

**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía

# **ALMA E INTERIORIDAD: ARISTÓTELES FRENTE A LA CONCEPCIÓN JUDEOCRISTIANA**

Trabajo para optar al título de Licenciada en Filosofía.  
Seminario de Grado: "Metafísica en Tres Autores"

Estudiante:

**Constanza Goldschmidt Plate.**  
**(congolds@gmail.com, granasd@hotmail.com)**

Profesor Guía: Humberto Giannini I.

**Santiago, Enero 2010**



<b>Abstract . .</b>	<b>4</b>
<b>Introducción . .</b>	<b>5</b>
<b>Alma e Interioridad. . .</b>	<b>9</b>
¿Qué no es el Alma? . .	9
<b>Esencia del Alma. . .</b>	<b>11</b>
<b>Alma Vegetativa y Alma Sensitiva. . .</b>	<b>13</b>
<b>Imaginación. . .</b>	<b>16</b>
<b>Intelecto. . .</b>	<b>18</b>
<b>Consideraciones Finales/ Conclusiones. . .</b>	<b>20</b>
<b>Bibliografía . .</b>	<b>21</b>

## Abstract

El siguiente trabajo consiste en una comparación entre el alma aristotélica y el alma judeocristiana tal como la piensa Santo Tomás, a objeto de destacar la falta de interioridad en la primera como la mayor diferencia existente entre ambas concepciones.

Palabras clave: alma, Aristóteles, interioridad, Dios, forma, estar en.

# Introducción

Nos dice Aristóteles en sus *Categorías*, sobre las cosas que son (*twñ ontwn*), que "...Otras son en un sujeto, pero no se dicen de ningún sujeto (y digo 'en un sujeto' lo que dándose en algo, no como parte, es imposible que sea separadamente de aquello en lo cual es)..."<sup>1</sup> Por otro lado, afirma en su *De Anima* que "...el alma no se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí algo del cuerpo..."<sup>2</sup> Si prestamos atención a estas últimas palabras, descubriremos sin dificultad que al alma puede aplicarse lo expresado en las primeras, es decir, que para nuestro filósofo el alma está *en* el cuerpo. Esto parece del todo acorde a nuestra propia concepción actual vulgar del alma; pero, en realidad, no lo es. Y esto sucede porque nuestra concepción del "estar en", cuando hablamos el alma, equivalente a un "estar dentro de", es distinta a la utilizada por nuestro filósofo en el mismo contexto.

Para ver y comprender bien esto, prestemos atención a las palabras de nuestro pensador referidas al amplio espectro de formas del "estar en":

"... Después de eso hay que ver en cuántas acepciones se dice 'uno en otro.' En *un* sentido así: el dedo está en la mano y, en general, la parte está en el todo. En otro sentido así: el todo está en las partes, pues aparte de las partes no hay un todo. En *otro* sentido así: hombre está (comprendido) en "ser vivo" y, en general, la especie en el género. En otro sentido así: el género está en la especie y en general la parte de la especie en la definición. Además así: la salud está en lo caliente y lo frío, y, en general, la forma en la materia. Además así: en el rey está el destino de los griegos y en general en lo primero que empieza un proceso. Además así: en el bien y en general en el fin; esto es el 'por lo cual'. De todos los sentidos, el principal es 'en un recipiente' y en general, 'en un lugar'."<sup>3</sup>

A estas diferentes formas del "estar en" debemos añadir aún otra: la de "estar en el tiempo." Sobre este punto nos dice el pensador:

"Puesto que el tiempo es la medida del movimiento y del ser movido y, puesto que mide el movimiento por delimitar *cierto* movimiento, el cual mide el movimiento en su totalidad (tal como el antebrazo mide el tamaño al determinar cierta magnitud que mide el todo) y, puesto que para el movimiento el 'estar en el tiempo' es 'ser medido por el tiempo' en sí y en su duración (pues al mismo tiempo se mide el movimiento y la duración del tiempo y el que su duración sea medida, es su 'estar en el tiempo'), es obvio que también para todas las otras cosas el 'estar en el tiempo' consiste en que su duración sea medida por el tiempo. 'Estar en el tiempo' es una de dos posibilidades: una, *ser* mientras se da el tiempo, otra, como decimos de algunas cosas, 'estar en el número' (= dentro de un sistema numérico). Lo último significa o bien 'como parte o propiedad del número' y en general que es algo del número, o bien que de él hay un número. Pero puesto que el tiempo es número, el ahora, el antes y tales cosas están de tal modo 'en el número' como en el número están la unidad,

<sup>1</sup> Aristóteles, *Las Categorías*. Introducción, traducción, notas e Index Graecus Translationis de Humberto Giannini y Ma. Isabel Filsfisch. Ed. Universitaria, Santiago, Chile, 1988. Pág.31

<sup>2</sup> Aristóteles, *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo. Ed. Gredos, Madrid, España, 2003. Pág. 174 (II, 2).

<sup>3</sup> Aristóteles, *Física*. Trad. y notas de Ute Schmidt, introducción de Antonio Merino. Universidad –Nacional Autónoma de México, México, 2001. Pág. 74 (IV, 3).

lo par y lo non (pues unas {determinaciones} pertenecen al número, otras, al tiempo); en cambio, los acontecimientos están en el tiempo como {algo} que pertenece a un número. Pero si esto es así, están abarcados por un tiempo como <también lo que pertenece al número está abarcado por el número>, y lo que está en un lugar, está {rodeado} por un lugar. Es claro que ‘estar en el tiempo’ no significa ‘ser mientras haya tiempo’, como ‘estar en movimiento’ y ‘estar en un lugar’ tampoco significan ‘mientras haya movimiento y lugar’.”<sup>4</sup>

Luego precisa el pensador que lo que existe en el tiempo debe ser abarcado por éste, tal como sucede con las otras cosas que están ‘en’ algo; por tanto, lo que existe siempre no existe en el tiempo (pues no es abarcado por él); además que, siendo el tiempo el número del movimiento, todo lo que está en el tiempo estará también en movimiento, y en este número que es el tiempo encontraremos- accidente- la medida del reposo; y que todo padece por el tiempo (envejecemos, olvidamos, nos consumimos por el tiempo.)

Estas líneas nos demuestran la multiplicidad de acepciones distintas que puede tener incluso una expresión tan sencilla y elemental como ‘estar en’, y lo mucho que, de hecho, pueden llegar a diferir entre sí, pues, en este caso, este simple cambio de acepción deriva en dos concepciones de alma radicalmente diferentes. Al decir que el alma es interior, y admitir así que está dentro del cuerpo, le estamos dando una connotación espacial; pues decimos que el alma está en el cuerpo según su acepción principal, ‘en un lugar’, ya que si no está ‘en un lugar’, no puede estar ‘al interior de’ algo. No es que sostengamos abiertamente que el alma sea algo material y físico (en el sentido vulgar del término), pero al sostener que el alma es interior al cuerpo estamos utilizando un concepto netamente material, espacial. El alma aristotélica, muy al contrario de lo que esta postura implica, es física en el sentido filosófico del término, es decir, está íntimamente ligada con el concepto, la naturaleza, la esencia del cuerpo, o, mejor dicho, del todo concreto o cosa concreta (*synolon*), pues la forma no se da nunca separada de su materia, ni viceversa, y así tampoco el alma de su cuerpo. De lo absurdo que resulta el pensar en forma separada de la materia, Aristóteles llega a convencerse después de hacerse seriamente la pregunta: “Mas, por otra parte, si alguien admite esto (la existencia separada de la forma), surge la duda de en qué cosas admitirá esto y en qué cosas no. Pues es claro que en todas no es posible admitirlo; no afirmaremos, en efecto, que hay una casa fuera de las cosas concretas (*synolon*). Y además, ¿será una la substancia de todas esas cosas, por ejemplo la de los hombres? Pero esto es absurdo. Pues son una todas las cosas cuya substancia es una. ¿Serán, entonces, muchas y diferentes? Pero también esto es irrazonable. Y, al mismo tiempo, ¿cómo llega la materia a ser cada una de estas cosas, y cómo es el todo concreto estas dos cosas?”<sup>5</sup>

En efecto, tan inseparables son el alma y el cuerpo, y tan imposible encontrarlos separados, que ambos son, de maneras distintas, causas del hombre (aunque no las únicas), y, así, también sus principios. Escuchemos lo que al respecto nos dice Giovanni Reale en su *Introducción a Aristóteles*:

“Aristóteles ha precisado que las causas deben ser necesariamente finitas en cuanto al número, estableciendo asimismo que, en lo que respecta al mundo del devenir, se reducen a las cuatro siguientes (entrevistas, según sus palabras, aunque de manera confusa, por sus predecesores): 1) causa *formal*, 2) causa *material*, 3) causa *eficiente* y 4) causa *final*. Las dos primera no son sino la *forma* o esencia y la *materia* que constituyen todas las cosas y a las que deberemos referirnos más ampliamente en las páginas siguientes (recuérdese que “causa” y “principio” significan para Aristóteles lo que funda, lo que condiciona, lo que

<sup>4</sup> Ibidem, pág. 103. (IV, 12.)

<sup>5</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Ed. trilingüe de Valentín García Yebra. Ed. Gredos, Madrid, España, 1990. Pág. 126- 127 (III, 4.)

estructura.) (...) Es evidente que si consideramos, por ejemplo, desde una perspectiva estática un hombre concreto, éste se reduce simplemente a su materia (carne y hueso) y a su forma (alma); pero si lo consideramos de esta otra forma y preguntamos: “¿Cómo se ha originado?”, “¿quién lo ha creado?”, “¿porqué se desarrolla y crece?”, entonces aparecen dos razones o causas ulteriores: la causa eficiente o motriz, es decir, el padre que lo ha engendrado, y la causa final, o sea el telos o fin hacia el que tiende el devenir del hombre (la realización de su esencia.)”<sup>6</sup>

Pero el alma no es sólo causa del hombre: en cuanto forma suya, es mucho más que eso, es su *substancia*. Nuevamente Reale:

“La substancia es en cierto sentido la forma (*eidos, morphé*.) Según Aristóteles, “forma” es la naturaleza íntima de las cosas, el quid o esencia (*tó ti en einai*) de las mismas. Por ejemplo, la forma o esencia del hombre es su alma, o sea lo que hace de él un *ser viviente racional*; la forma o esencia del animal es el alma sensitiva y la de la planta es el alma vegetativa.”<sup>7</sup>

Ahora bien, Reale nos hace una aclaración de no poca importancia:

“Pero, se dirá, ¿no es el universal el *eidos* aristotélico? La respuesta es inequívocamente negativa. Aristóteles califica muchas veces a su *eidos* como un *tóde ti*, expresión indicativa de algo concreto que se opone a lo universal abstracto; y, por lo demás, veremos que todos los caracteres de la substancialidad competen al *eidos*.”<sup>8</sup> Se marca así una diferencia no poco importante, incluso emblemática, con el pensamiento platónico.

El alma es para Aristóteles, pues, la forma del hombre. Pero, ¿qué es la forma, en primer lugar? Para responder a esta pregunta en términos aristotélicos, concepto tan alejado de lo que nosotros entendemos por forma (que el filósofo llamaría “figura”), resulta bastante útil hacer una comparación con el Dios aristotélico, el que, de hecho, se define como pura forma. Y tomaremos para ello la siguiente cita de *Metafísica*, XII, 7: “Y puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, sustancia y acto.”<sup>9</sup>

Eterno, sustancia y acto. Tres atributos del Dios aristotélico que encuentran su imagen, su reflejo, en tres atributos de la forma frente a su contrapartida, la materia. En efecto, la forma es trascendente a la materia, y es eterna, pues, a diferencia de esta, no se destruye jamás. Esto no quiere decir que la forma de un *synolon* determinado sea eterna, y, de hecho, con el alma pasa algo muy parecido, pues se desintegra casi completamente al morir el sujeto; más bien quiere decir que, no importa cuántas copas se quiebren, siempre va a haber alguien capaz de crear copas nuevas, porque tiene la figura de una copa en la cabeza; que no importa cuántas personas mueran, jamás va a dejar de haber almas. En esto se parecen la figura de un objeto técnico en el sentido griego (dado por la *téchne* o “arte”, por ejemplo, del vidriero) a la forma de un cuerpo natural. Es, asimismo, también sustancia, porque es el qué, la definición de la materia que informa, o más bien del *synolon* resultado de tal unión, que no puede existir sin forma; y es acto, porque nada puede actualizarse (i. e., existir realmente) sin una forma que acompañe a la materia. Ahora bien, en el caso específico del alma se da una situación muy especial, pues el alma intelectual, lejos de ser puro acto, es pura potencia: tiene la capacidad de volverse en cierto sentido todas las

<sup>6</sup> Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*. Ed. Herder, Barcelona, España, 1985. Pág. 45-46.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pág. 54.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pág. 54.

<sup>9</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Ed. trilingüe de Valentín García Yebra. Ed. Gredos, Madrid, España, 1990. Pág. 620 (XII, 7.)

cosas- pues para inteligirlas tiene que asimilarse a ellas-, pero no es en realidad (en acto) ninguna de ellas, porque si lo fuera no podría abrirse a nada sino a aquello que fuese, y no podría inteligir sino aquello. Nuestro pensador explica esto de manera muy sencilla y muy hermosa haciendo una analogía con el cristalino del ojo, que está desprovisto de todo color y sin embargo- y gracias a ello- es capaz de percibir cualquiera de ellos, permitiéndonos la visión. El alma, así, es una gran paradoja: es todo y es nada; no es el cuerpo, pero le es indispensable para funcionar; no es nada en absoluto, pero es la definición misma del *synolon* que es el ser vivo, lo que lo hace ser algo en absoluto.

Un poco más abajo, pero siguiendo en *Metafísica* XII, 7, agrega nuestro filósofo: “Así, pues, que hay una sustancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho.”<sup>10</sup> Se desprende de esto con facilidad que Dios no es una sustancia sensible (pues, si lo fuera, para ser separado de las cosas sensibles tendría que ser separado de sí mismo, lo que es absurdo), y, si tomamos en cuenta que Dios es para nuestro filósofo la forma por excelencia al ser la forma a la que no corresponde materia alguna, podemos deducir que la forma no corresponde absolutamente a nada de lo que nosotros llamaríamos, vulgarmente, físico (de ahí la oposición a la materia y a la figura); se acerca más a lo físico en el sentido griego, es decir, lo que constituye la naturaleza de la cosa. De lo cual concluir que lo formal, la forma de algo, es algo inmaterial que define ese algo, lo dota de sentido, le otorga las cualidades específicas correspondientes, etc., estando absolutamente más allá de toda cosa concreta (*synolon*) singular, pues es su principio, así como la forma también lo es. Sólo gracias a estos dos principios puede existir el todo concreto, y sólo el todo concreto puede ser, precisamente, algo *concreto*. Por otro lado, y tomando en cuenta las palabras que abren esta introducción, así como el alma no puede vivir sin el cuerpo (aunque no forma parte de él), la forma en general no puede existir sin la materia (aunque no forma parte de ella), lo cual constituye la radical diferencia entre la forma aristotélica y la idea platónica.

Teniendo en consideración este primer acercamiento al alma aristotélica, dedicaremos las próximas páginas a su estudio, siguiendo la lectura de *De Anima*, columna vertebral de este trabajo. En sus rasgos fundamentales, haremos una comparación entre esta visión del alma y la tradicional judeocristiana (representada por Santo Tomás y su *Suma Teológica*), para seguir indagando en el problema de la interioridad e intentar comprobar nuestra hipótesis de que es este punto la diferencia más grande entre ambas posturas. Continuaremos con una somera revisión de la imaginación y el intelecto aristotélicos, para terminar la revisión de nuestro texto guía, segundo propósito de estas páginas.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, pág. 625. (XII, 7.)



---

# Alma e Interioridad.

## ¿Qué no es el Alma?

Como es característico en él, Aristóteles comienza su estudio del alma con una revisión de las definiciones sobre ella ya habidas a las que él está respondiendo. Nosotros, siguiéndolo a él como es nuestra intención en estas líneas, haremos lo mismo, revisando brevemente cada una de las tres formas de definir el alma que considera el Estagirita en su recuento histórico: el alma como motor por antonomasia, el alma como el cuerpo más sutil o incorpóreo, y el alma como constituida de los elementos. Estas definiciones propuestas se relacionan estrechamente con los tres rasgos principales por los que los antecesores de nuestro pensador definieron al alma: respectivamente, el movimiento, la incorporeidad y la sensación, tan vinculada a los elementos por el principio según el cual lo semejante conoce a lo semejante y así lo que es de un elemento conoce a otra cosa constituida de ese mismo elemento, y como el alma conoce todas las cosas cognoscibles, debería poseer en sí todos los elementos.

Estas tres características son, en efecto, muy propias del alma: nos mueve hacia lo que deseamos, es incorpórea, y permite funcionar a nuestros sentidos. Pero los razonamientos y definiciones del alma que pueden derivarse de ellas son diversos y complejos, y así nuestro filósofo se muestra en desacuerdo con aquellos quienes piensan que el alma, así como mueve, *se mueve ella a su vez*. Al respecto, nos dice:

“Por lo pronto, ya ha quedado explicado con anterioridad que no es necesario que lo que se mueve se encuentre a su vez en movimiento. Pero es que además y puesto que todo lo que se mueve puede moverse de dos maneras- puede, en efecto, moverse ya por otro ya por sí-decimos que es movido por otro todo aquello que se mueve por encontrarse dentro de algo que está en movimiento, por ejemplo, los marineros que, desde luego, no se mueven de igual manera que el navío ya que éste se mueve por sí y aquéllos por encontrarse dentro de algo que está en movimiento. Esto resulta evidente si se atiende a las partes del cuerpo: el movimiento propio de los pies (y, por tanto, también de los hombres) es la marcha; ahora bien, el movimiento no se da, en nuestro supuesto, en los marineros- en fin, puesto que moverse significa dos cosas distintas, veamos ahora en relación con el alma si es que se mueve por sí y por sí participa del movimiento.

Puesto que cuatro son las clases de movimiento- traslación, alteración, corrupción, crecimiento- el alma habrá de moverse o conforme a una de ellas o conforme a todas. Por otra parte, si no es por accidente que se halla en movimiento, el movimiento habrá de corresponderle por naturaleza: y si esto es así, le corresponderá también el lugar, ya que todos los tipos de movimiento se dan en un lugar. (...) puesto que el alma aparece como aquello que mueve al cuerpo, es lógico que produzca en él aquellos movimientos con que ella a la vez se mueve. Pero si esto es así, será también verdadera la afirmación inversa, a saber, que el movimiento a que está sometido el cuerpo es el mismo que aquel al que está sometida el alma. Ahora bien. El cuerpo está sometido al movimiento de traslación, luego el alma se desplazará- al igual que el cuerpo- cambiando de posición ya en su totalidad ya en alguna de sus partes. Pero si esto fuera posible sería igualmente posible que volviera

a entrar en el cuerpo después de haber salido de él: de donde resultaría que los animales podrían resucitar después de muertos.”<sup>11</sup>

En esta cita podemos observar nuevamente aquella diferente forma de “ser en” el cuerpo que tiene el alma aristotélica con respecto a la judeocristiana, una forma no interior de estar en el cuerpo. En efecto, vemos que los resultados de que el alma se moviese de igual manera que el cuerpo (y lo moviese moviéndose ella misma) serían ilógicos e imposibles. Esto viene a confirmar al alma aristotélica como algo absolutamente no-espacial, lo que el alma judeocristiana (que habita al interior del cuerpo y no es una parte de él, pues en un soplo vital regalado al hombre por Dios) no es, ni puede ser, so pena de no ser interior.

Esta falta de interioridad del alma aristotélica es, como pretendemos demostrar en estas líneas, su principal diferencia con la concepción judeocristiana; y esta diferencia, a su vez, tiene su raíz en el origen del alma en uno y otro caso. Mientras Aristóteles no le da ninguno en particular, pues para él el alma es un principio del hombre junto con el cuerpo, el cristianismo- y, por lo tanto, Santo Tomás- lo sitúa en Dios. Él la creó y la dio al hombre, inspirándola en él como un aliento de vida aunque por supuesto, como nos recuerda el santo, “Inspirar no debe entenderse en sentido material, sino que en Dios equivale a ‘producir un espíritu’. Si bien tampoco el hombre, cuando inspira corporalmente, hace salir algo de su substancia, sino de una substancia extraña.”<sup>12</sup>

También observamos aquí otra diferencia: mientras la concepción religiosa del alma deja abierta la posibilidad de la resurrección después del Juicio Final, Aristóteles (por razones lógicas, como es típico en él, y en consonancia con su patria y época) la descarta de plano. Nuevamente, la raíz de la diferencia está en Dios. El Dios aristotélico, descrito parcialmente en nuestra introducción, tiene entre sus características que no habíamos nombrado el no tener contacto alguno con el mundo, pero el cristiano sí lo tiene, y está por ello en Su poder decretar el Juicio Final y la resurrección de las almas.

Frente a una variante algo distinta de esta idea- a saber, el alma como número que se mueve a sí mismo- el gran pensador griego es tajante:

“Por lo demás, de todas las opiniones expuestas la más absurda, con mucho, es decir que el alma es un número que se mueve a sí mismo. (...) ¿Cómo se va a entender, en efecto, que una unidad se mueva- por quién y de qué manera- si es indivisible e indiferenciada? Pues si es motor y móvil ha de ser diferenciada. (...) Más aún, al restar de un número cualquiera otro número o una unidad, el resultado es un número distinto; y, sin embargo las plantas- al igual que muchos animales- continúan viviendo aún después de divididos y teniendo, al parecer, la misma especie de alma.”<sup>13</sup>

Por otro lado, y recordando lo expuesto breves líneas más arriba, Aristóteles no pierde jamás de vista la función motora del alma, que ya sus antecesores habían nombrado como definitoria. Así, hablando de quienes consideran al alma una armonía: “Los hay, en efecto, que dicen que el alma es una armonía, puesto que- añaden- la armonía es mezcla y combinación de contrarios y el cuerpo resulta de la combinación de contrarios. Pero, por más que la armonía consista en una cierta proporción o combinación de elementos, no

---

<sup>11</sup> Aristóteles, *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo. Ed. Gredos, Madrid, España, 2003. Págs. 144-146 (I, 3).

<sup>12</sup> Santo Tomás, *Suma Teológica*. Tomo III, 2º. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, España, 1959. P. 528.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pág. 156 (I, 4).

puede ser ni lo uno ni lo otro. Añádase que el mover no es una actividad propia del alma y que, sin embargo, todos se la atribuyen al alma- por así decirlo- de modo primordialísimo.”<sup>14</sup>

Recordamos con esto que también el Dios aristotélico mueve sin ser movido, y- por esto mismo- que, al igual que el “estar en”, el “mover” tiene varias acepciones. Por el momento, podemos identificar claramente tres: la común, física (usando el término vulgarmente), que causó el rechazo de Aristóteles a quienes decían que el alma movía al cuerpo; la aplicable al alma, referida a aquello donde radica el deseo por el cual nos movemos (es el “punto de partida” del movimiento) pero que espacialmente no se mueve ; y la aplicable a Dios, quien al igual que el alma mueve sin moverse ni ser movido, pero que a diferencia de ella lo hace como lo amado, por atracción hacia él mismo y no hacia algo externo como en el caso del alma (es la “meta”).

Cabe mencionar aquí que el alma sí se mueve accidentalmente con el cuerpo, como lo hace un marinero al moverse el barco en el que viaja, pues no puede estar separada de él y es así del todo necesario que se mueva juntamente con el cuerpo, como le sucede al marino al moverse el barco.

Queda claro por nuestra cita anterior que Aristóteles tiene sus quejas contra quienes dicen que el alma es una armonía; y también tiene descargos contra quienes la consideran una magnitud. Al respecto, nos dice:

“Pero, en primer lugar, no es correcto afirmar que el alma sea una magnitud: evidentemente Platón da a entender que el alma del Universo es como el denominado intelecto y no como el alma sensitiva o apetitiva, ya que el movimiento de éstas no es de traslación circular. Pues bien, el intelecto es uno y continuo a la manera en que es la intelección; la intelección, a su vez, se identifica con las ideas y éstas constituyen una unidad de sucesión como el número y no como la magnitud; luego el intelecto no tendrá tampoco este tipo de unidad, sino que o carecerá de partes o, en cualquier caso, no será continuo a la manera de una magnitud.”<sup>15</sup>

Queda así respondida, aunque vagamente, la pregunta negativa de nuestra investigación: ¿qué *no* es el alma para Aristóteles? Mucho más importante, empero, es resolver la verdadera pregunta central, la positiva: ¿qué es el alma para él? Al responderla, podremos plasmar una imagen de ella y compararla con la concepción judeocristiana del alma, como es la intención de estas líneas. Y eso es lo que haremos a continuación.

## Esencia del Alma.

Para empezar a vislumbrar en qué se diferencia la visión aristotélica del alma de nuestra visión común actual de la misma, basta leer las primeras líneas del primer capítulo del primer libro de su famosa obra *De Anima*. En efecto, las primera palabras de dicha obra son las siguientes: “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 admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma. Más aún, parece que el conocimiento de ésta contribuye notablemente al conjunto del saber y muy especialmente

<sup>14</sup> Ibidem, pág. 152 (I, 4).

<sup>15</sup> Ibidem, pág. 148 (I, 3).

al que se refiere a la Naturaleza: el alma es, en efecto, el principio de los animales.”<sup>16</sup> Estas breves palabras muestran ya que el alma es para nuestro filósofo una realidad innegable (pues habla del conocimiento del alma, no de pregunta acerca de su existencia o no, tal como señala Tomás Calvo en su introducción a esta obra), y la relaciona con los animales y con la Naturaleza en general, y no sólo y exclusivamente con nosotros los seres humanos, ambas cosas que nosotros, hoy en día, ponemos al menos en duda: hemos retrocedido, pues, a preguntas que el pueblo griego en general, y el filósofo en particular, ya tenían respondidas- lo que ahora no sucede con una persona común. Pero esta certeza sí existe en el caso de las grandes religiones, objeto de nuestra comparación; por lo tanto, podemos decir que tengamos aquí una diferencia. En cuanto a la estrecha relación que el Estagirita establece entre el alma, la Naturaleza en general y el cuerpo, Santo Tomás, en su *Suma Teológica*, plantea la relación en parecidos términos, por lo que, a ese respecto, ambas concepciones son compatibles.

Ya empezando el segundo libro de su *De Anima*, nuestro filósofo nos da algunas definiciones del alma en general. Así, pues, “... el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad esentelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo. 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 (...) 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>17</sup>

Con esta definición de alma está de acuerdo Santo Tomás de Aquino. Siguiendo al Estagirita, nos dice en su *Suma Teológica* que el alma no es cuerpo, sino un acto de él, como principio de la vida. Luego caracteriza el santo al alma humana (a la que denomina mente o entendimiento o principio intelectual) como subsistente e incorpórea e incorruptible, a diferencia del alma de los animales irracionales, que no es subsistente. En otras palabras, sólo el alma racional es incorruptible para Tomás, y con ello toda el alma humana por poseer el nivel racional, ausente en los animales.

En cuanto a la corruptibilidad del alma, no podemos dejar de reparar en que Tomás, no hace diferencia entre intelecto pasivo y activo al estudiar el asunto (aunque sí después), como sí hace Aristóteles, para quien solo el intelecto agente sobrevive a la muerte del sujeto. Hay que admitir que este es un punto muy oscuro del pensamiento del filósofo griego; de todas maneras, no es toda el alma la que sobrevive la muerte para el Estagirita; de hecho, sólo lo hace el intelecto agente, o bien nada de ella; en cambio, para Tomás, como para todo cristiano, el alma es incorruptible, inmortal.

Cabe destacar la presencia, en la religión cristiana, de los ángeles, almas puras que no necesitan de un cuerpo, seres ubicados entre el hombre y Dios, categoría de alma inexistente para Aristóteles.

Esta primera definición que acabamos de revisar ya nos llama la atención, pues no hace mención alguna a conceptos como “interior” o “exterior”. Hace referencia, en cambio, a los conceptos de “forma”, “entelequia” y “potencia”; el alma informa al cuerpo y lo “activa” a la vida (lo hace un cuerpo vivo en acto), pero no es algo que esté “dentro” de él, aunque sí se puede decir que está “en” él, tal como pudimos ver un poco más arriba cuando repasamos las formas de “ser en” algo en Aristóteles.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, pág. 131 (I, 1.)

<sup>17</sup> *Ibidem*, pág. 168 (II, 1).

La concepción judeocristiana del alma sí la considera interior al hombre, como ya hemos dicho; y, como también hemos dicho ya, esto se debe a que ha sido dada por Dios al hombre. Y es que el hombre, y por tanto su alma, fue creado por Dios a su imagen y semejanza. En efecto, en el hombre hay una semejanza de Dios, aunque imperfecta, y una imagen espiritual que Dios mismo puso en el hombre (el alma); en los seres irracionales la semejanza es aún más vaga, no hay una semejanza específica, y por eso no podemos decir que haya una imagen; el ángel, al contrario, es más a imagen de Dios que el hombre, en el sentido de que su naturaleza intelectual es más perfecta.

Santo Tomás nos habla de que esta imagen de Dios está (o puede estar) en el hombre de tres maneras diferentes: por su naturaleza intelectual y capacidad de conocer y amar a Dios (imagen 'de creación'), por conocer y amar a Dios habitual, pero imperfectamente (imagen 'de recreación') y por conocer a Dios actual y perfectamente (imagen 'de semejanza.'). Cada una de estas imágenes de Dios es más perfecta, y, por tanto, el número de personas en las que se da es menor: la 'imagen de creación' se da en todos los hombres, la 'de recreación' en aquellos quienes viven en conformidad con la gracia, y la 'de semejanza' sólo en los bienaventurados. Así, la imagen de Dios se da en el hombre de dos maneras diferentes, una por el hecho de ser hombre y haber sido creado por Dios a Su imagen de semejanza y haber recibido de Él el soplo vital del alma, y otra por los actos que realiza a lo largo de su vida, más o menos tendientes hacia Dios y hacia la virtud. También Aristóteles plantea semejante idea al proponer la vida virtuosa y contemplativa como cima de las actividades humanas y del desarrollo humano como tal, pues es la vida más propia del hombre, la que lo distingue y separa de todos los demás miembros del Reino Animal. Aunque en *De Anima* no llega a tocarse el tema de la ética, resulta muy interesante el concepto aristotélico de 'virtud' como 'el desarrollo de lo propio de cada cual, que es a la vez lo mejor que cada cual puede ser' (así, un buen cuchillo es el que corta bien, pues eso es lo propio del cuchillo), concepto que se repite en el cristianismo, con la diferencia que el cristiano tiene ante sí como modelo a imitar (aunque sabe que jamás ha de lograrlo, y por tanto no lo intenta siquiera) a su Creador, a Dios, más perfecto que él y Cuyos pasos intenta humildemente seguir aunque haya nacido pecador por el Pecado Original. También encontramos en ambas posturas la posibilidad contraria: el aristotélico puede salirse del camino del 'justo medio' y darse a los malos hábitos, los vicios (porque tanto vicios como virtudes son hábitos y se ejercen mediante actos de esa cualidad), y el cristiano puede darse al camino del pecado y del vicio, conducente a la condena eterna.

## Alma Vegetativa y Alma Sensitiva.

Continuando la revisión de nuestro texto guía, podemos leer, a modo de una segunda definición de alma: "... 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>18</sup> Nos habla aquí el pensador de 'toda clase de alma'; luego habrá más de una clase distinta de ella. La diferenciación entre estos distintos tipos de alma se nos aclara con estas otras palabras: "(...) digamos, pues, tomando la investigación desde el principio, que lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Y como la palabra 'vivir' hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda

<sup>18</sup> Ibídem, pág. 168-169 (II, 1).

alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo.”<sup>19</sup>

Esta definición nos presenta ya las cuatro facultades de las cuales es principio el alma: la nutritiva, la sensitiva, la discursiva y la capacidad de movimiento. He aquí la conocida separación aristotélica entre alma vegetativa, sensitiva (necesaria para que haya capacidad de movimiento local) e intelectual. De la misma división nos habla Santo Tomás, pero recordándonos que, numérica y esencialmente, el alma humana es una sola, única forma substancial del hombre; no encontramos aquí, pues, una diferencia.

Tenemos así, pues, tres partes (o facultades) del alma, separadas y cada una más compleja que la anterior y dependiente de ella: la vegetativa, la sensitiva y la racional. La razón de esta jerarquía está en la misma Naturaleza, según nos explica Aristóteles:

“Todo ser que vive y posee alma ha de poseer necesariamente alma nutritiva desde que es engendrado hasta que muere. (...) La sensación, sin embargo, no es necesario que se dé en todos los vivientes (...) En cuanto al animal, éste sí que ha de poseer necesariamente sensación dado que la Naturaleza nada hace en vano. Todos los seres naturales, desde luego, o son seres ordenados a un fin o son acontecimientos vinculados a seres ordenados a un fin. Ahora bien, todo cuerpo dotado de capacidad de desplazamiento y, sin embargo, carente de sensación perecería sin conseguir su finalidad y ésta constituye la obra de la Naturaleza. (...) no es posible que un cuerpo tenga alma e intelecto capaz de discernir y no tenga, sin embargo, sensación suponiendo que no sea estacionario y sea, además, engendrado...”<sup>20</sup>

La facultad vegetativa, propia de las plantas, es la más básica y la más común: comprende todas las funciones necesarias para la vida, como alimentarse y reproducirse (la obra más natural de cualquier viviente.)

La facultad sensitiva comprende nuestros cinco sentidos y sus objetos propios: la luz y los colores, el sonido, el sabor, el olor y lo tangible (temperatura, textura, presencia o ausencia de humedad, nivel de dureza, etc.) El objeto propio de un sentido no puede ser percibido por ningún otro, y sobre él no caben errores. También existen sensibles por accidente, como cuando encontramos a un hombre y reconocemos en él, aparte de sus características sensibles propias, por accidente, que es el hijo de tal otro hombre. Y hay también, en fin, sensibles comunes, sobre los cuales nos habla Giovanni Reale:

“Así pues, el Estagirita examina los cinco sentidos y los objetos sensibles que son propios de cada uno de ellos. Cuando un sentido aprehende el sensible propio, la sensación correspondiente es infalible. Además de los sensibles propios existen también los *sensibles comunes*, por ejemplo, el movimiento, el reposo, la figura y magnitud, que no son percibidos por ninguno de los cinco sentidos en especial, sino que pueden ser percibidos por todos (...) Teniendo en cuenta estas precisiones, se puede hablar de “sentido común” (y Aristóteles habla efectivamente de él), que es como un “sentido general” no específico o, mejor todavía, es, como los especialistas han señalado perfectamente, el sentido que actúa de manera no específica.”<sup>21</sup>

Dentro del alma sensitiva, así como dentro de las facultades o partes del alma, hay una suerte de jerarquía, con dos niveles: el tacto es el primero y el más importante de los cinco sentidos, y “Los demás sentidos, por el contrario, tienen como finalidad el proporcionar una

---

<sup>19</sup> Ibídem, pág. 171 (II, 2).

<sup>20</sup> Ibídem, pág. 251 (III, 12).

<sup>21</sup> Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*. Ed. Herder, Barcelona, España, 1985. Pág. 89.

existencia mejor y han de darse necesariamente no en cualquier género de animales, sino sólo en algunos...”<sup>22</sup> Esto, porque el tacto es el sentido por el cual queda definido el vivir; y “Así pues, sólo en caso de estar privados de este sentido perecen ineludiblemente los animales. Esto es evidente ya que ni es posible poseer tal sentido sin ser animal, ni para el animal es necesario poseer ningún otro aparte de él. Y esta es precisamente la razón de que las restantes cualidades sensibles- por ejemplo, el color, el sonido y el olor- no destruyan con sus excesos al animal, sino que solamente destruyen los órganos sensoriales correspondientes (...) Por el contrario, el exceso en las cualidades tangibles- por ejemplo, calor, frío o dureza- eliminan al animal: y es que el exceso en cualquier cualidad sensible elimina el órgano sensorial correspondiente; por tano, el exceso en lo tangible elimina el tacto; ahora bien, por éste se define el vivir ya que, como quedó demostrado, sin tacto no puede haber animal, luego el exceso en las cualidades tangibles, no sólo destruye el órgano sensorial, sino también el animal, precisamente porque éste es el único sentido que necesariamente han de poseer los animales.”<sup>23</sup>

En cuanto a la cuestión de si el cuerpo de los animales es simple o compuesto, para el Estagirita la respuesta es evidente. “Es manifiesta la imposibilidad de que el cuerpo del animal sea simple: me refiero a que sea de fuego o de aire, por ejemplo. En efecto, si no se tiene tacto es imposible tener ningún otro sentido, ya que todo cuerpo animado es capaz de percibir por contacto, como más arriba se dijo. El resto de los elementos, excepto la tierra, puede constituir órganos sensoriales, pero es que todos ellos producen la sensación a través de un medio, ya que perciben a través de otro cuerpo; el tacto, por el contrario, consiste en entrar en contacto con los objetos mismos y de ahí precisamente que tenga tal nombre. Por supuesto que los otros órganos sensoriales perciben también por contacto, pero es a través de algo distinto de ellos mismos; solamente el tacto parece percibir por sí. De donde resulta que ninguno de tales elementos podría constituir el cuerpo del animal. Tampoco puede ser éste exclusivamente de tierra. En efecto, el tacto es como el término medio adecuado respecto de las cualidades tangibles y el órgano sensorial es capaz de percibir no sólo las diferencias propias de la tierra, sino también lo caliente y lo frío y todas las demás cualidades tangibles. Y si no percibimos ni con los huesos ni con los cabellos ni con otras partes similares es precisamente porque son de tierra. Y si las plantas no poseen sentido alguno es precisamente porque son de tierra. De no haber tacto no es posible que haya ningún otro sentido: ahora bien, el órgano de aquél no es exclusivamente de tierra ni de ningún otro elemento.”<sup>24</sup>

En cuanto a los otros cuatro sentidos, los que no perciben por sí, nuestro filósofo nos explica en breves palabras su funcionamiento:

“Ocurre como con el movimiento local: el motor produce un cambio hasta cierto punto, el impulso actúa sobre otra cosa haciendo que ésta a su vez produzca un impulso y el movimiento tiene lugar a través de un medio transmisor; de este modo el motor primero impulsa sin ser impulsado, el último es sólo impulsado pero no impulsa y el medio transmisor desempeña ambas funciones- los intermediarios son, por lo demás, múlti- ples-.”<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Aristóteles, *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo. Ed. Gredos, Madrid, España, 2003. Pág. 253 (III, 12).

<sup>23</sup> *Ibidem*, pág. 255- 256 (III, 13).

<sup>24</sup> *Ibidem*, pág. 254- 255 (III, 13).

<sup>25</sup> *Ibidem*, pág. 253 (III, 12).

Ninguna de estas dos clases de alma es para Santo Tomás incorruptible, y en ninguna se halla verdaderamente la imagen de Dios; pues las criaturas irracionales poseen una imagen contingente de Dios en cuanto participan en algo de lo perfecto, pero no de modo absoluto.

## Imaginación.

Para hablar finalmente de la parte racional del alma, la más compleja y elevada de las tres, hemos de distinguir bien entre dos operaciones muy distintas entre sí: la imaginación, por un lado, y la intelección, por el otro. Y, por ser más sencilla en su naturaleza, comenzaremos con la imaginación.

“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. Es evidente, sin embargo, que la imaginación no consiste ni en inteligir ni en enjuiciar. Y es que aquella depende de nosotros: podemos imaginar a voluntad- es posible, en efecto, crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes- mientras que opinar no depende exclusivamente de nosotros por cuanto que es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error.”<sup>26</sup>

La imaginación es una operación más básica que el inteligir o el enjuiciar, consistente- según indica su nombre- es la formación de imágenes, que no son sino sensaciones, solo que sin materia. Estas imágenes son del todo importantes para nosotros; de hecho, son absolutamente necesarias para inteligir. “En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He ahí cómo el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen.”<sup>27</sup>

He aquí que la imaginación está a la base de la intelección básica y del instinto, compartido con los demás animales, de huir del dolor, que significa peligro, y buscar el placer, que significa beneficios para el individuo y para la especie. Siendo esto así, cualquier opinión implicará necesariamente imaginación, pero por ser la imaginación una operación básica y carecer de la complejidad de la estructura de pensamiento necesaria para pensar y enjuiciar, no ocurre al revés. “Y la razón por la que decíamos que la imaginación no implica de por sí opinión es esta: que no implica la opinión que resulta de un cálculo racional; pero, a la inversa, la opinión sí que implica imaginación. De ahí que el deseo como tal no tiene por qué implicar una actividad deliberativa; antes al contrario, a veces se impone a la deliberación y la arrastra otras veces, sin embargo, ésta se impone y arrastra a aquél como una esfera a otra esfera; por último, a veces- cuando tiene lugar la intemperancia- un deseo se impone a otro deseo y lo arrastra- los dictados de la Naturaleza, sin embargo, son que el principio superior es el más fuerte y el llamado a originar el movimiento-. Así pues, el animal está sometido a tres tipos de movimiento.”<sup>28</sup>

En las imágenes que nos hacemos de los objetos están las formas, y es por tanto gracias a la imaginación que las entendemos. “La facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes. Y así como en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha

<sup>26</sup> *Ibidem*, pág. 224- 225 (III, 3).

<sup>27</sup> *Ibidem*, pág. 239 (III, 7).

<sup>28</sup> *Ibidem*, pág. 249- 250 (III, 11).



de ser perseguido o evitado, también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, se vuelve a las imágenes: por ejemplo, cuando uno percibe que la antorcha es fuego y, viendo que se mueve, reconoce por medio del sentido común que se trata de un enemigo. Otras veces calcula y delibera, comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción. En cuanto a lo verdadero y lo falso que nada tienen que ver con la acción, pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo; difieren, sin embargo, en que aquellos lo son absolutos y estos por relación a alguien. Las llamadas abstracciones, en fin, las entiende del mismo modo que lo chato: en tanto que chato, lo entiende sin abstraer de la materia, pero si se entiende en tanto que concavidad actualmente, entonces se entiende abstrayendo de la carne en que se da la concavidad; cuando lo entiende, entiende también de esta manera los objetos matemáticos: como separados de la materia aunque no se den separados de ella. De manera general, el intelecto en acto se identifica con sus objetos.”<sup>29</sup>

Una vez que hay sensación, puede haber imaginación (razón por la cual compartimos la capacidad de imaginar con varios animales no racionales); una vez que la imaginación se ha forjado una imagen, podemos emitir un juicio. “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. Es evidente, sin embargo, que la imaginación no consiste ni en entender ni en enjuiciar. Y es que aquella depende de nosotros: podemos imaginar a voluntad- en posible, en efecto, crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes- mientras que opinar no depende exclusivamente de nosotros por cuanto que es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error.”<sup>30</sup>

Como no cabe en la imaginación- tomando estas palabras- ni la verdad ni el error, no puede ser ni sentido, ni opinión, porque en ambos se da esta dicotomía; pero no es tampoco intelecto ni ciencia, a los que suele acompañar siempre la verdad, pues podemos imaginar cosas falsas. No es ninguno de los tipos de conocimiento de que habla el Estagirita. Es, tal como hemos descrito, un movimiento que parte de la sensación, la creación de imágenes en nuestra cabeza a partir de lo que percibimos. De ahí que su nombre en griego, *phantasia*, derive de *fos*, luz. De ahí, también, que nuestro concepto cotidiano y tradicional de imaginación esté ligado a lo irreal, y que hayamos acuñado el término fantasía para referirnos, precisamente, a las imágenes en nuestra mente que no tienen un asidero real, que no están allí. Por supuesto, tales imágenes poco hacen para ayudarnos a adaptarnos mejor a nuestro mundo y vivir así mejor, más seguros y felices; pero nos ayudan a soñar-dormidos o despiertos-, a anticipar un futuro, incluso a prevenir alguna desgracia al aparecer frente a nuestros ojos imágenes poco agradables de posibles consecuencias de posibles actos nuestros. Pero por sobre todo, la imaginación es para nosotros niñez y juego. Sin embargo, contribuye mucho a explicarnos el mundo en que vivimos, pues, tal como dice el Estagirita, no podemos imaginar nada sin tener una base real, sacada de nuestro propio entorno.

La imaginación es, además, un elemento capaz de movernos poderosamente a actuar, aunque jamás lo hace sin deseo; este deseo proviene de un objeto percibido como un bien realizable a través de la acción (objeto deseable), sea efectivamente el bien que parece ser o no; es el intelecto el encargado de velar porque los objetos hacia los que nos movemos sean en efecto bienes reales, y es el que se atiene al futuro y al bien mayor y más duradero.

<sup>29</sup> Ibidem, pág. 240- 241 (III, 7).

<sup>30</sup> Ibidem, pág. 224- 225 (III, 3).

El apetito, en cambio, ve el placer inmediato como absoluto, y puede, a veces, vencer al intelecto, o a otro apetito o deseo, cuando hay intemperancia.

### Intelecto.

Habiendo ya dedicado unas palabras a la imaginación, hablemos de la facultad del alma más pura y propiamente humana: la intelección. Empezaremos con una descripción somera de esta facultad por parte de Aristóteles:

“(…) si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto- siendo impassible- ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. 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, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. 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>31</sup>

“Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es de las formas en acto, sino en potencia.”<sup>32</sup>

Así, el alma, forma del *synolon* que es el ser humano, es a la vez lugar de otras formas, las de los inteligibles; es una forma de formas. Y es gracias a esta capacidad de captar las formas que podemos decir que el intelecto nunca se equivoca; los errores pueden venir de los sentidos, o de la imaginación (en cuanto imagen falsa), pero no del intelecto. Queda aquí, además, definido qué es conocer: es captar la forma de algo inteligible gracias al intelecto.

Esto, por cierto, no es cosa fácil en absoluto, y requiere de un proceso, tal como cualquiera de nuestros sentidos requiere a su vez de uno para traducir un estímulo del medio en la sensación correspondiente. Para intentar explicar un poco cómo funciona el intelecto en orden a lograr su objetivo, hemos de hablar de la famosa y controvertida división aristotélica del intelecto en dos, agente y paciente. Escuchemos al Estagirita:

“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 impassible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente,

<sup>31</sup> Ibídem, pág. 230 (III, 4).

<sup>32</sup> Ibídem, pág. 231 (III, 4).

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 imposible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende.”<sup>33</sup>

En un intento de hacer algo más amable este abstruso pasaje, reparemos en la analogía utilizada en él por Aristóteles. Él compara el intelecto agente- respecto a lo inteligible- con la luz- respecto a los colores-: en efecto, sin la luz los colores no serían visibles para nosotros (es decir, serían colores sólo en potencia, pero no en acto), y asimismo, sin algo que los haga inteligibles en acto los objetos inteligibles lo serían sólo en potencia y quedarían fuera de nuestra comprensión. Por supuesto, aquello que transforme los objetos inteligibles en potencia en objetos inteligibles en acto debe estar en acto, pues sólo un ser en acto puede hacer que otro ser pase de la potencia al acto; por tanto será éste el intelecto agente. Por su parte- siguiendo con la analogía- el intelecto paciente será a lo inteligible como el cristalino del ojo a los colores: pues así como el cristalino puede captar cada uno de los colores gracias a la presencia de la luz y en ese sentido ‘ser’ cada uno, el intelecto paciente puede captar lo inteligible a la luz del agente.

---

<sup>33</sup> Ibídem, pág. 234 (III, 5).

## Consideraciones Finales/ Conclusiones.

Cuando hablamos del alma, hablamos de un tema sumamente complejo, aunque muchas veces no paramos a pensar en ello. El término 'alma', a veces reemplazado por 'corazón' o por 'espíritu', está en nuestros labios cotidianamente para expresar todo un cosmos, lo más hondo del mundo del hombre; y sin embargo, pocos llegan alguna vez a vislumbrar lo enorme que es el significado de la palabra. La realización de este trabajo, empezando por la lectura y estudio de una obra tan monumental, compleja y hermosa como el *De Anima*, nos abrió hacia esa riqueza, haciéndonos darnos cuenta de lo enorme que es la capacidad humana de creer, pensar, inventar para responder preguntas cuando nadie ha sabido dar una respuesta que nos satisfaga. Responder de la propia manera, por supuesto, porque nunca va a haber una respuesta definitiva a las preguntas que nos hacemos: el mundo es demasiado vasto y complejo, las realidades cambian demasiado rápido, y los puntos de vista posibles y factores en juego son demasiados, como para que llegue a haberla. Con el tema escogido para esta investigación sucede exactamente lo mismo: estamos frente a dos respuestas frente a la misma pregunta, y ya hemos visto que basta sólo una diferencia crucial entre ellas para hacerlas separarse y brillar cada cual con colores propios. Pero la investigación acerca del particular no está cerrada, al contrario, queda todavía mucho por hacer. Nuevas investigaciones podrán aportar y variar y hacer más completo el resultado de la nuestra

Resulta un tanto difícil, para alguien de nuestro siglo XXI, imaginar un mundo en el cual no existía la interioridad; pues no estamos hablando simplemente de que el alma esté en el cuerpo de una forma o de otra, sino de un problema con consecuencias muchísimo más serias. ¿Qué era, para el pueblo griego, todo aquello que nosotros conocemos como el mundo interior del ser humano? ¿Quién era cada cual, si no existía una noción de individuo tal como la conocemos hoy en día? Por supuesto, la persona tenía autonomía y personalidad; pero lo que nosotros hoy llamamos una parte importantísima de nuestras vidas y un concepto fundamental para la estructura de la sociedad, para ellos no existía. No, al menos, tal como existe hoy. Pues el griego vivía para su polis, era sobre todas las cosas parte de ella. Esta característica cultural se refleja en la visión aristotélica del alma, así como la visión cristiana hace hincapié en la responsabilidad personal de cada uno por sí mismo y su salvación. Pues un concepto sin duda refleja fielmente la cultura de la que proviene, y esto queda patente en este trabajo. Esta es una de las razones por las que las respuestas que damos a nuestras inquietudes jamás son absolutas ni definitivas.

Por último, no podemos dejar de destacar nuestro asombro ante la verdadera paradoja que resulta ser el alma aristotélica. No es cuerpo, pero es algo de él... el intelecto no tiene sustancialidad alguna, pues debe poder captar todas las formas, pero el alma, a la que pertenece en el caso del ser humano, es la verdadera forma y definición del ser a cuyo cuerpo se une... Es forma, pero es capaz de captar otras formas... En fin, un tema fascinante, que, sin duda, seguirá abierto indefinidamente y develándonos cada vez más sorpresas y secretos.

---

# Bibliografía

- Aristóteles, *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvao. Ed. Gredos, Madrid, España, 2003.
- Aristóteles, *Las Categorías*. Introducción, traducción, notas e Index Graecus Translationis de Humberto Giannini y Ma. Isabel Filsfisch. Ed. Universitaria, Santiago, Chile, 1988.
- Aristóteles, *Física*. Trad, y notas de Ute Schmidt, introducción de Antonio Merino. Universidad –Nacional Autónoma de México, México, 2001.
- Aristóteles, *Metafísica*. Ed. trilingüe de Valentín García Yebra. Ed. Gredos, Madrid, España, 1990.
- Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*. Ed. Herder, Barcelona, España, 1985.
- Santo Tomás, *Suma Teológica*. Tomo III, 2º. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, España, 1959.