

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

EL CONCEPTO *ALMA*: BREVE ESBOZO PARA UNA DISTINCIÓN PRELIMINAR ENTRE LAS FILOSOFÍAS DE PLATÓN Y ARISTÓTELES

Seminario "Metafísica en tres autores": Informe final para
optar al Grado Académico de Licenciado en Filosofía

Estudiante:

David Bruna Brzovic

Profesor guía: Sr. Humberto Giannini Iñiguez

Santiago, Chile Enero de 2010

AGRADECIMIENTOS . .	4
RESUMEN . .	5
PRESENTACIÓN . .	6
INTRODUCCIÓN . .	7
I. PREÁMBULO: ALGUNOS ELEMENTOS FUNDAMENTALES ACERCA DE LA NATURALEZA DEL ALMA EN EL PENSAMIENTO GRIEGO ANTIGUO. . .	9
1. Psicología homérica. . .	9
2. La tradición Órfica. . .	12
3. El fundamento racional en el pensamiento de los presocráticos. . .	15
II. IDEALISMO PLATÓNICO: ALMA INMORTAL E INCORPÓREA. . .	20
1. Argumentos de la inmortalidad del alma. . .	20
2. Naturaleza partida e inmaterial del alma. . .	25
3. Alma y conocimiento. . .	27
III. REALISMO ARISTOTÉLICO: EL ALMA COMO FORMA DEL CUERPO. . .	31
1. El concepto de alma. . .	31
2. Potencias o facultades del alma. . .	34
3. Doctrina de las facultades y teoría del conocimiento. . .	36
IV. CONSIDERACIONES FINALES A MODO DE CONCLUSIÓN. . .	39
BIBLIOGRAFÍA . .	44

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer de manera especial la deferencia, disposición y buena voluntad que ha tenido el profesor Humberto Giannini, tanto conmigo como con mis compañeros de seminario de grado, lo que ha permitido el desarrollo del presente trabajo. Sin su apoyo y orientación la tarea presente habría sido a la vez que difícil también ingrata. Su abierta cercanía, tolerancia y capacidad de diálogo permitió motivarnos, lo que determinó alcanzar la culminación de la labor.

También quisiera hacer extensivo estos agradecimientos a mis compañeros de seminario, puesto que en buena medida las conversaciones con ellos colaboraron en la definición y construcción de este breve proyecto.

RESUMEN

La historia de la cultura griega nos informa acerca del interesante y problemático hallazgo, y posterior desarrollo, del concepto de alma como una realidad inmaterial y eterna.

Durante el transcurso del tiempo, Grecia alcanza su máximo desarrollo y encuentra su pináculo cultural aproximadamente en la época de la obra homérica, momento en que el concepto alma ya ha ido tomando forma, al menos en el sentido de doble o sombra del ser viviente.

El movimiento órfico, relacionado cercanamente con filósofos como Pitágoras y Empédocles, logrará desarrollar un concepto de alma que se inserta en un sistema de preceptos morales que aspiran a liberar al hombre de su esclavitud corporal, donde el significado del concepto alma determinará fundamentalmente el pensamiento de Platón y, por tanto, de cierta medida, en el pensamiento de su discípulo Aristóteles.

Entre los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles se exhiben tanto diferencias como similitudes, lo que en el caso del problema de la naturaleza del alma queda de manifiesto.

Mientras Platón realiza una caracterización del alma humana basándose en las consideraciones órfico-pitagóricas y en clara concordancia con su teoría del mundo ideal, Aristóteles por otra parte realizará una caracterización del alma en tanto entidad, que en conjunción con la teoría hilemórfica, sería la forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida.

Las nociones esenciales en que sus consideraciones respecto del alma se cruzan en el presente trabajo son la relación entre alma y cuerpo, la inmortalidad del alma y como la naturaleza del alma se conecta con la teoría del conocimiento.

PRESENTACIÓN

El presente informe se enmarca en el contexto del seminario de grado denominado “Metafísica en tres autores”, desarrollado durante el año académico 2009 y dirigido por el profesor señor Humberto Giannini I. Las particularidades propias de este marco han ordenado y orientado los propósitos, metodología de trabajo y resultados esperados.

Esta investigación bibliográfica ha pretendido exhibir de manera sucinta algunos de los elementos básicos que forman parte del planteamiento del problema acerca de la naturaleza de la presunta alma humana, remitiéndose con exclusividad al pensamiento griego clásico antiguo, con especial énfasis en la propuesta filosófica platónica y aristotélica. Tal particularidad resulta del interés por mostrar las diferencias o semejanzas sustanciales que existirían entre los planteamientos desarrollados por los dos grandes filósofos del periodo antiguo ya mencionados, lo que constituye, por cierto, el objetivo fundamental de este ensayo.

La dificultad teórica del tema en cuestión, la multiplicidad de fuentes, críticos y comentaristas, la prolífica interacción entre las mismas filosofías y pensamientos, no representa el horizonte primordial de esta investigación; por el contrario, se ha pretendido exponer de forma sencilla cuestiones relevantes relativas al problema del alma, en vistas de producir un escrito que pueda servir de consulta inicial para quien pretenda avanzar en complejidad sobre las cuestiones propuestas. Es por esto que la temática ha sido abordada por medio de una estructura expositiva descriptiva y, si se quiere, un tanto pedagógica, más bien que un estudio crítico enriquecido por variadas fuentes autorizadas.

Es esperable que el presente trabajo logre proveer una mirada general y ordenada del problema acerca de la naturaleza del alma humana, abordado desde los albores de la cuestión, implícita en la obra homérica, pasando por una época de transición en la Grecia antigua, como lo es, por ejemplo, el aporte del orfismo, hasta el planteamiento del asunto en los grandes sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles.

“En realidad no es exagerado decir que desde Platón y Aristóteles hasta Freud no se había hecho ningún progreso decisivo en psicología.”

(Jean Wahl, Introducción a la filosofía)

INTRODUCCIÓN

La noción general original implicada en el concepto ‘alma’ tiene sus raíces fundamentalmente en la observación de los fenómenos asociados a la vida. Las representaciones primitivas sobre esta idea presentan rasgos comunes en variadas culturas, las que concibieron el alma en función de la apreciación de actividades asociadas al fenómeno vital como la respiración, los sueños y la privación de vida, es decir, la muerte. Así, el alma en tanto soplo, aliento o hálito se deduce de la actividad respiratoria e implica una cierta cualidad o principio vital que deja de estar presente cuando cesa la respiración, lo que coincide con el advenimiento de la muerte; también fue asimilada como una especie de fuego, puesto que cuando ocurre la muerte, el cuerpo que en vida presenta calor se enfría, por lo que ha perdido su fuego o calor vital; a su vez, el alma pudo llegar a ser entendida como una sombra o imagen que en sueños se muestra subsistiendo en una realidad no material. Al parece la noción de alma como soplo es la más referida: “*La idea del alma como aliento, hálito, exhalación, soplo, etc., es acaso la más común.*”¹

Ahora bien, existe en diferentes lenguas una variedad de términos que identifican el alma con una especie de aliento, como por ejemplo la palabra latina *anima* y la griega *pneuma*, pero también se desarrollaron otras palabras para designar consideraciones distintas respecto del fenómeno vital. La lengua griega ofrece una variedad de aspectos anímicos, entre los que encontramos una distinción muy relevante entre *thymos* y *psyche*, que ya puede ser observada en la obra homérica. Esto muestra como las consideraciones o nociones primitivas paulatinamente se complejizaron, al punto que el alma llega a considerarse desde una especie de doble o sombra hasta un principio vital de orden divino.

Estas representaciones fueron determinantes en el momento en que la especulación filosófica comenzaba a desarrollarse en la cultura griega, de modo que algunos de los filósofos presocráticos tuvieron tal marco conceptual como punto de partida. Además, se agrega el conjunto de especulaciones de un orden propio de la teología, como se observa en el movimiento órfico, que durante un tiempo importante, varios siglos², fueron construyendo una interpretación de la naturaleza anímica en la que la noción de doble o principio vital cede su lugar a una concepción basada en la naturaleza divina de un alma desterrada y condenada a existir anclada a un cuerpo material y mortal. Idea que, por cierto, fue también compartida y desarrollada por filósofos, como Pitágoras y Empédocles, quienes, junto con los órficos, son la influencia directa más importante de Platón, al menos en lo referente al problema del alma.

De modo claro, la reflexiones órficas y la filosofía pitagórica, que derivaron en la idea de un alma inmaterial e inmortal, habrían de influir en el pensamiento de la cultura griega, la que en su base popular compartía de cierto modo estas nociones, al punto de constituirse, según algunos, en un hallazgo fundamental que luego constituirá uno de los elementos conceptuales trascendentales de la civilización occidental, que no tuvo problemas al enfrentarse con el avance ideológico de la religión cristiana por su evidente cercanía teórica. A su vez, en la filosofía platónica se recogen los aspectos primordiales de

¹ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel, Barcelona, 2004. pág. 110.

² Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. pág. 111.

estas nociones, las que se desarrollan y refinan, convirtiéndose en un capítulo central de una incipiente psicología, que aunque es un término muy posterior, por la sistematicidad que logra alcanzar con el discípulo de Platón, es decir, Aristóteles, ya podemos verificar un estudio unificado en el que el alma ya representa un objeto particular de la indagación filosófica. Por lo tanto, es posible dar cuenta de un progreso en el tratamiento del problema sobre el alma, en el sentido de una complejización desde las nociones primitivas hasta la especulación filosófica de la cuestión, donde los sistemas de pensamiento de Platón y Aristóteles se erigen como las referencias necesarias a las que hay que recurrir, en tanto constituyen los cimientos conceptuales iniciales que darán forma a los planteamientos posteriores de toda doctrina filosófica acerca del alma.

I. PREÁMBULO: ALGUNOS ELEMENTOS FUNDAMENTALES ACERCA DE LA NATURALEZA DEL ALMA EN EL PENSAMIENTO GRIEGO ANTIGUO.

1. Psicología homérica.

Tanto el erudito como el conocedor principiante de la obra homérica probablemente coincidirán respecto de la caracterización general que cabría realizarse frente a la concepción que los poemas exhiben acerca del hombre griego de aquella época. A grandes rasgos, dicho retrato conmina a entender la vida de éste como un destino ineludible regido por dioses enérgicos, vivaces y pasionales que se encuentran exentos de toda preocupación mortal, mientras que las penurias, aflicciones y dolores están reservados para los hombres, como se aprecia en la referencia citada por Dodds en el libro *Los griegos y lo irracional* remitiéndose al canto XXIV de la *Ilíada*: “Pues lo que los dioses han hilado para los míseros mortales es vivir entre congojas, mientras ellos están exentos

³ de *cuitas*.” Sin embargo, en la vida de este hombre homérico no se rechazan ni evaden las dificultades, sino que, por el contrario, existe un desafiante, gozoso y dichoso sentimiento de afirmación frente a la realidad mundana, como lo sostiene Rohde: “*El mundo homérico es, en efecto, una construcción erigida sólo para los hombres fuertes, perspicaces y poderosos.*”⁴ Más aún, la existencia en el mundo es un bien cuyo tránsito finito permite la posibilidad de acceder a aquellos bienes singulares a los que aspira todo griego y que significan principalmente placer, gloria y fama, como afirma Mueller: “...*los dos móviles esenciales de la vida moral son el temor al juicio del otro y la utilidad colectiva del valor,*

⁵ *que cobra todo su importancia en los combates.*” En cambio, la preocupación por aquel evento que priva de la vida y que por lo demás es el destino conocido y asumido de los mortales pareciera no existir; la muerte para el hombre homérico no representa un paso hacia algo más deseable ni superior a la vida terrenal, lo que se puede apreciar en las palabras proferidas por Aquiles frente a Ulises: “*No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo: preferiría ser labrador y servir a otro, a un hombre indigente que tuviera*

⁶ *poco caudal para mantenerse, a reinar sobre todos los muertos.*” Es decir, pareciera que para el hombre homérico la vida no es un camino arduo y penoso y la muerte no significaría algo así como una liberación; muy por el contrario, la existencia debió implicar un

³ Homero, *Ilíada*. Traducción de Emilio Crespo, Editorial Gredos, Madrid, 2000, pág. 497.

⁴ Rohde, Erwin. *Psique*, traducción de Salvador Fernández R., Editorial Labor, Barcelona, 1973, pág. 20.

⁵ Mueller, F.-L. *Historia de la psicología, de la antigüedad a nuestros días*, traducción de Francisco González, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1997, pág. 17.

⁶ Homero. *Odisea*, traducción de Luis Segalá E., Editorial Juventud S.A., Barcelona, 1999, pág. 148.

apasionado interés por la vida y una indiferencia por la muerte o por lo que pudiese ocurrir después de la vida. La muerte pudo ser un suceso infausto, pues con su ocurrencia se priva al hombre de los bienes que la vida presenta. Ahora bien, para algunos investigadores, como Guthrie, esta concepción de la vida y la muerte debió estar sustentada por el modo de vida efectivo de los hombres, por lo que indudablemente es la aristocracia griega, rica en recursos y estilo de vida holgado, quien se ve retratada en los poemas homéricos, clase social que no estaba al tanto ni le interesaba la opinión de sus esclavos respecto del mismo tema, que muy probablemente era radicalmente distinta: *“cuando Aquiles se profesa más dispuesto a ser siervo de un hombre pobre en la tierra que el supremo rey entre los muertos, es seguro que esa afirmación se fundaba en un muy escaso conocimiento de lo que era la existencia del siervo de un hombre pobre.”*⁷ Así, en este contexto de valores aristocráticos se construye la singular aproximación homérica al fenómeno vital y a lo que le espera al hombre más allá de la vida.

Una de las interpretaciones más reputadas en el contexto de los analistas modernos es la que ofrece el ya citado Erwin Rohde. Para él es evidente, a la luz de los poemas, que existe una realidad después de la vida, puesto que en varios pasajes en que se refiere un deceso se habla sobre un viaje que el muerto debe realizar hacia el reino de Hades y Perséfone. Pero habría que preguntar acerca de qué es aquello que realiza dicho viaje a este lugar que se encuentra más allá de la realidad corporal y finita. Se podrá apreciar que la respuesta está ligada al concepto *psyche*. Éste tiene amplia coincidencia con la idea general de alma que varias lenguas traducen y que se asemeja al aliento, el aire y se manifiesta en la respiración de los seres vivos. Es, a su vez, lo que escapa por la boca y por las heridas de los moribundos, que también es asimilada como una imagen o *eidolon* por Homero, según Rohde: *“Estas imágenes o ídolos, que están privados de su cuerpo y que se hurtan al tacto de los seres vivos, lo mismo que el hálito o que las sombras, deben reproducir el contorno de los que fueron.”*⁸ Prueba de esto, por ejemplo, es que la *psyche* de Patroclo es identificada por Aquiles cuando se le presenta por la noche, porque tiene el mismo aspecto que tenía su compañero en vida. Ahora bien, las propiedades de esta sombra que se aleja flotando luego de la muerte y que es réplica del hombre que ha perecido no tendrían relación con la caracterización general que se acostumbra hacer a partir de la noción común moderna de espíritu. Cuando el cuerpo se destruye, la *psyche* permanece intacta, pero es incapaz de conocer, no es consciente y carece de todos los atributos espirituales de la vida y aunque estas potencialidades, es decir, la voluntad, los sentimientos, el pensamiento y la conciencia sólo están presentes en tanto la *psyche* habita el cuerpo, no es ésta quien porta aquéllas, de modo que el espíritu y la *psyche* del hombre están más bien en una relación de contradicción que de sinonimia: *“...durante la unión del cuerpo vivo y de su psique, todas las fuerzas vitales y activas se mantienen en el recinto del cuerpo y son sus funciones. El cuerpo es incapaz de percibir, sentir, querer si la psique está ausente; pero todas esas actividades y las que le son propias no las ejercita por la fuerza de la psique ni por intermedio de ella.”*⁹ Lo anterior implica para Rohde la comprensión del hombre homérico a partir de un modo de presentación de naturaleza doble, es decir, como perceptible a los sentidos en tanto vivo y como una imagen invisible luego de la muerte y, aunque no exento de incongruencias en la propia obra poética, es una posible prefiguración

⁷ Guthrie, W. K. C. *Orfeo y la religión griega*, traducción de Juan Valmard, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, pág. 206.

⁸ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 22.

⁹ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 23.

de la noción de alma, en oposición a la de cuerpo, que posteriormente se desarrollaría en Grecia o que ya se manifestaba incipientemente en algunos cultos secretos.

Sin embargo, existe una versión interpretativa que critica y enriquece la idea de Rohde, quien, como se dijo, concibe la *psyche* cual doble inasible del cuerpo que permanece como sombra amnésica en el Hades homérico luego de que la muerte acaecida despoja al cuerpo del hombre su vitalidad.

La estructuración de una psicología homérica basándose en la oposición cuerpo-alma, incluso sólo revelada en su forma incipiente, presenta el problema de suponer que nuestros conceptos modernos son apropiados para traducir con rigor los términos propios del idioma homérico, prevención ya señalada claramente: “...la forzosidad de interpretar la lengua y el mundo espiritual homéricos desde el propio Homero y no desde perspectivas anacrónicas.”

¹⁰ . Esta consideración de la distancia cultural e idiomática entre el mundo moderno y el homérico permite realizar un hallazgo de relevancia: aparentemente no es posible traducir las palabras homéricas *soma* y *psyche* a nuestras modernas ‘cuerpo’ y ‘alma’ sin más. El problema radicaría en una cuestión sobre la perspectiva cognitiva homérica, porque los pasajes de su obra poética no muestran una concepción integrada ni del cuerpo, ni tampoco del alma del hombre. Pareciera que lo que llama la atención de Homero son aquellos miembros corporales que están en acto o aquellas facultades espirituales específicas en cierto grado que son reveladas en un contexto particular, pero no parece existir una visión consciente de composición o una noción explícita de unidad. Tal es el caso que es posible pesquisar en la obra de Homero términos que son empleados en un sentido similar al de *psyche*, pero en tanto potencias u órganos anímicos del hombre, como son *thymos*, *fren* y *noos*, donde la elección de uno u otro depende de la propiedad o ‘parte’ del espíritu del hombre que está siendo destacada: “La sustancia del alma se encuentra en el conjunto del cuerpo; pero se la designa con referencia al lugar o lugares en que su potencia se

¹¹ muestra.” . Lo que cada palabra designa con precisión es una cuestión que desafía a los expertos, pero puede sostenerse de modo general que existe una oposición entre *thymos* y *noos*; *thymos* apela a los impulsos irracionales, afectos e instintos, mientras que *noos* sería la base de la percepción, la fuente de las representaciones; a su vez, *fren* es empleado principalmente para mostrar emociones que se gozan con el intelecto o para describir ciertas propiedades intelectuales un tanto distintas a las abarcadas por el *noos*, por ejemplo la planificación, el cálculo.

Esta diferenciación responde a la variedad de la experiencia homérica y no a un análisis consciente del fenómeno anímico, es decir, opera una lógica intuitiva que no implica la conciencia de una unidad. Junto con esto, y por esto, no existe precisión conceptual para designar aquella unidad, por lo que el hombre no se presenta como la unión de cuerpo y alma, sino como un todo en el que se destacan determinados órganos: “...el alma viene concebida, lo mismo que el cuerpo, en dos o tres distintas entidades, interpretadas al modo

¹² de los órganos del cuerpo, y que son el asiento de los impulsos y los pensamientos.” . Entonces, recogiendo las perspectivas esbozadas habría que comprender la concepción homérica acerca del alma como una incipiente elaboración de aquello que sería un problema para filósofos y un dogma para ciertas doctrinas religiosas, es decir, un alma independiente del cuerpo. La idea recogida en la imagen de ‘las sombras del Hades’

¹⁰ Gil, Luis et al. *Introducción a Homero*, Editorial Labor, Barcelona, 1984, pág. 239.

¹¹ Gil, Luis et al. Op. Cit. pág. 243.

¹² Gil, Luis et al. Op. Cit. pág. 248.

hablan sobre una existencia post-corporal y, por cierto, de una entidad propia de aquella realidad. Pero es claro que para Homero la realidad anímica se manifiesta en vida y no en la trascendencia. Esto restringe la idea de alma al ámbito concreto de la actividad humana y, como se podría apreciar en su obra, el alma es más bien la manifestación de cualidades o propiedades que actúan según ocurran los hechos circundantes. Así, el término *psyche*, o alma, se puede entender como principio vital¹³ o simplemente como aquello en el hombre que lo abandona al morir.

2. La tradición Órfica.

Las sectas órficas fueron agrupaciones místico-especulativas de carácter secreto aparecidas en Grecia como comunidades culturales cerradas alrededor del siglo VI a. C. que veneraban a la figura del poeta tracio Orfeo. Los órficos estimaban que fue este personaje legendario asociado al canto quien fundó las primeras sectas al tiempo que introducía el culto de Dionisos, el señor de la vida y de la muerte¹⁴.

En este periodo Grecia estaba experimentando una transformación de consecuencias radicales en el modo en que el mundo era concebido; a partir de la mítica tradicional que explicaba la realidad del hombre en el contexto de los dioses Olímpicos, ocurría una transición hacia una teosofía y, a la postre, se avanzaba hacia la emergencia del acontecimiento filosófico, produciéndose así un giro desde el ámbito religioso al especulativo y racional.

Este contexto, explicado en parte por factores como la apertura cultural habitual de las ciudades de la Hélade, proporciona las condiciones para que el culto órfico se desarrolle como un fenómeno sincrético, pues a partir del antiguo culto tracio del dios Dionisos que *“por superar los límites materiales, se desarrollaba entre las montañas y los bosques, bajo el cielo infinito de la noche, lejos de toda civilización, en una proximidad pura a la naturaleza.”*¹⁵, en satisfactoria alianza con tradiciones religiosas circunscritas a las ciudades griegas como la idea de la catarsis y las prácticas asociadas, aparece una nueva doctrina estructurada, delimitada y plenamente funcional que incorpora la teología griega en sus fundamentos, pero con una perspectiva casi puramente conceptual. Adicionalmente, la negativa del culto oficial griego para asimilar a este dios extranjero es también parte de la explicación de la particular naturaleza del nuevo dogma; el dios tracio ya antes había sido incorporado como uno más de los Olímpicos, pero cuando se produjo una nueva ola de influencia religiosa desde el norte hacia Grecia no hubo disposición para su aceptación, por lo que encontró refugio en sectas que adecuaron el culto en conformidad de sus propias necesidades y en concordancia con las tradiciones religiosas locales.

Esta teología especulativa emergente, que coexistía con el culto oficial y las tradiciones míticas locales, se transformó paulatinamente en una alternativa religiosa robusta para el ciudadano griego, produciéndose un crecimiento importante de la comunidad de creyentes, a la vez que se desarrolló una potente doctrina: *“... las prácticas renovadas de purificación y desviación de influencias daimónicas que desarrollaban los sacerdotes en los círculos*

¹³ Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pág. 28.

¹⁴ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 369.

¹⁵ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 373.

*órficos acabaron por dar a luz un mundo de ideas mucho más profundas y graves acerca de la pureza, la ascesis y la superación de lo terrestre y perdurable, ideas que, asociadas a la religión tracia de Dionisos, transmitieron a la creencia nueva y al trono vital de los afiliados a estas sectas el acento que los caracteriza.”*¹⁶

Esta doctrina que fue tomando forma desde los variados elementos ya citados deja registro a partir de obras poéticas como las que se le atribuyen a Onomácritos, quien fuera el fundador de las primeras sectas órficas en Atenas según Aristóteles.¹⁷

Los poemas teogónicos, definidos por Rohde como un *“intento de configuración de las ideas fundamentales de la especulación religiosa órfica”*¹⁸ habrían contenido los fundamentos teóricos que permitieron construir la doctrina que brindó el horizonte de posibilidades conceptuales, tanto para regular la vida cotidiana, como para establecer las condiciones de una vida futura luego de la muerte. Así, al remitirnos a los elementos esenciales de la doctrina órfica debemos tener presente aquellos pasajes poéticos que constituyen el trasfondo, es decir, aquellos que relatan la serie teogónica de sucesos que muestran la aparición en el mundo de Dionisos y que, además, cuentan sobre su terrible destino. De tal modo, nos encontramos con aquella poesía que, sin dejar de lado la religiosidad griega que pasara a formar parte de la obra de Hesíodo, expresa el objetivo de constituirse como fuente mítico-simbólica. En ésta nos situamos en el relato sobre *“la historia de una serie inacabable de potencias y figuras divinas que procedían las unas de las otras, que vencían y superaban a sus antagonistas, que se sucedían en la construcción y en el gobierno del mundo, que absorbían dentro de sí mismas el todo para volverlo a*

*restaurar, uno en su infinita variedad y dominado por un solo espíritu.”*¹⁹; relato que para los órficos alcanza su cima en el momento en que Dionisos entra en escena. Así, al final de la serie genealógica, aquella que comenzara con Fanes²⁰, se produce la emergencia de Dionisos, hijo de Zeus y Perséfone, quien fuera designado por su padre como el sucesor del imperio del mundo. Pero la esposa de Zeus, la diosa Hera, urde la destrucción de Dionisos conminando a los Titanes ejecutar sus deseos. Éstos logran acercarse y ganar la confianza del joven dios, para luego intentar acabarlo, pero Dionisos logra huir transfigurándose en diversas formas hasta que adopta la figura de un toro, momento en el que los Titanes lo alcanzan y vencen de un modo trágico, destrozando su cuerpo y devorándolo. Sin embargo, Atenea recata su corazón y lo entrega a Zeus, quien se lo traga, lo que permite que el ‘nuevo Dionisos’ surja a partir de Zeus y Semele. A su vez, Zeus fulmina con su rayo a los perversos Titanes convirtiéndolos en nada más que sólo cenizas, de las que surgen los seres humanos.

Para Rohde este relato constituye *“una leyenda religiosa, en el sentido más estricto de la palabra.”*²¹, del que se puede realizar una lectura interpretativa que tematiza satisfactoriamente la perspectiva órfica de la condición humana y, sobre todo, de la naturaleza y destino del alma. Los Titanes representan el principio del mal, pues al destrozarse a la divinidad originan la multiplicidad, es decir, llevan a cabo un crimen contra la unidad

¹⁶ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 374.

¹⁷ Onomácritos habría sido el adivinador que vivió en el palacio de Pisístrato.

¹⁸ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 375.

¹⁹ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 376.

²⁰ Guthrie, W. K. C. *The greeks and their gods*, Beacon Press, Boston, 1955, pág. 319.

²¹ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 378.

divina generando así la diversidad de formas del mundo²². A su vez, la naturaleza humana queda determinada según una doble condición de origen al provenir tanto del dios Dionisos como de los Titanes, por lo que en él se encontrarían tanto la unidad como la multiplicidad, o si se quiere, el bien y el mal, lo que fue asociado claramente por los órficos con el alma y el cuerpo, respectivamente. Esta composición dual del ser humano imprime el fundamento de la orientación ética propia del orfismo, pues constituye el origen del imperativo moral que ordena la emancipación respecto de la naturaleza titánica que existe en el hombre para poder, así, retornar a la divinidad. En esta perspectiva, el cuerpo es considerado como una cárcel para el alma²³ y es preciso librarse de las ataduras de éste, es decir, de lo mundano, sensible y pasional, para dejar en libertad al alma, fórmula que influirá decisivamente el pensamiento de los pitagóricos y, por cierto, de Platón.

El camino por el que se supera esta precaria situación para el alma involucra más que solamente la disposición propia del alma individual, pues, según el orfismo, ésta no se basta a sí misma para liberarse, ni la muerte implica su redención, pues luego de ésta será cautiva de otro cuerpo. Sobre este punto se apela tanto al concepto de reencarnación como al de metempsicosis, para mostrar que el alma puede estar retornando al ámbito terrenal, o sea, adoptando la corporalidad de modo perpetuo si no es capaz de conducirse adecuadamente en la vida mundana, guiada por la ritualidad órfica, en vistas de su liberación final. La dignidad divina del alma demanda que se libere de este eterno retorno de la forma corporal, símbolo de monotonía y miseria. Aparece en el pensamiento órfico la noción de la salvación del alma, que se encuentra determinada por el apego a los rituales y orgías órfico-dionisiacos, los que permiten la conexión con lo divino: *“No es la propia acción*

*del hombre sino la gracia de los ‘dioses liberadores’ la que le salva.”*²⁴ Así, se nota el tránsito del fuerte hombre homérico despreocupado de la piedad hacia el hombre órfico necesitado del auxilio divino para su felicidad, en el que se hace necesaria la guía de Orfeo, quien revela e intercede. Junto con esto, se erige la ascesis como el principio fundamental que gobierna la vida del piadoso penitente que espera liberar su alma, pues no basta la práctica ritual, sino que es preciso dedicar la vida entera a la renuncia de lo mundano y corporal para alcanzar la comunión con la divinidad, como sostiene Rohde: *“la suma de toda moral es la entrega del hombre a la divinidad, no el apartarse de los errores y de las faltas morales de la existencia sobre la tierra, sino de esta existencia misma, renunciar a*

*todo lo que ata a la vida mortal y corporal.”*²⁵

La salvación del alma, es decir, el retorno hacia lo divino librándose de las sucesivas caídas hacia el estado de encierro corporal, tiene la máxima importancia para los órficos, sobre todo si consideramos que ellos sostenían la inmortalidad del alma, de lo que se desprende que no podrían haber tenido sino la esperanza de gozar en libertad de la inmortalidad y no en la insípida y limitada existencia de la forma corporal. Al parecer se convencieron de que el alma penetra en el cuerpo para pagar alguna culpa, donde la penitencia es esta vida sobre la tierra, que es, como sostiene Rohde, *“la muerte del alma.”*²⁶

²² Esto tiene un fuerte e interesante correlato con el planteamiento filosófico de Anaximandro que apela a la injusticia involucrada en la diversidad de los entes del mundo.

²³ La conocida expresión *soma sema*.

²⁴ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 381.

²⁵ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 382.

²⁶ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 383.

. Así, a través de una vida de purificación, si es completa, el alma se libra de la resurrección y se aparta del ciclo de la vida y la muerte para alcanzar la verdadera vida que le corresponde: *“ya no sucumbirá a la muerte, vivirá como un dios eternamente porque procede de la divinidad y su naturaleza es divina.”*²⁷

Valga reiterar el antagonismo del orfismo respecto del relato homérico, pues, por un lado, para los órficos la naturaleza del alma es comprendida como inmortal, de origen divino y dotada de una potencia vital notable, lo que constituye el fundamento de toda su religiosidad, origen de su doctrina y base para sus preceptos morales; por otro, las nociones que exhiben los relatos homéricos muestran un concepto de alma difuso, al que se le atribuye vitalidad solo en función de la actividad del cuerpo mortal, cuya extinción a lo más genera una débil sombra privada de facultades, que, a su vez, representa un estado de existencia pobre y para nada deseable y esperado.

Al parecer el orfismo repercute poderosamente en el espíritu griego, tanto de los hombres sencillos como de los señeros, representando una interpretación acerca del alma que influirá poderosamente en el pensamiento y la religiosidad, como se puede apreciar, por ejemplo, en la doctrina platónica sobre el alma o, también, en las coincidencias sustanciales con doctrinas religiosas posteriores como el cristianismo.

3. El fundamento racional en el pensamiento de los presocráticos.

Al tiempo que el orfismo se desarrollaba y arraigaba en el mundo griego, época en que al parecer la religión tradicional había llegado al máximo despliegue posible y ya venía en retirada, las costas de Jonia representaron un centro emergente de reflexión racional en el que aparece un nuevo modo de indagar la naturaleza, donde un pensamiento maduro y confiado en sí mismo intenta comprender el mundo apartándose de las doctrinas religiosas y los preceptos teológicos tradicionales. Los primeros filósofos de la historia se alejaron del mito y la teología que, en general, comprendían los sucesos del mundo de forma aislada y determinados según el capricho divino, adhiriendo a la noción, dicho al galope, de que existirían ciertas fuerzas universales manifestadas según leyes inmutables que dan forma al mundo. Sin embargo, la filosofía coexistió sin mayores problemas con la religión oficial y los círculos teológicos, pues la religión no presentaba un dogma unificador que estuviese amenazado y los teólogos se reducían a pequeños grupos privados de especulación que no velaban por la religión popular.

Las reflexiones cosmológicas de los filósofos jónicos persiguieron los principios que ordenaban el ser, siempre indagando el universo como un todo, como sostiene Rohde: *“inquirían los principios de todo lo que es y se transforma, las partes simples de que se compone el fenómeno complejo, las fuerzas que emanan de los elementos simples y que agitando, reanimando y dominando la materia crean la variedad de lo que existe.”*²⁸ . Cuando estas fuerzas, connaturales a todo aquello que se mueve en tanto principio, se manifiestan en los seres singulares, los filósofos lo designaban como *psyche*, que como se podrá apreciar se aleja de la noción tanto órfica como teológica del término, pues no

²⁷ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 386.

²⁸ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 394.

se refiere a la idea de cuerpo y alma separados, ni a la condición independiente del alma aislada. La *psyche* de los fisiólogos jónicos pierde el carácter particular que la distinguiera de los otros entes del mundo, pues la fuerza vital y los fenómenos del mundo están unidos indisolublemente, más aún, esta fuerza es la vida misma y, a la vez, causa de la vida en todas partes, como la manifestación vital en el hombre. De este primer principio derivan todas las propiedades anímicas, incluida el alma humana, que, perdiendo su particularidad adquiere una naturaleza divina, pues participa de una fuerza que “estructura y dirige el universo.”²⁹

Estos filósofos expresan explícitamente la inmortalidad del alma, pero difícilmente se podría comprender tal afirmación en el mismo sentido que los místicos griegos. Tales de Mileto, primer filósofo en la historia, sostiene la inmortalidad del alma de los hombres, pero, a su vez, considera inseparable la materia y la fuerza vital (o alma en el hombre) que la mueve, al tiempo que habla del alma de plantas y piedras. Lo que se está diciendo es que las fuerzas vitales de la naturaleza son imperecederas, por lo que se puede deducir que aquella fuerza que está en el hombre mientras vive es manifestación de la fuerza universal, por lo tanto no perece. Anaximandro por su parte se refiere al principio, desde el que todo se desarrolla y que a todo lo gobierna, como lo indeterminado, eterno e inmortal; tal principio no se aplica al alma individual, que en tanto ente particular tiene que expiar su injusticia pereciendo para retornar a la unidad, concebida como lo indeterminado. Anaxímenes considerará inmortal al alma en el sentido de Tales, pues ésta es consustancial al aire, principio elemental eterno desde el que todo se genera.

La movilidad absoluta, el devenir, es el principio que para Heráclito permite derivar, por transformación, lo múltiple y diverso a partir del ser primitivo o el todo uno. Esta actividad no presenta ni comienzo ni fin y radica en el elemento que se concibe siempre en movimiento, es decir, el fuego. Este devenir, el constante movimiento de transformación, supone que todo fenómeno está ligado a su opuesto y esta existencia basada en el devenir está dotada de razón o *logos*. El fuego es el único elemento que tiene vida por sí mismo, mientras que los otros elementos, a saber el aire, el agua y la tierra están determinados jerárquicamente según su proximidad relativa al fuego. Así, Rohde sostiene que “*Aquello que, entre la variedad de fenómenos, ha conservado su naturaleza divina de fuego, es precisamente a*

lo que Heráclito llama psique.”³⁰, estableciéndose de este modo una equivalencia entre el elemento fuego y el concepto de alma. Esto permite decir que el alma humana, en tanto elemento vital, participa de la fuente originaria total de la vida, a su vez que participa también de la razón universal, pero no se puede plantear una separación de alma y cuerpo, puesto que los elementos que componen a éste emanan, surgiendo y resurgiendo, del elemento vital o fuego, produciendo más que una oposición un tránsito fluido de transformaciones. A su vez, la idea de alma individual no tiene sustento debido a que el alma, como parte del fuego universal, está sujeta a permanente cambio, por lo que a pesar de que existe por sí misma, no es siempre la misma. La muerte del hombre sobreviene cuando el alma ya no puede reponer el fuego vital que ha ido perdiendo por las sucesivas transformaciones de la materia. Sin embargo, la muerte no es un fenómeno absoluto, sino que significa otra transformación más, el tránsito de un estado a otro, como dice Rohde: “*Para Heráclito, la muerte es un fenómeno positivo, lo mismo que la vida*”³¹. La inmortalidad del alma singular

²⁹ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 397.

³⁰ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 399.

³¹ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 401.

no tiene sentido en este pensamiento, pues lo eterno es el fuego universal y *“El alma de los hombres se hace participante de su inmortalidad sólo en la medida en que es emanación de esta razón universal.”*³²

Al occidente de Jonia, en el sur de la península itálica, los denominados filósofos de Elea contradicen explícitamente los planteamientos elaborados por Heráclito. No aceptan la idea que identifica al ser primordial con el cambio y el movimiento, pues, muy por el contrario, afirman que éste es inmutable, ajeno a la multiplicidad y autosuficiente por y para sí mismo. El mundo de los fenómenos representa una ilusión, como lo es la pluralidad de entes. Así, Parménides aspira al conocimiento pleno no a partir de los datos de la experiencia sensible, sino que a partir del concepto unitario de ‘ser’ y de la deducción a través del pensar puro. También Zenón desarrolla la noción del ser, como uno e inmóvil. Sin embargo, cuando intentan explicar el origen de la multiplicidad, más que razonamientos operan opiniones basadas en teorías naturalistas, que alejándose de sus principios racionales dan forma a una fisiología que convive con su filosofía. En tal paralelismo teórico se desarrolla su concepción acerca del alma humana, que para Parménides es el resultado de la unión de dos elementos, como también el cuerpo y todo ente, que serían representados con lo ‘frío’ y lo ‘caliente’, mientras que Zenón apela a la mezcla de propiedades materiales: *“el ‘alma’ no es para Parménides una sustancia verdadera y propia, sino el resultado solamente de una fusión material, un estado de actividad de los elementos asociados. Del mismo modo, el alma es para Zenón una mezcla proporcionada de las cuatro propiedades fundamentales de la materia: lo frío, lo caliente, lo seco y lo húmedo.”*³³

. Ahora bien, Parménides en lo que respecta a la noción sobre el alma era fisiólogo, tanto como órfico-pitagórico, por lo que también adhería a la noción de alma como algo separado del cuerpo; como aprecia Rohde, cuando realizaba hipótesis se apoyaba en los físicos³⁴, como práctico, lo hacía en los pitagóricos.

La filosofía de Pitágoras, el filósofo de Crotona, fue de carácter esencialmente práctica, por lo que se desarrolló a partir de ésta un modelo de conducta para los hombres basado en una doctrina ético-religiosa. Ésta estaba de acuerdo en lo esencial con la teología órfica, por lo que la salvación del alma humana tenía una importancia central, *“de manera que una teoría de las almas era la base principal de la ciencia pitagórica.”*³⁵. Así, Pitágoras desarrolló una concepción de la naturaleza del alma en la que confluyen los conceptos de inmortalidad, cuerpo-cárcel y la transmigración; el alma de naturaleza inmortal no tiene ninguna relación estrecha con el cuerpo que ‘habita’, por lo que éste es solo una circunstancia; la existencia corporal representa una estancia de expiación y aprendizaje para el alma que ha ‘caído’ desde las divinas alturas y el cuerpo es una prisión para el alma, que ya antes pudo habitar en otro cuerpo y que lo seguirá haciendo en otros hasta que pueda retornar al seno divino, donde los ritos iniciáticos, purificaciones y la vida apegada al régimen pitagórico la encaminan hacia su libertad. Rohde sostiene que *“El fin último de la doctrina era arrancar el alma de la tierra y restituirla a una existencia divina y libre”*³⁶, lo

³² Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 404.

³³ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 407.

³⁴ Rohde menciona “opiniones de los hombres”, es decir, los filósofos de la naturaleza para el caso de Parménides.

³⁵ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 410.

³⁶ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 412.

que se buscó por medio de una moral ascética que intentaba alejarse de lo mundano, que se concebía como el mal que rodea al alma del hombre.

El ilustre Empédocles, considerado místico y filósofo, presenta una cercanía resuelta con el pensamiento pitagórico, aunque sí se interesó por indagar en los fundamentos de la naturaleza, incorporando a sus investigaciones las consideraciones de los filósofos jónicos, así, este filósofo *“une los esfuerzos más sutiles de una investigación racional de la naturaleza, con una fe totalmente irracional y una especulación teológica.”*³⁷ . Su pensamiento racional niega el devenir y la transformación, adhiriendo a los eleatas, pero el ser primordial no consiste en una unidad indivisible. El fundamento de la naturaleza es producto de cuatro elementos, que por mezcla y separación generan la apariencia del nacimiento y la muerte. En esta ontología operan dos fuerzas, independientes de los elementos, que posibilitan la estructura aparente del mundo, que son la atracción y la repulsión o el amor y el odio. El amor, que representa la unidad, es señalado por Empédocles como lo más deseable, sin embargo el mundo no se encuentra en equilibrio y estas dos fuerzas están en permanente lucha. En este mundo en constante tránsito están incluidas las fuerzas psíquicas, de las que este filósofo señala la distinción entre la percepción sensible y la razón o pensamiento. La primera relaciona los cuatro elementos combinados en el sujeto perceptor con los mismos elementos conjugados en el objeto percibido, interactuando lo interior con lo exterior; la segunda, o el pensamiento, se asentaría en la sangre del corazón, que es donde los cuatro elementos estarían combinados del modo más equilibrado. Ahora bien, esta concepción nada tiene que ver con la idea de un alma sustancial, sino con la descripción de capacidades o fuerzas que son el resultado de la combinación de los elementos, que una vez disueltos implican la destrucción de esta alma así caracterizada. Pero las nociones más importantes de Empédocles, basadas más bien en una doctrina de fe que en un pensamiento racional, apuntan en otra dirección. Él sostiene que en los seres de la naturaleza habita un ser anímico o *daimon*, que involucrado en la forma corporal debe transitar por varias de éstas para luego alcanzar la liberación. Este estado de encarnado del alma es el resultado de la conducta pecaminosa y es infinito en la medida que no logre revertir las transgresiones, doctrina que se encuentra en los órficos y pitagóricos y que está asentada en la noción popular y teológica de la época y anterior a Empédocles. Las purificaciones y el ascetismo son, como en otras doctrinas, la vía por la que esta alma encarnada puede librarse de este mal que la aqueja. Estas dos aproximaciones a la naturaleza del alma son aparentemente contradictorias, pero más bien representan una concepción dualista, donde, por un lado, el cuerpo es una mezcla de los cuatro elementos en que operan las dos fuerzas y que presenta, además, las fuerzas psíquicas en tanto facultades y, por otro, el alma entendida como elemento trascendente que en estado corporizado otorga vida a la materia y su ausencia provoca su disociación vital. El alma así entendida nada tiene que ver con el cuerpo, ni se fusiona con éste ni es raíz de sus facultades psíquicas, las que están instaladas antes de su incorporación; luego de la muerte, el alma prosigue su propio camino hacia otros cuerpos o a la liberación: *“el alma pertenece al género divino, es demasiado noble para este mundo de lo fenoménico, del que, sólo una vez que se haya separado, podrá llevar una vida completa y verdadera.”*³⁸ .

Finalmente, de nuevo en Jonia, Demócrito desarrolla un pensamiento materialista en el que se concibe la realidad según la idea de que solamente existe el espacio vacío y corpúsculos materiales diminutos. Su teoría de los átomos explicaría el fundamento de

³⁷ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 418.

³⁸ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 426.

todo ente, incluida el alma que debía también poseer un sustrato material. Así, Demócrito establece que tanto el alma como el elemento fuego están constituidos por átomos redondos y lisos, que son los que presentan la mayor movilidad por tal estructura, por lo que *“El alma es lo que infunde su movimiento a los cuerpos que no pueden moverse por sí mismos.”*³⁹ . Estos átomos anímicos se encuentran distribuidos por todo el cuerpo del hombre, entrando en relación con los otros átomos que lo conforman, donde tal cercanía es la fuente del movimiento del cuerpo y, también, de alguna abstrusa forma, de la percepción y el pensamiento. Estos átomos fluctuantes, que van y vienen entre el cuerpo y el exterior, son repuestos permanentemente por la respiración hasta que la muerte desencadena la disolución del cuerpo en sus unidades fundamentales, donde *“los átomos anímicos no perecen, del mismo modo que tampoco perecen los demás átomos.”*⁴⁰ . Se comprenderá que la idea de la trascendencia e inmortalidad del alma no pueden ser asimiladas desde este pensamiento filosófico, pues, por el contrario, el hombre perece y los átomos anímicos retornan a la masa atómica fluctuante, como sostiene Rohde: *“Por primera vez en la historia del pensamiento griego se niega expresamente la persistencia del alma tras la muerte, la inmortalidad, sea cual fuere el sentido que demos a esta palabra.”*⁴¹

³⁹ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 429.

⁴⁰ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 430.

⁴¹ Rohde, Erwin. Op. Cit. pág. 431.

II. IDEALISMO PLATÓNICO: ALMA INMORTAL E INCORPÓREA.

1. Argumentos de la inmortalidad del alma.

Aunque es un problema abordado quizás más exhaustivamente en otro diálogo, dirigiremos primero la mirada al *Fredo* de Platón donde nos encontramos con una potente afirmación que por la fuerza de sus implicancias para el hombre exige ser probada. Por cierto que este imperativo fundamental es algo de lo que se hace cargo y, por tanto, que persigue el filósofo de la Academia ateniense, pues requerirá de una serie de argumentos satisfactorios para lograr convencerse de esta idea, lo que tal vez no ocurre a cabalidad como afirma Wahl: “*Pero es evidente que Platón no considera ninguno de sus argumentos como por completo concluyente; sólo la conjunción de todos puede llevarnos, no a una afirmación absolutamente resuelta de la inmortalidad del alma, sino a correr el riesgo de creer en ella.*”⁴²

La afirmación sobre la cuestión de la inmortalidad pone en juego un aspecto primordial de la naturaleza del alma humana, debido a que menta sobre aquello que habría de divino en ésta. La sentencia de Platón es contundente: “*Toda alma es inmortal*”⁴³.

Platón se propone indagar “*la verdad sobre la naturaleza divina y humana del alma*”⁴⁴ y luego, ya hecha la afirmación acerca de la inmortalidad del alma, se da paso a una breve exposición de la razón que permite sostener tal condición del alma humana. Como se podrá apreciar el argumento se construye a partir de la noción de movimiento y su relación con el alma, postura teórica que podemos encontrar también en escritos tardíos como el *Sofista* en donde pareciera establecerse una identidad entre la idea de alma y la de movimiento, en opinión de Wahl: “*En el Sofista vemos cómo se identificó el alma con el movimiento, y Platón tendió cada vez más a concebir el alma como la fuente del mismo.*”⁴⁵

Platón sostiene que todo lo que se mueve es inmortal. Una distinción entre aquellos entes que mueven a otros o son movidos por otros y aquellos que se mueven a sí mismos es fundamental para caracterizar la esencia dinámica apropiada del alma. Así, continúa el discurso argumentativo, como lo que se mueve a sí mismo no puede perder su ser propio por sí mismo el movimiento es perpetuo, a diferencia de lo que es movido por otro, pues deja de existir como tal si el movimiento cesa. Además, lo que se mueve a sí mismo es

⁴² Wahl, Jean, *Introducción a la filosofía*. Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Mexico D. F., 1950, pág. 306.

⁴³ Platón, *Fredo*. Pág. 343.

⁴⁴ Platón, *Fredo*. Pág. 343.

⁴⁵ Wahl, Jean. Op. Cit. pág. 307.

“fuente y origen del movimiento”⁴⁶ para otros entes que presentan movimiento y agrega que “ese principio es ingénito”⁴⁷

Luego, debemos considerar que aquello que es increado, por esta propia condición, tiene que ser necesariamente inmortal o imperecedero; la razón de esto es relativamente sencilla, puesto que si fuese al contrario, es decir, que este principio pereciera, nada podría ser movido nuevamente, lo que está en movimiento cesaría en su actividad y, a sí mismo, tampoco aquél principio podría generarse de otra cosa que no fuese sí mismo. En otras palabras, el principio y origen del movimiento no se origina de nada sino de sí mismo y, además, da sustento al resto de los entes que participan del movimiento, así, su ocaso no es factible en tanto su propia definición obliga a que se le considere inmortal, “*porque si el principio pereciese, ni él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio.*”⁴⁸

Tenemos entonces que aquello que se mueve a sí mismo es el principio del movimiento y que por dicha condición es, a su vez, inmortal. Frente a este hallazgo, Platón asevera que no habría inconveniente en adjudicar tal naturaleza como lo constitutivo del alma, más precisamente, que el ser del alma y su propio concepto reposan en aquello.

Si consideramos que, en alguna medida, lo que tiene en perspectiva Platón es la noción antropológica dual que describieran los órficos acerca del alma y el cuerpo, se comprende perfectamente que continúe diciendo que “*todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado.*”⁴⁹

Por lo tanto, si lo descrito sucede en conformidad y lo que se mueve a sí mismo no es sino el alma, este debe ser con necesidad increada e imperecedera.

Como se mencionó al comienzo del apartado, pruebas sobre la inmortalidad del alma podemos encontrarlas en mayor número y más extensamente tratadas en otro diálogo platónico. Así, el *Fedón* constituye la indagación propiamente tal acerca de la inmortalidad del alma. Éste nos sitúa en los últimos momentos de Sócrates, quien espera su muerte luego de ser juzgado y condenado. En este contexto desarrolla su idea acerca de lo que le deparará a su alma luego de la muerte y de que modo es apropiado enfrentarse a ésta.

Sócrates se muestra despreocupado y contento, extrañando e inquietando a los acompañantes que le demandan una charla final. Esta es la actitud precisa para introducir lo que se desarrollará a continuación, pues describe la templanza de quien está convencido de que la muerte significa un bien, en tanto el alma es purificada al separarse del cuerpo, además de la certeza en la persistencia eterna de ésta.

Es evidente que Sócrates en un principio manifiesta más que un conocimiento teórico una actitud moral basada en una esperanza, pero luego se hace cargo y pretende demostrar mediante razonamientos los alcances de sus estimaciones. Así, sostiene al comienzo que: “*si no creyera que voy a presentarme, en primer lugar, ante otros dioses sabios y buenos, y, luego, ante personas ya fallecidas mejores que las de acá, cometería una injusticia no*

⁴⁶ Platón, *Fedro*. Pág. 344.

⁴⁷ Platón, *Fedro*. Pág. 344.

⁴⁸ Platón, *Fedro*. Pág. 344.

⁴⁹ Platón, *Fedro*. Pág. 344.

irritándome de mi muerte."⁵⁰, a lo que agrega a continuación *"que llegaré junto a los dioses, amos muy excelentes, sabed bien que yo lo afirmaré por encima de cualquier otra cosa."*⁵¹. A su vez, discurre acerca de lo propio de la actividad del filósofo para llegar a la conclusión de que el cuerpo, con las pasiones y deseos asociados a éste, impiden o complican la contemplación de la verdad. En este sentido, siendo la muerte la liberación máxima del alma respecto del cuerpo, donde los sentidos ya no estarían presentes, considerados garantía ninguna de adquirir la verdadera sabiduría *"porque cuando [el alma] intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él."*⁵², la muerte se convierte en un anhelo, puesto que los filósofos desean la verdad y *"en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos."*⁵³

Los argumentos son expuestos por Sócrates en dos momentos del diálogo, lo que son distanciados por objeciones de los interlocutores y la discusión que se suscita en torno a éstas. El horizonte de todos los argumentos es demostrar *"que el alma existe, muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento."*⁵⁴

En la primera entrega de argumentos se comienza por establecer una analogía entre el acontecimiento de la vida y la muerte respecto de todas las cosas semejantes entre sí. Así se establece que los entes particulares que se relacionan entre sí participando de, por ejemplo, lo feo y lo bello, lo justo y lo injusto, lo menor y lo mayor, etc., representando pares de semejantes, constituyen el origen y producto de su par contrario, es decir que a partir de procesos genéticos bidireccionales el uno se origina del otro y viceversa. De este modo, como del dormir se origina el estar despierto y, a su vez, del estar despierto se origina el dormir, donde los procesos generativos serían el despertarse y el dormir respectivamente, así mismo ocurre con el vivir y el morir. De lo que vive se origina lo muerto y, por lo tanto, de lo muerto aparece lo vivo, dirá Platón; y si esto es así, en tanto son semejantes y contrarios y es necesario admitir los dos procesos contrarios, entonces *"hemos reconocido que de ese modo los vivos han nacido de los muertos no menos que los muertos de los vivos, y siendo eso así parece haber un testimonio suficiente, sin duda, de que es necesario que las almas de los muertos existan en algún lugar, de donde luego nazcan de nuevo."*⁵⁵

A continuación muestra que la inmortalidad del alma se sigue de postular que el aprendizaje no es otra cosa sino que recordar, es decir, aquello que denomina reminiscencia. Este concepto abordado en el *Menón* permite entender cómo es posible que, por ejemplo, alguien pueda reconocer una verdad geométrica al ser interrogado por las propiedades de una figura determinada apelando al intelecto y no a la experiencia. Así, aquello que perciben los sentidos permite intuir otro conocimiento, ya sea por semejanza o desemejanza, lo que abre la vía para sostener que aquello que es intuido debe ya estar presente de algún modo en el alma que conoce. Eso que 'ya estaría en el alma' Platón lo

⁵⁰ Platón, *Fedón*. Pág. 38.

⁵¹ Platón, *Fedón*. Pág. 38.

⁵² Platón, *Fedón*. Pág. 42.

⁵³ Platón, *Fedón*. Pág. 44.

⁵⁴ Platón, *Fedón*. Pág. 51.

⁵⁵ Platón, *Fedón*. Pág. 55.

identifica con “lo igual en sí mismo”⁵⁶, que es el origen de la posibilidad de contrastar lo igual o diferente en el ente que se presenta a la experiencia respecto del recuerdo, lo que por cierto se comprende a partir de la teoría de las Ideas que desarrolla el filósofo. En este sentido, en el proceso de identificación de los entes de la experiencia sensible a partir de lo igual en sí mismo ocurriría considerar que “antes de que empezáramos a ver, oír, y percibir todo lo demás, era necesario que hubiéramos obtenido captándolo en algún lugar el conocimiento de qué es lo igual en sí mismo...”⁵⁷. Ante esto se responderá que este conocimiento puro está en nosotros antes de nacer y está justamente en el alma que lo contempló, por lo que el alma existe antes de presentarse en la forma humana y, además, exhibía entendimiento en aquella realidad anterior; a su vez, si consideramos que lo bello, lo bueno y ese tipo de cosas existen ahora y en una realidad anterior cabría estimar que “así como esas cosas existen, también exista nuestra alma antes de que nosotros estemos en vida.”⁵⁸.

Casi al finalizar esta primera exposición de argumentos sostiene la afinidad entre el alma y las Ideas como prueba. El punto central de este planteamiento es la distinción entre la naturaleza ideal del alma y la contingente de los entes conocidos con los sentidos, incluido el cuerpo humano mortal. Mientras que, por ejemplo, lo bello en sí, lo justo en sí y, también, lo igual en sí se mantienen siempre en las mismas condiciones y no admiten variación alguna, los entes contingentes capturados con los sentidos son múltiples y mudables, puesto que unas veces se aprecian de un modo y otras, de otro. Además, lo invariable es susceptible de ser captado con el intelecto, mientras que lo otro con los sentidos del cuerpo. Así, Platón hace la distinción entre las cosas visibles e invisibles, donde el cuerpo que se degrada luego de la muerte se corresponde con lo visible y el alma imperecedera con lo invisible. El alma que conoce por medio del cuerpo accede a aquellas cosas que nunca se presentan idénticas, mientras que cuando ésta las observa por sí misma se orienta hacia lo más puro, que es siempre existente e inmortal, por lo tanto, mientras el cuerpo muestra afinidad hacia lo mudable, el alma, al contrario, muestra afinidad por aquello que se conserva idéntico. De lo anterior deduce Platón que “el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo.”⁵⁹. Por último, se asume que una vez separada el alma del cuerpo, ella se dirigirá hacia aquello semejante a sí misma, por lo que estará y será con lo invisible, lo divino y, por cierto, lo inmortal.

El segundo momento argumental es provocado por la desconfianza de Simmias y Cebes, interlocutores de Sócrates, en que los argumentos ya expuestos permitan aceptar sin duda alguna la inmortalidad del alma. Aunque ambos concuerdan sin reparos que el aprender es recordar y por tanto es necesario que el alma haya existido antes de estar en su cuerpo actual, no les parece suficiente para asegurar que después de la muerte aún persista eternamente. Así, Sócrates abre otras vías probatorias al exponer nuevos argumentos que pretenden disipar los cuestionamientos de uno y otro, a saber: “Simmias, según pienso [dice Sócrates], desconfía y teme que el alma, aun siendo algo más divino y más bello que

⁵⁶ Platón, *Fedón*. Pág. 59.

⁵⁷ Platón, *Fedón*. Pág. 61.

⁵⁸ Platón, *Fedón*. Pág. 65.

⁵⁹ Platón, *Fedón*. Pág. 71.

*el cuerpo, perezca antes al ser como un tipo de armonía. Cebes, en cambio, me pareció que me concedía esto: que el alma era más duradera que el cuerpo, pero veía esto incierto para cualquiera, que el alma, tras gastar muchos cuerpos y muchas veces, tras abandonar el último cuerpo, no pereciera entonces también ella, y que esto sea justamente su muerte, la destrucción del alma, puesto que el cuerpo no cesa de morirse repetidamente.”*⁶⁰

Al primero le muestra la inconveniencia de considerar el alma como una cierta armonía, puesto que ésta sería compuesta al determinarse según los elementos que le dan origen, así, si el alma es armonía del cuerpo, los elementos en tensión de esta armonía residen en el cuerpo mortal y, además, se concede que la armonía no existe con anterioridad a estos elementos corporales. Lo anterior conmina a admitir que la destrucción del cuerpo es causa de la muerte de la armonía, es decir del alma. A su vez, la armonía no conduce al cuerpo, sino que sigue a éste, pues su existencia depende de estos elementos y según lo que padezcan, la armonía será afectada. Pero ni es admisible que el alma no existe con anterioridad al cuerpo en el que reside, pues fue probado y necesariamente aceptado, ni tampoco que el alma sea armonía, en tanto que esta última no gobierna al cuerpo, pues es evidente que el alma gobierna al cuerpo, lo que se demuestra en muchas ocasiones, como lo manifiesta Sócrates: *“por ejemplo, al estar con fiebre y calentura impulsa a lo contrario, a no beber, y teniendo hambre a no comer, y en otros muchos casos vemos que el alma se opone a las inclinaciones del cuerpo.”*⁶¹ . Entonces, la trascendencia del alma respecto del cuerpo, que se exhibe en el dominio de las pasiones del cuerpo, obliga a aceptar la insuficiencia del reparo de Simmias, desechando de paso la duda sobre la inmortalidad del alma.

Por último, a partir de postular la exclusión mutua de los contrarios en sí, teniendo presente la noción de participación de las Ideas como lo refiere el propio Fedón: *“se reconocía que cada una de las ideas era algo y que las otras cosas tenían sus calificativos por participar de ellas”*⁶² , Platón muestra que la idea de alma excluye la muerte. Según el argumento, lo contrario a algo no puede, a su vez, ser contrario a sí mismo, por lo que se observa que, por ejemplo, aquello que participa del frío no puede a la vez ser caliente, así, la nieve no aceptará lo caliente cediendo su lugar o pereciendo, del mismo modo que el fuego ante lo frío dejará de ser lo que es. Luego, tal como la nieve implica la idea de frío, asimismo donde hay vida esta implicada la idea de alma. Se admite también, comprende Platón, que la muerte representa lo contrario de la vida, entonces la idea de alma no acepta la muerte y *“Por tanto el alma es inmortal.”*⁶³

Finalmente, Platón ofrece otra prueba argumental sobre la inmortalidad del alma en el libro X de la *República*. Esta demostración de tal condición del alma se basa en la idea de que las cosas persisten o se destruyen según padezcan de un bien o un mal propios. Dice Platón que *“el mal que por naturaleza corresponde a cada cosa y la perversión la destruyen”*⁶⁴ , siendo males del alma la injusticia y la ignorancia, entre otros. Pero es evidente que dichos males no destruyen el alma, puesto que, por ejemplo, el hombre injusto vive en esa

⁶⁰ Platón, *Fedón*. Pág. 93.

⁶¹ Platón, *Fedón*. Pág. 98.

⁶² Platón, *Fedón*. Pág. 113.

⁶³ Platón, *Fedón*. Pág. 120.

⁶⁴ Platón, *República*. Pág. 479.

condición, mas no perece; y si se dijera que el alma puede perecer a causa de los males del cuerpo no tendría sentido, puesto que “*sería irracional pensar que la perversión de una cosa destruye a otra, mientras que no lo logra la perversión propia de ésta.*”⁶⁵ Entonces, si el alma no puede perecer ni por sus propios males, ni por lo ajenos, es evidente que ha de existir siempre y, por lo tanto es inmortal.

2. Naturaleza partida e inmaterial del alma.

Luego de afirmar categóricamente la inmortalidad del alma y exponer una interesante prueba basada en el concepto de movimiento, Platón sostiene en el *Fedro* la conveniencia de indagar la naturaleza de esta alma, si bien no sobre cómo es ésta, por la divina dificultad del tal explicación y su consecuente prolongada extensión, pero sí decir a que se asemeja, pues este es ya un asunto humano, por tanto más asequible. En vistas de esta empresa tanto del intelecto como de la imaginación, Platón pareciera olvidar por motivos metodológicos o pedagógicos, u omitir explícitamente por razones teóricas, su concepción anterior acerca de la naturaleza del alma, pues vemos que en escritos anteriores se aproxima a la idea de alma como algo simple y unitario, concepción que abandona en el relato que estamos por tratar. Así, por ejemplo, cuando Sócrates discurre sobre qué es aquello a lo que le corresponde la corrupción, y qué no debe seguir esta suerte, sostiene que lo compuesto, como el cuerpo, por su naturaleza le espera la corrupción, pero al alma no, pues “*si hay algo simple, sólo a eso no le toca experimentar ese proceso*”⁶⁶ y, un poco más adelante, menciona la alta probabilidad de que las cosas que son siempre del mismo modo, lo igual en sí, por tanto el alma, sean las llamadas simples.

El mencionado revés teórico fundamental que desarrolla Platón queda también de manifiesto al leer los pasajes de la *República* que apelan a la naturaleza del alma, por lo que parece que la concepción del alma como algo complejo, más bien que simple, prima sobre el filósofo, si consideramos, al menos, que tanto el *Fedro* como la *República* serían escritos posteriores al *Fedón*. Dicho ajuste conceptual viene a conciliar las dificultades que surgen de la noción radical de cuerpo y alma separados, pues de algún modo incluye aquellos fenómenos del cuerpo como la sensibilidad, que se relaciona con lo mudable y contingente, que antes era concebido como estrictamente ligado a la corporalidad finita. Así, estructurando una visión compuesta jerárquica del alma se intenta establecer el vínculo entre dos naturalezas opuestas, como serían el alma y el cuerpo, concepción en que se deja inalterada la afirmación sobre la inmortalidad del alma, como afirma Wahl: “*Platón sigue sosteniendo que tal bellissimo compuesto puede sostenerse y conservarse inmortal.*”⁶⁷

La naturaleza del alma, tanto de las divinidades como la humana, se puede comparar, según Platón, con un par de caballos o yunta alada que son dirigidos por un cochero o auriga. En el caso de los primeros, los dioses, no hay impureza en tal compuesto, sino que todo es bello y bueno; por el contrario, las otras están mezcladas, en el sentido de su proximidad con lo mundano, cuando el cochero no logra conducir la yunta por el camino celestial propio de las almas. En dicha concepción que apela a lo mezclado, Platón está

⁶⁵ Platón, *República*. Pág. 480.

⁶⁶ Platón, *Fedón*. Pág. 68.

⁶⁷ Wahl, Jean. Op. Cit. pág. 306.

manifestando que el alma de los hombres, en tanto divina, posee cierta porción que no se distancia de la naturaleza celestial, mientras que otra parte se acerca a la realidad contraria: *“Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen.*

*Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo.”*⁶⁸ En esta imagen tripartita se exhibe un conductor que debe guiar a la yunta *“por lo más alto del arco que sostiene*

*el cielo”*⁶⁹, pues su naturaleza divina le ordena seguir a toda la serie de divinidades encabezadas por Zeus mismo, quién dirige, ordena y se ocupa de todo. A su vez, presenta dos caballos, donde uno es de naturaleza similar al conductor y el otro representa su par opuesto. Estos caballos, como se puede apreciar en la *República*, representan la voluntad o la moral y las afecciones sensibles, respectivamente. De este modo, el cochero, que a esta altura ya podemos reconocer como la actividad intelectual del alma o la propia razón, debe hacerse cargo de tirar y aflojar las cuerdas que controlan la yunta, es decir, controlar los apetitos sensibles con el auxilio de la voluntad.

Platón asigna a cada una de estas ‘partes’ del alma un deseo propio: “con una parte decimos que el hombre aprende, con otra se apasiona; en cuanto a la tercera, a causa de su multiplicidad de aspectos, no hemos hallado un nombre peculiar que aplicarle, sino que la hemos designado por lo que predomina en ella con mayor fuerza: la hemos denominado, en efecto, la parte ‘apetitiva’, en razón de la intensidad de los deseos concernientes a la

*comida, a la bebida, al sexo...”*⁷⁰ Lo anterior es, de algún modo, causa de la necesidad de plantear la partición del alma, es decir, de la observación de la variedad de aspectos de la vida anímica humana, Platón llega a considerar prudente discriminar elementos distintos constitutivos de una sola alma, aunque sea solamente de modo alegórico, pues se evidencia la insuficiencia de un dualismo antropológico extremado cuando, por ejemplo, se intenta atribuir imperfecciones a algo de origen divino, como lo sería el alma.

En el libro IV de la *República* también se plantea la cuestión acerca de la naturaleza del alma, ocasión en la que Platón vuelve a exponer la dificultad que conlleva tal empresa, donde nuevamente se conforma con abordar el asunto del modo más adecuado posible: *“lo que pienso es que nunca aprehenderemos exactamente esta cuestión con métodos como los que hemos usado en nuestros argumentos: el camino que conduce a ella es más largo y*

*complejo. No obstante, conserva su valor lo que hemos dicho y examinado hasta ahora.”*⁷¹ Como se dijo con anterioridad, el pasaje que estamos por apreciar ofrece otra versión de la complejidad del alma, por lo que nos volvemos a alejar de la noción de alma como algo simple. En esta oportunidad se intenta dar cuenta de la relación que existe entre los géneros de naturalezas presentes en el Estado, a saber, la sabiduría, valentía y moderación y los existentes en el alma humana del individuo que conforma tal Estado. Dicho de otro modo, se sostiene que así como existen Estados de índole fogosa, otros que muestran deseos por aprender y algunos que son asiduos al comercio, así mismo existen en el alma del ser humano tales géneros de naturaleza que dan origen a estas diferencias entre Estados, pues

⁶⁸ Platón, *Fedro*. Pág. 345.

⁶⁹ Platón, *Fedro*. Pág. 347.

⁷⁰ Platón, *República*, Biblioteca Clásica Gredos, Tomo IV. Traducción de Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 2003. pág. 436.

⁷¹ Platón, *República*. Pág. 227.

es evidente que son los individuos los que forman y dan el carácter a éstos. Ahora bien, para demostrar la existencia de tales naturalezas en el alma del ser humano es necesario, para Platón, mostrar si es que siempre el individuo actúa según una naturaleza o, siendo tres, en ocasiones actuamos con una y en otras, con otra. Teniendo presente que *“Es evidente que una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo”*⁷², diremos entonces que así como un hombre con el cuerpo quieto que mueve la cabeza, no se mueve y está quieto al mismo tiempo, sino que una parte de él se mueve y la otra no; así mismo diremos que cuando el alma de un individuo desea beber o comer y al mismo tiempo ésta lo conmina a no hacerlo, habría en ella algo que la impulsa a beber o comer y otra cosa distinta que lleva a lo contrario.

Se ve que el alma presenta al menos una parte que lo impulsa hacia las afecciones, que es la parte apetitiva o irracional, y otra que es capaz de frenar dichos impulsos que sería la parte racional, según Platón. Una tercera parte completa la imagen que ofrece el filósofo, apelando a lo que denomina fogosidad o *“aquello por lo cual nos enardecemos”*⁷³. Esta tercera naturaleza obra a favor de la razón, pues, por ejemplo, la cólera aparece cuando el deseo contraviene la propia razón o está ausente a pesar de privaciones si es que la razón juzga como conveniente soportar tal o cual circunstancia. Así, parece que la fogosidad opera según la razón considere justa o injusta una situación, de modo que su naturaleza es similar a la de la razón, pero constituye una parte independiente, como lo prueba el alma de los niños, llena de fogosidad, pero falta de razón, según Platón.

Como en el *Fedro*, en este pasaje se caracteriza el alma humana según una partición jerarquizada, así, al raciocinio le corresponde mandar, a la fogosidad, auxiliar a la razón y, la parte apetitiva, en tanto causa del deseo de todo tipo de placeres corporales, debe rendirse al imperio de la razón. De este modo, un alma equilibrada será valiente en tanto la fogosidad, a pesar de los deseos, obedece a la razón; sabía, si la razón gobierna en conocimiento de lo justo para cada parte; y moderada, cuando hay concordia entre las partes.

Tanto si se considera el alma como algo simple, o bien si se la estima escindida en tres porciones jerárquicamente enlazadas, como serían la parte racional, la irascible y concupiscible, Platón sostiene que esta alma es de naturaleza inmaterial. Al menos para Sexto Empírico en *Adversus Matbeum*, tal naturaleza inmaterial del alma era evidente en el pensamiento de Platón: *“[...] porque si la visión -dice- que percibe la luz al punto es luminosa, [...], el alma, que percibe las ideas incorpóreas como las que se encierran en lo números y en los límites de los cuerpos, necesariamente es incorpórea.”*⁷⁴.

3. Alma y conocimiento.

El problema filosófico involucrado en la comprensión del fenómeno humano del conocimiento es abordado por Platón desde la perspectiva de la teoría de las Ideas. Esto no podría ser de otra manera, pues esta concepción es el fundamento tanto de su ética, política y, por cierto, de su teoría del conocimiento, es decir, representa la raíz primordial

⁷² Platón, *República*. Pág. 228.

⁷³ Platón, *República*. Pág. 234.

⁷⁴ Sexto Empírico, *Adversus Matbeum* VII, 116 y 119. En Arthur Schopenhauer, *Historia de la filosofía*. Traducción de Edmundo González, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2004, pág. 24.

de toda su filosofía. En este contexto, la caracterización de la naturaleza del alma armoniza claramente con la noción desarrollada sobre como es posible el conocimiento verdadero. Ya se ha visto que la naturaleza del alma es fundamentalmente distinta a la del cuerpo material, del mismo modo como el conocimiento a partir de la intelección de la Ideas es distinto de la opinión o la denominada *doxa*. Así, Platón hará uso de alegorías y mitos para mostrar, con intención argumental, cómo es que el alma inmortal e inmaterial por su propia condición de naturaleza de orden divino, participa de las Ideas y logra, de este modo, acceder al conocimiento propiamente tal.

El *Menón*, diálogo de la denominada época de transición en los escritos del filósofo, ofrece un argumento que exhibe la naturaleza inteligible del conocimiento, apartándose de toda noción que pretenda fundamentar el conocimiento en la naturaleza sensible. El saber no es algo que se enseña, sino que más bien representa un recuerdo, donde la educación tiene que ver con demostrar la ignorancia de quién pretende saber algo, para así estimular al alma a que recuerde aquello que ya está alojado en sí misma como resultado de su anterior estadía en la realidad divina inmaterial, donde pudo contemplar el mundo ideal. Aquí se nota con fuerza la influencia de las nociones órficas sobre el alma, como en buena parte de la obra platónica, así como también de los pitagóricos y, a su vez, de Empédocles, en el sentido de la distinción expresa entre alma y cuerpo, o intelecto y sensibilidad respectivamente, puesto que los datos sensibles que pueden percibirse por medio de la corporalidad no son de ningún modo fuente de conocimiento, sino que por el contrario es el alma, en su actividad intelectual escindida de la materialidad el origen del saber en cuanto tal.

En este diálogo, Sócrates afirma a Menón, basado en la opinión de sabios⁷⁵, que “El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud,⁷⁶ sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía.”⁷⁷; esta facultad esencial del alma de recordar, que constituye el origen del conocimiento, es lo que Platón denomina ‘reminiscencia’, la que ya se ha mencionado como uno de los argumentos de la inmortalidad del alma y que ahora se describe con la clara intención de caracterizar la naturaleza del conocer. Tan solamente basta con que el alma aprenda una sola cosa, es decir recuerde para Platón, para que pueda por sí sola aprender todas las demás, mediante la indagación incansable, pues “el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.”⁷⁷.

Para mostrar la veracidad del planteamiento, Sócrates interroga sobre geometría a un sirviente de Menón, que se asume no sabe ni domina tal disciplina. A partir de una figura geométrica, el cuadrado, Sócrates va inquiriendo sobre las proporciones que se establecen entre distintas porciones análogas que se derivan de la división simétrica de la figura inicial, es decir, entre cuadrados menor y mayores, para concluir que aunque el sirviente no sabía sobre lo que se le preguntaba y que Sócrates mismo no hacía más que interrogar, y no enseñar nada, de todos modos lograba responder satisfactoriamente, aún cuando la complejidad de la indagación se incrementaba. Se evidencia, según Platón, que este conocimiento no se explica por medio de un aprendizaje en términos de la

⁷⁵ Alusión probable a los órficos.

⁷⁶ Platón, *Menón*. Pág. 302.

⁷⁷ Platón, *Menón*. Pág. 302.

experiencia sensible: “Y estas opiniones que acaban de despertarse ahora, en él, son como un sueño.”⁷⁸ ; tampoco es una cuestión circunstancial, puesto que no habría problema en que la indagación socrática siguiera extrayendo el conocimiento en él: “Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabaría conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro.”⁷⁹

. Así, mediante el proceso dialéctico, la indagación que en un comienzo evidencia la ignorancia para luego alcanzar hallazgos verdaderos, es que se produce el aprendizaje, actividad que se fundamenta, como se ve, no en la enseñanza unilateral, sino en la propia actividad del alma que recuerda, que no es otra cosa que la reminiscencia, es decir, recuperar el conocimiento que ya está alojado en el alma por su anterior existencia en proximidad al mundo ideal: “Si, pues, siempre lo tuvo, entonces siempre también ha sido un conocedor; y si, en cambio, lo adquirió alguna vez, no será por cierto en esta vida donde lo ha adquirido.”⁸⁰ .

El divulgado y famoso *Mito de la Caverna*, expuesto por Platón en el libro VII de la *República*, desde el punto de vista antropológico, relata la condición dual de la naturaleza humana, a la vez que muestra la escisión que existe entre la realidad verdadera y el mundo de las apariencias, en tanto interpretado ontológicamente. Si se le considera desde el punto de vista epistemológico, esta descripción establece la condición de posibilidad del conocimiento en función de la liberación del alma de las ataduras corporales, y por tanto del ámbito de la sensibilidad, para alcanzar la contemplación de las Ideas, las que constituyen, en definitiva, el mundo real.

La alegoría describe a unos hombres que desde la infancia han existido en una vida subterránea; han permanecido encadenados de pies y cabeza, dispuestos uno junto a otro en fila paralela, de cara a la pared, conminados a observar siempre hacia el frente, al interior de una caverna; aquí son proyectadas las sombras de las figuras que van siendo presentadas por una suerte de titiriteros ubicados en una plataforma, la que se encuentra más arriba de estos hombres y más abajo de una hoguera cuyo fuego genera la luz que permite proyectar tales imágenes. Más arriba de este fuego se encuentra la salida de la caverna, puesto que existe una abertura que abre camino hacia la superficie, donde el sol ilumina todos los objetos. Platón intenta mostrar como es que estas sombras que dibujan objetos en la pared, la que ha sido observada toda la vida por estos hombres encadenados, constituye la única realidad efectiva que éstos han podido conocer: “- ¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?, -

⁸¹ *Es de toda necesidad.*” ; esta condición representa el estado de ignorancia de aquellos hombres que no han recibido la educación apropiada para liberarse de la ataduras de la corporalidad. Sin embargo, la imagen ofrecida respecto de la caverna contiene una propuesta filosófica contundente, pues existe una salida hacia la superficie, la que puede ser alcanzada por aquel hombre que se aparte de esta relación con lo mundano, es decir, el alma puede liberarse de las cadenas que la han obligado a ver como real, aquello que es tan sólo apariencia. Así, en primer lugar es necesario apelar a la tesis de la distinción entre alma y cuerpo y, en segundo lugar, considerar el proceso dialéctico como origen de la

⁷⁸ Platón, *Menón*. Pág. 311.

⁷⁹ Platón, *Menón*. Pág. 311.

⁸⁰ Platón, *Menón*. Pág. 312.

⁸¹ Platón, *República*. Pág. 339.

educación verdadera, remedio contra la ignorancia y método para alcanzar el conocimiento verdadero; lo último se prefigura en la noción de ascensión dialéctica implicada en el camino hacia la luz de la superficie, que introduce la idea de un recorrido de purificación intelectual, de aclaramiento de las ideas: “[el liberado] *Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. [...] Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en*

sí y por sí, en su propio ámbito.”⁸² Este proceso dialéctico culmina en la contemplación del sol, que viene a significar la idea ordenadora por excelencia para Platón, es decir, la idea del Bien, que es la causa racional de toda la realidad.

Por tanto, así como en la noción involucrada en la reminiscencia aparece el alma escindida del cuerpo como condición del conocimiento verdadero, o conocimiento propiamente tal, aquí también es necesario apelar a tal separación radical, puesto que en el proceso de ascensión dialéctica en vistas de alcanzar la contemplación de los objetos verdaderos de la realidad, es decir, el mundo de las Ideas, que son ordenadas por la idea del Bien, el alma debe conducirse separada de lo mundano o, dicho de otro modo, ésta debe apartarse del mundo sensible para conocer lo verdadero, que está radicado en el ámbito de lo inteligible. El mismo Platón referirá la correcta comprensión de su alegoría: “*debemos aplicar íntegramente esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible*”⁸³

⁸² Platón, *República*. Pág. 340.

⁸³ Platón, *República*. Pág. 342.

III. REALISMO ARISTOTÉLICO: EL ALMA COMO FORMA DEL CUERPO.

1. El concepto de alma.

La aproximación a la cuestión acerca del alma en tanto indagación de la naturaleza de ésta no podría tener más sentido en la filosofía de Aristóteles. Aunque ya en los filósofos jónicos podemos encontrar nociones naturalistas sobre la *psique*, derivadas de las investigaciones físicas, no fue profundizada y problematizada en particular y, a lo más, era un concepto tangencial o ya incluido en la teoría general de los principios. Por el contrario, el filósofo de Estagira dedica importantes pasajes en variadas obras a esta cuestión y, por lo demás, desarrolla un tratado de especulación abocado exclusivamente a la naturaleza del alma, saber que el filósofo incluye entre los primordiales: “*deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma.*”⁸⁴. Esta investigación está determinada, en buena medida, tanto por principios fundamentales expuestos en la *Metafísica*, como por el carácter particular de ciencia de la naturaleza que exhibe la *Física* aristotélica. A su vez, el estudio del alma debe considerarse como un apartado de la física, puesto que, como se verá, a partir de la definición de alma, en tanto entidad del mundo natural, se entiende que forma parte del ámbito propio de la investigación de la naturaleza, como lo sostiene Reale: “*La ‘física’ aristotélica no se limita a investigar la naturaleza en general y sus principios, el universo físico y su estructura, sino que también estudia los seres que están en el universo, los inanimados, los animados que carecen de razón, y los seres animados y provistos de ésta (el hombre).*”⁸⁵.

La ya citada doble raigambre de la investigación sobre la naturaleza del alma, es decir, desde la metafísica y física aristotélica, constituye el trasfondo teórico que permite desarrollar una noción integrada que vincula dos perspectivas no necesariamente afines, al menos no complementadas tan fuertemente en el pensamiento anterior al estagirita, como se puede apreciar en la polémica suscitada por las críticas eléatas a los jónicos o en la radicalidad teórica de Platón. Esto es así, puesto que, por una lado, podemos verificar en Aristóteles un tratamiento de la cuestión del alma muy cercano a los fisiólogos, por ejemplo cuando establece una cierta relación entre alma y vida, en el entendido de que el alma es la causa de las funciones vitales de los organismos vivientes; mientras que, por otro lado, el Aristóteles metafísico admitirá que al menos una facultad del alma no tiene relación alguna con el cuerpo y sus funciones vitales, cuando desarrolla la noción de ‘*intelecto agente*’. Esta consideración del tratamiento doble que haría Aristóteles, al menos forzosamente escindido para el análisis de su planteamiento, revela de algún modo que el filósofo se constituye como un mediador entre posiciones anteriores que se encontraban en contradicción y, aunque su propuesta teórica tiene el valor y la fuerza propia de lo genuino, logra amalgamar aspectos conceptuales antes contrapuestos y difícilmente conciliables.

⁸⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, Biblioteca Básica Gredos. Traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Barcelona, 2000. pág. 39.

⁸⁵ Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*. Traducción de Víctor Bazterrica, Editorial Herder, Barcelona, 1992. pág. 83.

El primer libro del tratado acerca del alma de Aristóteles está dedicado con exclusividad a exponer las doctrinas de los filósofos anteriores, entre los que se encuentran por cierto los presocráticos y también su maestro Platón, desarrollando un análisis crítico que resulta en el descrédito de las teorías precedentes, como, por ejemplo, el atomismo de Demócrito. Además, al iniciar este libro, el filósofo explicita la principal tarea intelectual que ha de perseguir y establece como primera indagación la cuestión sobre “*a qué género pertenece y qué es el alma*”⁸⁶ y, en segundo término, “*si se encuentra entre los seres en potencia o más bien constituye una cierta entelequia.*”⁸⁷

Aristóteles definirá el alma en relación con tres concepciones complementarias: en primer lugar basado en la doctrina metafísica de la sustancia o entidad, en conjunción con la teoría hilemórfica; en segundo lugar, según la teoría de la potencia y el acto; y, finalmente, en relación a la idea de alma como causa.

La primera definición se fundamenta en la noción de entidad o sustancia, que para Aristóteles presenta varios sentidos: como aquello que no se predica de un sujeto, como el conjunto de predicados esenciales que definen a un individuo, como la realidad que existe con independencia, a diferencia de los accidentes y, como lo que permanece idéntico en tanto sustrato de las modificaciones del sujeto. A su vez, ‘entidad’ en el contexto de la teoría de las categorías se dice primera cuando se apela a un individuo determinado, por ejemplo ‘Sócrates’ y, si es un atributo predicativo esencial, como por ejemplo ‘hombre’, éste constituye una entidad segunda (los géneros-especies). Luego, Aristóteles afirma en *acerca del alma*, que entidad, uno de los géneros del ente, puede ser entendido primero como ‘materia’, es decir, lo que no está determinado por sí mismo; segundo, como ‘forma’, en virtud de lo cual algo o ‘un esto’ queda ya determinado; tercero, como el compuesto de materia y forma. A su vez, asimila las entidades a los cuerpos naturales, de entre los que hay que tienen vida y lo que son inanimados, “*De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta.*”⁸⁸ Así, el cuerpo es materia y, por tanto, sujeto de determinación, mientras que el alma es entidad

como “*forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida.*”⁸⁹ A lo anterior se agrega que el alma es la entelequia de tal cuerpo material, puesto que Aristóteles sostiene que la entidad es entelequia. Ésta se entiende de dos modos, como ciencia y como teorizar, donde el alma viene a ser entelequia en tanto ciencia: “*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.”⁹⁰ Y, considerando a la ciencia lo primario, Aristóteles afirma que “*el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida.*”⁹¹, lo que generalizado para abarcar a todos los entes animados, el alma resulta “*la entelequia primera de un cuerpo natural organizado.*”⁹² Por lo tanto, el alma constituye,

⁸⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 40.

⁸⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 40.

⁸⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 78.

⁸⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 78.

⁹⁰ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 78.

⁹¹ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 78.

⁹² Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 78.

en palabras de Aristóteles, la entidad definitoria de un cuerpo natural con potencia vital, es decir, que es considerada la esencia de un cuerpo como este. Para aclarar esta perspectiva valga mencionar las propias comparaciones que establece el filósofo. Materia y forma o cuerpo y alma están vinculados como la cera y la figura, como el ojo y la vista o como un hacha y el 'ser hacha': *"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."*⁹³

La segunda definición ahonda y enriquece la primera. Ha sido ya adelantada al establecerse la identidad entre entelequia y alma, antes expuesta, desarrollada por Aristóteles en el capítulo primero del libro segundo del tratado sobre el alma. En el capítulo segundo del mismo libro el filósofo afirma que lo animado, es decir, aquel ente que posee alma, se distingue de lo inanimado por vivir. Este vivir, sostiene, hace referencia a variadas facultades presentes en los distintos vivientes, como lo son, por ejemplo, la nutrición y la sensación. No todas las facultades se dan en todos los vivientes, así, por ejemplo, las plantas presentan nutrición, pero no sensación, que es propia de los animales. Luego, cada viviente presenta una o más facultades según su naturaleza específica, la o las que constituyen el o los principios vitales que originan su condición de entidad animada, así: *"baste con decir que el alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento."*⁹⁴ . Ahora bien, el alma en tanto principio es forma específica y definición del viviente, mas no materia; a su vez, la materia es potencia y la forma entelequia o acto, de modo que *"el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia de un cuerpo."*⁹⁵ . A lo anterior, agrega Aristóteles, que materia y forma, potencia y acto, son codeterminantes, echando por tierra concepciones como la metempsicosis pitagórica, puesto que si bien el alma no es el cuerpo, se da en un cuerpo específico: *"en cada caso la entelequia se produce en el sujeto que está en potencia y, por tanto, en la materia adecuada."*⁹⁶

Finalmente, el alma es considerada por Aristóteles como causa y principio respecto del cuerpo viviente, lo que implica, considerando las acepciones del término 'principio' para el filósofo, que el alma es causa en tanto origen del movimiento, en cuanto a fin y como entidad de los cuerpos vivientes⁹⁷. En primer lugar, el ser de los vivientes es el vivir y la entidad es la causa del ser de todos los entes, por lo que el alma es causa y principio. Luego, en segundo lugar, el filósofo afirma que la naturaleza opera siempre según un fin, el que constituye su perfección y, en el caso de los animales, el alma es el fin de la actividad de los órganos corporales. Por último, el alma es principio primero del movimiento local⁹⁸ de los vivientes que presentan tal actividad, así como también de la alteración y el crecimiento.

⁹³ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 79.

⁹⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 82.

⁹⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 84.

⁹⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 85.

⁹⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 90.

⁹⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 91.

2. Potencias o facultades del alma.

Los principios metafísicos que permiten a Aristóteles realizar una comprensión de la naturaleza del alma son, a la vez que definición de ésta, el fundamento en el que se apoya una caracterización estructurada en los términos propios de su ciencia, si se quiere, biológica. La concepción sobre el alma distingue facultades anímicas específicas que surgen de la observación y el análisis de las funciones vitales que presentan los seres vivientes. Ya se ha visto que el alma representa el principio formal que determina las diferentes operaciones vitales de los entes animados, por lo que la descripción de tales actividades o funciones permite desarrollar una apreciación general definitoria del alma. Así, el alma, en tanto principio vital, es definida también en relación con las partes o funciones propias de los vivientes. Esta definición debe ser entendida en el sentido específico del filósofo, puesto que al describir partes del alma no está realizando una división sustancial, sino una caracterización cualitativa de potencias implicadas en toda la entidad en cuestión. Luego, las distintas facultades de los vivientes descritas por Aristóteles, a saber, la facultad nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva, se relacionan entre sí de modo emergente, de tal modo que *“en ciertos vivientes se dan todas –como decíamos- mientras que en otros se dan algunas y en algunos, en fin, una sola.”*⁹⁹. Los fenómenos vitales se asocian respectivamente con estas facultades, así, el nacimiento, nutrición y crecimiento están regidos por la facultad vegetativa o nutritiva; la sensación, deseo y movimiento tienen que ver con el carácter sensitivo; y el conocimiento y deliberación operan según la facultad intelectual. Por lo tanto, la versión aristotélica del alma tripartita comprende la distinción entre el alma vegetativa, sensitiva y racional.

Aristóteles observa que los fenómenos vitales primordiales comunes a todo ente viviente son la generación, el crecimiento y la nutrición, es decir, plantas, animales y animales dotados de razón (el ser humano), comparten al menos estas funciones básicas. Dicha constatación indica que el alma nutritiva o vegetativa es el principio más elemental de la vida¹⁰⁰, como lo declara el filósofo: *“el alma nutritiva [...] constituye la potencia primera y más común del alma; en virtud de ella en todos los vivientes se da el vivir y obras suyas son el engendrar y el alimentarse.”*¹⁰¹. Este principio formal deja de lado las consideraciones fisiológicas anteriores respecto de la nutrición, pues ya no se explica ésta según las concepciones naturalistas que veían en el fuego o la materia en general el fundamento para una explicación mecánica según la noción de asimilación de lo semejante. A lo más, el fuego lo considera una concausa, pero es el alma vegetativa quien proporciona la regla que determina y regula tal función, puesto que los entes vivos presentan proporción y límite de tamaño y crecimiento: *“esta configuración corresponde al alma y no al fuego, a la forma más bien que a la materia.”*¹⁰².

La importancia del alimento es radical, pues permite el crecimiento y la conservación del ente vivo y es, además, el principio de la generación, que constituye el fin de todo ser vivo al permitirle participar de lo eterno, no como individuo, pero sí como especie.

⁹⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 85.

¹⁰⁰ Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*. Pág. 87.

¹⁰¹ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 89.

¹⁰² Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 92.

Ahora bien, Aristóteles distingue las posturas que consideran, por un lado, que lo semejante se alimenta de lo semejante y, por otro, que lo contrario se alimenta con lo contrario; esto lo resuelve sosteniendo que si el alimento no ha sido aún digerido, lo contrario se alimenta con lo contrario, pero ya digerido, lo semejante se alimenta con lo semejante. Así, el alma nutritiva permite la asimilación de lo diferente, mediante la presencia del calor, lo que constituye la nutrición propiamente tal. Por último, en este proceso interactúan tres factores, a saber, lo alimentado, el alimento y el principio alimentador, donde *“el principio alimentador es el alma primera, lo alimentado es el cuerpo que la posee y, por último, aquello con que se alimenta es el alimento.”*¹⁰³

Los animales en general, además de las funciones propias del alma vegetativa, presentan sensaciones, deseo y movimiento, características que son regidas, evidentemente, por otro principio formal, esto es, por el alma sensitiva. La función más importante de esta facultad anímica, de la que se desprenden las demás, es la sensación. El filósofo la explica en los términos de la teoría metafísica del acto y la potencia y, al igual que en el caso del alma vegetativa, enfrenta la polémica especulativa de sus predecesores, esta vez, abordando el origen de las afecciones sensibles. Él afirma que *“en cierto modo padecen [los entes animales] bajo el influjo de lo semejante y en cierto modo bajo el influjo de lo desemejante [...]”*¹⁰⁴; esto es así, puesto que se padece lo desemejante, pero una vez afectado, es ya semejante, lo que se comprende en tanto se considera que la facultad sensitiva es potencia, mientras que lo sensible es ya acto, por lo que al actualizarse la potencia se transita desde lo desemejante a lo semejante. Esta asimilación sensible difiere de la asimilación nutritiva del alma vegetativa en que solamente recibe las formas y no la materia: *“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.”*¹⁰⁵

Aristóteles describe los cinco sentidos y sus objetos sensibles propios, para luego establecer una distinción entre los diferentes sentidos específicos y una sensibilidad común a todos, o sentido común. Así, los objetos sensibles o son propios de un sentido en particular y, por tanto, origen de una sensación específica, o son comunes a todos los órganos sensibles. Por ejemplo, ver el color es inequívocamente fundado en la facultad de la visión, de modo que no es posible escuchar el color, por lo que constituye un sensible propio; a su vez, cualidades como el movimiento, la magnitud, el número, etc., no son propias de ningún sentido en particular, sino que son percibidas de modo conjunto, por lo que constituyen sensibles comunes. Aristóteles afirmará que: *“los sensibles por excelencia son los propios ya que en función de ellos está naturalmente constituida la entidad de cada sentido.”*¹⁰⁶

Respecto del deseo, Aristóteles lo pone en relación con la facultad sensitiva: *“todos los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor -lo placentero y lo doloroso-, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero.”*¹⁰⁷; A su vez, el movimiento local del ente vivo se explica a partir de esta

¹⁰³ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 94.

¹⁰⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 96.

¹⁰⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 121.

¹⁰⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 100.

¹⁰⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 85.

facultad desiderativa anclada en la sensibilidad, puesto que lo que mueve es el deseo de algo: “Es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo.”¹⁰⁸

Del mismo modo que la sensibilidad no puede reducirse al principio de la facultad vegetativa del alma, la capacidad racional o el pensamiento, facultad exclusiva del animal racional u hombre, implica la existencia de otro principio distinto al alma nutritiva y sensitiva; así, emerge la última facultad o parte del alma, a saber, el alma racional, que constituye el fundamento o principio de la actividad intelectual del ser humano, es decir, “*aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa.*”¹⁰⁹

Así como el alma sensitiva asimila las formas sensibles, el alma racional recibe las formas inteligibles contenidas en la sensibilidad y la imaginación; sin embargo, la facultad intelectual representa la única porción del alma que no está mezclada con lo corporal, lo que la distingue de las otras facultades que están en estrecho vínculo con la materialidad del cuerpo. Señala Aristóteles que “[la facultad intelectual] *no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad*” y, que “[...] *no es en acto ninguno de los entes antes*

de inteligir.”¹¹⁰, por lo que no tiene sentido que el alma intelectual este mezclada con el cuerpo, puesto que si fuese así, adquiriría alguna cualidad o sería un órgano corporal. Luego, coincidiendo parcialmente con el planteamiento platónico del alma inmaterial, el alma intelectual es el lugar de las formas ideales, las que no existen aquí en acto, sino que sólo potencialmente. Además, mientras que el alma sensible no se da sin el cuerpo, el alma racional es separable o existe por cuenta propia.

A su vez, según la doctrina del acto y la potencia, el filósofo distingue entre un intelecto agente y un intelecto pasivo. Siendo el intelecto la capacidad de conocer las formas puras, que están contenidas potencialmente en imágenes sensibles, es necesaria la existencia de algo que permita el tránsito desde el estado potencial de estas imágenes para que el pensamiento aprehenda en acto las formas, de modo tal que “*la forma contenida en las imágenes llegue a ser concepto aprehendido y poseído en acto.*”¹¹¹ Así, el intelecto en potencia es aquel capaz de ser todas las formas, mientras que el intelecto agente es tal que puede producirlas todas, del mismo modo como los colores pueden ser vistos en presencia de la luz, mientras que sin esta simplemente pueden ser vistos en potencia, sostendrá Aristóteles.

3. Doctrina de las facultades y teoría del conocimiento.

El tratamiento de la naturaleza del alma del que deriva el planteamiento de las distintas facultades o potencias de ésta permite a Aristóteles alcanzar la noción general de que “*e/ alma es en cierto modo todos los entes.*”¹¹² En tal consideración está involucrada la división

¹⁰⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 159.

¹⁰⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 142.

¹¹⁰ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 142.

¹¹¹ Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*. Pág. 93.

¹¹² Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 153.

de los entes según la naturaleza determinada de éstos en función de la relación particular con una u otra potencia del alma. Así, en la perspectiva del problema del conocimiento, los entes pueden ser o sensibles o inteligibles, si es que son el sustrato de la sensibilidad o del intelecto, respectivamente; de tal modo, el conocimiento intelectual y la sensación se dividen según los objetos propios de cada cual, que pueden encontrarse en acto o potencia: *“en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto.”*¹¹³

Además, lo inteligible y lo sensible son los objetos potenciales propios de la facultad intelectual y sensible del alma, respectivamente; esto muestra como es que el alma puede ser en cierto sentido todas las cosas, puesto que los entes del mundo están presentes de modo potencial en las distintas facultades del alma y, mediante el proceso de asimilación, las distintas facultades anímicas se vuelven o convierten, en cierto sentido estricto, algo de la cosa misma. Ahora bien, es claro para el filósofo que no es la cosa o ente mismo el que está en el alma, puesto que toda sustancia es un compuesto de materia y forma y la materia no es asimilada, sino solamente a través de la facultad nutritiva. El alma sensitiva e intelectual asimilan solamente la forma, lo que Aristóteles ilustra con una de sus tantas comparaciones: *“el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así*

*como el sentido es forma de las cualidades sensibles.”*¹¹⁴ Luego, afirma Aristóteles, los objetos inteligibles se encuentran en las formas sensibles, debido a que no existe nada que se encuentre separado o fuera de las magnitudes sensibles, por lo que *“careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender.”*¹¹⁵, lo que claramente constituye una notoria distancia respecto del planteamiento platónico.

Por cierto que la descripción no se agota con este planteamiento, pues es posible encontrar, por ejemplo, en la *Metafísica* y en la *Ética Nicomáquea* otros aspectos relativos al tema presente. En el libro primero de la *Metafísica*, el filósofo comienza aseverando que la naturaleza humana implica el deseo por el saber y que signo de esta realidad es el apego a las sensaciones, lo que ya revela de algún modo la relación ineludible entre el conocimiento y la raíz sensible de éste, que Aristóteles pretende mostrar. Sin embargo, tanto este tratado, como la obra ética señalada orientan el asunto del conocimiento en vistas de una clasificación, en virtud, básicamente, de una jerarquía que ordena desde el conocimiento empírico o de los sensibles particulares y contingentes hasta el conocimiento contemplativo o sabiduría, que sería el saber de las causas y principios. Por lo que, aunque por supuesto estas consideraciones no son de envergadura menor, por lo pronto no será contemplado en vistas de remitir la cuestión del conocimiento a la estructura anímica planteada por el filósofo.

Luego de la anterior digresión, se debe recalcar que en la breve exposición inicial del apartado se ha alcanzado el rasgo más importante del pensamiento aristotélico maduro respecto de la cuestión del conocimiento. Aristóteles habrá de fundamentar el origen de todo conocimiento en los entes de la realidad; no es posible inteligir nada que antes no haya sido materia de la sensibilidad: *“El inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce*

¹¹³ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 153.

¹¹⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 154.

¹¹⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 154.

alguna realidad.”¹¹⁶ A diferencia de su maestro Platón, no se conoce por participación de las ideas, sino que éstas están determinadas por las cosas mismas: “La brusca y radical separación entre los individuos y las ideas, entre las existencias y las esencias o, si se quiere, entre las existencias y unas supuestas esencias existentes, es para Aristóteles una falsa salvación de los fenómenos; los fenómenos no quedan salvados y entendidos por la participación, sino por la radicación de la idea, de lo universal, en la cosa misma.”¹¹⁷ Así, la clarificación del proceso anímico que deriva en el conocimiento, de lo que se hace cargo Aristóteles a través de su doctrina de las facultades, es de radical importancia.

Tal proceso de conocimiento puede ser descrito a partir de la relación que se establece entre la facultad sensible, la imaginación y la facultad inteligible. En primer lugar el objeto sensible es una sustancia concreta y particular que, en tanto cosa compuesta de materia y forma, es susceptible de ser percibido por un sentido específico. Cada órgano sensible capta la forma específica de la cosa, según su propia capacidad. Luego, el sentido común es capaz de percibir aquello que los cinco sentidos no pueden percibir, es decir, lo sensible común. Así, la sensibilidad implica un conocimiento primero y fugaz de los entes, en el sentido de la inmediatez de su percepción; pero la imaginación o fantasía, que deriva de la sensación, es capaz, tanto de producir imágenes, como de almacenarlas, generando así la experiencia, que constituye un segundo nivel de conocimiento. Ahora bien, estas imágenes sensibles de la experiencia no representan el nivel más alto del conocimiento, pues para Aristóteles, éste implica el conocimiento de los principios y las causas, por lo que existe un tercer nivel, en el que participa la facultad intelectual o entendimiento. Entonces, el intelecto activo ‘ilumina’ las formas sensibles contenidas en la imaginación, extrayendo los rasgos particulares para alcanzar el concepto universal de la cosa, de modo tal que lo contenido en el intelecto pasivo se actualiza, por lo que lo inteligible es ‘visto’ en acto.

En este proceso se ha transitado desde un ente particular percibido por la facultad sensible hasta un concepto universal derivado de la actividad de la facultad intelectual, es decir, de la percepción de los *particulares* hasta la intelección de los *universales*, que constituyen el conocimiento propiamente tal.

¹¹⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 135.

¹¹⁷ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel, Barcelona, 2004. pág. 225.

IV. CONSIDERACIONES FINALES A MODO DE CONCLUSIÓN.

La tarea de realizar un análisis comparativo entre las propuestas filosóficas del ateniense Platón y su discípulo, el estagirita Aristóteles, referido al asunto particular del presente ensayo, es decir, acerca del problema de la naturaleza del alma, debe presentar las mismas dificultades que podríamos encontrar si el empeño estuviese dirigido a otros aspectos de sus filosofías o a la totalidad de éstas. Algunas de estas complejidades se refieren, por ejemplo, a los distintos estilos narrativos que exhiben cada uno, pues mientras el legado platónico llega hasta nosotros a través de diálogos cuya composición se condice con su particular método de indagación de la verdad, o si se prefiere, de la presunta verdad, método que es el resultado de su propia noción acerca del acceso al conocimiento, Aristóteles por su parte desarrolla una obra que discurre más por los caminos de una especulación racional derivada de la observación empírica de los fenómenos del mundo, cuya naturaleza parece constituir el formato primitivo de la ciencia formal como la conocemos hoy. Sin embargo, esta distinción de estilos en la exposición de sus entramados conceptuales no es solamente una cuestión de formato, pues cada modo de presentación de sus filosofía es una construcción discursiva profundamente relacionada con el carácter de sus pensamientos, pues, mientras Platón se propone relatar discursos verosímiles luego de explicitar la divina dificultad de los asuntos que aborda, basando su indagación en el método dialéctico, con ayuda de la imágenes provenientes de alegorías y mitos, e intentando desarrollar hipótesis coherentes que iluminen las cuestiones planteadas, Aristóteles, por su lado, expone su pensamiento evidenciando una cierta seguridad epistémica basada en la supuesta realidad efectiva de los entes del mundo sensible, tal como se presentan a la percepción y luego al intelecto de forma depurada, en el sentido de que constituyen el fundamento primario del conocimiento. Así, la comparación de uno o varios aspectos particulares de sus planteamientos, como lo es la cuestión acerca del alma, necesariamente nos enfrenta con los principios que rigen sus sistemas de pensamiento, pues es evidente que, luego de apreciar las obras de madurez de cada uno de estos pensadores, los fundamentos que dan forma a sus filosofías han tomado caminos distintos y lo que en cierta medida pudieron compartir conceptualmente, en lo sustancial ya representan teorías distintas, como se constata en la crítica aristotélica a la teoría del mundo ideal platónico, que, entre otras consideraciones, no explicaría el movimiento y además duplicaría el problema al agregar otro mundo, según el estagirita. Por lo tanto, para recapitular, al analizar la caracterización que uno y otro hacen acerca de la naturaleza del alma, no se está realizando una observación de aspectos particulares que uno desarrolló con mayor profundidad o que otro pasó por alto, sino que están comprometidas dos corrientes conceptuales en alguna medida antagónicas, donde la adscripción teórica a favor de una u otra representa en cierto modo una declaración de principio.

Otro aspecto que se debe incluir en el panorama presente respecto del asunto sobre la naturaleza del alma tiene relación con la apreciable diferente motivación que se verifica en el tratamiento de los escritos de Platón y Aristóteles. Como es posible notar, por ejemplo, en el *Fedón* de Platón, el esquema discursivo tiene como horizonte exponer argumentos que permiten aceptar racionalmente la inmortalidad del alma luego del despliegue y

problematización de cada uno de éstos, donde resulta evidente la importancia que cobra el componente ético, en el sentido de que como el alma esta destinada a una existencia futura y tal realidad se alcanza en plenitud liberándose de las ataduras corporales, en el contexto particular de la doctrina platónica y relacionado con el planteamiento órfico-pitagórico, entonces la conducta en la vida presente se convierte en una cierta prueba para lograr la salvación. A su vez, en cambio, Aristóteles desarrolla un tratado en que el horizonte teórico pretende alcanzar la esencia del ente investigado, me refiero por cierto al estudio *Acerca del alma*, que representa un esfuerzo por sistematizar las nociones y por lograr pensar la naturaleza, si se quiere física, del alma, no solamente remitida al género humano, sino que como concepto general que determina a todos los seres vivientes, por lo que su indagación tiene más relación con una ciencia particular, que podríamos denominar física o quizás biología, aunque no deja de ser parte de su ontología, siendo entonces su horizonte primario el conocimiento científico, en la medida que este título pueda adjudicársele al filósofo.

Hechas estas precisiones discutibles, habría que considerar los tópicos particulares sustanciales que constituyen, en definitiva, la materia propia de este ensayo y que nos pueden permitir alcanzar una noción respecto de la distancia o cercanía teórica existente entre el maestro y el discípulo, en referencia a la cuestión sobre la naturaleza del alma y, también, respecto de sus sistemas de pensamiento en general, aunque sea parcialmente. Tres aspectos son de sumo interés en la tarea de una comparación entre los citados filósofos, a saber, en primer lugar, el concepto del alma y su naturaleza en relación con el cuerpo; en segundo lugar, la noción de inmortalidad del alma; y, finalmente, la relación entre la doctrina del alma y la teoría del conocimiento.

Como ya se ha podido apreciar, la filosofía platónica en torno a la naturaleza del alma está claramente determinada, en principio, por las doctrinas órfico-pitagóricas precedentes, las que constituyen la base conceptual que Platón profundizaría y cimentaría, al punto de convertirse en uno de los hallazgos o descubrimientos importantes de la cultura griega.

Esta concepción del alma describe con hondura la condición humana, al modo de una antropología incipiente, situación en la que alma y cuerpo son dos realidades separadas de modo absoluto. A pesar de que platón se vio enfrentado con la difícil tarea de conciliar estas dos realidades, de encontrar el punto de unión entre estas naturalezas opuestas, no cesó en su empeño por demostrar que el componente racional y el irracional del hombre están fundados en mundos distintos y que uno de estos ámbitos es aquel que representa la esencia verdadera del alma humana y que, además, es este aspecto racional y, de cierto modo, divino, el que comanda y puede buscar su retorno hacia aquella realidad luminosa suprasensible. Cuerpo y alma no representan un compuesto necesario, sino que significan una realidad contingente, pasajera y, al punto, indeseable. El alma debe liberarse de las ataduras corporales y ni la descripción tripartita platónica del alma humana logra amortiguar su concepción radicalmente dualista.

Frente a esto, la descripción naturalista del alma realizada por Aristóteles, a mi juicio, no comporta una oposición absoluta, pues, muy por el contrario, mantiene aún un elemento inmaterial, es decir, no fundado en la corporalidad. El planteamiento de una naturaleza del alma escindida, según la doctrina de las facultades o potencias, no aspira sino a comprender las observaciones empíricas que el mundo de los entes vivientes posibilita, pero estos fenómenos psíquicos imbricados en los diversos géneros vivos o animados no pueden ser explicados en su totalidad según el carácter propio de la realidad de los entes o, si se prefiere, de la doctrina de la forma y materia, que es el sustrato en el que opera la noción de la potencia y el acto. Así, ya sea puesto como principio en el origen del análisis o sea

derivado necesariamente a partir del desarrollo de las descripciones, existe la noción de que la facultad intelectual, presente en el ser humano, es una propiedad que nada tiene que ver con la corporalidad. En reiterados pasajes Aristóteles da cuenta de esta especial parte o facultad del alma humana, que a diferencia de las otras potencias no tiene mezcla, dejando entrever que corresponde a otro tipo de realidad; en el libro segundo de su tratado sobre el alma dirá que *“Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella [el alma] sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno.”*¹¹⁸ Aquí está adelantando lo que luego sostendrá sobre esta suerte de luz que denomina intelecto agente, que para el filósofo *“es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad.”*¹¹⁹

Así, mientras para Platón el alma es una realidad de orden divino caída en un cuerpo material del que tiene que liberarse, nada más dispar al cuerpo, para Aristóteles en cambio, es una sustancia, concepto que unifica el compuesto cuerpo-alma según la doctrina metafísica de la potencia y el acto, como sostiene Ferrater: *“El sentido de la unidad del cuerpo y del alma es la relación de una actualidad con una potencialidad.”*¹²⁰ Sin embargo, persiste en el filósofo de Estagira la influencia de su maestro, pues claramente este intelecto agente, en lo sustancial, nada dista de la concepción inmaterial del alma, la propia imagen de este intelecto como ‘luz’ nos habla de esta cercanía teórica: *“Es una imagen, más aún, es la misma imagen con la que Platón simbolizó la suprema idea del Bien.”*¹²¹ Por lo tanto, no es posible afirmar una oposición tajante entre el discípulo y el maestro, puesto que a pesar de que el método de indagación sobre la cuestión del alma, la descripción alcanzada y los principios teóricos son diferentes, todavía comparten un aspecto conceptual fundamental, esto es, que habría un componente irreductible a la materialidad, o algo, lisa y llanamente, divino, en el alma humana.

Sobre la afirmación de la inmortalidad del alma nos encontramos en una situación similar en relación con lo expuesto acerca de la naturaleza del alma en ambas filosofías. Claramente no se puede sostener que la aproximación de Platón a esta cuestión es idéntica en Aristóteles, pero sí exhibe cierta semejanza en el sentido de mostrarse de acuerdo, éste último, al parecer como resultado de sus propias disquisiciones, respecto de que habría al menos un componente del alma humana, a saber, la facultad intelectual y más específicamente el intelecto agente, que es separable del cuerpo o, más bien, que no se encuentra ligado a corporalidad alguna y que, además, es imperecedero. De la separabilidad de esta facultad del alma nos habla Aristóteles, en una primera aproximación a la cuestión, en el capítulo cuarto del libro tercero de su tratado acerca del alma: *“Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable.”*¹²²

Aquí es notable la proximidad con el planteamiento platónico, pues aunque esta noción es producto de su propio sistema de pensamiento, cuyo horizonte es incluir lo contingente y mutable para alcanzar el conocimiento de lo universal, no implica diferencia sustancial alguna con la noción platónica que nos habla acerca de la escisión entre el cuerpo y el alma. Más todavía, Aristóteles luego afirmará en el capítulo siguiente del mismo libro del *De anima*, que esta potencia del alma ya separada, es inmortal: *“Una vez separado es*

¹¹⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 80.

¹¹⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 146.

¹²⁰ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Pág. 112.

¹²¹ Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*. Pág. 94.

¹²² Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 143.

sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno.”¹²³, lo que dificulta aún más el camino de quien pretenda establecer una distinción radical entre los planteamientos de ambos filósofos, puesto que Aristóteles no solamente ha aceptado la inmaterialidad de la parte más elevada del alma humana, que se podría pensar que es la esencia, puesto que justamente es lo que distingue al ser humano de los demás entes vivientes, sino que también ha afirmado contundentemente que también esta facultad es imperecedera. Sin embargo, a pesar de la evidente semejanza de los alcances finales de los planteamientos, en lo particular, de la inmortalidad del alma, el asunto se enfrenta de modo distinto. Para Platón, como se manifestó ya en este ensayo, la cuestión sobre la inmortalidad resultó en un principio algo así como una herencia conceptual proveniente principalmente de las influencias órfico-pitagóricas, de la que se hace cargo y profundiza; su acuerdo con esta concepción es evidente, pero no le será simple concebir los argumentos apropiados para desarrollar el proceso dialéctico que le permita aceptar racionalmente tal afirmación y pareciera haber alcanzado la conformidad en buena medida, más por la cantidad de argumentos que por el peso específico de alguno en particular, exhibiendo quizás un tanto de esperanza, como lo demuestra el contexto de la muerte inminente de Sócrates y su tranquilidad frente a ésta, expuesto en el *Fedón*. En cambio, Aristóteles arribará al planteamiento de la inmortalidad no desde el ámbito de la moralidad, sino como resultado de su concienzuda conceptualización naturalista, que de todos modos deja numerosas aporías, sobre, por ejemplo, el significado de que exista esta realidad inmaterial, de su supuesta procedencia externa al cuerpo, de su relación con la moral, que claramente está bien comprendido en el sistema de pensamiento platónico. Con todo, al menos una cuestión queda clara, que, por un lado, mientras Platón afirma la inmortalidad del alma individual, la propia de cada ser humano, por otro lado Aristóteles sostiene la inmortalidad de una facultad común a los hombres, lo que no implica con necesidad individualidad alguna, lo que de hecho sería fuente de interpretaciones posteriores como en Alejandro de Afrodisia o en Averroes, quienes se inclinarían por la idea de un intelecto unitario¹²⁴.

Por último, las distinciones que pueden ser observadas en las caracterizaciones de la naturaleza del alma que efectuaron Platón y Aristóteles están claramente determinadas y se corresponden con las concepciones acerca del conocimiento que cada uno desarrolla. Ciertamente la obra de Aristóteles tiene como punto de partida elementos platónicos, pero también es cierto que no son menos los elementos de su filosofía que se distancian de su maestro: “*La extensa obra de Aristóteles, edificada sobre la platónica, discrepa de ésta tanto, por lo menos, como coincide.*”¹²⁵

Aristóteles atiende con especial preocupación el problema de incluir los fenómenos del mundo contingente y particular, realidad que entra en contradicción con el postulado de que solamente un discernimiento sobre lo universal se corresponde con el conocimiento verdadero, planteamiento del cual se hace partícipe y que sintoniza de cierto modo con la concepción platónica basada en la teoría de las ideas. Pero este saber que persigue Aristóteles no puede ser satisfecho a través del método dialéctico propuesto por Platón, puesto que para el estagirita representa una pseudofilosofía: “*La dialéctica, que es,*

¹²³ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pág. 146.

¹²⁴ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Pág. 113.

¹²⁵ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Pág. 223.

según Aristóteles, lo mismo que la sofística, una apariencia de la filosofía, tiene un cariz¹²⁶ estrictamente crítico que no basta para un conocimiento positivo.”

Del mismo modo, la descripción de un alma radicalmente separada del cuerpo que habita circunstancialmente, cuerpo que se concibe como una prisión que debe ser abandonada para retornar a la realidad trascendente suprasensible, que, por cierto, es de naturaleza afín al alma, no es una caracterización satisfactoria para Aristóteles en vistas de definir con claridad el proceso que permite el acceso al conocimiento.

A su vez, Platón asevera que el mundo sensible no es el origen del conocimiento y, muy por el contrario, es una realidad aparente que confunde y aleja de la contemplación del mundo verdadero, que es representado como una idealidad inmaterial. Este mundo de las ideas es alcanzable mediante la participación en éstas por parte del alma, cuya base práctica es el desarrollo del proceso dialéctico. Nuevamente, en otra dirección irá Aristóteles al establecer la estructura del alma en función de su doctrina de las facultades, íntimamente relacionadas entre sí, descripción que le permite establecer el nexo entre los fenómenos sensibles admitidos por la percepción y las concepciones intelectuales, cuyo objeto es el conocimiento de lo universal.

De este modo, Aristóteles deja atrás el planteamiento platónico, no en el sentido de superarlo, sino de expresar una crítica fundamental *“acerca de cómo las ideas, situadas¹²⁷ en un lugar supraceleste, trascendentes al mundo, pueden explicar el mundo.”*, cuestionara partir de la cual obtiene su solución y planteamiento, que ha resultado en una aceptación de las ideas platónicas, pero trayéndolas, como se ha dicho, del cielo a la tierra.

¹²⁶ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Pág. 224.

¹²⁷ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Pág. 225.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Acerca del alma*, Biblioteca Básica Gredos. Traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Barcelona, 2000.
- Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel, Barcelona, 2004.
- Gil, Luis et al. *Introducción a Homero*, Editorial Labor, Barcelona, 1984.
- Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*. Traducción de Víctor Bazterrica, Editorial Herder, Barcelona, 1992.
- Guthrie, W. K. C. *Orfeo y la religión griega*, traducción de Juan Valmard, Ediciones Siruela, Madrid, 2003.
- Guthrie, W. K. C. *The greeks and their gods*, Beacon Press, Boston, 1955.
- Homero, *Ilíada*, traducción de Emilio Crespo, Editorial Gredos, Madrid, 2000.
- Homero. *Odisea*, traducción de Luis Segalá, Editorial Juventud, Barcelona, 1999.
- Mueller, F.-L. *Historia de la psicología, de la antigüedad a nuestros días*, traducción de Francisco González, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1997.
- Platón, *Fedón*, Biblioteca Clásica Gredos, Tomo III. Traducción de Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 2004.
- Platón, *Fedro*, Biblioteca Clásica Gredos, Tomo III. Traducción de E. Lledo Iñigo, Editorial Gredos, Madrid, 2004.
- Platón, *República*, Biblioteca Clásica Gredos, Tomo IV. Traducción de Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 2003.
- Rohde, Erwin. *Psique*, traducción de Salvador Fernández R., Editorial Labor, Barcelona, 1973.
- Schopenhauer, Arthur. *Historia de la filosofía*. Traducción de Edmundo González, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2004.
- Wahl, Jean, *Introducción a la filosofía*. Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Mexico D. F., 1950.