sobra* respecto a informar, y por lo tanto, hay que considerar un *sobrante de forma*: “hay más forma que materia informada”<sup>394</sup>. Y, gracias a ese sobrante formal, es que la vista puede asimilar la forma de la realidad que ve. Ahora bien, cuando el sobrante formal no puede hacerse con la forma de la realidad inmutante, el órgano se corrompe. Por ejemplo, la vista ve colores, pero cuando la vista ve la luz del sol durante un tiempo prolongado, no puede hacerse con el color de esta luz, ya que ésta excede al sobrante formal de la vista, entonces el ojo estropearse definitivamente, o sea, podemos quedarnos ciegos si miramos directamente al sol. En suma, este sobrante formal tiene un límite.

Podemos preguntarnos: ¿Puede haber una facultad cuyo sobrante formal sea ilimitado o un sobrante formal absoluto? Y, siguiendo a Aristóteles podemos contestar que sí. El intelecto es aquella facultad que tiene un sobrante formal absoluto<sup>395</sup>. Como anota Sellés, la clave de la inteligencia es que es un puro *sobrante formal*: “La clave de la inteligencia, en comparación con la sensibilidad, estriba en que carece de soporte orgánico. Entonces la forma (que no es ninguna causa formal) no sobra respecto de informar el órgano, puesto que no lo tiene, sino que es un puro sobrante”<sup>396</sup>.

---

<sup>393</sup> Polo, Leonardo. *Curso de Teoría del Conocimiento I*, p. 216.

<sup>394</sup> *Ibíd.*

<sup>395</sup> “...la inteligencia como facultad es un sobrante absoluto respecto de la información, ya que no es facultad orgánica”. *Ibíd.*, p. 217.

<sup>396</sup> Selles, Juan Fernando. *Curso breve de teoría del conocimiento*, pp. 55-56.

Finalmente, basándonos en esta noción de sobrante formal, podemos decir que las facultades que tiene un sobrante formal limitado son las facultades que tienen un soporte orgánico, como las facultades sensitivas. Y, la facultad que tiene un sobrante formal absoluto, es la facultad intelectual, ya que no tiene un soporte orgánico. Más adelante, cuando tratemos sobre la naturaleza del intelecto, veremos su carácter inorgánico.

#### **5.4. El alma vegetativa**

El alma vegetativa es el principio más elemental de la vida, siendo ésta el principio de la nutrición, crecimiento y generación. Ha estos fenómenos se les suele denominar facultades o potencias vegetativas. Se denominan vegetativas no porque solo las posean los vegetales, sino porque es la única modalidad de vida que manifiestan esos seres. Todos los demás seres vivos, incluido el hombre, poseen estas facultades. Ahora bien, mientras que la generación tiene que ver con la conservación de la especie, las facultades de nutrición y crecimiento tienen que ver con la conservación del individuo<sup>397</sup>.

##### **5.4.1. La facultad de nutrición**

La función nutritiva es la más amplia de las que distingue Aristóteles como funciones del ser viviente:

---

<sup>397</sup> “Luego el principio del alma al que corresponden tales funciones será una potencia capaz de conservar el sujeto que la posee en cuanto tal, mientras que el alimento es, por su parte, aquello que la dispone a actuar; de ahí que un ser privado de alimento no pueda continuar existiendo. *De anima*, 416b 17-20.

“El alma nutritiva se da –además de en los animales– en el resto de los vivientes y constituye la potencia primera y más común del alma; en virtud de ella en todos los vivientes se da el vivir y obras tuyas son el engendrar y el alimentarse”<sup>398</sup>.

La función nutritiva es compartida por todos los vivientes, constituyendo de ese modo la operación por la cual el ser vivo se mantiene en la vida, y por eso es la operación más básica en los vivientes:

“Todo ser que vive y posee alma ha de poseer necesariamente alma nutritiva desde que es engendrado hasta que muere. Y es que un ser producido por generación tiene necesariamente desarrollo, madurez y envejecimiento y es imposible que todo esto suceda si no hay alimentación. Luego la potencia nutritiva ha de darse necesariamente en cuantos seres se engendran y envejecen”<sup>399</sup>.

Para Carbonell, la “*alimentación*, no es simplemente ingerir comida, sino que se refiere al mantenimiento de la vida, al mantenimiento en la existencia”<sup>400</sup>. Esto es, la facultad nutritiva es la capacidad que tiene el ser vivo de mantenerse en la existencia. Sobre esta facultad vegetativa, Carbonell afirma de que “se trata de la capacidad más básica de la vida, y su sello distintivo frente a lo no-vivo”<sup>401</sup>. Comentando esta facultad, Tomás de Aquino dice: el “nutrirse, en sentido propio, consiste en recibir algo en sí mismo en orden a la propia conservación”<sup>402</sup>.

Con respecto a la naturaleza de la operación nutritiva, explica Aristóteles:

“Y puesto que intervienen tres factores —lo alimentado, aquello con que se alimenta y el principio alimentador— el principio alimentador es el alma primera, lo

---

<sup>398</sup> *De anima*, 415a 22-25

<sup>399</sup> *Ibíd.*, 434a 22-26.

<sup>400</sup> Carbonell, Claudia. *Movimiento y forma en Aristóteles*, p. 231.

<sup>401</sup> *Ibíd.*

<sup>402</sup> Tomás de Aquino. *Comentario al libro del alma de Aristóteles*, Buenos Aires, Fund. Arché, 1979, lect. 9, n° 341.

alimentado es el cuerpo que la posee y, por último, aquello con que se alimenta es el alimento”<sup>403</sup>.

Así pues, la “nutrición es un proceso de asimilación que consiste en hacer semejante lo que era disímil”<sup>404</sup>. Otra manera de ver la facultad de nutrición es concebirla como un movimiento al revés<sup>405</sup>. El movimiento de una realidad física produce un efecto en la realidad que actúa. Por ejemplo, el movimiento de una pelota de fútbol lanzada sobre una ventana de vidrio la rompe. Pero, en la nutrición, el alimento es modificado<sup>406</sup> e incorporado a través de una serie de movimientos internos de la facultad nutritiva.

#### 5.4.2. La facultad de reproducción

Sobre la facultad de reproducción escribe Aristóteles en el *De Anima*:

“Y es que para todos los vivientes que son perfectos —es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea— la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos —si se trata de un animal, otro animal,

---

<sup>403</sup> *De anima*, 416b 20-24

<sup>404</sup> Ross, W. D. *Aristóteles*, p. 196.

<sup>405</sup> Explicando la actividad nutritiva, Leonardo Polo explica: “La nutrición ha de entenderse como una *kinesis* al revés, es decir, una edificación a partir de lo edificado: lo edificado controla lo que incorpora a su propia construcción. Tal vez esto suene un poco raro. La casa no se construye a sí misma, hay un plano, arquitectos y obreros trabajando con un material y de acuerdo con un plano. En el caso de los vivientes, el edificio dice cómo tiene que ser formalmente su estar haciéndose y lo ejecuta efectivamente; los materiales los capta él y el plano justamente le es propio a priori: los materiales se incorporan al plano”. Polo, Leonardo. *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. IV, primera parte, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 264.

<sup>406</sup> “El alimento cambia al ser digerido y el cambio en todos los casos se produce hacia el término contrario o intermedio. Más aún, el alimento padece una cierta afección por parte del que se alimenta mientras que éste no resulta afectado por el alimento”. *De Anima*, 416a 33-35.

y si se trata de una planta, otra planta— con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible”<sup>407</sup>.

En efecto, el alma vegetativa es la que preside la reproducción que es el fin de toda forma de vida. La reproducción es una actividad mediante el cual un organismo se produce o se replica<sup>408</sup> a sí mismo. Como los vegetales y animales están en función de su especie, la reproducción es el medio por el cual estos seres se perpetúan en el tiempo. Esto es, “toda forma de vida está hecha para la eternidad y no para la muerte, incluso la forma más elemental de vida”<sup>409</sup>. Así, pues, aún el más elemental de los vegetales, al reproducirse busca perpetuarse, siendo el alma vegetativa que hace posible esta perpetuación en lo eterno<sup>410</sup>.

Finalmente, una diferencia radical entre la nutrición y la reproducción, es que mientras en la primera lo asimilado pasa a formar parte del propio cuerpo del individuo y por ello el alimento se destruye. En cambio, en la reproducción se respeta al otro en tanto otro, no como alimento para uno. El otro *generado* no es parte de uno (el *generante*), sino que el generado es un ser viviente aparte del generante, pero no una vida aislada, pues la vida del otro *generado* necesita de la vida del *generante*, al menos hasta que sea biológicamente independiente.

---

<sup>407</sup> *De anima*, 415a 25-415b 1

<sup>408</sup> “Reproducirse es ser capaz de replicarse a sí mismo”. Arregui, Jorge y Choza, Jacinto. *Filosofía del hombre*, Madrid, Rialp, 1992, p. 65.

<sup>409</sup> Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 88

<sup>410</sup> “El universo es una voz que no se oye a sí misma, un organismo vivo, por elemental que sea, es una voz que se oye a sí misma puesto que es capaz de replicarse. En cuanto que puede reproducirse, el vivo es una voz que no sólo se oye a sí misma, sino que antes de extinguirse, es capaz de «decirse» otra vez y éste es su modo de escaparse del espacio y el tiempo hacia la inmortalidad”. Arregui, Jorge y Choza, Jacinto. *Filosofía del hombre*, p. 65.

### 5.4.3. La facultad de crecimiento

Sobre la facultad de crecimiento, escribe Aristóteles en el *De Anima*:

“También la alteración y el crecimiento existen en virtud del alma. En cuanto a la sensación, parece ser un cierto tipo de alteración y ningún ser que no participe del alma posee sensaciones. Lo mismo ocurre en el caso del crecimiento y del envejecimiento: que nada envejece ni crece naturalmente a no ser que se alimente y nada, a su vez, se alimenta a no ser que participe de la vida”<sup>411</sup>.

Del texto, se concluye que en los organismos vivos, la nutrición se subordina al crecimiento<sup>412</sup>. El crecimiento o desarrollo es el proceso por el cual un ser vivo alcanza por sí mismo de modo progresivo su realización; es decir, se hace más el mismo. El modo más básico de crecimiento es el orgánico por el que el viviente constituye su propio cuerpo.

Ahora bien, lo propio del crecimiento es el control proporcional de las diversas partes del cuerpo, de tal modo que sean compatibles entre ellas y con la totalidad del organismo. Esta idea está presente en el siguiente texto del *De Anima* donde Aristóteles discute la idea de que el fuego y el calor son las causas del crecimiento:

“Otros opinan que la naturaleza del fuego es, sin más, la causa de la nutrición y del crecimiento puesto que, a lo que se observa, es el único entre todos los cuerpos o elementos que se nutre y crece. De ahí que alguien pueda opinar que también es él el que realiza tal función en las plantas y animales. Sin embargo, es en cierto sentido

---

<sup>411</sup> *De anima*, 415b 24-25

<sup>412</sup> En el siguiente texto, Aristóteles explica la relación de la *nutrición* con el *crecimiento*: “Por otra parte, en el alimento hay que distinguir dos poderes, el de nutrir y el de hacer crecer: de una parte, el alimento hace crecer, en la medida en que el ser animado posee cantidad, y de otra, alimenta en la medida en que es individuo y entidad”. 416b 10-13.

concausa, pero no causa sin más: ésta es más bien el alma. Pues el crecimiento del fuego no tiene límite, en tanto dura el combustible, mientras que todos los seres naturalmente constituidos tienen un límite y una proporción en cuanto a su tamaño y crecimiento. Ahora bien, esta configuración corresponde al alma y no al fuego, a la forma más bien que a la materia”<sup>413</sup>.

O sea, ni el fuego, ni el calor, ni cualquier otra cosa material es la verdadera causa del crecimiento, ya que en el crecimiento está presente una regla que regula la proporción de las diferentes partes del cuerpo, del cual el fuego es incapaz de dar.

En suma, mientras que la nutrición suprime la alteridad de lo que nutre, es decir, quiebra la unidad sustancial del alimento y lo transforma en parte de la vida del viviente. En cambio, el crecimiento no destruye lo que hace crecer (el propio ser vivo) sino que lo potencia. Si el papel de la nutrición era mantener el ser vivo, el del crecimiento es la formación de diferencias específicas en el mismo ser vivo.

## **5.5. El alma sensitiva**

Después de haber explicado en que consisten las diferentes facultades del alma vegetativa, Aristóteles comienza la exposición del alma sensitiva en el capítulo quinto del libro II. En efecto, los seres animales, además de las funciones analizadas en el acápite anterior, poseen sensaciones, apetito y movimiento; por consiguiente, será necesario suponer la existencia de un principio ulterior que rijan estas funciones. Este principio es el *alma sensitiva*.

---

<sup>413</sup> *De anima*, 416a 10-20.

Empecemos nuestro estudio con la primera función del alma sensitiva, es decir, la sensación, que en cierto sentido, es más importante que las facultades estudiadas en el alma vegetativa.

#### 5.4.1. El objeto de la sensación: El sensible

Antes de estudiar la sensación o facultad sensible, es necesario estudiar antes el objeto de dichas facultades que son los *sensibles*. En efecto, las sensaciones se distinguen por sus sensibles:

“Si pasamos ahora a estudiar cada uno de los sentidos, será preciso comenzar hablando acerca de los objetos sensibles. «Sensible» se dice de tres clases de objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles por sí, mientras que el tercero lo es por accidente. De los dos primeros, a su vez, uno es propio de cada sensación y el otro es común a todas. Llamo, por lo demás, «propio» a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor. El tacto, por su parte, abarca múltiples cualidades diferentes. En cualquier caso, cada sentido discierne acerca de este tipo de sensibles y no sufre error”<sup>414</sup>.

Del texto, Aristóteles distingue los sensibles propios y los sensibles comunes. El sensible propio es aquel que se percibe *por un sólo sentido* y no puede ser conocido por los otros. Aristóteles distingue cinco los sensibles propios: los colores, sonidos, sabores, olores, y lo táctil. Al sentido de la vista le corresponde el sensible color, al oído el sonido, al olfato el olor, al gusto el sabor, y al tacto el calor y el frío,

---

<sup>414</sup> *De Anima*, 418a 6-12.

lo duro y lo blando. Esto significa que un color no es un sonido, ni un sonido un olor, ni un olor un sabor, ni un sabor una dureza.

Hay que tener en cuenta, que por lo mismo que el sensible propio solo puede ser conocido por un solo sentido, entonces los sensibles propios son comunicables. De modo que si un sentido se pierde, se pierde un sensible propio; por ejemplo, para la persona que se queda sorda se le acabaron los sonidos pero no los colores, ni los olores, ni los sabores, ni lo táctil.

Supuesto el buen estado de los órganos, no cabe error de cada sentido respecto de sus sensibles propios. Ahora bien, si es que hubiera un error en el conocimiento sensible externo, este no se debería a su objeto propio, sino más bien a un estropeamiento del soporte orgánico del sentido. Al respecto, comenta Tomas de Aquino:

“El sentido no se engaña con respecto a su propio objeto, por ejemplo, la vista acerca del color, a no ser accidentalmente, debido a algún impedimento en el órgano, como sucede cuando el paladar de un enfermo juzga como dulce lo amargo, debido a que su lengua está biliosa”<sup>415</sup>.

Para Verneaux, “no existe, pues, el error de los sentidos. Solamente hay error en la interpretación de los datos sensibles y en el juicio que se sigue”<sup>416</sup>. Por otro lado, si los sentidos no pudieran conocer su sensible propio no conocerían nada, y si los sentidos externos son la única función del conocimiento que nos pone en contacto con lo real físico existente, admitir el error de estos en su sensible propio, significaría admitir que viviríamos siempre en la irrealidad.

---

<sup>415</sup> Tomas de Aquino. *Suma de Teología I-I*, Tratado del hombre, q. 85, a. 6, sol.

<sup>416</sup> Verneaux, Roger. *Filosofía del hombre*, Barcelona, Ed. Herder, 1981, p. 63.

Además de los sensibles propios, Aristóteles señala unos sensibles que pueden ser conocidos por varios sentidos, y a ellos les denomina *sensibles comunes*, que según Aristóteles son cinco (aunque podrían ser más): *el movimiento, el reposo, el número, la figura y el tamaño*: “son [sensibles] comunes el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño, ya que éstas no son propias de ninguna sensación particular, sino comunes a todas”<sup>417</sup>. Por ejemplo, el movimiento, el tamaño y figura pueden ser captados tanto por la vista como por el tacto. Además, conociendo sensiblemente lo común por varios sentidos, podemos separar lo propio de cada uno de ellos.

### 5.5.2. La sensación

Al principio<sup>418</sup> del capítulo quinto del libro II, del *De Anima*, Aristóteles señala que algunos predecesores suyos habían explicado la sensación considerándola como una afección o pasión o alteración que experimenta lo semejante por obra de lo semejante (así por ejemplo, Empédocles y Demócrito); otros, en cambio, la consideraron como una acción que padece lo semejante por obra de lo diferente. Sobre este tema, Aristóteles indica que esto ya lo ha estudiado anteriormente<sup>419</sup>, en donde se concluye que agente y paciente no pueden ser ni completamente semejantes, ni tampoco desemejantes, sino genéricamente semejantes y específicamente desemejantes. Es en ese contexto donde el Estagirita plantea el problema de la sensación:

---

<sup>417</sup> *De Anima*, 418a 18-20.

<sup>418</sup> Cfr. *Ibíd.*, 416b 30-417a 2.

<sup>419</sup> Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, 323a 1.

“Está, por lo demás, el problema de por qué no hay percepción sensible de los órganos sensoriales mismos y por qué éstos no dan lugar a sensación alguna en ausencia de objetos exteriores, a pesar de que en ellos hay fuego, tierra y los demás elementos que constituyen el objeto de la sensación, ya por sí, ya por las cualidades que les acompañan. Es obvio al respecto que la facultad sensitiva no está en acto, sino solamente en potencia. De ahí que le ocurra lo mismo que al combustible, que no se quema por sí solo sin el concurso del carburante; en caso contrario, se quemaría a sí mismo y no precisaría en absoluto de algo que fuera fuego en acto”<sup>420</sup>.

La dificultad que plantea Aristóteles, es *por qué los sentidos no se perciben a sí mismos*, estando en realidad compuestos de elementos que son sensibles. Aristóteles contesta haciendo notar que la facultad sensitiva no está en acto sino en potencia, y añade seguidamente la comparación con el combustible. Pues así, como el combustible para quemarse necesita del carburante (un fuego en acto); así los sentidos, para percibir necesitan del objeto sensible en acto para que puedan conocer.

En efecto, nosotros poseemos facultades sensitivas que no están en acto, sino en potencia de recibir sensaciones. Estas sensaciones son semejantes al combustible, que no arde si no están en contacto con el comburente que provoca la combustión. Y, así, la facultad sensitiva, al contacto con el objeto sensible, deja de ser una simple capacidad de sentir para convertirse en sentir en acto:

“Todos los seres padecen y son movidos por un agente que está en acto. De ahí que —como dijimos— en cierto modo padecen bajo el influjo de lo semejante y en cierto modo bajo el influjo de lo desemejante: padece, en efecto, lo desemejante pero, una vez afectado, resulta ya semejante”<sup>421</sup>.

---

<sup>420</sup> *De anima*, 417a 2-9.

<sup>421</sup> *De anima*, 417a 17-20.

Ahora bien, a la dificultad de que *no hay sensación de los sentidos mismos*, Martino comenta: “no es que los sentidos no se perciban a sí mismos por no estar en acto sino que, en el caso concreto, no están en acto porque no se perciben a sí mismos”<sup>422</sup>. Esto es, para que se de la sensación se necesita el objeto sensible, y lo que sucede es que no hay dicho objeto sensible de la sensación. Pues si hubiera el objeto sensible de la sensación, entonces pudiera ocurrir que la sensación “se sentiría a sí mismo y no recibiría los sensibles externos; o también: porque se destruiría a sí mismo en cuanto ordenado a los sensibles externos”<sup>423</sup>. Esto es, con referencia a la comparación con el fuego, podemos decir que concebir que la sensación se siente a sí misma, sería decir como que el fuego se quema a sí mismo, algo absurdo.

Por otro lado, “la facultad sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en entelequia. Padece ciertamente en tanto no es semejante pero, una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él”<sup>424</sup>. Por eso dice Ross: “la sensación no es una alteración en la que se produce una simple sustitución de un estado por su opuesto, sino que consiste en la realización de una potencia, el avance de una cosa hacia sí misma y hacia el acto”<sup>425</sup>.

En efecto, la sensación si bien es una alteración, no es como una alteración física, pues ésta consiste en el hecho de que un sujeto (o paciente), es modificado cualitativamente, recibiendo una afección que no tenía antes. Así el aire o el agua, que son fríos por naturaleza se calientan por el fuego. En cambio, la sensación es una

---

<sup>422</sup> Martino, Eutimio. *Aristóteles. El alma y la comparación*, p. 55.

<sup>423</sup> *Ibid.*

<sup>424</sup> *De anima*, 418a 3-6.

<sup>425</sup> Ross, W. D. *Aristóteles*, pp. 196-197.

especie de alteración particular<sup>426</sup>, que consiste, para un sujeto, en recibir una modificación contrario a su estado anterior. Para explicar esto, Aristóteles dice que por efecto de la enseñanza, el ignorante se hace sabio; su ignorancia es destruida por ella y reemplazada por el estado contrario. El sujeto pasa de la privación a la posesión de la ciencia<sup>427</sup>.

Con respecto, de que la sensación se asemeja al objeto sensible, Reale comenta: “No se trata de un proceso de asimilación parecido al que tiene lugar en la nutrición; en la asimilación de la nutrición se asimila la materia, en cambio, en la sensación, sólo se asimila la forma”<sup>428</sup>. Esta idea de que en la sensación se asimila la forma del objeto sensible, Aristóteles lo explica mediante la comparación de que *la sensación recibe la forma sin materia, como la cera la señal del anillo*:

“En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma”<sup>429</sup>.

Sobre esta comparación, Lear comenta:

“Ésta es la segunda vez que Aristóteles acude a la analogía de la tabla de cera y sus impresiones. La primera tenía por objeto mostrar la unidad de un compuesto de

---

<sup>426</sup> Cfr. *De Anima*, 417a 21-417b 15.

<sup>427</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>428</sup> Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 89.

<sup>429</sup> *De Anima*, 424a 16-24.

forma y materia. Por eso aquí la analogía sugiere la unidad de una facultad sensorial con la forma sensible que ha tomado”<sup>430</sup>.

Al respecto, Tomás de Aquino, basándose en la doctrina del acto y la potencia, sostiene que el agente obra mediante su forma y no mediante su materia<sup>431</sup>. Aunque todo paciente recibe la forma del agente, se diferencia el modo como la recibe<sup>432</sup>.

W. Bröcker, cuya obra expone la filosofía de Aristóteles desde el punto de vista del movimiento, precisa que en la sensación, a diferencia de lo que ocurre en la comparación empleada, no solamente se *recibe* la forma del ser concreto sino que esa forma *acaeece*:

“Pero lo animado es afectado por lo ente, en el padecer, bajo un hacer de lo ente. En tal padecer lo ente acaeece algo al animado. Pero con ello, que le acaezca algo, no experimenta ni éste su experimentar, ni lo que hace que acaezca algo. Pero un tal *acaecer* que es, al mismo tiempo, un experimentar”<sup>433</sup>.

Efectivamente, en Aristóteles la sensación se caracteriza por la pasividad y la receptividad de la potencia respecto de un objeto activo. El que siente, sufre una acción, un movimiento y una alteración orgánica. Esto es, los sentidos reciben en sí las formas de los objetos que actúan sobre ellos. Pero los reciben sin su materia, a la manera como la cera recibe la impresión del anillo, sin importar de que sea de oro o de hierro. Al respecto, Fraile anota lo siguiente: “De esta combinación entre la acción del objeto con la receptividad de los órganos sensibles –que tampoco hay que

---

<sup>430</sup> Lear, Jonathan. *Aristóteles. El deseo de comprender*, traducción del inglés de Pilar Castillo Criado, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 123.

<sup>431</sup> Tomás de Aquino. *Comentario al De anima de Aristóteles*, nº 551.

<sup>432</sup> Cfr. *Ibid.*, nº 552.

<sup>433</sup> Bröcker, Walter. *Aristóteles*, p. 122.

concebir como pura pasividad– resulta la sensación, que es una acción vital”<sup>434</sup>. Por su parte, Martino define “el proceso de la sensación como un captar la forma sin la materia, siendo así que la misma intuición de forma brotó previamente de los contenidos determinados de la sensación en tanto que la de materia corresponde al sustrato determinado que intuitivamente subyace”<sup>435</sup>.

Finalmente, cabría anotar que la sensación se distingue de la nutrición, en qué el viviente, sea este animal o planta, asimila el alimento, absorbe una materia extraña y la hace semejante a sí, la somete a su forma. La sensación, por el contrario, recibe la forma sin la materia; pero la recibe de un modo por el cual se distingue radicalmente de la alteración física. Esto es, cuando el sujeto que siente percibe una cualidad sensible, no recibe su forma como la recibiría en una materia indeterminada, sino como un sujeto previamente dispuesto para recibirla. Hay una aptitud en el sujeto para recibir dicha forma. O, dicho también de este modo: el sujeto por su sensación se hace uno con la forma de la realidad física sentida.

### **5.5.3. El *sentido común***

Además de los sentidos externos, para cuya percepción se requiere la presencia actual de sus objetos, Aristóteles distingue en los animales otros sentidos internos, los cuales se caracterizan porque pueden realizar sus funciones en ausencia de sus objetos, en virtud de que las sensaciones dejan huellas que persisten como grabadas en la sensibilidad. Los animales las conservan y pueden reproducirlas espontáneamente, combinarlas, asociarlas y compararlas entre sí, conforme a las

---

<sup>434</sup> Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I*, p. 492.

<sup>435</sup> Martino, Eutimio. *Aristóteles. El alma y la comparación*, pp. 59-60.

exigencias de sus necesidades prácticas. Entre estos sentidos, Aristóteles distingue en el *De Anima*: el *sentido común* y la *imaginación*.

En el *De Anima* Aristóteles dice: “Dado que percibimos que vemos y oímos, el acto de ver habrá de percibirse forzosamente o con la vista o con algún sentido”<sup>436</sup>.

Sobre este sentido, Aristóteles explicita:

“Porque en todo sentido hay algo de propio y algo de común: propio a la vista es el ver, el oír al oído y así para cada uno de los otros, pero también hay una potencia común que acompaña a todos los sentidos, por la cual quien siente percibe que ve y oye, pues no es con la vista que percibe que ve, ni juzga ni puede juzgar que son distintos lo blanco de lo dulce: ni con el gusto, ni con la vista ni con entrambos, sino con una parte común a todos los sensorios: efectivamente, hay un sentido único y un único sensorio principal”<sup>437</sup>.

Sobre este texto, Guthrie comenta: “Del mismo modo que hay una facultad central que se expresa también en cada uno de los cinco sentidos por separado, así también hay para Aristóteles un órgano central principal que es respecto de los sentidos lo mismo que todo el cuerpo animal respecto del alma”<sup>438</sup>. Podemos concluir, que para Aristóteles el sentido común es una especie de facultad centralizadora o de síntesis de los sentidos externos (vista, oído, olfato, gusto, y tacto).

Aristóteles distingue tres funciones del sentido común<sup>439</sup>: La primera es la percepción de los sensibles comunes<sup>440</sup>. Puesto que hay sensibles comunes, entonces

---

<sup>436</sup> *De Anima*, 425b 10-12.

<sup>437</sup> Aristóteles. *Del sueño y la vigilia*, 455a 15-21, en Mondolfo, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo II*, pp. 62-63.

<sup>438</sup> Guthrie, W. *Introducción a Aristóteles*, p. 308.

<sup>439</sup> Cfr. Düring, Ingemar. *Aristóteles*, pp. 893-894.

debe haber un *sentido común* o *sensación común* como lo llama Aristóteles: “poseemos un sensación común y no por accidente de los sensibles comunes”<sup>441</sup>. O sea, gracias al sentido común es que podemos percibir *el movimiento, el reposo, el número, la figura y el tamaño*.

La segunda función del sentido común es reflexiva. Es decir, gracias a este sentido el animal puede ser consciente de sus propias percepciones sensibles, esto es, se percibe que él es quien ve, quien oye, quien siente<sup>442</sup>. Efectivamente, al sentido común no solo le incumbe una función de síntesis, sino también de reflexión. Pues, “de él dependen no solamente la comparación de los datos sensibles en la cual estriba la percepción del objeto exterior, sino también su integración en la conciencia”<sup>443</sup>.

La tercera función del sentido común es el discernimiento, la comparación y la coordinación entre las diferentes percepciones sensibles. Esto es, un mismo objeto puede producir distintas sensaciones en los diferentes órganos de los sentidos externos: es blanco para el ojo, blando para el tacto, dulce para el gusto, etc. Por esto hace falta un sentido común que por una parte distinga y por otra parte combine entre sí y centralice todas las sensaciones distintas<sup>444</sup>. Al respecto comenta Tomas de Aquino:

“Cada sentido juzga del objeto sensible que le es propio, distinguiéndole de otras cualidades que caen también bajo el ámbito del mismo sentido, como lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, por cuanto el que discierne entre dos cosas es forzoso que conozca las dos.

---

<sup>440</sup> Cfr. *De Anima*, 425a 14-425b 11.

<sup>441</sup> *Ibid.*, 425a 27-28.

<sup>442</sup> Cfr. *Ibid.*, 426b 12-22.

<sup>443</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 166.

<sup>444</sup> Cfr. *Ibid.* 426ab.

Por tanto, es preciso que sea de la competencia del sentido común el juicio de discernimiento a que se refieran”<sup>445</sup>.

#### 5.5.4. La *imaginación*

Para Aristóteles la imaginación (o fantasía) es un sentido interno superior al sentido común. Tiene una función doble: por una parte percibir y conservar las impresiones sensibles que le llegan a través del sentido común; y por otra, reproducirlas en ausencia de los objetos que la han causado, incluso cuando éstos ya han desaparecido:

“La palabra «imaginación» (phantasia) deriva de la palabra «luz» (pháos) puesto que no es posible ver sin luz. Y precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos animales —por ejemplo, las bestias— porque carecen de intelecto y otros —por ejemplo, los hombres— porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño”<sup>446</sup>.

Para Aristóteles la imaginación sería como un puente entre la sensación y la intelección, sobre esto escribe Aristóteles: “la imaginación es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar”<sup>447</sup>. O sea, las imágenes son distintas de las sensaciones de los sentidos y de los objetos del entendimiento, y vienen a construir una especie de puente o de tránsito entre ambos.

---

<sup>445</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, q. 78, a. 4, ad 2.

<sup>446</sup> *De Anima*, 429a 2-10.

<sup>447</sup> *Ibid.*, 427b 14-16.

Así, pues, no se da imaginación sin sensación<sup>448</sup>, y tampoco intelección sin el intermedio de las imágenes de la fantasía<sup>449</sup>.

La imagen es una persistencia de la impresión sensible<sup>450</sup>, o también una sensación debilitada<sup>451</sup>; es pues, semejante a la sensación<sup>452</sup>, pero no exige la presencia del objeto sensible; en ese sentido se dice que es inmaterial<sup>453</sup>.

De allí que podamos enfocar la imaginación como un archivo de percepciones, así es como lo entiende Tomás de Aquino: “Para retener y conservar se tiene la fantasía o imaginación, que son lo mismo, pues fantasía o imaginación es como un depósito de las formas recibidas por los sentidos”<sup>454</sup>.

Por otro lado, la fantasía produce imágenes, las cuales, a diferencia de las impresiones de los sentidos, pueden ser verdaderas o falsas: “Las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas”<sup>455</sup>. Decimos verdaderas o falsas, en el sentido que una imagen será verdadera si representa el producto de la sensación; caso contrario falsa, pues la imaginación es capaz de modificar una imagen o de producir una imagen de otra imagen.

---

<sup>448</sup> “La imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto”. *Ibíd.*, 429a 1-2.

<sup>449</sup> “Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar”. *Ibíd.*, 427b 15.

<sup>450</sup> Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, b 36-37.

<sup>451</sup> Aristóteles. *Retórica*, 1370a 28.

<sup>452</sup> “la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación, ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación; puesto que, por último, es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento y tal movimiento ha de ser necesariamente similar a la sensación”. *De Anima*, 428b 12-14.

<sup>453</sup> “De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia”. *Ibíd.*, 432a 9-10.

<sup>454</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, q. 78, a. 4, sol.

<sup>455</sup> *De Anima*, 428a 11.

## 5.6. El alma racional

Como hemos visto, el alma es el primer principio de las cosas vivas. De ahí se sigue inmediatamente que todas las cosas vivas tienen *almas*. El alma vendría a ser como un factor componente de un ser vivo que hace de éste algo vivo y que está detrás, por así decirlo, de todas las actividades vitales de ese ser. Las actividades de que un ser vivo es capaz revelan la clase de alma presente en él. Por ejemplo, los vegetales son capaces de nutrirse, crecer y reproducirse. Ninguna de estas actividades constituye el *alma vegetal*, pero es el alma vegetal o principio vital de la planta la que hace que esas actividades sean posibles. Los animales no solo son capaces de nutrirse, desarrollarse y reproducirse, sino también de sentir y de otras muchas más actividades para las que las plantas no son capaces. Así, pues, debemos atribuir a los animales *almas sensitivas* y no solo almas vegetativas.

Los seres humanos son capaces de desarrollar otras actividades, por ejemplo, pensar del cual los animales no son capaces. Por ello, debemos atribuirles un tipo superior de alma: el *alma racional*. Nos encontramos, pues, con una jerarquía de almas o principios vitales. Esto no significa que el animal tenga un alma vegetativa y una alma sensitiva o que el ser humano posea tres almas. El animal solo posee un alma, la sensitiva, y el hombre no tiene más que una, el alma racional, sobre esto comenta Tomás de Aquino:

“Por tanto, queda sostener que en el hombre hay una sola alma sustancial, que es al mismo tiempo racional, sensible y vegetativa. (...) De ahí que el alma racional confiera al cuerpo humano lo que da el alma sensible a los irracionales y lo que el

alma vegetativa da a las plantas, y algo más que sólo ella puede dar; y por esto el alma vegetativa, sensitiva y racional son en el hombre numéricamente la misma”<sup>456</sup>.

Así, pues, en virtud del alma sensitiva, es que el animal puede desarrollar no solo las actividades vitales propias de los vegetales sino otras muchas más; y por ello es superior al alma vegetativa. De manera semejante, en virtud de su única alma racional, puede el ser humano desarrollar no solamente las actividades vitales de las plantas y de los animales, sino actividades superiores, a saber, aquellas que están ligadas a las facultades intelectivas.

En suma, el hombre tiene un alma racional con la que puede realizar sus funciones vegetativas y sensitivas, que son las facultades que tienen en común con otros seres vivos, y además de otras facultades que le son propias como las facultades intelectivas.

### **5.6.1. La incorruptibilidad del alma racional**

Hemos visto que el alma sensitiva le permite a los animales desarrollar las siguientes actividades: ver, oír, oler, gustar, tocar, percibir, imaginar, etc. También que todas estas operaciones sensibles para realizar su acción necesitan de un principio corpóreo.

En efecto, la acción sensible solo tiene lugar con la participación del cuerpo, tal como lo anota Aristóteles: “En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse,

---

<sup>456</sup> Tomas de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 11, sol.

envalentonarse, apetecer, sentir en general”<sup>457</sup>. Por lo tanto, esta dependencia de las facultades sensitivas respecto del cuerpo muestra que el alma sensitiva o principio vital de la vida sensitiva depende intrínsecamente del cuerpo; y por consiguiente, después de que el cuerpo se desorganice hasta cierto límite el alma sensitiva dejará de existir.

Ahora bien, solo si el alma sensitiva realizase una acción por sí misma sin dependencia del cuerpo se podría admitir que el alma sensitiva perviva después de la muerte. Al respecto comenta Tomás de Aquino: “Pues, si al alma sensitiva le correspondiera ser y obrar por sí misma, al corromperse el cuerpo no se corrompería ella”<sup>458</sup>. Pero, “resulta evidente, así, que el alma sensitiva no tiene, por sí misma, ninguna operación propia, sino que toda operación del alma sensitiva va unida a lo corporal. De todo esto se concluye que las almas de los animales irracionales, al no obrar por sí mismas, no son subsistentes”<sup>459</sup>. Por lo tanto, concluye el Aquinate: “Hay que decir que las potencias ligadas a los órganos dimanen del alma humana en cuanto se une al cuerpo; mas en cuanto excede por su virtud la capacidad del cuerpo dimanen de ella las potencias no ligadas del cuerpo”<sup>460</sup>.

Por otro lado, Aristóteles refiriéndose al alma racional, dirá que ésta es incorruptible, al menos esto se deduce del siguiente texto del *De Anima*:

“El intelecto, por su parte, parece ser —en su origen— una entidad independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con

---

<sup>457</sup> *Ibid.*, 403a 5-7.

<sup>458</sup> Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, I, I, q. 118, a. 1, sol.

<sup>459</sup> *Ibid.*, q. 75, a. 5, sol.

<sup>460</sup> Tomás de Aquino. *Cuestión disputada sobre el alma*, q. 11, ad. 17, p. 542.

los órganos sensoriales: y es que 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 sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible. 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 de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impassible”<sup>461</sup>.

Esto es, el alma racional es incorruptible o en su defecto inmortal si es que hay un acto del alma que no dependa del cuerpo. Y esta incorruptibilidad, sería la diferencia radical con las almas vegetativa y sensitiva, que son evidentemente corruptibles. En el texto, Aristóteles deja entrever que el intelecto, *una parte* del alma racional, sería incorruptible ya que no necesitaría ni directa ni indirectamente de lo corporal para realizar su función. Este problema de la incorruptibilidad del alma lo dejamos pendiente al final de este estudio, después de estudiar la actividad del intelecto.

---

<sup>461</sup> *De Anima*, 408b 18-29.

### 5.6.2. El objeto del *intelecto*

Antes de conocer la naturaleza del intelecto nos ayudaría estudiar primero su objeto<sup>462</sup>, ya que como hemos visto las facultades se diferencian por sus objetos, así lo precisa el Estagirita en el *De Anima*:

“El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto. A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente”<sup>463</sup>. “El conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible”<sup>464</sup>.

Si el sensible es el objeto de las facultades sensitivas, los inteligibles serán el objeto del intelecto. Ahora bien, si se considera a los sentidos como facultades y al intelecto como una facultad, y si la diferencia entre las facultades viene dada por sus objetos, entonces la diferencia entre los sentidos y el intelecto viene dada por sus respectivos objetos. Efectivamente, el inteligible o la forma inteligible es el objeto del intelecto y es un universal; mientras que los sensibles tienen por objeto los individuales. Esta diferencia se expresa en el siguiente texto del *De Anima*:

“Consiguientemente, la sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia, si bien entre uno y otro existe una diferencia: en el caso de aquél los agentes del acto —lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles— son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de objetos

---

<sup>462</sup> “El entendimiento es potencia y principio operativo; toda potencia se conoce no en sí, sino mediante los actos que produce, cuya naturaleza es revelada por los objetos en las potencias cognoscitivas”. Fabro, Cornelio. *Introducción al problema del hombre*, p. 156.

<sup>463</sup> *De Anima*, 431b 25-28.

<sup>464</sup> *Ibíd.*, 431b 23-24

individuales, la ciencia es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma”<sup>465</sup>.

Sobre esta diferencia entre los sensibles y el inteligible, Leonardo Polo comenta:

“La diferencia radical que existe entre el objeto del entendimiento humano y el objeto de la sensibilidad es que el objeto de la sensibilidad es siempre particular, y por tanto hay que considerarlo determinado por la materia, intrínsecamente dependiente de la materia puesto que los sentidos son facultades orgánicas; mientras que el objeto del entendimiento humano es universal, y en tanto que universal supera lo concreto”<sup>466</sup>.

Así, pues, el objeto del intelecto es lo universal. O sea, mientras que el animal conoce lo particular, el hombre además de lo particular conoce el universal<sup>467</sup>. El animal solo tiene un conocimiento particular de la realidad, pues los objetos de sus sentidos externos e internos son objetos particulares ya que pertenecen a la realidad concreta objeto de su experiencia. En cambio, el hombre además tiene un conocimiento universal de la realidad, ya que los objetos del intelecto abarcan la esencia de las cosas<sup>468</sup>, y la esencia de la cosa es inmaterial y universal<sup>469</sup>.

---

<sup>465</sup> *De Anima*, 417b 19-25.

<sup>466</sup> Polo, Leonardo. *Lecciones de psicología clásica*, Pamplona, Eunsa, 2009, p. 237.

<sup>467</sup> “El animal puede tener imaginación, como también la tiene el ser humano, y esta imaginación puede servirle para su conducta animal; en cambio el hombre posee inteligencia además de imaginación, con lo cual su acción práctica es superior. El hombre gracias a su inteligencia puede pararse a pensar, ya que tiene la capacidad de tener ideas universales, de proyectar, de planificar, de hacer instrumentos con otros instrumentos, con lo cual se diferencia del animal”. Castillo, Genara. *Hacia el conocimiento de uno mismo*, Piura, Universidad de Piura, 2000, p. 95.

<sup>468</sup> “El objeto del intelecto es la esencia de la cosa”. Gilson, Etienne. *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 234.

<sup>469</sup> “El alma conoce los cuerpos por el entendimiento con un conocimiento inmaterial, universal y necesario”. Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, I, 84, 1, sol.

Por otro lado, para Aristóteles los inteligibles no existen en acto, sino en potencia en la imagen<sup>470</sup>. Al respecto anota Moreau: “lo Universal no existe separado, como el objeto sensible; lo Universal contenido en la sensación o en la imagen no es aún más que un inteligible en potencia”<sup>471</sup>. Por eso, anota Tomás de Aquino, “que lo que es objeto de nuestro entendimiento no es algo existente fuera de las cosas sensibles, como pensaban los platónicos, sino algo que existe en ellas”<sup>472</sup>.

### 5.6.3. La naturaleza del *intelecto*

En la gnoseología aristotélica, el intelecto ocupa la cúspide de la jerarquía de las funciones del alma. Al respecto Wagner de Reyna comenta:

“Aristóteles, en *De Anima* Libro III, capítulo 3, distingue tres acciones de la fuerza discriminativa: el percibir, la imaginación y el inteligir, y establece que la fantasía es producida por la percepción, y que a su vez sin ella no hay pensamiento. La intelección es, así, la suprema acción del alma”<sup>473</sup>.

Por otro lado, si lo que caracteriza al animal y lo distingue de los vegetales es la sensación, pues lo que caracteriza al hombre y lo distingue del animal será la intelección<sup>474</sup>.

---

<sup>470</sup> “Tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente”. *De Anima*, 430a 6-7.

<sup>471</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 180.

<sup>472</sup> Tomás de Aquino. *Comentario al De anima de Aristóteles*, n° 717, p. 479.

<sup>473</sup> Wagner de Reyna, Alberto. “Sistemas de las potencias racionales según Aristóteles”, en *Revista de Filosofía*, vol. V, n° 2, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1958, p. 3.

<sup>474</sup> “Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya”. *De Anima*, 418b 16-19.

Sobre la teoría aristotélica del intelecto Fraile anota: “La teoría aristotélica del conocimiento intelectual se mantiene en una actitud equilibrada, equidistante del sensismo materialista de Demócrito y del intelectualismo exagerado de Platón”<sup>475</sup>. En efecto, Aristóteles mediante su teoría *hilemórfica* supera la psicología platónica al abandonar la reminiscencia y las ideas innatas.

Una diferencia entre el intelecto y los sentidos, es que los sentidos son especializados; mientras que el intelecto es universal. Esto es, mientras que los sentidos solo pueden conocer sus propios sensibles, el intelecto puede conocer todos los inteligibles. Por eso, el intelecto tiene que estar exento de toda determinación; es lo que expresa Aristóteles cuando dice refiriéndose al intelecto: “Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla –como dice Anaxágoras– para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer”<sup>476</sup>.

Así, pues, si el intelecto tuviera una naturaleza definida, sería incapaz de recibir en sí todas las formas<sup>477</sup>, de reproducirlas sin alterarlas. Pero, por lo mismo, que el intelecto no está ligado a ninguna cosa es que el intelecto es libre y dominante. Y, también, puesto que el *intelecto es sin mezcla* es que es una *receptividad universal*. Al respecto Bröcker comenta:

“Ella [se refiere a la razón] domina, esto es, es libre, espontánea. Los sentidos están limitados al campo de todo lo que es accesible; del modo que está prescrito por ellos mismos. Lo que hace frente al ver, puede anunciarse sólo como color, lo del oído como sonido. (...) La razón, por el contrario, puede dirigirse a lo que quiere entender;

---

<sup>475</sup> Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I*, pp. 495-496.

<sup>476</sup> *De Anima*, 429a 18-19.

<sup>477</sup> “La razón entiende todo. Cada sentido está limitado a una región determinada, que le es accesible; el ver a los colores, el oír a los sonidos, etc. Pero la razón se refiere a todas esas regiones, entiende tanto lo visible como lo audible y también, lo que, en general, no es perceptible. No hay ninguna región de lo ente que le estuviera excluida”. Bröcker, Walter. *Aristóteles*, p. 139.

pero si la cosa que quiere inteligir, muestra algo más que no pertenece a la cosa que quiere inteligir, entonces puede excluirlo, prescindir de ello”<sup>478</sup>.

Para el Estagirita, el niño, al venir a la vida, está en el orden cognoscitivo en pura potencia respecto de sus objetos inteligibles. Es como una *tabla rasa* en el cual no se ha escrito nada. O sea, nada hay en acto, sino que todos sus conocimientos están en potencia, por eso dice Aristóteles: “Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir”<sup>479</sup>. Esto es, es imprescindible que el intelecto no sea nada<sup>480</sup> para hacerse todo; así podríamos decir con Aristóteles que “lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto”<sup>481</sup>.

Sobre la metáfora de la tabla rasa, Moreau comenta: “Esta comparación (...) retomada por los empiristas; no significa sin embargo para Aristóteles que el entendimiento sea una pura pasividad, en espera de recibir las impresiones de los sentidos; se caracteriza por el contrario como aptitud”<sup>482</sup>. Esta *aptitud* del intelecto es hacerse idealmente todas las cosas<sup>483</sup>. Por eso señala Moreau, que al intelecto no hay que compararlo con el “receptáculo platónico”<sup>484</sup>, con una cera que recibe las

---

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>479</sup> *Ibid.*, 429a 22-24.

<sup>480</sup> “El intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de inteligir”. *Ibid.*, 429b 30-31.

<sup>481</sup> *Ibid.*, 430a 1.

<sup>482</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 177.

<sup>483</sup> “El intelecto no se hace materialmente cualquier cosa; pero se hace idealmente todas; todas las cosas pueden ser representadas en él, todas las formas pueden ser expresadas en él fuera de toda materia”. *Ibid.*

<sup>484</sup> Esta teoría del receptáculo platónico se encuentra en el *Timeo*: “Y es conveniente comparar el receptáculo a una madre, el modelo a un padre y la naturaleza que media entre los dos a un hijo. Por lo demás hay que concebir bien esto: puesto que ese sello o impronta debe ser muy diversa y debe presentar a la vista todas las variedades, aquello en que esta impronta se forma sería muy poco

impresiones, sino con una página blanco, con una tableta virgen; es como una superficie ideal, como un soporte inmaterial de la escritura”<sup>485</sup>. Ahora bien, la tabla rasa aristotélica tiene en común con el receptáculo platónico, en que ambos no son ninguna de las cosas por conocer, pero se diferencian, en que el receptáculo es pasivo mientras la tabla rasa es una *aptitud*.

Así, pues, concebir el intelecto como receptáculo donde éste puede hacerse cualquier cosa como la cera que se modela; es concebirlo pasivamente, pues el intelecto está a la espera de recibir la impresión de los sentidos. En cambio, para Aristóteles el intelecto al contacto con la impresión de los sentidos, *se hace* idealmente con las cosas. Es decir, el intelecto *actúa* al contacto con la cosa, por esa *actuación* el intelecto es una aptitud, y como éste puede hacerse idealmente todas las cosas, es una *aptitud universal*. Sobre ello Moreau escribe:

“La comparación de Aristóteles trata de señalar la distinción entre el intelecto y el receptáculo, de caracterizar el intelecto como potencia segunda, como aptitud universal, por contraposición a la virtualidad indefinida, a la indeterminación y la pasividad de la materia, potencia primera. No implica sino que excluye la pasividad del intelecto, tal como la entienden los empiristas”<sup>486</sup>.

Por otro lado, el sentido de la vista puede percibir todos los colores porque la pupila está desprovista de todo color. Así también ocurre algo semejante con el intelecto, que siendo una pura potencia en el orden cognoscitivo, tiene, por lo mismo,

---

adecuado para recibirla, si no estuviera totalmente exento de todas las figuras que ha de recibir de otra parte distinta. En efecto, si ese receptáculo fuera semejante a una cualquiera de las figuras que entran en él, y si, por casualidad le llegara el tener que contener figuras contrarias a esa o de una naturaleza totalmente heterogénea, tomaría mal la semejanza de ellas, puesto que con su propio aspecto la oscurecería. Por esta razón conviene que lo ha de recibir en sí todos los géneros esté por sí mismo al margen de todas las formas”. Platón. “Timeo”, traducción de Francisco de P. Samaranch, 50d, en Platón. *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1966.

<sup>485</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, pp. 177-178.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 178.

la capacidad para conocerlo todo. Esto es, lo que Aristóteles quiere decir cuando afirma que “el alma es en cierto modo todos los entes”<sup>487</sup>, pero no se hace materialmente todas las cosas, sino idealmente o *formalmente* todas las cosas, por eso lo más propio sería decir que “el alma es el lugar de las formas”<sup>488</sup>. Al respecto comenta Fraile:

“El entendimiento no tiene en sí la forma de ninguno de los elementos ni tampoco es actuado directamente por las formas sustanciales propias de los seres sensibles. Pero puede recibir, intencionalmente, las semejanzas de las formas de todas las cosas a través de las imágenes que le suministra la sensibilidad, de suerte que en el acto de la intelección el entendimiento se identifica con el inteligible”<sup>489</sup>.

En la frase *el alma es el lugar de las formas* se puede resumir la crítica aristotélica a Platón. Para García González, “la rectificación aristotélica a Platón consistió esencialmente en rechazar el estatuto en sí de las Ideas, para retrotraerlo al *nous*: el *nous*, dice Aristóteles, *es el lugar de las ideas*”<sup>490</sup>. Para Aristóteles no existe el *topos uramus* o mundo de las ideas sino que los conceptos, obtenidos mediante la intelección, nos dan a conocer la esencia de las cosas. Esto es, si le preguntamos a Aristóteles ¿Si existe el mundo de las ideas? Y el nos contestaría no y si. No, porque no existe algo como el *Topos Uranus* o mundo celeste; pero si, ya que existen las ideas. Pero ¿Dónde existen las ideas? Éstas existen en la intelección. Las ideas existen en el acto de pensarlas, esto es, el *Topos Uranus* es la *enérgeia*

Por otro lado, de la frase *el alma es el lugar de las formas* también se puede deducir que la razón al no tener un soporte orgánico no está supeditado a lo orgánico

---

<sup>487</sup> *De Anima*, 431b 21.

<sup>488</sup> *Ibid.*, 429a 28

<sup>489</sup> Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I*, p. 496.

<sup>490</sup> García González, Juan. *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1998, p. 118.

para conocer. Por ejemplo, debido que el sentido de la vista tiene una base orgánica es que solo puede conocer colores y no sonidos ni olores; pero la razón puede conocer todo lo cognoscible de la cosa, por ejemplo, la razón conoce lo que son los colores, los sonidos, las imágenes, los recuerdos, las valoraciones de la cogitativa, etc.

En efecto, la sensación tiene un soporte orgánico mientras que la intelección no, esto se puede colegir de la siguiente afirmación del *De Anima*: “la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable”<sup>491</sup>. Sobre este párrafo, Tomás de Aquino comenta:

“Pues entender, como demuestra el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*, no es acto alcanzado por un órgano corporal. No podría encontrarse un órgano corporal que fuese receptivo de todas las naturalezas sensibles, principalmente porque el recipiente debe estar despojado de la naturaleza que se recibe, al igual que la pupila carece del color. Todo órgano corporal tiene alguna naturaleza sensible. Pero el intelecto por el entendemos es cognoscitivo de todas las naturalezas sensibles; luego es imposible que su operación, que es entender, sea ejecutada por algún órgano corporal. De aquí se ve claramente que el intelecto tiene una operación por sí, en que no se comunica con el cuerpo”<sup>492</sup>.

Así, pues, si la *razón es el lugar de las formas*, esto también significa que la razón puede conocer todas las cosas, y esto implica que ella es absolutamente diferente a todas las cosas<sup>493</sup>. Pues como dice Ross: “el pensamiento debe ser, pues,

---

<sup>491</sup> *De Anima*, 429b 4.

<sup>492</sup> Tomás de Aquino. *Cuestiones disputada sobre el alma*, q. 14, sol.

<sup>493</sup> “Así pues, el denominado intelecto del alma me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes d e inteligir”. *De Anima*, 429a 23-25.

enteramente independiente del cuerpo; si no, tendría una cualidad particular antes de pensar actualmente”<sup>494</sup>. Lo mismo opina Düring, que el intelecto no tiene ninguna semejanza con lo corporal: “el nous, opina Aristóteles, no tiene ninguna comunidad fisiológica con el cuerpo, pues en ese caso adquiriría propiedades fisiológicas, lo que no es el caso”<sup>495</sup>. De allí se infiere que la razón al ser una naturaleza incorpórea es que puede conocer todas las realidades corpóreas<sup>496</sup>.

En efecto, si el intelecto “estuviese supeditado al cuerpo, si se ejercitara, como los sentidos por medio de un órgano corporal, no podría estar libre de toda determinación física y sea una pura capacidad, un aptitud universal”<sup>497</sup>. Por tal motivo, podemos decir que una nota característica del intelecto en Aristóteles es su incorporeidad o *inmaterialidad*, de donde viene su capacidad indefinida de adquisición de objetos cognoscibles.

Aristóteles refiriéndose al carácter incorpóreo del intelecto dice: “De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente”<sup>498</sup>. Así, pues, si “los sentidos son corporales, el intelecto es incorpóreo”<sup>499</sup>. O sea, los sentidos son facultades corpóreas y el intelecto una facultad incorpórea. Pues bien, si el inteligible, objeto del intelecto, es universal, y en tanto que universal supera lo concreto, entonces podemos afirmar

---

<sup>494</sup> Ross, W. D. *Aristóteles*, p. 211.

<sup>495</sup> Düring, Ingemar. *Aristóteles*, p. 896.

<sup>496</sup> Vale la pena anotar este comentario de Hegel al *De Anima*, donde reconoce la diferencia entre lo corpóreo y lo incorpóreo: “En lo corpóreo, por tanto se contraponen entre sí la materia, como potencia, y la forma externa, como acto; pero el alma es, por el contrario, la potencia general misma, sin materia, porque su esencia es la efectividad”. Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*, p. 305.

<sup>497</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 178.

<sup>498</sup> *De Anima*, 429a 25-27.

<sup>499</sup> Barreau, Hervé. *Aristóteles*, p. 153.

“que el entendimiento humano considerado como facultad, no es una facultad orgánica”<sup>500</sup>. Sobre la inmaterialidad del inteligible y la inorganicidad del intelecto, García Jaramillo comenta:

“Concluyendo, es a partir de la inmaterialidad del objeto del intelecto, el cual es universal, de donde se infiere la inmaterialidad del acto cognoscitivo y, por consiguiente, de la facultad. De la misma manera que del modo singular de poseer sus objetos los sentidos se infería su organicidad, del modo universal de poseer sus objetos se infiere la inorganicidad del intelecto”<sup>501</sup>.

Por lo tanto, podemos afirmar que una “nota característica del conocimiento intelectual en Aristóteles es su absoluta incorporeidad, de donde proviene su capacidad indefinida de adquisición de objetos cognoscibles”<sup>502</sup>.

Ahora bien, si el intelecto no tiene un soporte orgánico<sup>503</sup>, entonces como explicar que la actividad intelectual prolongada produzca fatiga cerebral, pues como dice el cardenal Mercier “la actividad intelectual va acompañada de fatiga”<sup>504</sup>. En efecto, para Aristóteles el intelecto necesita de la imaginación para realizar su función, y como el cerebro es el soporte orgánico de ésta, entonces la actividad intelectual indirectamente produce una fatiga cerebral. Sobre esto apunta el cardenal Mercier:

---

<sup>500</sup> Polo, Leonardo. *Lecciones de psicología clásica*, p. 237.

<sup>501</sup> García Jaramillo, Miguel. “Sensibilidad y Espiritualidad en Aristóteles”, en AA.VV. *Tópicos. Revista de Filosofía*, Vol. XI, México, Universidad Panamericana, 1996, p. 72.

<sup>502</sup> Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I*, p. 496.

<sup>503</sup> Para Juan Fernando Sellés, “El cerebro es el soporte sensible de los órganos de los sentidos internos, no de sus objetos y actos, y menos aun lo es de las ideas, porque éstas no son el objeto propio de esas facultades sensibles, sino de la razón. Las ideas son lo conocido por el entendimiento, y ni éste ni las ideas tienen soporte sensible. El entendimiento no es una facultad orgánica”. Sellés, Juan Fernando. *Curso breve de teoría del conocimiento*, p. 23.

<sup>504</sup> Cardenal Mercier. *Curso de Filosofía. Psicología*, p. 529.

“La filosofía aristotélica lo reconoce; la inteligencia necesita del concurso de la imaginación, abstrae su objeto de una imagen y la considera tanto tiempo cuanto se prolonga la operación del pensamiento; la imaginación está supeditada a un órgano cerebral y, por lo tanto, a la ley de desgaste y reparación del tejido vivo; luego el trabajo intelectual ocasiona indirectamente la fatiga, en la medida en que requiere la formación, la conservación de una imagen apropiada al pensamiento”<sup>505</sup>.

#### 5.6.4. La actividad del *intelecto*

Como habíamos visto, el intelecto no es una pura pasividad, sino una aptitud universal, o sea, el intelecto es capaz de cierta actividad. Refiriéndose Aristóteles al intelecto y a su actividad, dice en el *De Anima*<sup>506</sup>:

“Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa (Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ὃ γινώσκει τε ἢ ψυχὴ καὶ φρονεῖ) —ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición— ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir”<sup>507</sup>.

Sobre la actividad del intelecto, se lee en el *De Anima* “que caben tanto el inteligir con rectitud como el inteligir sin rectitud; el inteligir con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera, y el inteligir sin

---

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 530.

<sup>506</sup> Refiriéndose a este texto, Barthélemy comenta: “He aquí la teoría más importante del «Acerca del alma»; todos los comentadores lo han comprendido así, y sus explicaciones adquieren un nuevo y mayor desenvolvimiento, como puede verse en Simplicio, Filopón, Averroes y Alberto. «Mediante la que el alma conoce y reflexiona moralmente». La palabra «reflexiona» debe tomarse principalmente en el sentido de sabiduría y prudencia. Añadimos moralmente para reproducir fielmente el sentido de la expresión griega. El término conocer se aplica especialmente a la inteligencia propiamente dicha; reflexionar debe aplicarse más bien a la razón. Por lo demás, en todo el «Acerca del alma», ésta es la única reserva que Aristóteles hace en cuanto a la parte moral del entendimiento”. Aristóteles. *Acerca del alma*, notas de M. Barthélemy Saint – Hilare, p. 177, nota 1.

<sup>507</sup> *De Anima*, 429a 10-14.

rectitud por lo contrario de ellas”<sup>508</sup>. Sobre esta consideración de Aristóteles, Wagner de Reyna comenta: “Según el texto en De Anima el intelecto puede ser pues correcto, esto es verdadero, o no; en el primer caso están el juicio, ciencia y opinión verdadera; en el segundo, sus contrarios: fatuidad, ignorancia y opinión falsa”<sup>509</sup>.

Por otro lado, Aristóteles distingue diversas actividades del intelecto: el pensar, el hábito del arte, la ciencia, el juicio, la sabiduría<sup>510</sup>. Pues bien, la primera de las actividades se diferencian de las demás, en que el pensar es la función propia del intelecto mientras que aquellas son virtudes o hábitos del intelecto<sup>511</sup>. Y, por ser el pensar la función propia del intelecto, es que éste es sin error. Al respecto, Warner de Reyna Anota: “lo que acontece es que el intelecto es su pura y propia función (esto es el captar principios y esencias) no yerra; pero en sus otras actividades, que no son acciones únicamente del inteligir sino del hombre todo –del hombre que entiende–, sí está sujeto a error, como lo está el hombre”<sup>512</sup>.

En suma, “el pensamiento discursivo, que se manifiesta en juicios, puede ser verdadero o falso; pero el intelecto, cuando capta la esencia o quiddidad, no puede estar en el error, como tampoco un sentido cuando se limita a reconocer la cualidad que es su objeto propio”<sup>513</sup>. Esto es, la vista es infalible cuando se trata de captar el color, así también, el intelecto es infalible cuando capta el inteligible. Pues bien, en este acápite lo que vamos a estudiar es la función propia del intelecto que es el *pensar o la intelección*.

---

<sup>508</sup> *Ibíd.*, 427b 10-11.

<sup>509</sup> Wagner de Reyna, Alberto. *Sistemas de las potencias racionales según Aristóteles*, p. 6.

<sup>510</sup> Cfr. Aristóteles. *Metafísica*, 1048b 34-35; Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1139b 16-17.

<sup>511</sup> En el capítulo 6 de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles desarrolla su teoría de las virtudes o hábitos intelectuales.

<sup>512</sup> Wagner de Reyna, Alberto. *Sistemas de las potencias racionales según Aristóteles*, p. 7.

<sup>513</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 171.

En el capítulo anterior, cuando estudiamos la definición general del alma, vimos que en Aristóteles había dos nociones de acto: la *entelequia* y la *energeia*. Pues bien, si el alma es acto como entelequia, la intelección será acto como *energeia*. En efecto, en el libro noveno de la *Metafísica* Aristóteles propone para el inteligir o pensar el acto como *energeia*: “haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto [ἐνέργεια]”<sup>514</sup>, aquí Aristóteles quiere destacar que el acto por el cual el pensar y lo pensado son una misma cosa<sup>515</sup> es una *energeia* [ἐνέργεια]. Como vimos anteriormente, la *energeia* es un acto por el cual desde el inicio ya posee su propio fin. Así, pues, el inteligir (al ser una *energeia*) ya posee su fin (lo intelegido) desde el inicio. Por lo tanto, el inteligir no se dirige a lo conocido, sino que ya lo posee y, en tanto lo posee, lo está conociendo<sup>516</sup>.

Por otro lado, habíamos estudiado que en la sensación es necesaria la presencia del objeto sensible para provocar el ejercicio de la facultad sensible<sup>517</sup>. Entonces, ¿qué sucede en el caso del intelecto? La facultad intelectual, nos dice Aristóteles, padece bajo la acción de lo inteligible<sup>518</sup>, o también: el intelecto es movido por el inteligible<sup>519</sup>. Pues bien, la acción del inteligible se exige para provocar una intelección, así como la acción del objeto sensible se requiere para provocar el ejercicio de la sensación.

---

<sup>514</sup> Aristóteles. *Metafísica*, 1048b 34

<sup>515</sup> “Piensa y ha pensado, entiende y ha entendido”. *Ibid.*, 1048b 24.

<sup>516</sup> Mario Posada refiriéndose a la *energeia* escribe: “se las ha con el fin sin tener que ir hacia él, es decir, poseyéndolo de entrada. Y, por eso, sin que deba cesar por poseer el fin”. Posada, Jorge Mario. “La extratemporalidad del pensar como acto perfecto” en AA.VV. *Studia Polaina N° 1*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1999, p. 41.

<sup>517</sup> “...no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible”. *De Anima*, 417b 25.

<sup>518</sup> “...el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible”. *Ibid.*, 429a 14-15.

<sup>519</sup> “El entendimiento es movido por lo inteligible”. Aristóteles. *Metafísica*, 1072a 30.

Ahora bien, si “el ejercicio de la intelección depende de la presencia del inteligible”<sup>520</sup>. La siguiente pregunta sería, ¿cómo puede el inteligible estar presente en el alma? O, ¿cómo se forman los inteligibles? Ya que, “no basta decir que los inteligibles están potencialmente en el intelecto considerado como aptitud; pues queda por saber cómo los inteligibles, así considerados, se actualizarían”<sup>521</sup>.

En el *De Anima*, Aristóteles afirma que “el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen”<sup>522</sup>. En términos más precisos: “La facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes”<sup>523</sup>. Así, pues, el intelecto para realizar su actividad necesita de las imágenes<sup>524</sup>. Como dice Bröcker: “el entender es, pues, por decirlo así, un mirar las imágenes. En las ideas sensibles de las cosas imaginadas, ve la razón las ideas inteligibles”<sup>525</sup>. Por lo tanto, “la primera actividad de la función intelectual debe ser precisamente la de elaborar sus propios objetos de conocimiento, ejerciendo una función activa sobre las imágenes suministradas por la sensibilidad”<sup>526</sup>.

Como ya hemos visto, en Aristóteles *la intelección en acto se identifica con lo inteligible en acto*, esta idea está recogida en los siguientes textos del *De Anima*: “el intelecto es inteligible exactamente como lo son sus objetos. En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que entiende y lo entendido se identifican toda vez que el

---

<sup>520</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 179.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>522</sup> *De Anima*, 431a 16.

<sup>523</sup> *Ibid.*, 431b 2.

<sup>524</sup> Sobre la necesidad de las imágenes para pensar, Ross comenta: “La necesidad de imágenes es, dice Aristóteles, el precio que la razón debe pagar por su asociación con las facultades mentales inferiores”. Ross, W. D. *Aristóteles*, p. 214.

<sup>525</sup> Bröcker, Walter. *Aristóteles*, p. 153.

<sup>526</sup> Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I*, p. 497.

conocimiento teórico y su objeto son idénticos”<sup>527</sup>. “El conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible”<sup>528</sup>.

Esta idea de la identidad entre la intelección o pensar y lo inteligido o pensado está también recogida en la *Metafísica*: “piensa y ha pensado, entiende y ha entendido”<sup>529</sup>. Aquí Aristóteles quiere destacar que lo mismo es pensar (o intelección) y haber pensado (lo inteligible), entender y haber entendido. Es decir que el pensar y haber pensado acontecen simultáneamente “haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado”<sup>530</sup>; y por lo mismo, “el entendimiento se identificará con lo entendido”<sup>531</sup>.

Sobre esta identificación entre la intelección y el inteligible en acto, Moreau comenta: “En la intelección en acto es la forma pura, desprendida de toda materia, la que se presenta al pensamiento; el intelecto-aptitud se identifica en su ejercicio con lo inteligible puro; en esa identificación, en esa coincidencia del cognoscente y lo conocido, se cumple la perfección del conocimiento, la certeza de la intuición intelectual”<sup>532</sup>. Fabro también concluye que en el acto de la intelección hay una identidad entre el intelecto y el inteligible: “El sentido en acto y el sensible en acto son una e idéntica cosa; otro tanto se debe decir de lo inteligible y del entendimiento en el acto de la intelección”<sup>533</sup>.

Ahora bien, si la intelección se identifica con lo inteligible en acto, entonces la actividad del intelecto consistirá en identificarse con lo inteligible en acto.

---

<sup>527</sup> *De Anima*, 430a 2-4.

<sup>528</sup> *Ibid.*, 431b 22

<sup>529</sup> *Metafísica*, 1048b 23-24

<sup>530</sup> *Ibid.*, 1048b 34

<sup>531</sup> *Ibid.*, 1075a 5.

<sup>532</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 180.

<sup>533</sup> Fabro, Cornelio. *Percepción y Pensamiento*, p. 81.

Refiriéndose a la actividad intelectual, Lear anota: “esta actividad es la mente adoptando la forma inteligible”<sup>534</sup>. Esto es, “lo que está no es la piedra, sino la forma de ésta”<sup>535</sup>. Pero eso no significa que la forma de la cosa se desprenda de ésta y se imprima en la mente, al respecto Grenet comenta:

“Más no atribuyamos a Aristóteles la idea absurda de que la forma del objeto conocido lo abandona y se imprime en el cognoscente; hay que interpretar en cambio que la forma de lo conocido en cierta manera se desdobla, y sin dejar de estar en él, imprime una semejanza suya en el cognoscente”<sup>536</sup>.

Esto es, la actividad del intelecto consiste en una asimilación de la forma del objeto conocido, en cuando distinto del cognoscente, sin dejar de ser el cognoscente. Pero esta asimilación de la forma del objeto por parte del intelecto podría implicar una cierta alteración, así lo entreve Aristóteles: “En efecto, el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual o no es en absoluto una alteración (...) o constituye otro género de alteración”<sup>537</sup>.

Este planteamiento de este problema, obliga a Aristóteles a distinguir dos modos de alteración: “habrá que distinguir dos tipos de alteración, la una consistente en un cambio hacia estados pasivos y de privación, la otra hacia un estado activo, hacia su actividad natural”<sup>538</sup>. Una que podíamos denominar física y otra perfecta, sobre estas distintas alteraciones aristotélicas, anota Fabro: “Es necesario pues distinguir bien dos modos de alteración: la alteración físico-corruptiva que es propia

---

<sup>534</sup> Lear, Jonathan. *Aristóteles. El deseo de comprender*, p. 152.

<sup>535</sup> *De Anima*, 431b 29.

<sup>536</sup> Grenet, Paul. *Qué es el conocimiento*, Buenos Aires, Colección Esquemas - Edit. Columbia, 1967, p.35.

<sup>537</sup> *De Anima*, 417b 5-7.

<sup>538</sup> *Ibid.*, 417b 15-16.

del devenir corpóreo y la alteración «perfectiva», que es característica del devenir gnoseológico”<sup>539</sup>.

La alteración física sobreviene “al final de la victoria de un contrario consigue sobre el otro”<sup>540</sup>, mientras que la alteración perfectiva es “un ascenso natural que lleva a cabo el alma cognoscente con la asimilación objetiva de formas”<sup>541</sup>. Esto es, en la alteración física uno de los objetos impone su forma al otro, produciendo un cambio radical en éste. En cambio, en la alteración perfectiva el objeto no impone su forma al alma, sino que el alma asimila la forma del objeto haciéndola suya.

Esta asimilación cognoscitiva tiene que ver con la adquisición de la ciencia. Este paso de la potencia al acto de poseer la ciencia actualmente, más que una mutación es una conservación y crecimiento, tal como lo anota Fabro: “el paso de la posesión habitual de la ciencia a la consideración actual no puede jamás decirse mutación o alteración en ninguno de estos sentidos, sino más bien salvación y amplificación interior”<sup>542</sup>.

Por otro lado, habíamos anotado que para que el intelecto realice su función propia necesita del inteligible en acto. Y que el intelecto entiende las formas en las imágenes. Esto es, el intelecto aprehende o separa lo universal que se halla en potencia en la imagen o fantasía.

Pero, esta separación de lo inteligible que se realiza en la intelección, no se realiza jamás en la naturaleza porque el inteligible nunca se encuentra en la realidad

---

<sup>539</sup> Fabro, Cornelio. *Percepción y Pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978, p. 52.

<sup>540</sup> *Ibid.*

<sup>541</sup> *Ibid.*

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 51.

física en acto sino en potencia; tampoco se realiza en la imaginación ya que la imagen es particular. Es en la intelección en acto, donde el inteligible se desprende de la imagen y se identifica con el intelecto. Pero el problema radica en que si el inteligible está en potencia en la imagen, y el intelecto es una capacidad de conocer, entonces ¿Cómo el intelecto pasa de la potencia en acto o como se actualiza el intelecto? Sobre este problema Moreau anota:

“Para que lo inteligible, la forma pura, se desprenda de la materia, del objeto sensible, y llegue a ser objeto de una intelección actual, no basta, por tanto, una facultad capaz de hacerse todas las cosas, de coincidir sucesivamente con todas las formas inteligibles, sin perder su aptitud para recibirlas todas; es necesario, además, un agente capaz de producir todas las cosas, de actualizar lo que está en potencia, no sólo en el entendimiento, sino en lo sensible, de sublimar las formas que provocarán la facultad intelectual, que la inducirán al ejercicio”<sup>543</sup>.

#### **5.6.5. La doctrina de los *dos* intelectos**

Como habíamos concluido en el acápite anterior, la intelección consiste en separar o abstraer el inteligible que se encuentra en la imagen, y ésta separación o abstracción se realiza en la identidad del intelecto en acto con el inteligible en acto. Pero, si tanto el intelecto y el inteligible están en potencia, ¿cómo el intelecto y el inteligible se ponen en acto? O, cómo se pregunta Hamelin: “¿Cómo podrá actualizar el entendimiento del hombre esas formas inteligibles si en sí mismas no tienen ninguna actualidad, envueltas como están en la sensación y en la imagen?”<sup>544</sup>.

---

<sup>543</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 180.

<sup>544</sup> Hamelin, Octavio. *El sistema de Aristóteles*, p. 452.

En efecto, el intelecto por sí mismo es una potencia de conocer los inteligibles, pero a su vez estos inteligibles están en potencia en la imagen. Por lo tanto, se hace necesario, alguna cosa que traduzca en acto tanto los inteligibles que están en potencia en las imágenes, es decir, que saque de la pasividad al intelecto para que éste se haga el inteligible. Pues bien, debe existir una realidad siempre en acto que saque de su potencialidad al intelecto. Esta realidad siempre en acto es el *intelecto activo o agente*. Con el intelecto agente Aristóteles explica el paso del conocimiento sensible al conocimiento inteligible. Al respecto comenta Tomás de Aquino:

“Aristóteles no admite que las formas de los seres naturales subsistan sin materia, y porque las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto, se concluye que las naturalezas o las formas de las cosas sensibles que entendemos, no son inteligibles en acto. Pero nada pasa de la potencia al acto a no ser por medio de algún ser en acto, (...) es necesario admitir en el entendimiento una facultad que hiciera a las cosas inteligibles en acto abstrayendo las especies de sus condiciones materiales. Aquí radica la necesidad de admitir el entendimiento agente”<sup>545</sup>.

La referencia al intelecto agente se reduce prácticamente al capítulo V del libro III del *De Anima*, donde figura el célebre y controvertido texto de Aristóteles referidos a la distinción de los dos intelectos o la teoría del *Nous*<sup>546</sup>: *νοῦς παθητικός* (el

---

<sup>545</sup> Tomás de Aquino. *Suma de Teología I-I*, q. 79, a. 3, sol.

<sup>546</sup> “El *Nous* en el hombre es doble (...) El primero es en rigor el principio divino y eterno; (...) está incesantemente activo, aun cuando no percibamos su actividad. (...) A este activo principio se opone un elemento de receptividad o de pasividad comparable a la materia y a la potencialidad como antagónicas a la forma y a la actualidad. (...) El *Nous* activo lo hace todo, el *Nous* pasivo todo lo experimente. Aquél es inmortal, éste no. (...) Cabe conjeturar, y no sin razones, que el Estagirita concibió su papel sólo con contornos vaporosos, y que sus ideas al respecto no las desarrolló para él con más claridad que para el lector”. Gomperz, Teodor. *Pensadores Griegos. Aristóteles y sus sucesores*, p. 220.

(el *nous patéticos* o intelecto paciente o intelecto pasivo) y el *νοῦς ποιητικός* (*nous poieticós* o intelecto agente o intelecto activo):

“Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende”<sup>547</sup>.

Al inicio de este texto, Aristóteles trae a colación su teoría del acto y la potencia que planea aplicarlo al conocimiento intelectual, al respecto Fraile considera que la doctrina de los dos intelectos es una aplicación de la teoría hilemórfica a la función intelectual:

---

<sup>547</sup> *De Anima*, 430a 10-25.

“La aplicación de la teoría hilemórfica al conocimiento intelectual parece que debería dar solución clara al problema del funcionamiento del alma en las actividades psíquicas de orden superior. Si el hombre es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, y el alma es una simple, al alma, forma del cuerpo, debería corresponderle la doble actividad perceptiva y activa”<sup>548</sup>.

En efecto, el Estagirita sostiene que en la naturaleza todo está compuesto de materia, que es potencia respecto a un principio activo que hace que ésta se actualice. Para ilustrar esta doctrina pone el ejemplo del arte. Al respecto Bröcker comenta:

“Así en el terreno del arte, del producir, es la materia, según posibilidad, lo que está a producir, p. eje., la madera del carpintero, sillas, mesas en general, muebles. El producir del carpintero es la causa agente que trae a actualidad a los muebles. Esta causa trae a la materia a la forma de muebles actuales”<sup>549</sup>.

Pues bien, aplicando esta analogía al alma, entonces en ella se daría también la diferencia entre una *materia*, que vendría a ser el *intelecto pasivo*, que es capaz de *llegar a ser todas las cosas*; y una causa agente, que sería el *intelecto activo*, que es capaz de *ser todas las cosas*.

En efecto, el entendimiento pasivo es capaz de recibir las formas, que está en potencia, no tiene mezcla y no está mezclado al cuerpo, es el que se hace cada uno de los inteligibles, es simple e impasible, está en potencia para todos los inteligibles, es una tabla rasa en la cual no hay nada escrito en acto<sup>550</sup>.

En suma, la función del intelecto pasivo es la aprehensión de los inteligibles, al respecto escribe Ross: “Así como la facultad sensitiva se identifica con sus objetos

---

<sup>548</sup> Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I*, p. 497.

<sup>549</sup> Bröcker, Walter. *Aristóteles*, p. 150.

<sup>550</sup> Cfr. *De Anima*, 429a – 430a.

en el sentido en que su forma es transmitida al sujeto sensible, así en la ciencia el intelecto se identifica con sus objetos. El acto de aprehensión se atribuye, pues, al intelecto pasivo”<sup>551</sup>.

Cuando decimos que *el intelecto se hace cada uno de los inteligibles*, estamos denotando el carácter posesorio del conocimiento Aristotélico. Al respecto, Choza opina que para Aristóteles “el intelecto no es un punto de vista respecto del cual las cosas reciban una determinación”<sup>552</sup>, sino un “principio de adaptación a la realidad y, más todavía que eso, principio de posesión de ella”<sup>553</sup>. Por tal motivo, “cabe hablar de verdad: la verdad es de esta manera el conocimiento de lo que las cosas son en sí mismas”<sup>554</sup>.

Al intelecto pasivo contraponen Aristóteles el intelecto activo, de categoría superior, cuya función es *producir* los inteligibles, obrando a la manera de la luz, así como ella pone en acto los colores que estaban en potencia<sup>555</sup>, así el intelecto activo pone en acto los inteligibles que estaban en potencia en la imagen<sup>556</sup>. Sobre esta comparación del intelecto activo a la luz, Tomás de Aquino comenta:

“La semejanza que Aristóteles establece entre el entendimiento agente y la luz, hay que entenderla en el sentido de que, así como la luz es necesaria para ver, así

---

<sup>551</sup> Ross, W. D. *Aristóteles*, p. 215.

<sup>552</sup> Choza, Jacinto. *Conciencia y Afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*, Pamplona, Eunsa, 1978, p. 181.

<sup>553</sup> *Ibid.*

<sup>554</sup> *Ibid.*

<sup>555</sup> Cfr., *Ibid.*, 418b 4 – 419a 11.

<sup>556</sup> Sobre esta comparación, Hamelin escribe: “El intelecto activo, nos dice, es como la luz a los colores en la sensación; hace que el inteligible sea aprehensible. Esta comparación no nos hace adelantar. Pero advertimos, no obstante, que alumbrar es una acción y que un agente no obra sino porque posee la forma. El entendimiento activo no será en consecuencia otra cosa, en último análisis, que la forma inteligible pura y ya separada; esta forma separada evocaría, llamaría a sí, por así decirlo, a las formas encerradas en la materia imaginativa”. Hamelin, Octavio. *El sistema de Aristóteles*, p. 453.

también el entendimiento es necesario para entender”<sup>557</sup>. “Y, por eso, aunque la luz exterior del sol baste para hacer que los colores sean visibles en acto, sin embargo, para hacer que los fantasmas sean inteligibles en acto se requiere una luz interior, que es la luz del entendimiento agente”<sup>558</sup>.

Sobre si el intelecto agente, Aristóteles sostiene que este “intelecto, por su parte, parece ser —en su origen— una entidad independiente y que no está sometida a corrupción”<sup>559</sup>. Y, que además, “tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible”<sup>560</sup>. En el *De partibus animalium*, nos dice que el intelecto viene de afuera y es divino mientras que las otras facultades no: “El intelecto viene de fuera y solo él es divino, porque una actividad corporal no tiene nada en común con su actividad”<sup>561</sup>. Comentando esta idea, Copleston escribe: “Para Aristóteles, el entendimiento inmortal es eterno y existe tanto antes como después de su presencia en el cuerpo. Por ello, se refiere a él como algo que viene *de fuera*. En consecuencia, no puede ser considerado como parte del alma”<sup>562</sup>. En resumen, lo que caracteriza al intelecto agente es que es *separado, viene de fuera, e inmortal*. Sobre estas tres notas del intelecto agente, Sellés escribe:

“Para Aristóteles el entendimiento agente está totalmente «separado», esto es, no se mezcla ni con el mundo, ni con el mundo, ni con el cuerpo humano, ni con los objetos conocidos como tales al pensar, ni con los actos y hábitos de la inteligencia. Separarse de todo eso denota su superioridad. «Viene de fuera» indica que no

---

<sup>557</sup> Tomás de Aquino. *Suma de Teología I-I*, q. 79, a. 3, ad 2.

<sup>558</sup> Tomás de Aquino. *Cuestión disputada sobre el alma*, q. 5, ad 7.

<sup>559</sup> *De Anima*, 408b 19-20.

<sup>560</sup> *Ibid.*, 430a 18.

<sup>561</sup> Aristóteles. *De generacione Animalium*, 736b 27.

<sup>562</sup> Copleston, F.C. *El pensamiento de Santo Tomás*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 185.

pertenece al ámbito de lo intramundano o corpóreo (no lo recibimos como herencia de nuestros padres, ni del resto de la realidad física), lo cual denota que por su origen es muy noble. «Es lo verdaderamente inmortal» expresa que no está sometido al cambio y a la corrupción de este cosmos”<sup>563</sup>.

#### 5.6.6. El problema de la inmortalidad del alma

La inmortalidad del alma fue un problema principal en un primer momento en el pensamiento de Aristóteles; tal como está expuesto en sus obras de juventud, especialmente en el *Eudemo*. En el *De Generatione Animalium*, como lo hemos visto en el acápite anterior, se dice que el alma no procede por vía de generación, sino que *viene de fuera*, lo cual hace suponer que también sobrevive después de la muerte. Y, en la *Metafísica* restringe la inmortalidad solamente a la parte intelectual del alma<sup>564</sup>. La misma idea aparece en el *De Anima*, donde la inmortalidad queda reservada solamente al intelecto activo, mientras que el intelecto pasivo se corrompe con el cuerpo. Y, en la *Ética a Nicómaco*, se insinúa la duda sobre la inmortalidad: “el deseo puede ser de cosas imposibles, por ejemplo, de la inmortalidad”<sup>565</sup>.

En efecto, el problema que ocupa la preponderancia en el *De Anima*, ya no es la inmortalidad del alma sino la relación entre el cuerpo y el alma. Pero, dar razón de las relaciones psicofísicas implicará poner en entredicho las convicciones de la

---

<sup>563</sup> Sellés, Juan Fernando. *Antropología para inconformes*, p. 536.

<sup>564</sup> Aristóteles sostiene que es difícil creer que después de la muerte subsista el alma entera, en todo caso, subsistirá el *Nous* o intelecto: “pero si, además, subsiste o no algo posteriormente, habrá que investigarlo; pues, en algunas cosas, nada lo impide, por ejemplo, si el alma es tal; pero no toda entera, sino el entendimiento, pues que subsista entera sin duda es imposible”. Aristóteles. *Metafísica*, 1070b 23-25.

<sup>565</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1111b23,

pervivencia del alma entera después de la muerte<sup>566</sup>, o en su defecto, mantener la creencia que solo el *Nous* es lo único inmortal. Sobre el tema de la inmortalidad del alma en Aristóteles, Jaeger opina:

“El platonismo de Aristóteles resalta con la mayor claridad en el principal tema del diálogo [*Eudemo*], la doctrina de la inmortalidad. Mas tarde sostuvo que el problema esencia de la psicología era la conexión entre el alma y el organismo corporal, (...) El primer resultado del descubrimiento de estas relaciones psicofísicas fue inevitablemente el de eliminar la fe platónica en la pervivencia del alma individual, y la única parte de sus primeras convicciones que pudo conservar Aristóteles fue la creencia en que el puro *Nus* es independiente de cuerpo”<sup>567</sup>.

En efecto, lo único inmortal sería el *puro Nous* o el intelecto agente: “una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. (...), mientras que el intelecto pasivo es corruptible”<sup>568</sup>. Pues bien, de acuerdo a la definición general del alma como *una entelequia primera de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia*, se infiere que la unidad sustancial del cuerpo y el alma es tal, que no es posible concebir una actividad donde no intervengan los dos principios; por lo tanto, después de la muerte el alma no podría realizar ninguna función propia siendo corruptible juntamente con el cuerpo.

En efecto, ¿habrá alguna parte del alma que sea inmortal? O mejor dicho, ¿habrá alguna actividad del alma que no dependa en absoluto del cuerpo? Y, la respuesta es el intelecto agente, que por ser acto es *en si mismo* y no depende del

---

<sup>566</sup> Sobre la inmortalidad del alma en Aristóteles, Leonardo Polo opina que Aristóteles no está seguro de que esto sea así: “El alma humana es inmortal (Aristóteles no está seguro de esto último; para él lo inmortal es el intelecto agente, que no es exactamente lo mismo que el alma”. Polo, Leonardo. *Curso de teoría del conocimiento*, tomo II, Pamplona, Eunsa, 3ª Ed., 1998, p. 133.

<sup>567</sup> Jaeger, W. *Aristóteles*, p. 63.

<sup>568</sup> *De Anima*, 430a 23-25.

cuerpo para realizar su actividad. Por lo tanto, si se postula en Aristóteles alguna inmortalidad, sería la del intelecto agente. Pero entonces surge el problema de su origen: ¿pertenece este intelecto al alma o viene de afuera? Si viene de afuera ¿Cuál es su origen? ¿Corresponde este intelecto agente a cada individuo o es uno para todos? Son preguntas que producirán un intensísimo debate entre los comentaristas de Aristóteles.

### 5.6.7. Interpretaciones del *intelecto agente*

En la *Ética Nicómaco* Aristóteles sostiene que el modo más alto de vida es la teoría (de *zeorein*, contemplar, ver). Pues bien, si el intelecto agente es el estatuto más alto en la escala del conocimiento, ya que siempre está en acto y además no depende ni directa ni indirectamente del cuerpo para su actuación, entonces podemos concluir que “la forma más alta de vida humana es precisamente el intelecto agente”<sup>569</sup>. Por lo tanto, lo más alto en el hombre sería el intelecto agente; vamos a terminar nuestro estudio intentando profundizar en su significado.

La escasísima referencia del intelecto agente en el *Corpus* ha dado origen a las interpretaciones más diversas<sup>570</sup>. Vamos anotar las más resaltantes. Podemos distribuir estas interpretaciones en dos grandes grupos: unas que consideran el intelecto agente algo extrínseco al hombre, y otras que lo interpretan como una realidad intrínseca al alma al igual que el intelecto paciente.

---

<sup>569</sup> Sellés, Juan Fernando. *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuaderno de Anuario Filosófico n° 163, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra S.A., 2003, p. 15.

<sup>570</sup> Cfr. Sellés, Juan Fernando. *Diccionario de Filosofía*, Pamplona, Eunsa, 2010, voz: Intelecto agente, pp. 610-614.

### 5.6.7.1. Interpretaciones extrínsecas

Entre las primeras interpretaciones extrínsecas del intelecto agente tenemos a Alejandro de Afrodisia<sup>571</sup> (s. II – III d.C.), quien distingue tres entendimientos: uno pasivo, material, que es forma del cuerpo y perece juntamente con él; otro como *habitus*, que determina al anterior; y un tercero que es el intelecto agente, el cual es una entidad espiritual, separada, divina y siempre en acto, distinta del hombre: “El intelecto es generado en nosotros desde fuera. No es una potencia del alma”<sup>572</sup>. En efecto, Alejandro de Afrodisia asimila el entendimiento agente a Dios, que sería quien en último caso iluminaría nuestro entendimiento pasivo. Moreau comentando esta interpretación de Alejandro de Afrodisia escribe:

“La intelección en acto, la posesión de los inteligibles para nosotros siempre debe ser adquirida; (...) y no se efectúa en nosotros más que por la acción del intelecto activo, lo que no es una parte o una facultad de nuestra alma en nosotros. Cuando nuestro intelecto, que no es más que una potencia vinculada a nuestra organización, capta los inteligibles, es Dios mismo quien piensa en nosotros”<sup>573</sup>.

De la misma opinión fueron, siglos después, los filósofos árabes Avempace (1070-1138) y Averroes (1126-1198), así como algunos cristianos entre los que sobresale Sigerio de Brabante, jefe de los averroístas latinos, quien libró una dura disputa contra Tomás de Aquino en el s.XIII.

---

<sup>571</sup> Apodado “el exegeta”, quien fue uno de los más ilustres comentaristas griegos de las obras de Aristóteles. Enseñó en Atenas al inicio del siglo III la filosofía aristotélica.

<sup>572</sup> “Est intellectus ab extra in nobis genitos, non autem potestas animae”. Alejandro de Afrodisia. “In De anima, De intellectu agente”, Venecia, 1502; en G. Thery, O.P. *Autor du décret e 1210: II. Alexandre d' Aphrodisie*, Le Saulchoir, Bibliothèque Thomiste, 1926, VII; en Fraile O.P., Guillermo. *Historia de la filosofía I*, p. 501. (La traducción es nuestra).

<sup>573</sup> Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, p. 280.

Plotino (203-270), a quien siguió Temistio, mantuvieron que “el intelecto agente también es externo al hombre, y añadieron que, aunque no coincida con Dios, es asimilado al *Nous* del que deriva todo conocimiento por participación”<sup>574</sup>.

Juan Filopón (490-566), “quien identificó al intelecto agente con una supuesta alma única para toda la humanidad”<sup>575</sup>. Y, Simplicio (490-560), “quien sostuvo que, en cuanto que el intelecto agente es intuición intelectual, se identifica con las ideas (influencia de Platón)”<sup>576</sup>.

Los árabes, como Alfarabí (870-959) y Avicena (980-1037), quienes dan una nueva versión a la interpretación de Alejandro de Afrodisia. Efectivamente, Alfarabí identifican el “entendimiento agente con el alma de la esfera lunar (...). De ella fluyen las especies inteligibles que informan los entendimientos pasivos, los cuales son particulares y propios de cada hombre, mientras que el entendimiento activo es único, común a todos los hombres e inmortal”<sup>577</sup>. Y, Avicena sostiene “que recibimos la inteligibilidad de las inteligencias separadas (los angeles)”<sup>578</sup>.

Los pensadores cristianos del siglo XIII, Guillermo de Auvernia, Roger Bacon (1210-1292), y Roberto de Kilwardby (1215-1279), “pensaban que el intelecto agente no es nada del alma humana, sino un principio extrínseco (algunos lo identificaban con Dios, otros no) que nos ilumina”<sup>579</sup>.

Jacobo Zarabella (1532-1589), considera al entendimiento agente “existiendo separadamente de la materia, y lo identifica con el Acto Puro de la Metafísica el cual

---

<sup>574</sup> Sellés, Juan Fernando. *El conocer personal*, p. 22.

<sup>575</sup> *Ibíd.*

<sup>576</sup> *Ibíd.*

<sup>577</sup> Fraile O.P., Guillermo. *Historia de la filosofía I*, p. 501.

<sup>578</sup> Sellés, Juan Fernando. *El conocer personal*, p. 23.

<sup>579</sup> *Ibíd.*

sería el primer entendimiento y el primer inteligible que ilumina a todos los entendimientos pasivos particulares”<sup>580</sup>.

Las tesis centrales de estos comentadores se pueden resumir de la siguiente manera: a) el intelecto agente es extrínseco al hombre y ajeno a él; b) se identifica a una *sustancia separada*, que puede ser un ángel o el mismo Dios; c) es el intelecto o alma de la humanidad. En efecto, en tales interpretaciones se postula que el intelecto agente no es propiamente humano, sino propio de un ser distinto al hombre (Dios, los ángeles, la humanidad) que tiene como fin iluminar constantemente nuestros conocimientos. Ahora bien, estas interpretaciones se impusieron desde la muerte de Aristóteles hasta el siglo XIII, en donde los filósofos medievales intentarán dar otra explicación del entendimiento activo.

#### **5.6.7.2. Interpretaciones intrínsecas**

Otras interpretaciones de la teoría de los dos entendimientos le dan un sentido intrínseco, considerando al intelecto agente junto con el intelecto paciente como dos potencias distintas del alma. Fraile opina que Teofrasto, sucesor de Aristóteles en la dirección de la academia, tiene una interpretación intrínseca del intelecto agente, ya que con respecto a los intelectos paciente y agente, “parece haberlos entendido en el sentido de que ambos entendimientos son inmateriales y personales, y no separados sustancialmente, sino como dos facultades distintas de la misma alma”<sup>581</sup>. Pero es en la Edad Media, donde se desarrollan las interpretaciones intrínsecas del intelecto

---

<sup>580</sup> Fraile O.P., Guillermo. *Historia de la filosofía I*, p. 501.

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 502.

agente. De estas interpretaciones, podemos distinguir dos tendencias: la de los maestros franciscanos y la de los maestros dominicos.

Entre los maestros franciscanos, Alejandro de Hales (1170-1245) que acepta el *hilemorfismo universal*, concluye que “como el alma se compone de materia y forma, el entendimiento posible corresponde a la parte material, y el agente a la formal. Este entendimiento agente no existe separado, sino unido al alma”<sup>582</sup>.

Para San Buenaventura (Juan de Finanza) (1221-1274), el intelecto agente e intelecto posible son dos funciones distintas de una sola y misma alma en su esfuerzo por asimilar lo inteligible de las realidades sensibles. Siguiendo la doctrina de la iluminación de San Agustín, sostendrá que el intelecto agente es iluminado por Dios<sup>583</sup>. Esto es, para San Buenaventura el conocimiento resulta de la combinación de dos elementos: el sensible (sentidos, fantasía) y el inteligible (entendimiento posible), sin embargo, para que se produzca el conocimiento, el entendimiento posible tiene que ser iluminado por el entendimiento agente. Ahora bien, el entendimiento agente puede iluminar porque a su vez recibe una iluminación de Dios. Vale la pena aclarar que el conocimiento intelectual no es propiamente abstractivo, en el sentido aristotélico. Para el doctor Seráfico, el conocimiento intelectual no radica en obtener un concepto universal de las cosas, abstrayéndolas de la particularidad, sino de conocer la correspondencia entre lo suministrado por los

---

<sup>582</sup> Fraile O.P., Guillermo. *Historia de la filosofía*, tomo II, Madrid, BAC, 1960, p. 747.

<sup>583</sup> “No nos alejaríamos de la verdad al decir que San Buenaventura explica todo conocimiento verdadero de lo inteligible por la acción y la presencia en nosotros de un rayo debilitado -decimos-, porque San Buenaventura declara siempre que no alcanzamos las razones eternas o ideas tal como están en Dios, sino como reflejo suyo y confusamente: en ellas no vemos más de lo que puede ver una criatura, *cum propria ratione creata*. Pero es cierto, por otra parte, que las Ideas divinas o razones eternas son la regla inmediata de nuestros conocimientos. Vemos la verdad no simplemente *por* las razones eternas, sino *en* las razones eternas”. Gilson, Etienne. *La filosofía en la edad Media*, Madrid, Gredos, 2ª Ed., 1965, pp. 417-418.

sentidos y la imaginación con las razones eternas. Este conocimiento de la concordancia entre nuestro conocimiento sensible y las razones eternas corre a cuenta de la luz elevadora del intelecto agente que posee estas razones eternas. Pero, para que el intelecto agente posea las razones eternas, tiene que recibir una iluminación de Dios. De este modo, la iluminación divina viene a constituir el principal elemento del conocimiento para San Buenaventura.

Los franciscanos Roberto Grosseteste (11175-1253) y Pedro Juan Olivi (1248-1298), reducen el intelecto agente a la inteligencia, esto es, niegan que haya una distinción real entre los entendimientos agente y paciente. En efecto, Roberto Grosseteste basa su teoría de conocimiento no en el entendimiento agente sino que “introduce la luz como intermediario entre esta sustancia puramente espiritual que es el alma y la sustancia toscamente material que es el cuerpo”<sup>584</sup>. Esta luz espiritual es a las cosas inteligibles como la luz corporal es a las sensibles, así como gracias a la luz vemos las cosas, así también, sostiene Grosseteste, gracias a esa luz espiritual podemos conocer las formas inteligibles. Para Pedro Juan Olivi, “la intelección es una actividad de la misma alma, y un mismo entendimiento es las vez pasivo y activo. Rechaza también la iluminación divina sobre el entendimiento”<sup>585</sup>.

San Alberto Magno (1206-1280), eminente maestro de la orden de Santo Domingo, es el primero que expone claramente, en sentido aristotélico, la distinción entre los intelectos activo y pasivo, rechazando principalmente las interpretaciones de Alejandro de Afrodisias, y Averroes. Para San Alberto, “el entendimiento agente

---

<sup>584</sup> Gilson, Etienne. *La filosofía en la Edad Media*, p. 441.

<sup>585</sup> Fraile O.P., Guillermo. *Historia de la filosofía II*, p. 798.

ilumina los fantasmas, a la manera como el sol ilumina las cosas, haciendo aparecer en acto los inteligibles que en ellos se hallaban contenidos en potencia”<sup>586</sup>. Teniendo un paralelo con el bonaventurismo sostiene que la “luz natural del entendimiento agente no basta por sí sola para determinar el acto intelectual, sino que es una luz derivada a su vez de otra fuente superior de iluminación. (...) Así, el entendimiento humano necesita ser iluminado por una luz superior, que es la de los ángeles, y éstos por Dios”<sup>587</sup>. Por otro lado, refiriéndose a los dos intelectos, Alberto escribe:

“Sin prejuicio me parece que el intelecto agente y el posible son dos potencias del alma, y que el alma está compuesta de *aquello por lo que es* y de *lo que es*, que es su composición esencial, de la cual fluye la segunda composición de las potencias del alma. Y de la parte *por lo que es* causa el intelecto agente, de la parte *de lo que es* el intelecto posible”<sup>588</sup>.

Otro de los grandes maestros dominicos, Santo Tomás de Aquino (1225-1274), discípulo de San Alberto Magno, quien es el filósofo medieval que más ha desarrollado la teoría del intelecto agente, afronta la cuestión del intelecto agente basándose, por una parte, en la tradición cristiana, especialmente agustiniana, y por otra, en la doctrina aristotélica, y, al mismo tiempo, enfrentándose con el intelecto agente separado y único para todos los hombres, tal como lo interpretaban algunos profesores y estudiantes de la Universidad de París conocidos como los averroístas latinos<sup>589</sup>.

---

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 830.

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 831.

<sup>588</sup> San Alberto Magno. *Quaestio de intellectu animae*, en *Opera Omnia*, vol. XXV/2. Monasterii Westfalorum in aedibus aschendorff, 1987, 269b 59-270a 6, en Sellés, Juan Fernando. *El conocer personal*, p. 32.

<sup>589</sup> Cfr. Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*, II, q. 78. Donde hace una profunda exégesis del texto aristotélico.

Desde el comentario a las *Sentencias a Pedro Lombardo*, Tomás de Aquino, se opone vigorosamente al entendimiento agente concebido a la manera avicenista y averroísta, como una sustancia separada, distinta del posible y única para todos los hombres<sup>590</sup>. Considera al entendimiento agente propio de cada alma<sup>591</sup>. Tomás de Aquino partiendo de la experiencia concluye que somos nosotros mismos quienes abstraemos las formas inteligibles de sus condiciones de particularidad, esto es, la abstracción consiste en hacer los inteligibles en acto. Ahora bien, ninguna cosa pasa a la acción si no es por un principio intrínseco. Por lo tanto, dentro de cada individuo, deduce Santo Tomás, debe haber una facultad propia, a la cual corresponde hacer los inteligibles en acto, esta facultad propia es el intelecto agente<sup>592</sup>.

Haciendo una diferencia entre los intelectos posible y agente dice el Aquinate: “el entendimiento humano, que o bien está en pura potencia respecto de los seres inteligibles, como el entendimiento posible, o bien es el acto de las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, como el entendimiento agente”<sup>593</sup>. De acuerdo con Tomás de Aquino, el intelecto agente *ilumina* la imagen del objeto aprehendido por los sentidos externos, esto es, abstrae el elemento universal

---

<sup>590</sup> Cfr. Tomás de Aquino. *Sentencias a Pedro Lombardo II*, d. 17, q. 2, a. 1.

<sup>591</sup> “El entendimiento agente de que el habla el Filósofo es algo propio del alma”. Tomás de Aquino. *Suma de Teología I-I*, q. 79, a. 4, rpta.; “Nada impide, por tanto, atribuir a la luz misma de nuestra alma la operación del intelecto agente”. Tomás de Aquino. *Suma contra Gentiles II*, q. 77.

<sup>592</sup> “Y esto lo sabemos por experiencia, al advertir que las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares, lo cual es hacerlas inteligibles en acto. Ahora bien, a un ser nunca le compete una acción si no es mediante algún principio formalmente inherente a él, según dijimos anteriormente al hablar del entendimiento posible. Por eso es preciso que la energía que es principio de esta acción sea algo propio del alma. De allí que Aristóteles compara el entendimiento agente a la luz”. *Ibid.*

<sup>593</sup> *Ibid.*, q. 87, a. 1, ad 2.

contenido en la imagen. Después el intelecto paciente sale de su pasividad formando con esa abstracción, el inteligible en acto, que no es otra que el concepto universal<sup>594</sup>.

Copleston comentando esta doctrina tomista dice: “Así, el entendimiento, en cuanto activo, abstrae la esencia universal del hombre de una imagen particular – dejando fuera las notas particulares que limitan esta imagen a ser la imagen de este o aquel hombre particular– y la imprime sobre el entendimiento, en cuanto pasivo. Así nace el concepto universal”<sup>595</sup>.

Ahora bien, Tomas de Aquino interpreta al intelecto agente como una parte del alma, y como las partes del alma son las facultades, entonces no tienen más remedio que interpretar al intelecto agente como una potencia o facultad del alma<sup>596</sup>, pero el problema radica que la noción de intelecto agente excluye la noción de facultad, ya que la facultad es en potencia y luego en acto, mientras que el intelecto agente siempre está en acto.

Estas interpretaciones del intelecto agente podemos resumirlas en: a) que cada individuo humano tiene su propio intelecto agente, además del posible, y que ambos son potencias propias y distintas del alma; b) el fin del intelecto activo consiste en “iluminar” los fantasmas que le suministra la imaginación poniendo en

---

<sup>594</sup> “Las imágenes de la fantasía, al ser representaciones de individuos y existir en órganos corporales, no tienen, como ya quedó probado, el mismo modo de existencia que el entendimiento humano, y, por tanto, no pueden imprimirse en el entendimiento posible. Mas, en virtud del entendimiento agente, que actúa sobre las imágenes, se produce en el entendimiento posible una cierta impresión o representación de los mismos objetos a que se refieren las imágenes, pero solo en lo concerniente a la naturaleza específica de los mismos”. *Ibid.*, q. 85, a. 1, ad 3.

<sup>595</sup> Copleston, F.C. *El pensamiento de Santo Tomás*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 200.

<sup>596</sup> “Tomás de Aquino al tratar de dirimir las dificultades que conlleva la noción de intelecto agente único, entiende incluso al intelecto agente como una facultad del alma”. Polo, Leonardo. *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003, p. 156.

acto al intelecto pasivo; c) pero esta luz del intelecto agente depende en última instancia de una luz que viene de Dios.

## CONCLUSIONES

1. En el pensamiento arcaico griego el *alma* se expresó principalmente con la palabra *psiqué*, que significaba aliento, soplo vital. Ya en la antigua filosofía griega, los pensadores conocidos como los presocráticos, admitieron que lo propio del alma es el movimiento, porque se mueve por sí misma. La mayor parte de ellos, además, describen el alma por estas características: sensación e incorporeidad, si bien alguno de ellos es materialista.
2. Los presocráticos lograron distinguir *psique* de *nous*. El término *nous*, mente con capacidad infinita, según Anaxágoras, tiene su antecedente en el *Logos* de Heráclito. Para Anaxágoras, solo el *nous* es infinito y no está mezclado con cosa alguna, sino que existe por sí mismo. Es en esa línea del *nous* de Anaxágoras que Aristóteles desarrollará su propia teoría del *nous*.
3. Al igual que Platón, la antropología de Aristóteles (384-322 a. C.) será también una psicología pues será mas que todo un estudio acerca del alma, pero a diferencia de su maestro no reducirá el hombre al alma<sup>597</sup>. Con respecto al cuerpo, tendrá una valoración mucho más positiva que su maestro. En efecto, para Aristóteles el hombre no es un alma castigada a unirse a un cuerpo, sino una unidad sustancial en la que el alma es la forma del cuerpo. Su crítica a Platón puede resumirse en la siguiente afirmación: *el alma es el*

---

<sup>597</sup> “Alma y esencia de alma es lo mismo; pero esencia de hombre y hombre no son lo mismo, a no ser que el alma pueda ser llamada hombre”. Aristóteles. *Metafísica*, 1043b 1-3.

*lugar de las formas*. Esto es, no existe el mundo de las ideas sino que los conceptos, obtenidos mediante la intelección, nos dan a conocer la esencia de las cosas.

4. No existe una ruptura radical entre el *Eudemo* (obra de juventud) y el *De Anima* (obra de madurez), sino más bien una evolución del pensamiento filosófico de Aristóteles. En efecto, existen muchos elementos platónicos en el *Eudemo*: la convicción de la inmortalidad del alma, la doctrina de la substancialidad, el carácter ultraterreno del destino del alma. Sin embargo, estos elementos platónicos presentes en el *Eudemo* no son depurados en el *De Anima*, sino más bien que siguen vigentes de un modo u otro. Lo que sí debe excluirse decididamente del *De Anima*, es la doctrina platónica de las ideas separadas y de la reminiscencia, así como la concerniente a la concepción del alma como una idea. Ahora bien, con respecto a la doctrina de la preexistencia de las almas, hay que recalcar que efectivamente esta doctrina está presente en el *Eudemo* aunque limitada al alma intelectiva; y en el *De Anima*, se deja abierta esta posibilidad de acuerdo a la interpretación que se da al *intelecto agente*. Pues, si se concibe que el intelecto agente es extrínseco al alma, entonces éste podría preexistir a ésta.
  
5. En la evolución de la noción del alma en Aristóteles se pueden distinguir tres etapas. El primero, caracterizado por una marcada influencia platónica, donde se concibe la relación del cuerpo y el alma como dos realidades completas y

separables. Los escritos de este periodo son principalmente el *Eudemo*, el *Protréptico*, y el *De Philosophia*. Aunque en este último escrito el pensamiento de Aristóteles empieza a separarse de la filosofía de Platón, pues en esta obra lo trascendente para Aristóteles ya no sería el *mundo de las ideas*, sino un ser divino o un primer principio superior denominado *éter*. La segunda etapa de esta evolución sería el período de los viajes que hace Aristóteles a Assos y Macedonia, donde se dedica activamente al estudio de la biología. Como resultado de estos estudios, Aristóteles concibe al cuerpo como un instrumento del alma. El alma obra en el cuerpo por el cuerpo, al que rige como *ciudad bien gobernada*. En esta etapa, el cuerpo y el alma siguen siendo dos principios diferentes, pero no antagónicos; más bien, hay una colaboración entre el alma y el cuerpo. La última etapa es el periodo del Liceo, donde Aristóteles concibe la relación entre el cuerpo y el alma como unidad sustancial. El alma es el acto del cuerpo, de suerte que alma y cuerpo, aunque distintos, constituyen, sin embargo, una única substancia, del cual brotan todas las operaciones propias de un ser vivo. La primera etapa se puede denominar *dualista*, la segunda *instrumentalista*, y la tercera, *hilemórfica*.

6. En el *De Anima*, se rechaza la tesis del *alma armonía* y del alma como número automotor (pitagóricos), así como la de los que ponen en su sustancia algún elemento físico o mezclas de ellos (presocráticos). Esto es, el alma no es un cuerpo sutil, porque entonces habrían dos cuerpos en el mismo lugar. Ni es un número, porque hay números que no poseen alma, los que miden

realidades exclusivamente materiales. Ni es mezcla constituida a partir de elementos ni tampoco se halla mezclada con la totalidad del universo porque elementos porque el alma no es divisible. Más aún, mantiene unido al cuerpo puesto que al alejarse de ella, éste se disgrega y se destruye.

7. Para Aristóteles, todas las sustancias pertenecientes al mundo físico terrestre tienen por característica la movilidad. Pero hay entre ellas una gran diferencia, que las subdivide en dos órdenes muy distintos. En efecto, unas son inertes, y por su movimiento natural tienden hacia sus lugares naturales, a no ser que intervenga el impulso de un cuerpo extrínseco. Otras, en cambio, tienen dentro de sí mismo un principio intrínseco de su movimiento hacia su propio fin. De aquí resulta un doble orden de sustancias físicas: vivientes y no vivientes. Pues bien, el principio de vida de los vivientes es el alma. Esto es, el alma es la vida de los seres vivos. Y, la vida es la condición de posibilidad de todas las operaciones y actividades del ser vivo.

8. En el *De Anima*, Aristóteles sitúa la investigación del alma en un contexto más ontológico posible. Ante todo el *alma es una entidad*. Entidad referida a la categoría principal. En efecto, el *alma es la substancia*. Pero, como la substancia es una composición de materia y forma, entonces el alma corresponderá a la forma y el cuerpo a la materia. Pero habría que añadir que hay una correspondencia entre el alma y el cuerpo, de tal modo que cualquier alma no puede informar cualquier cuerpo, sino que el que le corresponda.

Ahora bien, si el *alma es una forma* y la forma es un acto; por lo tanto, el *alma es un acto*.

9. En Aristóteles hay dos nociones de acto: acto como *energeia* y acto como *entelequia*. El primero se refiere a aquellas actividades que poseen en sí misma su propio fin, y que son propias de los seres vivos. El segundo sentido de acto en Aristóteles es la entelequia, que designa el estado completo y terminado de algo. Pues bien, si el alma es acto lo es en el sentido de entelequia. Si el alma es acto, entonces el cuerpo vendría a ser la potencia. Por lo tanto, *el alma será la entelequia de un cuerpo determinado*. Ese cuerpo determinado es un cuerpo orgánico o un cuerpo que tiene órganos.
  
10. La definición general del alma en Aristóteles se puede enunciar como *la entelequia primera de un cuerpo natural que tiene vida en potencia*; o sea, un cuerpo natural organizado, *puesto que tener vida en potencia* es equivalente con *tener órganos*. La potencialidad es, en el caso de la vida, organicidad. El cuerpo tiene respecto del alma un carácter esencialmente referencial, así como cada órgano lo tiene respecto de su función. La variedad de órganos es necesaria para la variedad de operaciones, es decir, para la potencialidad del alma. Esta potencialidad es el único modo como el cuerpo existe. Esto es, la significación del cuerpo es el alma. El alma constituye la posibilidad y finalidad del cuerpo.

11. Como hemos visto, para Aristóteles, los seres vivientes u orgánicos se hallan conformados de modo que todas sus partes cooperen en la actuación del mismo fin. En este sentido sus partes son órganos para la realización del fin propio de todo ser vivo. Ahora bien, el principio que determina la constitución del cuerpo orgánico es el alma. El alma es, pues, la forma del cuerpo, esto es, la actuación del fin por el que el cuerpo existe. Del mismo modo que la materia y la forma no se hallan separadas una de otra, el ligamen entre el alma y el cuerpo es indisoluble, a diferencia de cuanto afirmaba Platón, que consideraba accidental la unión del alma con el cuerpo.

12. Aristóteles es un pensador concreto que se atiene al ente particular objeto de su experiencia. Según Aristóteles, de que sirve tener un concepto de polígono si no se puede con este concepto comprender los diversos polígonos, así también, de que sirve tener una noción general de alma si no está en orden a la comprensión de un alma particular. En efecto, la noción particular de alma es la que verdaderamente interesa, y esto nos abre las puertas para la exposición de las almas particulares. Pero, dar razón de cada tipo de alma, es dar razón de sus facultades. Por lo tanto, una explicación del alma en sentido riguroso es dar razón de las facultades de cada tipo de alma.

13. A los grados jerárquicos de los seres vivientes corresponden tres formas de vida: el alma *vegetativa* propia de las plantas; el alma *sensitiva* propia de los animales; y el alma *intelectiva* propia del hombre. Ahora bien, el grado

superior contiene también la forma propia del grado inferior. Por lo tanto, en el hombre se dan las tres formas de vida. Esto es, no hay en él tres almas, sino tres funciones de una sola alma (lo que se llama unidad de la forma), que conspiran al mismo fin, que es la vida, la conservación y la actividad del individuo.

14. Para Aristóteles, no es el alma la que vive, sino el hombre total en virtud de su alma. Aristóteles supera así la concepción tripartita de Platón, suprimiendo la multiplicidad de almas y sustituyéndolas por potencias o facultades de una misma alma, la cual es una forma única, que contiene en sí virtualmente todas las de los vivientes inferiores.

15. Para Aristóteles, el alma de cada ser vivo es una sola porque existe una sola organización del cuerpo. Sin embargo, el alma posee varias facultades o potencias. Estas facultades son principios de una serie de operaciones, que son distintas entre sí (ver, oír, imaginar, pensar). Entre el alma y las operaciones median las facultades, porque no siempre estamos actuando, por ejemplo cuando estamos dormidos.

16. La idea de jerarquía está presente en toda la filosofía aristotélica, de modo muy particular en su teoría del alma. Esto es, en la unidad jerárquica de las facultades, que nos indica en que el fin de unas facultades son otras facultades, siendo estas superiores porque son el fin de aquellas. Por ejemplo,

el fin de la sensación es el imaginar y el de imaginar el pensar; entonces la imaginación es superior a los sentidos externos, pero inferior a la razón. Pero también es cierto que la imaginación sin las sensaciones no podría imaginar; y también, la razón sin las imágenes proporcionadas por la imaginación, no podría realizar su función propia que es pensar.

17. El intelecto o *Nous* ocupa la cúspide de la jerarquía de las facultades del alma. Mientras que los sentidos solo pueden conocer sus propios sensibles, el intelecto puede conocer todos los inteligibles. Por eso, el intelecto tiene que estar exento de toda determinación. Para el Estagirita, el niño, al venir a la vida, está en el orden cognoscitivo en pura potencia respecto de sus objetos inteligibles. Es como una *tabla rasa* en el cual no se ha escrito nada. De la frase *el alma es el lugar de las formas*, se puede deducir que la razón al no tener un soporte orgánico no está supeditado a lo orgánico para conocer.

18. Si el sensible es el objeto de las facultades sensitivas, los inteligibles serán el objeto del intelecto. El inteligible o la forma inteligible es el objeto del intelecto y es un universal; mientras que los sensibles tienen por objeto los individuales. Por otro lado, para Aristóteles los inteligibles no existen en acto, sino en potencia en la imagen

19. Para Aristóteles, conocer no es conocer formas e ideas, sino la misma realidad gracias a que el intelecto *se hace* o se identifica con la forma del

objeto conocido. Esto es, conocer no es, pues, poseer una *representación* o copia de una cosa, sino que el intelecto en acto *es* lo conocido en acto, porque asimila la forma del objeto conocido.

20. La unidad indisoluble de alma y cuerpo ha inducido a algunos intérpretes a concluir que para Aristóteles el alma no es inmortal, éste es uno de los problemas más oscuros de la filosofía aristotélica. Según Aristóteles, el alma racional, en cuanto está unida al cuerpo, procede ella operaciones dependientes del cuerpo. Pero en cuanto el alma racional excede por su propia capacidad la capacidad del cuerpo, entonces proceden de ella operaciones que no dependen del cuerpo.

21. Para Aristóteles, conocer no es conocer formas e ideas, sino la misma realidad gracias a que el intelecto *se hace* o se identifica con la forma del objeto conocido. Esto es, conocer no es, pues, poseer una *representación* o copia de una cosa, sino que el intelecto en acto *es* lo conocido en acto, porque asimila la forma del objeto conocido en acto.

22. Si el alma es acto como *entelequia*, la intelección será acto como *energeia*. Por tal motivo, la *energeia* es la solución del problema de la relación de la mente con las ideas. La *energeia* es el acto que se realiza desde el comienzo de su actividad. Por lo tanto, si la intelección es acto como la *energeia*, entonces es un acto que no se dirige a lo conocido, sino que ya lo posee y, en

tanto lo posee, lo está conociendo. Esto es, que inteligir significa necesariamente estar inteliendo.

23. La primera actividad de la función intelectual debe ser precisamente la de elaborar sus propios objetos de conocimiento, ejerciendo una función activa sobre las imágenes suministradas por la sensibilidad. En Aristóteles la intelección en acto se identifica con lo inteligible en acto que se encuentra en potencia en la imagen. Pero el problema radica en que si el inteligible está en potencia en la imagen, y el intelecto es una capacidad de conocer, entonces ¿Cómo el intelecto pasa de la potencia en acto o como se actualiza el intelecto?

24. Mantener la distinción entre conocimiento sensible e intelectual y, a la vez, su relación, supuso un problema que Aristóteles resolvió postulando la existencia del intelecto agente, una luz intelectual que ilumina las imágenes sensibles poniendo al descubierto, en ellas, su contenido inteligible. En efecto, el intelecto por sí mismo es una potencia de conocer los inteligibles, pero a su vez estos inteligibles están en potencia en la imagen. Por lo tanto, se hace necesario, alguna cosa que traduzca en acto tanto los inteligibles que están en potencia en las imágenes, es decir, que saque de la pasividad al intelecto para que éste se haga el inteligible. Pues bien, debe existir una realidad siempre en acto que saque de su potencialidad al intelecto. Esta realidad siempre en acto es el intelecto activo o agente. Con el intelecto

agente Aristóteles explica el paso del conocimiento sensible al conocimiento inteligible.

25. La función del intelecto pasivo es la aprehensión de los inteligibles. Al intelecto pasivo contraponen Aristóteles el intelecto activo, de categoría superior, cuya función es *producir* los inteligibles, obrando a la manera de la luz, así como ella pone en acto los colores que estaban en potencia, así el intelecto activo pone en acto los inteligibles que estaban en potencia en la imagen.

26. Si la inmortalidad del alma fue un problema principal en un primer momento en el pensamiento de Aristóteles; tal como está expuesto en sus obras de juventud, especialmente en el *Eudemo*. Ahora en el *De Anima*, el problema que ocupa la preponderancia es la relación entre el cuerpo y el alma. Pero, dar razón de las relaciones psicofísicas implicará poner en entredicho las convicciones de la subsistencia del alma entera después de la muerte, o en su defecto, mantener la creencia que solo el *Nous puro* o el intelecto agente es lo único inmortal.

27. Esta doctrina del intelecto agente, apenas esbozado, dio lugar más tarde a diversas interpretaciones. Los comentaristas posteriores se preguntarán: ¿El entendimiento agente es separado del alma? Si es separado del alma ¿Cuál es el origen? Ahora bien, si no es separado del alma ¿Entonces sería una

potencia del alma? ¿De qué tipo de potencia sería si el entendimiento siempre está en acto? Por otro lado, si el entendimiento agente no existe, es solo un invento, entonces ¿Cómo explicar el paso del conocimiento sensitivo al conocimiento intelectual? La respuestas ha estas interrogantes ha dado origen a las interpretaciones más diversas. Los primeros comentaristas aristotélicos griegos, pasando por los neoplatónicos, hasta llegar a los comentaristas árabes y judíos medievales, todos ellos en su gran mayoría se orientarán por considerar al entendimiento agente como algo separado y que no es propio del hombre, unos lo identificarán a una “sustancia separada”, otros un ángel o el mismo Dios, o el alma de la humanidad. Así opinaron tanto los pensadores griegos alrededor del s. III a. de C. (Teofrasto de Eresa, Eudemo de Rodas y Alejandro de Afrodisia), como a los neoplatónicos que van desde el s. I hasta el s. VI de. C. (Nicolás de Damasco, Plutarco de Queronea, Plotino, Porfirio, Jamblico, Sofonías, Temistio, Juan Filopón y Simplicio).

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Aristóteles

1. Aristóteles. *Metafísica*, Edición trilingüe griego-latín-castellano de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2ª Ed., 1982.
2. Aristóteles. *Acerca del alma*, introducción y traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.
3. Aristóteles. “Del alma”, traducción de Francisco Samaranch, en Aristóteles. *Obras*, Madrid, Aguilar, 1967.
4. Aristóteles. *De Anima*, prólogo, traducción y notas de Alfredo Llanos, Buenos Aires, Leviatán, 2008.
5. Aristóteles. *Acerca del alma*, traducción de Patricio de Azcárate y notas de M. Barthélemy Saint – Hilare, Buenos Aires, Ed. Losada, 2004.
6. Aristotle. *De Anima libri III*, Recognovit Guilelmus Biehl, Editio stereotype emendatior, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1896. En <https://ia700304.us.archive.org/32/items/deanimagreek189600arisuoft/deanimagrreek189600arisuoft.pdf>, 12/12/2013.
7. Aristóteles. *Parva Naturalia*, traducción, introducción y notas de Jorge A. Serrano, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
8. Aristóteles. *Política*, edición bilingüe griego-castellano, traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
9. Aristóteles. *Tratados de Lógica (Órganon) I*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982.
10. Aristóteles. “Del cielo”, traducción de Francisco de P. Samaranch, en Aristóteles. *Obras*, Madrid, Aguilar, 1967.
11. Aristóteles. *Obra biológica*, traducción de Rosana Bartolomé, Madrid, Luarna Ediciones, 2010.

12. Aristóteles. “De la generación y corrupción”, traducción de Francisco de P. Samaranch, en *Aristóteles. Obras*, Madrid, Aguilar, 1967.

### **Bibliografía Principal**

1. Brentano, Franz. *Aristóteles*, Barcelona, Ed. Labor, 2ª Ed., 1943.
2. Bröcker, Walter. *Aristóteles*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1963.
3. Calvo Martínez, Tomás. “Introducción general”, en Aristóteles. *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978.
4. Carbonell, Claudia. *Movimiento y forma en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2007.
5. Düring, Ingemar. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México, Universidad Autónoma de México, 1990.
6. Elorduy, Eluterio. “La evolución de la psicología de Aristóteles según Nuyens”, en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica Vol. 6*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1950.
7. Jaeger, Werner. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
8. García Jaramillo, Miguel. “Sensibilidad y Espiritualidad en Aristóteles”, en AA.VV. *Tópicos. Revista de Filosofía*, Vol. XI, México, Universidad Panamericana, 1996.
9. Gomperz, Teodor. *Pensadores Griegos. Aristóteles y sus sucesores*, tomo III, Barcelona, Herder, 2000.
10. Guthrie, W. *Historia de la Filosofía Griega. Introducción a Aristóteles*, Vol. IV, Madrid, Gredos, 1993.
11. Hamelin, Octavio. *El sistema de Aristóteles*, Buenos Aires, Ed. Esturario, 1946.
12. Lear, Jonathan. *Aristóteles. El deseo de comprender*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
13. Martino, Eutimio. *Aristóteles. El alma y la comparación*, Madrid, Gredos, 1975.

14. Mondolfo, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo II. Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2ª Ed., 1945.
15. Moreau, Joseph. *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, Eudeba, 1972.
16. Posada, Jorge Mario. “La extratemporalidad del pensar como acto perfecto” en AA.VV. *Studia Polaina No 1*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1999.
17. Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 2007.
18. Ross, W. D. *Aristóteles*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1997.
19. Samaranch, Francisco. “Nota sobre la psicología de Aristóteles”, en *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
20. Samaranch, Francisco. “Nota Previa al *Del alma*”, en Aristóteles. *Obras*, Madrid, Aguilar, 1967.
21. Shields, Christopher. *Aristotle*, New York, Routledge, 2007.
22. Tomas de Aquino. “Comentario al *De Anima* de Aristóteles”, en Fernández, Clemente. *Los filósofos medievales. Selección de textos*, Madrid, BAC, 1980.
23. Yepes Stork, Ricardo. *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1993.

### **Bibliografía Secundaria**

1. AA.VV. *Diccionario de Filosofía*, Pamplona, Eunsa, 2010.
2. AA.VV. *Los filósofos presocráticos. Fragmentos I*, Barcelona, Gredos-RDB Coleccionables, 2003.
3. AA.VV. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Barcelona, Gredos, 2003.
4. Arregui, Jorge y Choza, Jacinto. *Filosofía del hombre*, Madrid, Rialp, 1992.
5. Barnes, Jonathan. *Los presocráticos*, Madrid, Ed. Cátedra, 1992, pp. 132-133.
6. Bremmer, Jan. *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, Siruela, 2002.

7. Brentano, Francisco. *Psicología*, traducción del alemán de José Gaos, Buenos Aires, Ed. Schapire, 1942.
8. Burgos, Juan Manuel. *Repensar la naturaleza humana*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2007.
9. Cardenal Mercier. *Curso de Filosofía. Psicología*, Buenos Aires, Ed. Anaconda, 1942.
10. Castillo, Genara. *La Actividad vital humana temporal*, Cuaderno de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 139, Pamplona, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
11. Choza, Jacinto. *Conciencia y Afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*, Pamplona, Eunsa, 1978
12. Copleston, F.C. *El pensamiento de Santo Tomás*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
13. Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 1985.
14. Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.
15. Echavarría, Martín. *De Aristóteles a Freud. Ensayo filosófico de historia de la psicología*, Lima, Asociación Vida y Espiritualidad, 2008.
16. Elorduy, Eluterio. “El nuevo Aristóteles de J. Zürcher”, en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica Vol. 8*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1952.
17. Fabro, Cornelio. *Percepción y Pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978.
18. Fabro, Cornelio. *Introducción al problema del hombre*, Madrid, Rialp, 1982.
19. Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*, Madrid, 1965.
20. Fraile, Guillermo. *Historia de la filosofía II. Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*, Madrid, BAC, 1960.

21. García González, Juan. *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1998.
22. García Yebra, Valentín. “Prólogo a la segunda edición”, en Aristóteles. *Metafísica*, Edición trilingüe griego-latín-castellano de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2ª Ed., 1982.
23. G. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Ovejero y Maury, México, Juan Pablos Editor, 1974.
24. Gilson, Etienne. *La filosofía en la edad Media*, Madrid, Gredos, 2ª Ed., 1965.
25. Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
26. Grenet, Paul. *Qué es el conocimiento*, Buenos Aires, Colección Esquemas - Edit. Columbia, 1967.
27. Grenet, Paul. *Historia de la Filosofía Antigua*, Barcelona, Herder, 1969.
28. Grube, G. M. A. *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973.
29. Guerrero, Rafael. *La recepción árabe del De Anima*, Bilbao, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
30. Hartmann, Nicolai. *Aristóteles y el problema del concepto*, México, Universidad Autónoma de México, 1964.
31. Heidegger, Martin. *Introducción a la Metafísica*, Buenos aires, Nova, 3ª Ed., 1969.
32. Llosa, Jorge. *Historia del humanismo. El hombre en la filosofía griega*, Quito, Editorial casa de la Cultura Ecuatoriana, 1956.
33. Marías, Julián. *El tema del hombre*, México, Espasa Calpe, 1952.
34. Marías, Julián. *Historia de la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 19ª Ed., 1966.
35. Marías, Julián. “Introducción”, en Aristóteles. *Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

36. Michael, P. H. *La science Hellène, Histoire génér des Sciences*, P.U.F., 1957, t. I, p. 268-269, en Aubert, Jean-Marie. *Filosofía de la Naturaleza*, Barcelona, Herder, 1984.
37. Mondolfo, Rodolfo. *Breve historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2ª ed., 1962
38. Mosterín, Jesús. *Aristóteles*. Vol. IV de *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
39. Oggioni, Emilio. *La Filosofia prima di Aristotele*, Milán, Società editrice “vita e pensiero”, 1939.
40. Platón. “Teeteto”, en *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 2000, 152a.
41. Platón. “Gorgias”, en *Obras completas*, traducción de Francisco García Yagüe, Madrid, Aguilar, 1966.
42. Platón. “Las leyes, o de la legislación”, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1966.
43. Platón. “Alcibíades, o de la naturaleza del hombre”, en Platón. *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1966.
44. Platón. “Fedro, o de la belleza”, en *Platón. Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1966.
45. Platón. “Timeo”, traducción de Francisco de P. Samaranch, en Platón. *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1966.
46. Polansky, Ronald. *Aristotles's De Anima*, Cambridge, Cambridge University Pres, 2008.
47. Polo, Leonardo. *Curso de Teoría del Conocimiento*, tomo I, Pamplona, Eunsa, 1987.
48. Polo, Leonardo. *Curso de Teoría del Conocimiento*, tomo II, Pamplona, Eunsa, 3ª Ed., 1998.
49. Polo, Leonardo. *Curso de Teoría del Conocimiento*, tomo IV, primera parte, Pamplona, Eunsa, 1994.

50. Polo, Leonardo. *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003.
51. Polo, Leonardo. *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1999.
52. Polo, Leonardo. *Lecciones de psicología clásica*, Pamplona, Eunsa, 2009.
53. Rodríguez Donís, Marcelino. “La naturaleza humana en Aristóteles”, en AA.VV. *Fragmentos de filosofía*, nº 9, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2011.
54. Rohde, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1948.
55. Samaranch, Francisco. “Aristóteles de Estagira. Estudio preliminar”, en *Aristóteles. Obras*, Madrid, Aguilar, 2ª Ed., 1967.
56. Seggiaro, Claudía. “La relación alma y cuerpo en el *Protréptico* de Aristóteles: hacia una jerarquización de las ciencias”, en AA.VV. *Sapere Aude. Revista de Filosofía*, vol. 3, número 5, Belo Horizonte, Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, 2012.
57. Scheler, Max. “La idea del hombre y la historia”, en *El Porvenir del Hombre*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942.
58. Schrödinger, Erwin. *¿Qué es la vida?*, Barcelona, Tusquets, 1983.
59. Snell, Bruno. *Las fuentes del pensamiento europeo*, traducción del alemán de José Vives SJ, Madrid, Razón y Fe, 1965.
60. Spaemann, Robert. *Felicidad y Benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991.
61. Tomás de Aquino. “Cuestión disputada sobre el alma”, en *Opúsculos y cuestiones selectas (I)*, Madrid, BAC, 2001.
62. Tomás de Aquino. *Suma de Teología I-I*, tomo I, Madrid, BAC, 2ª ed., 1994.
63. Sellés, Juan Fernando. *Curso breve de teoría del conocimiento*, Santafé de Bogotá, Universidad de la Sabana, 1997.
64. Sellés, Juan Fernando. *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuaderno de Anuario Filosófico nº 163, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra S.A., 2003.

65. Sellés, Juan Fernando. *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 2006.
66. Vanzago, Luca. *Breve historia del alma*, traducción del italiano de Julia Ruschi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
67. Vernant, J. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001.
68. Verneaux, Roger. *Filosofía del hombre*, Barcelona, Ed. Herder, 1981.
69. Wagner de Reyna, Alberto. “Sistemas de las potencias racionales según Aristóteles”, en *Revista de Filosofía*, vol. V, n° 2, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1958.