

**Universidad de Chile**  
**Facultad de Filosofía y Humanidades**  
**Escuela de Postgrado**  
**Programa de Magíster en Filosofía**  
**Con Mención en Metafísica**

**“El desarrollo de la idea del alma en Aristóteles”**

**Tesis para optar al Grado de Magíster en Filosofía con Mención en  
Metafísica**

**Tesista:**

**Rodrigo Muñoz Giadrosic**

**Director de Tesis:**

**Profesor Oscar Velásquez Gallardo**

**Santiago, Diciembre 2006**

## **INDICE**

### *“El desarrollo de la idea del alma en Aristóteles”*

<i>-Introducción</i>	2
<i>-Contexto histórico.</i>	14
<i>-Estadio inicial de la evolución de la psicología de Aristóteles. Eudemo.</i>	39
<i>-El problema del alma y del cuerpo en el estadio inicial de la evolución de Aristóteles.</i>	57
<i>-El Problema del alma y el cuerpo durante el período de transición</i>	75
<i>El problema del alma y el cuerpo durante el último período.</i>	101
<i>-La Substancia o Entidad. (<math>\exists \Leftrightarrow \Phi .: \forall</math>) en el De Anima.</i>	103
<i>-Materia y Forma. Solución de Aristóteles al problema del devenir.</i>	114
<i>-Aplicación de los conceptos de materia y forma al ser vivo, como compuesto de alma y cuerpo en el De Anima.</i>	116
<i>-El alma como entelequia del cuerpo.</i>	118
<i>-Unidad del alma y del cuerpo.</i>	122
<i>Facultades o potencias del alma.</i>	126
<i>-Jerarquía de las facultades del alma.</i>	129
<i>-El alma como causa motriz y final</i>	134
<i>-El problema del alma-intelecto en el libro tercero del De Anima.</i>	137
<i>Conclusión.</i>	167
<i>-Bibliografía</i>	185

## **INTRODUCCIÓN.**

Jaeger Señala en su obra de Aristóteles que la mejor manera de apreciar la obra del Estagirita no es en la forma en que este critica a Platón<sup>1</sup>, sino en la manera este platoniza. Así, para Jaeger es a partir de la influencia de su maestro Platón en que Aristóteles comienza a desarrollar su propio pensamiento. Aristóteles fue, desde esta perspectiva, para Jaeger, el creador de la idea del desarrollo intelectual en el tiempo, viendo incluso dentro de su propia vida el resultado de una evolución a la que el mismo habría esbozado sus directrices, siendo el desarrollo de sus ideas una consecuencia directa de la crítica que el Estagirita hizo de sus predecesores, y en especial de Platón y su escuela.

Por esta razón señala Jaeger que es una paradoja incomprensible el hecho de jamás se halla aplicado el principio del desarrollo orgánico a su propio creador<sup>2</sup>, siendo la principal dificultad con respecto al estudio del desarrollo de la obra de Aristóteles la preponderancia de la idea escolástica de su filosofía como un sistema estático de conceptos. De esta forma para Jaeger los intérpretes a lo largo de la historia no han sido capaces de restaurar el espíritu original de la obra aristotélica, razón por la cual no ha habido solución de continuidad en la concepción que se tenía hasta entonces de Aristóteles. De esta manera, ante la incapacidad de concebir la filosofía de Aristóteles como el resultado de su genio singular, desarrollándose según los problemas que le planteaba su edad, se concentró la atención para Jaeger en la forma en que ella se expresaba, sin el más mínimo indicio de la manera en que había llegado a ser la que era, al tiempo que se perdía una de las principales fuentes para el conocimiento de su desarrollo intelectual: los diálogos y cartas de Aristóteles<sup>3</sup>. Sobre esta base señala Jaeger que es imposible explicar el estado en que se

---

<sup>1</sup> Jaeger, Werner, *"Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual"*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

<sup>2</sup> Jaeger hace la salvedad de algunos esfuerzos, que aunque apreciables, fueron demasiado parciales, por lo que no ejercieron influencia.

<sup>3</sup> Señala Jaeger que ni siquiera el nuevo amor por la antigüedad que se llevó a cabo en el desarrollo del humanismo produjo un cambio en la manera de pensar la obra aristotélica, ya que se consideró a Aristóteles

encuentran los escritos conservados de Aristóteles sin suponer que se encuentran en estos huellas de diferentes estadios de una evolución, por lo cual se propone Jaeger demostrar mediante los fragmentos de las obras perdidas y el análisis de los tratados más importantes, el hecho de que en la raíz de estos escritos se encuentra un proceso de desarrollo.

El resultado de esta obra produjo un cambio radical en ese entonces en la manera en que se concebía al pensamiento aristotélico, y tanto críticos como simpatizantes de Jaeger destacan la importancia de su obra, a saber, el concebir el pensamiento a lo largo de la vida de Aristóteles como algo que se encuentra en constante desarrollo y no como algo estático y predeterminado de antemano. Así, por ejemplo Nuyens señala en su obra acerca del desarrollo de la psicología de Aristóteles<sup>4</sup>, que el gran mérito de Jaeger consistió en la introducción de un método nuevo, a saber, el método genético, el cual permitió extender y profundizar los conocimientos concernientes a las teorías, doctrinas y los problemas propios del pensamiento de Aristóteles. Señala Nuyens que en la antigüedad los comentaristas de Aristóteles consideraban unánimemente la doctrina aristotélica como un sistema cerrado, siendo para ellos, en sus puntos esenciales, un sistema que no difiere realmente del de Platón, de forma tal que es evidente que no existía en ellos la idea de que la obra de los grandes pensadores es el resultado de la evolución de su pensamiento<sup>5</sup>. En la Edad Media se mantuvo la idea de que la doctrina de Aristóteles es un todo completo, pero poniéndose al contrario, énfasis en su oposición al platonismo, y al lado de la filosofía de San Agustín, que se inspira en Platón, se opuso a esta corriente de pensamiento el tomismo, que se basa en la doctrina aristotélica. Finalmente en la época moderna, es en el siglo diecinueve en que se comienza a aplicar el método genético a los filósofos de la antigüedad, y sobre todo en el caso de Platón, en donde sus obras son claramente susceptibles de un estudio acerca de lo que fue la evolución de su pensamiento. Así, señala Nuyens que el estudio genético de la obra platónica condujo a importantes resultados en lo que respecta, por ejemplo, a la cronología de sus obras, la cual en sus detalles es susceptible de crítica,

---

como el “príncipe del escolastismo medieval”, siendo así despreciado por Lutero y los humanistas. Aristóteles sería para Jaeger la única figura filosófica que no ha tenido jamás un renacimiento. Jaeger. Op. Cit. Pág. 14.

<sup>4</sup> Nuyens. “*L` évolution de la psychologie d`Aristote*”, Louvain, Éditions de L`Institut supérieur de philosophie, 2, place Cardinal Mercier, 1948.

<sup>5</sup> Señala Nuyens que la tendencia a combinar el platonismo y el aristotelismo, mostrando el acuerdo entre estas doctrinas es un rasgo particularmente marcado entre los neoplatónicos, como por ejemplo, Boecio, Porfirio y Simplicio. Op. Cit. Pág. 2.

pero que a grandes rasgos se encuentra establecida de manera satisfactoria. Estos resultados han conducido de esta manera a Nuyens a aplicar el mismo método genético a la obra de Aristóteles.

Si bien la aplicación de dicho método no es en su inicio, una idea original de Jaeger<sup>6</sup>, señala Nuyens que el gran mérito de Jaeger consistió en el hecho de haber intentado probar, a través de un estudio minucioso, aquello que había sido anteriormente presentado por otros investigadores. De esta forma Jaeger demuestra que entre el platonismo de los escritos de juventud de Aristóteles y el sistema develado en sus tratados didácticos existe un desarrollo progresivo, debiendo para este, haber sido elaborada una parte importante de la obra de Aristóteles entre los años 347-335 a. C., y si bien no fue el primero en descubrir dicho período platónico en Aristóteles, desde el cual evoluciono hacia una teoría propia, para Nuyens, si este hecho es aceptado y reconocido por todos, se debe en gran medida al trabajo del sabio alemán. Aristóteles habría entonces estado en sus inicios, fuertemente influenciado por la personalidad genial de Platón, influencia de la que se habría ido desligando poco a poco a través del tiempo. Estando de acuerdo en este punto con la visión de Jaeger en este punto, se distancia Nuyens sin embargo de otros, en lo que respecta a la sucesión y cronología de las otras obras, ocupando un criterio particular, a saber, el de las relaciones del alma y del cuerpo presente en transcurso de los tratados y diálogos de Aristóteles.

De esta forma Nuyens se propone el método prospectivo o genético a la idea del alma en Aristóteles<sup>7</sup>, y señala que en vez de tomar como punto de partida el *De Anima*, se comienza revisando el diálogo *Eudemo*, en donde se encuentra la concepción platónica del alma. Así señala Nuyens que en el *Eudemo* el alma es presentada como una substancia independiente, siendo su unión con el cuerpo, temporal e impuesta a la fuerza, y su separación con este, entendida como una liberación. De esta forma para Nuyens nos encontramos en el *Eudemo* con una concepción del alma totalmente diferente a la del *De Anima*, en donde el alma, en tanto que entelequia del cuerpo, no es una substancia

---

<sup>6</sup> Nuyens cita, entre otros referentes, a T. Case. “*The encyclopaedia Británica*”, Londres, 1911. Vol. II, Pág. 510 y sigs., y a E. Séller, “*Die Philosophie der Griechen*”, II, 2, Leipzig, 1921, Pág. 59, nota 1.

<sup>7</sup> Nuyens. Op. Cit. Pág. 42.

independiente, sino que su unión con el cuerpo es una unión esencial y necesaria, por lo cual el alma no puede ser separada de este.

Nuyens señala que el *De Anima* debe ser atribuido a los últimos años de Aristóteles, representando así este tratado su pensamiento más maduro del en lo que respecta a las relaciones del alma y del cuerpo, conteniendo así la teoría del alma que le pertenece a Aristóteles con propiedad. Pero para Nuyens lo que no se ha examinado con propiedad es el hecho de que existe una transición entre las ideas del *Eudemo* y las del *De Anima*, es decir, el problema de si se puede constatar una evolución en las concepciones psicológicas de Aristóteles<sup>8</sup>. Para Nuyens la existencia de una evolución en este sentido es a priori verosímil, ya que no se puede concebir una oposición más radical que la existente entre las relaciones del alma (*PAIIZ*) y del cuerpo ( $\Phi^{TM}:\forall$ ) presentes en el *Eudemo* y las del *De Anima*, siendo así, absolutamente natural que en este dominio, como en otros, Aristóteles se haya desligado progresivamente de las concepciones platónicas y halla elaborado poco a poco su teoría propia.

De esta manera Nuyens señala que el punto de partida y el término final de las teorías psicológicas de Aristóteles pueden ser indicados de manera clara, pero que se encuentran serias dificultades cuando se quiere reconstituir la evolución que relaciona estos dos puntos extremos. Así señala Nuyens que el *Eudemo* y el *De Anima* son los únicos tratados en los que el problema del alma es expresamente planteado y donde la cuestión de las relaciones entre el alma y el cuerpo es debatida en detalle. Así en el *Eudemo* se plantea el dualismo irreductible expuesto por Platón, por ejemplo en el *Fedón*, mientras que en el *De Anima*, al contrario, la concepción del *alma-entelequia* lleva a conclusiones diametralmente opuestas a este dualismo. Nuyens destaca el hecho de que en las otras obras Aristóteles no plantea en ninguna parte con tal agudeza los problemas psicológicos, aún cuando las relaciones del alma y del cuerpo son evocadas a menudo. De esta forma en la *Ética* y en la *Política* estas relaciones son comparadas con las que se originan en la vida en

---

<sup>8</sup> Señala Nuyens que es destacable el hecho de que no se encuentre en Zeller ningún intento de explicación prospectiva, aún cuando el reconoce de forma plena el carácter platónico del *Eudemo* llegando a conceder de esta manera el hecho de que las ideas de Aristóteles sobre el alma no han sido siempre iguales. Op. Cit. Pág. 47.

sociedad, en los tratados biológicos el alma es indicada muchas veces como la fuente de la vida, y en la *Metafísica* se encuentran también muchas alusiones a la relación del alma y del cuerpo, llegando a encontrarse dichas relaciones incluso en las obras de física. Pero para Nuyens todos estos pasajes tienen el problema de las relaciones del alma y el cuerpo no se trata a fondo, como en el *Eudemo* o el *De Anima*, siendo simplemente tratadas al paso, y a la exposición de estos tratados versa sobre problemas totalmente diferentes, y por esta razón las relaciones del alma y del cuerpo son indicadas solamente como ejemplo o como ilustración.

Así Nuyens indica que con el problema de la evolución del pensamiento de Aristóteles acerca del alma y su relación con el cuerpo se tropieza con una dificultad especial, a saber, que en otros dominios de la filosofía nos vemos reducidos, para esbozar la evolución de su pensamiento, a un único criterio interno. Así, a pesar de que en ninguna parte Aristóteles nos habla del mismo de modificaciones o desarrollos de sus concepciones, sin embargo, por ejemplo para la evolución de sus ideas con respecto a la moral, se dispone de un tratado bastante extenso, especialmente dedicado al tema, la *Ética a Eudemo*, que hace la transición entre el *Protréptico* y la *Ética a Nicómaco*, encontrándose las mismas condiciones en una medida más o menos grande, para las otras partes de su filosofía. De esta forma señala Nuyens que es únicamente en el ámbito psicológico en el cual, para establecer una conexión entre el punto de partida y el final, es necesario contentarse con breves declaraciones e indicaciones sacadas al paso.

En despecho de estas condiciones desfavorables Nuyens señala que se dispone de material suficiente para mostrar el pasaje entre el dualismo psicológico expuesto en el *Eudemo* y la doctrina del alma entelequia del *De Anima*, a pesar del gran abismo que se extiende entre ellos.

### Cronología.

Nuyens señala que para seguir la evolución del pensamiento de Aristóteles, Jaeger utiliza criterios diferentes para cada una de las partes del sistema aristotélico. Así, en la *Metafísica* el criterio es la concepción que se hace Aristóteles del objeto de la filosofía primera, el cual concebido al principio como una teoría del ser suprasensible, pasa luego a convertirse en una doctrina general del ser, sirviendo también la crítica de la teoría de las ideas expuesta en dicha obra, como medio para determinar la evolución de Aristóteles. En las obras de moral señala Nuyens que es en función de la noción de  $\overline{N\Delta} < \overline{0\Phi 4H}$  por la que la evolución sale a la luz, teniendo originalmente el sentido de inteligencia filosófica, para que más tarde designe esta palabra una disposición ( $\blacktriangleright 4H$ ) práctica, es decir, el juicio recto o la apreciación justa de la actividad humana en esta vida. Para la política indica Nuyens que Jaeger construye su teoría de la evolución de Aristóteles basándose en la distinción entre una política más bien normativa (platónica) y una política de carácter más empírico.

Nuyens señala que un método de tal clase es sin duda correcto y tiene una naturaleza que nos permite descubrir los diferentes itinerarios que a seguido en su desarrollo el pensamiento de Aristóteles. Pero advierte Nuyens que es, sin embargo incapaz de brindarnos la base para una cronología general de sus obras, ya que Jaeger pone aparte los diversos dominios de la evolución de Aristóteles, debido al hecho de que él estudia cada uno de los dominios como un todo separado del resto. De esta forma el desarrollo de la metafísica se yuxtapone al de la ética y al de la política, de manera que los análisis de estas obras se presentan como paralelos, sin ninguna línea transversal que los una entre ellos.

Otra falta que señala Nuyens es que si bien Jaeger fija de manera satisfactoria la data, como punto de partida, de las obras de juventud de Aristóteles, sin embargo, en sus análisis el se descuida totalmente de determinar desde el punto de vista cronológico el *terminus ad quem*, apareciendo más claramente esta falta para Nuyens en la investigación que este hace de la *Metafísica*. De esta forma indica Nuyens que se puede estar sin duda de acuerdo sobre las grandes líneas de su demostración, en lo que concierne a la sucesión de los libros de Aristóteles o parte de sus libros, pero que cuando Jaeger pretende que la evolución de



Aristóteles en este dominio habría llegado ya a su término, antes de su segunda estadía en Atenas, y cuando él afirma que en esos años la metafísica a debido ceder el paso a las investigaciones de ciencia positiva, Nuyens señala que se trata de suposiciones sin ningún fundamento. De igual forma con lo que respecta a los tratados de moral, los cuales son ordenados por Jaeger en escala ascendente a través del *Protréptico*, la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicomaco*, Nuyens suscribe enteramente con esta ordenación, pero pone en duda el hecho de que la *Ética a Nicómaco* pertenezca al período final de Aristóteles.

De esta manera señala Nuyens que el método que él presenta, en relación con el de Jaeger, tiene la ventaja de utilizar un solo criterio, a saber, la concepción de Aristóteles en lo que respecta a las relaciones del alma y del cuerpo en el ser vivo, señalando además que para la aplicación de este criterio se pueden encontrar puntos de unión en casi todos los tratados del corpus aristotélico. A esto le suma Nuyens la ventaja de que los escritos que marcan el punto de partida y el término en el estudio de este problema (a saber el *Eudemo* y el *De Anima*) están fijados de manera satisfactoria desde el punto de vista cronológico<sup>9</sup> por la mayoría de los comentaristas. De esta forma para Nuyens es posible clasificar, según la fecha, las diferentes obras de Aristóteles, en función de las perspectivas de Aristóteles con relación al alma y el cuerpo, de forma tal que basta con observar si estas acuerdan con el *Eudemo*, con las obras características de un estadio determinado por el propio Nuyens como un período de “transición”, o con el *De Anima*<sup>10</sup>.

#### *Autenticidad de las obras aristotélicas.*

---

<sup>9</sup> Señala Nuyens que el *Eudemo* habría sido escrito poco después del año 354, mientras que el *De Anima* pertenecería a los últimos años de actividad de Aristóteles.

<sup>10</sup> Nuyens señala que entre las conclusiones a las que se va a llegar a través del criterio expuesto la de mayor alcance es la que se refiere a la *Metafísica*, señalando que para Jaeger habría habido una evolución en el pensamiento de Aristóteles que va desde las tendencias metafísicas hasta un empirismo y a un culto de las ciencias positivas, describiendo Jaeger esta evolución como el resultado de una necesidad histórica. Nuyens plantea que, al contrario, la parte más reciente de la *Metafísica* (libros  $\delta$ ,  $\epsilon$ ,  $\zeta$  y  $\lambda$ ) presupone la teoría del *De Anima* sobre las relaciones del alma y del cuerpo, por lo que debe ser datada en una época posterior a la composición de esta última obra, o al menos fecharla como contemporánea. De esto concluye Nuyens que Aristóteles ha permanecido como metafísico hasta el final de su carrera, por lo que filosofía y ciencia han sido siempre practicadas conjuntamente por él, por lo que la tesis de Jaeger no puede ser mantenida.

Nuyens indica que sus investigaciones han llegado también a conclusiones importantes en lo que se refiere a la autenticidad de las obras de Aristóteles, señalando que esto se ve con mayor claridad en el caso del *De Motu Animalium*. Nuyens señala que este escrito de pequeños tratados de orden biológico ha sido durante largo tiempo tenido por apócrifo continuamente por las críticas de Rose y de Zeller, pero que sin embargo Jaeger a través de un estudio de dicho tratado señala que los argumentos habituales en contra de la autenticidad de dicho tratado no son concluyentes. Al respecto de las relaciones del alma y del cuerpo que contiene este tratado cita lo siguiente:

*“Es preciso considerar al ser vivo como un estado mal administrado. En el caso de semejante comunidad, una vez que el orden se encuentra solidamente establecido, no es necesario que un jefe particular deba intervenir en cada una de las eventualidades que puedan surgir, ya que cada ciudadano asume por su cuenta la tarea que le es propia y las cosas siguen su curso determinado por la costumbre.*

*En los seres vivos ocurre lo mismo en virtud de la naturaleza, debido al hecho de que todos los órganos por los cuales ellos están constituidos ejercen de manera natural su función propia. De esta forma es inútil que cada parte posea un alma particular; sino que en tanto que el alma reside en el cuerpo en una suerte de puesto de comando, las otras partes del ser vivo ejercen por naturaleza sus funciones propias, en virtud de los lazos naturales que los unen con él.”<sup>11</sup>*

Dice Nuyens que no es de asombrar que autores como Rolfes esquiven la dificultad que presenta este texto declarando el *De Motu* como inauténtico. Pero para Nuyens lo que causa problemas en el método retrospectivo se convierte en un argumento para el método prospectivo e indica que la manera de concebir las relaciones del alma y del cuerpo que se encuentran en el *De Motu Animalium* presenta trazos distintivos que son propios del período de transición intermedia entre el *Eudemo* y el *De Anima*. Desde este punto de vista el tratado se adapta para Nuyens, perfectamente a la línea general de los trabajos biológicos

---

<sup>11</sup> De Mot. An., 10, 703 a 30-b 2. Nuyens señala que desde el punto de vista de la interpretación retrospectiva, estática, debido al hecho de que la manera de ver expresada en este pasaje se aparta claramente de la doctrina de la entelequia expuesta en el *De Anima*, se debe, rechazar la autenticidad del tratado en cuestión, y por necesidad, la de la obra entera. Desde el punto de vista de una interpretación prospectiva se le asignaría en cambio a la obra un lugar dentro de la evolución de Aristóteles.

de Aristóteles en el desarrollo de su psicología, invocando así este hecho como cómo un sólido argumento a favor de la autenticidad de la obra.

De esta manera nos dice Nuyens que existía una laguna después de las investigaciones de Jaeger en lo que respecta al ámbito de la psicología de Aristóteles. Las relaciones del alma y del cuerpo son para Nuyens el problema central de la psicología aristotélica y señala que el punto de partida se encuentra en el diálogo llamado *Eudemo*, en el cual se manifiesta de lleno el dualismo platónico, el cual opone el alma al cuerpo como dos fuerzas enemigas. Destaca Nuyens el hecho de que esta concepción, con todas las consecuencias que ella implica, no se encuentra sino en el *Eudemo*, y que poco después se ve aparecer al lado de esta concepción, la idea de que el alma y el cuerpo colaboran en una obra común siendo esta colaboración “natural”. Para Nuyens sin embargo, en esta concepción el alma no pierde de golpe toda su autonomía, siendo esta concebida por Aristóteles como la “*fuera vital*”, la cual, unida a un órgano determinado, reside en el cuerpo y lo hace viviente. De esta forma, según esta concepción el alma es la soberana que gobierna al cuerpo, haciendo uso de este, siendo así el cuerpo su instrumento. Nuyens caracteriza esta doctrina llamándola “*instrumentalismo vitalista*”, el cual se encuentra sobre todo en las obras de biología y de moral. Así Nuyens señala el hecho de que cuando se quiere profundizar más con relación a esta fase intermedia se tropieza con la dificultad de que Aristóteles no desarrollo sus teorías psicológicas en un tratado especial, por lo que la única solución es reconstituir esta sucesión de ideas basándose solamente en breves aserciones y observaciones incidentales.

Para Nuyens el período intermedio entre la primera y la segunda estadía en Atenas (347-335) determina para Aristóteles una crisis decisiva, la que trae como consecuencia la desaparición total del dualismo platónico. A esto añade Nuyens el hecho de que en estos años de transición Aristóteles se ha dedicado activamente al estudio de la biología, lo cual ha expandido el horizonte de su psicología. Así, en el *Eudemo* la ciencia de la psicología se limita exclusivamente al hombre, mientras que en el *De Anima*, al contrario, se establece expresamente como una psicología general, la cual es aplicable a todos los seres vivos<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Cita Nuyens con relación a esto *De An.*, I, 1, 402 b 1-5.

Nuyens señala de esta forma que esta evolución se produce en Aristóteles sobre la influencia determinante de sus búsquedas biológicas, a lo largo de las cuales Aristóteles muestra a menudo las analogías existentes entre el hombre y el animal.

De esta manera señala Nuyens que en el *De Anima* se presenta la última fase en la evolución de Aristóteles en lo que respecta a las relaciones del alma y el cuerpo. Aquí el alma es entendida como entelequia o forma substancial del ser vivo, y esta está unida al cuerpo de manera tan íntima como la forma lo está a la materia. De esta forma, esta alma entelequia no tiene un lugar en alguna parte del cuerpo, ya que el cuerpo entero es su substrato, y el alma nace y perece junto con este. Por otro lado para Nuyens el problema de la noética de Aristóteles se halla ligado estrechamente con su evolución del problema del alma y del cuerpo, por lo que este problema no puede ser comprendido si no es de esta perspectiva. Así señala Nuyens que en tanto que Aristóteles se mantiene fiel al espíritu de Platón, admitiendo así que el alma entera es inmortal, entonces no hay aun en él un problema noético, ya que siendo el  $\psi$  la “parte” superior y principal del alma, y siendo el alma inmortal, entonces el  $\psi$  debe serlo *a fortiori*. En el período de transición señala que en la medida en que Aristóteles concibe el alma como formando una unidad cada vez más íntima, entonces la separación entre el alma y el  $\psi$  se vuelve más nítida, siendo de esta forma el intelecto o  $\psi$  la parte del alma que no es “corporal”. Por último en el período final, en que el alma concebida como entelequia se encuentra unida de la manera más estrecha con el cuerpo, el problema de la relación del alma y del intelecto o  $\psi$  llama de forma necesaria la atención del filósofo, haciendo de este el principal problema de su psicología. De esta forma en el *De Anima* el alma se encuentra unida al cuerpo y nace y perece con este, o más bien, no es el alma ni el cuerpo el que nace y perece sino el ser viviente, del cual la forma (alma) y la materia (cuerpo) son principios constituyentes de orden sustancial. Sin embargo el  $\psi$  es inmaterial y eterno en el *De Anima*, inengendrado e imperecedero, y señala Nuyens que Aristóteles no ha llegado a una síntesis satisfactoria del alma y del  $\psi$  en la persona humana, no logrando Aristóteles conciliar este  $\psi$  con los principios fundamentales de su psicología, señalando así que Aristóteles es quien plantea el problema del  $\psi$  o intelecto, pero no el que lo resuelve.

Finalmente señala Nuyens que el método seguido por él permite aplicaciones ulteriores, existiendo, además del problema del alma y del cuerpo, otros criterios susceptibles de ser aplicados a la obra completa de Aristóteles. De esta forma señala Nuyens que los resultados de su investigación deben de ser completados por investigaciones paralelas acerca de los siguientes objetos:

1. Las fases de la evolución de Aristóteles en su concepción de la divinidad.
2. Las etapas del desarrollo que ha sufrido su pensamiento en sus relaciones con el pensamiento de Platón.

*Criticas a la teoría de Nuyens.*

La obra de Nuyens constituye un hito en el estudio de la evolución de la psicología de Aristóteles, sin embargo lo expuesto en su obra ha tenido partidarios y detractores. Guthrie<sup>13</sup>, en su historia de la filosofía griega señala que Ross, en su edición de los *Parva Naturalia* y en su edición del *De Anima*, aceptó más o menos el esquema de las tres fases en la evolución de Aristóteles en el ámbito de la psicología, aún cuando sugirió modificaciones en lo que respecta a la cronología de las obras separadas. Señala también que en el año 1959, Theiler, en la introducción a su traducción del *De Anima*, negó que pudieran establecerse deducciones cronológicas a partir la contraposición de las ideas de Aristóteles del alma y el cuerpo expresadas en el *Eudemo* con las expresadas en el *De Anima*, tratándose para él la diferencia entre ambas obras, más bien en el hecho de que en una se trata el asunto desde una perspectiva más bien científica y en la otra de forma filosófica. I. Block, por su parte, en un artículo dirigido en contra de Ross y Nuyens, sostuvo que el *De Anima* representa al período inicial de la evolución de Aristóteles, pudiendo para él haberse escrito este tratado en una época en que el Estagirita no había tomado aún conciencia de la importancia del corazón para todas las funciones vitales. En el año 1962 Berti, en su obra *Filosofía del Primo Aristotele*, critica a Nuyens en una serie

---

<sup>13</sup> Guthrie, W. K. C. "Historia de la filosofía griega", Editorial Gredos, Madrid, 1984. Págs. 290-291.

de lugares. Guthrie señala que el ataque más radical va a venir de C. Lefèvre, el cual en su obra titulada *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie* (1972), señala que no puede ser sostenida la práctica cronología de Nuyens, destacando también el hecho de que tampoco se la puede remplazar con nada más.

### **Contexto Histórico.**

La época en que vivió Aristóteles fue en un momento de profundos cambios para la cultura griega, en donde el sistema que la definía por excelencia, es decir, la polis, entraría en crisis de forma definitiva para dar paso, a través de Alejandro Magno, a una nueva visión de mundo, más global y más integrada a otros pueblos que hasta entonces eran considerados por los griegos como bárbaros.

Aristóteles nace en el 384 antes de Cristo, en Estagira, Macedonia. Su padre, Nicómaco era en ese entonces médico de Amintas III, rey de Macedonia y padre de Filipo, personaje que jugará posteriormente un rol decisivo en la historia del mundo griego. De esta manera la infancia de Aristóteles estuvo ligada a la corte macedónica y a la vida palaciega. A los diecisiete años de edad Aristóteles es enviado a Atenas para estudiar en la Academia de Platón, permaneciendo allí durante veinte años, hasta la muerte de su maestro. Desde el período del nacimiento del Estagirita hasta su llegada a Atenas ocurren varios acontecimientos. A la fecha del nacimiento de Aristóteles, el mundo griego se estaba recién readaptando a las graves consecuencias que tuvo la prolongada guerra del Peloponeso, que se extendió desde el año 431 hasta el 404 a. C., en donde la confederación liderada por Atenas fue finalmente derrotada a manos de la confederación Espartana.

Con el fin de la guerra del Peloponeso termina la hegemonía marítima ateniense, y como consecuencia, el historiador Claude Mossé<sup>14</sup> señala que se rompe el equilibrio que existía en el siglo quinto, lo que se reflejaría, entre otras cosas, en la miseria del mundo rural, la descomposición de los valores tradicionales y la aparición de un nuevo estado de ánimo, además de las evidentes destrucciones materiales y de los cambios políticos. Para Mossé los efectos de la guerra del Peloponeso no eran claros de forma inmediata, por lo que acabarían mostrándose a lo largo de todo el siglo cuarto, a través de la aparición de

---

<sup>14</sup> Mossé, C. “*El mundo griego y el oriente*”, Ediciones Akal, S.A., Madrid, 1998, España. Págs. 12-13.

nuevas formas de pensamiento y del cuestionamiento de las creencias tradicionales, hechos que anunciarían la crisis de la polis y el comienzo de la época helenística.

En Atenas por su parte, asume el poder, después de la derrota, un grupo de oligarcas denominados “los treinta”, los cuales ayudados por Lisandro, estratega espartano, acosan y encierran a los demócratas y cambian las leyes según su provecho, reduciendo además a solo tres mil el número de individuos que forman parte del cuerpo electoral. Luego, y con la ayuda de Tebas (la cual, descontenta por no haber recibido su parte del botín después de Aigos Potamós, acogió a los proscritos atenienses) con Trasíbulo a la cabeza, se organiza una revuelta, en donde en una batalla muere Critias. Esto provoca que los treinta fueran depuestos finalmente por el cuerpo de los tres mil (diciembre 404), que era el ala gruesa de la oligarquía. Finalmente, luego de intensos conflictos entre este grupo y el de los demócratas encabezados por Trasíbulo, se restaura la democracia, curiosamente a manos del rey espartano Pausanias, el cual supo reconciliar a unos con otros, estableciendo una amnistía que cubría las faltas del pasado y de la cual eran excluidos únicamente los que habían sido los jefes responsables de la tiranía (agosto 403). De esta forma en el Arcontado de Euclides. (403-2), se llevó a cabo, con el fin de restaurar lo más pronto la unidad del estado, una revisión general de la constitución, y en donde fueron interpretadas las leyes en un sentido más liberal. Se intentó restablecer el equilibrio de la hacienda pública, recortando los gastos y aumentando la cifra de los ingresos.

Platón señala en la carta VII que en un comienzo se sintió ilusionado con la invitación de algunos parientes suyos<sup>15</sup>, que eran parte de los Treinta, a colaborar en el nuevo gobierno, creyendo que iban a gobernar Atenas, sacándola de un régimen injusto, para conducirla a uno justo, pero viendo las reales y vergonzosas intenciones de ese gobierno, decidió abstenerse de participar en él. A pesar de considerar excesivas las venganzas de parte de los que llevaron a cabo la deposición de los Treinta, Platón señala en la Carta séptima, que sin embargo los repatriados se comportaron con gran moderación<sup>16</sup>. De esta forma, lo que finalmente indignaría y desilusionaría definitivamente a Platón con respecto a la política ateniense y al gobierno de las polis en general iba a ser la condena de

---

<sup>15</sup> Platón, *Carta VII*, 324 d. Critias, uno de los Treinta más odiados por su extremismo, era tío de Platón, y también su tío Cármides era uno de los Diez del Pireo.

<sup>16</sup> Los demócratas a las órdenes de Trasíbulo y de Trasílo.



Sócrates, por parte de algunas personas de este nuevo gobierno<sup>17</sup>, razón por la cual Platón llega a concluir que “*todos los Estados actuales están mal gobernados; pues su legislación casi no tiene remedio sin una reforma extraordinaria unida a felices circunstancias*”<sup>18</sup>. De esta manera, Platón, desilusionado, abandonará de momento toda intención de participar en política.

En el ínter tanto, la historia del mundo griego seguía su curso. Después de la derrota de la confederación ateniense en manos de los espartanos, vino un período de hegemonía de Esparta, la cual no pudo sin embargo compararse al antiguo liderazgo ateniense de la época de Pericles, ya que Esparta no disponía de un soporte cultural con el cual pudiera complementar su supremacía bélica<sup>19</sup>. Esparta se encargó de derrocar a todos los regimenes democráticos, remplazándolos por oligarquías controladas por guarniciones espartanas, hecho que provocaría un gran descontento y sería causa de futuras revanchas. Sin embargo Esparta se encontraba en ese momento en una difícil situación, ya que ahora no tenía el apoyo que antiguamente tuvo de parte de los persas, sumado esto al descontento de sus antiguos aliados, como Tebas, que no veían los frutos prometidos por los espartanos con la victoria de su confederación. Esto, junto con el resentimiento de los estados oprimidos, provocó que en el año 395 a. C. surgiera una coalición contra Esparta, cuyas principales potencias eran Atenas y Tebas, contando además con el apoyo del rey de Persia. Luego de varias luchas (en las que vencen en tierra, por una parte, los espartanos, siendo derrotados sin embargo en las costas asiáticas por fuerzas de la coalición) se produce finalmente el acercamiento entre Esparta y los Persas gracias a Antálcidas, ya que el gran rey, que se había mantenido hostil a Esparta luego del episodio de los “diez mil”<sup>20</sup> comenzaba a preocuparse por este renacer de la hegemonía ateniense, sumado esto al hecho de que en Grecia el cansancio frente a la guerra era generalizado. De esta forma se

---

<sup>17</sup> Meleto y Ánito.

<sup>18</sup> Carta VII, 326 a, traducción de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Editorial Gredos.

<sup>19</sup> Jaeger señala que la hegemonía espartana no fue comparable a la ateniense, ya que los espartanos ejercieron un predominio puramente militar, sin ningún fundamento cultural o económico, y que al asumir de este modo las funciones de una gran potencia, fue sacada de su antiguo cauce. Jaeger, W. “*Démostenes*”, Fondo de Cultura Económica, 1986, Pág. 17.

<sup>20</sup> Ver la “*Anábasis*” de Jenofonte. Lisandro, estratega Espartano, apoyo a Ciro el joven, príncipe de Persia, en un intento de usurparle el poder a su hermano Artajerjes.

sella la “paz de Antálcidas” o “paz del rey” en el 386, paz que inaugura una serie de paces comunes en el siglo IV<sup>21</sup>. Dos años más tarde nacería Aristóteles en Estagira.

Los espartanos se convirtieron entonces en una suerte de patronos de esta paz arbitrada por el Gran Rey de Persia, pero cometieron el grave error de aprovecharse de esta situación para vengarse de las ciudades que se habían coligado en contra suya. De esta forma, como reacción a la persistente prepotencia espartana, se provoca una nueva alianza entre Atenas y Tebas, la cual no dejaría de crear conflictos a Esparta sino hasta el año 371<sup>22</sup>, año en que se firma un nuevo tratado de paz, esta vez más flexible, en el cual coligaron esta vez espartanos y atenienses, quedando fuera los tebanos al no ser reconocida su confederación. Es entonces cuando se produce la celebre batalla de Leuctra, en la cual los espartanos, apenas sellada esta paz, deciden atacar a los coligados de Tebas. En esta batalla los tebanos, con Epaminondas a la cabeza, aplastan al ejército espartano<sup>23</sup>, derrota que anunciaba el fin de las ambiciones hegemónicas de Esparta.

**Situación del mundo griego a la llegada de Aristóteles a la Academia de Platón en el año 367 a. C: Fin de la hegemonía espartana. Breve hegemonía de Tebas. Viaje De Platón a Siracusa, incitado por Dión.**

Mossé señala que no se sabe exactamente cuándo y sobre qué bases se reestableció la confederación Beocia<sup>24</sup>, pero que las pretensiones de Tebas en el 371 implican que ya se

---

<sup>21</sup> Mossé señala que en el siglo IV se llevan a cabo esfuerzos cuyo objetivo es mantener la paz entre los griegos. De esta manera en varias ocasiones (386, 375, 371, posiblemente en el 366/5, 362/1, tal vez de nuevo en el 346 y en el 338/7) se firmaron tratados de “paz común”, a los que en principio eran asociados todos los griegos, siendo este el rasgo que los distinguía de los habituales tratos bilaterales.

<sup>22</sup> Mossé señala que los atenienses que deseaban una reconciliación con Esparta tomaron como pretexto la actitud hostil hacia los aliados tradicionales de Atenas (Platea, Focenses) de parte de los tebanos, para así lograr, sino la ruptura, al menos la neutralidad frente a los tebanos. Mossé, C. Op. cit., Pág. 26.

<sup>23</sup> Indica Mossé que Epaminondas logró esta victoria en alianza con Jasón, tirano de Feras y jefe de la liga Tesalia. Jaeger por su parte indica que el antiguo sistema espartano había tenido como base una población relativamente pequeña (Jenof. Resp. Laced. I, 1), por lo que después de la destrucción de su ejército en Leuctra, no tuvo a quien más acudir, y por lo cual nunca más se recuperó de este golpe. Jaeger, W. Op. cit., Pág 61).

<sup>24</sup> Mossé nos dice que este organismo había sido fundado en el tercer cuarto del siglo V, cuando los atenienses se vieron desposeídos de Beocia. Señala además que la preponderancia de Tebas en esta confederación era tan solo una hegemonía oficial, llevando este organismo federal el simple nombre étnico regional de “beocios”. Las ciudades asociadas a esta confederación tenían las misma constitución oligárquica, en donde se reservaban la plenitud de derechos a los propietarios de bienes raíces. Mossé, C. Op. cit., Pág. 163.

había producido, y fueron los tebanos los que iniciaron la ofensiva contra Esparta, queriendo en un comienzo liberar a Beocia de las guarniciones espartanas para luego atacar a los lacedemonios en el mismo Peloponeso, que era su zona de influencia. La primera parte de estas intenciones se cumplía con la victoria tebana en Leuctra, la cual representaba la liberación del territorio beocio, asegurando al mismo tiempo la preponderancia tebana en la Grecia central. Entretanto la situación en el Peloponeso era difícil para Esparta ya que los mantineos<sup>25</sup> habían reedificado sus murallas y luego habían ayudado a las personas que en Tegea deseaban reconstruir la Confederación Arcadia, expulsando a los partidarios de Esparta. Esto significaba una apertura al Peloponeso para los tebanos<sup>26</sup>, los cuales, siguiendo el consejo de sus aliados, decidieron invadir Laconia y como contraparte los espartanos apoyados por sus aliados de Corinto y Filunte, enviaron una delegación a Atenas para reclamar ayuda. Sin ser unánime se adoptó en Atenas la decisión de apoyar a Esparta, mandando tropas atenienses hacia el Peloponeso bajo las órdenes de Ifícrates<sup>27</sup>. Es entonces cuando los arcadios que no estaban contentos con el hecho de ser los segundos de los Tebanos, se dejan derrotar por los espartanos, lo que provocó el deseo de una negociación por parte de Tebas, cuyo árbitro sería una vez más el Gran Rey, que culminaría en las negociaciones de Susa (367), en donde representantes de Tebas, Esparta y Atenas acordaron la redacción de un rescripto real, el cual estaba totalmente acomodado a las exigencias de los Tebanos. Sin embargo, al año siguiente, cuando se hizo el llamado a las ciudades a que se sometieran a este rescripto, la mayoría de éstas se negó a doblegarse a las exigencias tebanas y la guerra prosiguió. Luego de constantes fricciones internas entre las respectivas alianzas, Epaminondas finalmente sitúa sus acuartelamientos en Tegea, donde el partido tebano conservaba aún su poder, mientras que las fuerzas enemigas se agruparon en Mantinea. Luego de intentar, sin éxito, de apoderarse de Esparta, Epaminondas decide atacar a sus adversarios acuartelados, produciéndose así la célebre batalla de Mantinea, a

---

<sup>25</sup> Mantinea era una antigua ciudad griega situada al sur de la región de Arcadia. Después de haber colaborado con los espartanos en la guerra del Pelotoneso, estos la destruyeron en el año 385, lo que provocó su alianza con Tebas en el 362. Tegea estaba situada al noreste de arcadia

La confederación arcadia por su parte era una Federación que agrupaba a las ciudades arcadias en torno a una capital de nueva planta, Megalópolis.

<sup>26</sup> Mossé señala que a causa de la expulsión de los partidarios de Esparta de Tegea los espartanos deciden mandar a Agesilao a Arcadia, sin embargo este emprende finalmente la retirada. Mossé. Op. Cit. Pág. 33.

<sup>27</sup> Mossé señala que éste no hizo gran esfuerzo para impedir que el ejército tebano volviera en invierno a Beocia. Al año siguiente los atenienses, luego de haber reafirmado la alianza, envían nuevos contingentes y nuevamente los tebanos vuelven a marcharse. Mossé. Op. Cit. Pág. 33 y Jenofonte, Hell., VI, 5, 21.

comienzos de Julio del 362, batalla en la cual no se establece claramente cuál es el vencido y cuál es el vencedor, pero siendo, sin duda evidente el hecho de que, en palabras de Isócrates, la miseria había colocado a todas las ciudades griegas en un mismo nivel<sup>28</sup>. De esta forma, aunque los tebanos no realizarían más incursiones en el Peloponeso después de Mantinea, sin embargo esta última expedición reflejaba la irreparable decadencia de la hegemonía espartana. En el año 361 se firma un tratado de paz al cual Esparta rehusó adherirse y en el cual se reconocía la independencia de Mesenia, lo que representaba para Esparta la pérdida de un territorio que le pertenecía desde hacía dos siglos y medio<sup>29</sup>. En lo que respecta a Tebas, establecería de momento con seguridad su hegemonía en la Grecia central y septentrional, además de estar a la cabeza de la Confederación Beocía, desempeñando de esta forma durante varios años más el papel de árbitro de los asuntos griegos. Jaeger señalará que Tebas estaba aún menos preparada que Esparta para el papel directivo que le tocó luego de levantarse contra los espartanos, y que después de Mantinea ningún estado ejercerá de forma definitiva la dirección de la Hélade.

Durante esta época, en el año 367 a. C, Platón realiza un viaje a Siracusa, en Sicilia, alentado por su amigo Dión, tío del tirano de aquella ciudad, Dionisio II, con la esperanza de realizar allí su ideal de Estado dirigido por un filósofo-rey, en la idea de convencer a Dionisio II de que se dedicase a la filosofía. Sin embargo Dionisio no mostró deseos de someterse a la disciplina propuesta, y desterró además a Dión, creyendo que conspiraba en su contra. Después de inútiles esfuerzos por parte de Platón por tratar de conseguir la reivindicación de Dión y hacer cambiar de parecer a Dionisio, Platón se decide a abandonar Sicilia. En esta misma época (367 a. C) llega Aristóteles a Atenas, ingresando como discípulo a la Academia Platónica, donde permanecerá durante veinte años hasta la muerte de Platón (347 a. C.) Estos largos años de permanencia en la Academia van a constituir el primero de los tres grandes períodos en que se puede dividir la actividad intelectual de Aristóteles, período en el cual asimila en profundidad las doctrinas de la filosofía platónica,

---

<sup>28</sup> Ver Jenofonte, *Hellenicas*, VII, 5, 26-27.

<sup>29</sup> Mesenia era una región que estaba situada al suroeste del Peloponeso. Esta región fue poblada por los dorios hacia el siglo XI A.C. siendo luego invadida por los espartanos en el siglo VII, los cuales convirtieron a su población en hilotas, es decir, en sus esclavos.

compartiendo de momento de forma apasionada e incondicional las doctrinas de su maestro.

***Situación en Atenas después de la guerra del Peloponeso y surgimiento de la segunda confederación<sup>30</sup>.***

Cohen señala que la guerra del Peloponeso había sido lo suficientemente larga como para suscitar una modificación duradera en el modo de vivir y pensar del pueblo ateniense, siendo uno de sus elementos esenciales, el rural, completamente absorbido por el urbano<sup>31</sup>. Por su parte, la nobleza propietaria rural desaparece casi por completo e incluso casi toda la clase de la nobleza ateniense, a causa, más que de las campañas militares, de las aventuras de los cuatrocientos y las de los treinta, y confundiéndose sus restos con los de la burguesía rica. Por otra parte señala también Cohen que la clase media pierde también la unidad que necesitaba para obrar, ya que una parte de sus miembros pasan a ser pobres y entran al grupo de los proletarios y la otra, que ha podido salvar, y hasta aumentar su riqueza, ya no piensa más que en sus propios intereses. En lo que respecta a los campesinos nos dice que la cosa es para ellos aún más grave, ya que estos habían tenido que replegarse detrás de las largas murallas en el 431, y ver sus campos arrasados por los Espartanos. Luego de esto pudieron volver a replantar y reconstruir sus viñedos, pero los olivos requerían de muchos años para que produjesen escasos frutos. De esta forma se produce la deserción por parte de los campesinos pobres del Ática, prefiriendo la mayoría de estos emigrar hacia la ciudad. A esto se suma la falta de interés de los grandes propietarios por hacerse cargo de sus propios negocios, prefiriendo dejar encargados a otras personas y cobrar las rentas; además de la aparición de los nuevos ricos, que habían especulado durante y después de la guerra. De esta manera, para Cohen, a causa del monstruoso egoísmo de los ricos, junto con su

---

<sup>30</sup> La primera confederación o “Liga de Delos” fue una alianza formada en el 477 a. C. con varias ciudades-estado griegas, con el fin de vengarse de las pérdidas sufridas durante las Guerras Médicas de principios del siglo V y también para prepararse ante un posible nuevo ataque de los persas. Su base nominal estaba en la isla de Delos y esta confederación llegó a tener más de doscientos miembros los cuales realizaban una contribución en proporción a sus recursos, siendo Atenas el miembro líder de esta liga. Esta liga duro, con Atenas a la cabeza, hasta que esta fue derrotada por Esparta en la guerra del Peloponeso, en el 404 a.C..

<sup>31</sup> Cohen, R. Op. cit., Pág. 143 y sigs.

mezquindad de espíritu e incomprensión de los hechos, y a causa además de la estúpida envidia, el deseo de no tener amo a toda costa y la holgazanería de los pobres, se produce en Atenas lentamente el fracaso político de la democracia, la lenta decadencia de sus instituciones. En la Asamblea del pueblo, para evitar la deserción de los ciudadanos, se acuerda retribuir a los presentes con dos o tres óbolos y hasta un dracma para los que estén presentes, pero como la cantidad total es establecida solo una vez al año, se le paga solo a aquellos que son los primeros en llegar “al segundo canto del gallo”. De esta forma la asamblea se ve invadida de la plebe que ve allí una ocasión de apalearse de alguna manera la miseria a la que se veía enfrentada. El pueblo entonces se toma el poder de la asamblea, y los jefes que antes le decían la verdad, ahora solo lo adulan para su provecho. Para Cohen esta decadencia de la moralidad pública que sigue al fracaso de la empresa imperial es el síntoma más inquietante del siglo IV.

Jaeger señala por su parte que mientras el espíritu ateniense se aferra al problema interno de las relaciones del hombre con el estado, y al problema mismo del propio estado, que ha sido profundamente perturbado por la caída de Atenas, en el exterior esta no pudo quedarse permanentemente en la condición de débil dependencia a la que los términos de la paz del 404 la había reducido, y menos de una década después se encontraba de nuevo desarrollando una política activa y superando de manera exitosa su aislamiento. De esta manera la curva de los esfuerzos atenienses por superar su aislamiento y por recuperar su antigua posición tiene altas y bajas. En el transcurso de esta curva, un puñado de hombres de distinta condición se unió en un programa común, a través del cual deseaban que el genio de la antigua Atenas alcanzara un nuevo esplendor. De esta forma, durante el período en que surge y luego se desploma la hegemonía espartana, Atenas recobra un lugar preponderante en el Egeo, y reconstruye una liga de ciudades aliadas conocida como la “Segunda Confederación ateniense”, pero sin las mismas condiciones del imperialismo ateniense del siglo anterior. A comienzos del siglo IV Atenas, al encontrarse privada de su flota tuvo que renunciar a ejercer cualquier forma de hegemonía en el mar Egeo, puesto que Lisandro había instalado guarniciones en todas las islas y ciudades y también debido al hecho de que por entonces el poder en Atenas estaba en manos de los moderados, los cuales no querían comprometer la paz civil a cambio de una exitosa política exterior, para la cual

Atenas ya no disponía de medios, de forma tal que para estos moderados lo que había que hacer era cumplir a la letra sus compromisos con Esparta. Sin embargo la existía una corriente adversa a la de los moderados entre los cuales estaban hombres como Trasíbulo, que representaba a aquellos que soñaban con reconstruir el imperio y estaban dispuestos a emprender la guerra. Había también otras personas con menos anhelos hegemónicos, pero que comprendían que sin el imperio la democracia ateniense no era viable y comprendían también el paradójico hecho de que a causa de que el tesoro fiscal se encontraba vacío, no se podían realizar campañas, pero al mismo tiempo no era posible volver a llenarlo sin guerras fructíferas<sup>32</sup>.

Para Mossé el hecho que despertaría el imperialismo ateniense fue la batalla de Cnido, en la que Conón y Farnabazo se enfrentan y derrotan a la flota espartana. Así, luego de expulsar a los harmostas lacedemonios de las islas y ciudades del Asia menor, Conón se apodera de Melos<sup>33</sup>, de donde lanzó ataques al territorio espartano para luego reunir una flota en Atenas y recoger dinero destinado a la reconstrucción de los Largos Muros (393), lo que representaba, más aún que la alianza con Tebas, una violación de los compromisos adquiridos en el 403<sup>34</sup>. Sin embargo en Atenas existían en ese entonces corrientes divididas de opinión a favor y en contra de una política imperialista, y la presión de estos últimos es lo que explica el hecho de que Atenas jurara la Paz del rey en el 386<sup>35</sup>, la cual reconocía la posesión de Atenas de Imbros, Lemnos y Esciro, siendo así más útil conservar la paz con el objeto de conservar las posiciones adquiridas. De esta forma hasta el año 379 Atenas se mantiene fiel a lo pactado y se pone al margen del conflicto que enfrentaba a los espartanos con los beocios. Sin embargo, a los moderados que gobernaban la ciudad les sucede un grupo de personas que eran concientes del hecho de que la restauración de la hegemonía

---

<sup>32</sup> Mossé señala que la existencia de esta corriente se refleja en la alianza defensiva cerrada entre atenienses y tebanos en el 395. Mossé. Op. Cit. Pág. 19.

<sup>33</sup> Isla del Mar Egeo.

<sup>34</sup> Señala Mossé que esos largos Muros, cuya destrucción habría simbolizado para Jenofonte el comienzo de la libertad para los griegos, constituía para los atenienses el signo mismo de su recuperada independencia, lo cual no apagaba, sin embargo su deseo de restablecer su hegemonía en el Egeo. Por esta razón se explica para Mossé el rechazo de los atenienses a la propuesta de una paz general en el 392, a pesar de la promesa de permitirles reconstruir los Largos Muros. (Ver campaña de Trasíbulo. Mossé. Op. Cit. pág. 29).

<sup>35</sup> Mossé señala una buena parte de la opinión pública se mostraba inquieta al ver los procedimientos del siglo anterior y preferían renunciar a la hegemonía antes que pagarla a ese precio. Pero recalca Mossé el hecho de que la oposición a la política de los estrategos procedía fundamentalmente de personas de posición acomodada a quienes les abrumaba el peso de las trierarquías y de las eisphorai Mossé. Op. Cit. Pág. 130)

marítima era un requisito de la independencia y del equilibrio de Atenas<sup>36</sup>, y estas personas se aprovecharon del desconcierto provocado por el ataque de Efrogias sobre el Pireo para volver a crear en torno a Atenas una “*symmachía*”, cuyas normas quedaron fijadas a través de un decreto (378/7), el cual señalaba que había que obligar a Esparta a “dejar a los griegos vivir en paz, gozando de libertad e independencia”<sup>37</sup>. Este pacto reafirmaba, sin oponerse a la “Paz del Rey”, pero advertía que frente a los abusos de los Espartanos, Atenas formaría una alianza defensiva con los demás griegos, aún cuando esta se abstuvo de reestablecer el imperialismo del siglo anterior, comprometiéndose así a respetar la autonomía de las ciudades aliadas, a no instalar guarniciones en sus territorios, a no intervenir en los asuntos interiores de las otras polis, a no exigir de ellas ningún tributo<sup>38</sup>, y a no adquirir bienes privados en los territorios de las ciudades aliadas. La soberanía de esta alianza correspondía a un consejo o *Synedrion* de los aliados, en el cual los atenienses no estaban representados y el cual debía ser consultado para todas las decisiones comunes. De esta manera, mientras la hegemonía espartana se encontraba en franca decadencia, la confederación de Atenas aumentaba sus filas, sumándose a esta las ciudades aqueas, las del litoral Tracio, Perinto, la Propóntida y en el 375/4, Corcira. Mossé señala sin embargo que la paz del 71 habría de tener importantes consecuencias para la evolución de la segunda confederación. Para Jaeger, el posterior desarrollo de la Confederación ática fue solo una apariencia de salud, ya que cuando esta no tuvo razones para temer a Esparta (que se hallaba debilitada y confinada al Peloponeso a causa de las incursiones tebanas) se perdió a su vez el motivo común que unía a los miembros sueltos de esta confederación, los cuales no estaban de acuerdo con volver al filo hacia Tebas, ya que la mayoría eran estados insulares o costeros, por lo cual no tenían especial molestia con el poder territorial, puramente agrario de Tebas.. De esta forma comienzan algunas rebeliones de parte de algunas ciudades en contra de este nuevo imperialismo ateniense, con lo cual aumenta la prepotencia de la ambición hegemónica de Atenas, volviendo así a aplicar los métodos

---

<sup>36</sup> Mossé señala que al frente de este grupo estaban Timoteo, hijo de Conón, Calístrato de Afidna, además de los generales Ifícrates y Cabrias. Mossé. Op. Cit. Pág. 30.

<sup>37</sup> Esta es la segunda confederación. Cohen señala que esta confederación surge de pactos que Atenas realizó con ciudades que habían quedado al margen del tratado de paz del 386, como Quíos, Mitilene, Bizancio y otras. Esta confederación no se parecería a la anterior, ya que una Atenas debilitada no podía permitirse usar un lenguaje arrogante. Cohen, R. Op. cit., Pág. 141.

<sup>38</sup> Mossé señala que sin embargo las ciudades fueron invitadas a pagar “contribuciones” o *syntaxeis*. El “phoros” del antiguo imperialismo ateniense era un término aborrecido, por lo que se abandonó, evitando al mismo tiempo, por lo menos al principio, el establecimiento de una tasa autoritaria. Mossé. Op. Cit. Pág. 31.



opresivos del siglo anterior, lo cual refutaba de manera atroz los compromisos adquiridos en el año 378/7, haciendo de esta manera crecer el descontento de las ciudades aliadas. Sin embargo, exceptuando unas pocas rebeliones aisladas (como la de Paros en el 373 y Ceos en el 365) la hegemonía no sufriría ninguna amenaza seria hasta el año 357, debido al hecho de que una parte de la confederación se encontraba sujeta en el continente para oponerse al avance de los tebanos.

Sin embargo había diferencias en ese entonces en Atenas, de las cuales era seguramente causa la política marítima, siendo síntoma de estas, el exilio de Calístrato poco antes de la paz del 361. Existían de esta manera divergencia en lo que respecta a la política exterior ateniense y ciertas personas ajenas a una política imperialista cuyo fracaso presentían comenzaban a reagruparse para tratar de imponer una nueva orientación a la ciudad. Sin embargo estas personas no podían exigir que se abandonara de un día para otro las campañas navales en el Helesponto, ya que garantizaban el aprovisionamiento de Atenas, de forma tal que su única manera de actuar era la de someter a juicio a los políticos y estrategas cuyos lazos con los ambientes imperialistas eran más patentes<sup>39</sup>.

Mossé señala que al comienzo la caída de Calístrato<sup>40</sup> tuvo en un principio un aumento de influencia de los partidarios de una política marítima enérgica, es decir, a Timoteo y a sus amistades<sup>41</sup>. De esta forma los años siguientes estarán marcados por un endurecimiento ateniense en el Egeo, en donde, son enviados nuevos grupos de clerucos a Samos y a Potidea<sup>42</sup>, Timoteo se esfuerza por segunda vez, aunque en vano de apoderarse

---

<sup>39</sup> Para Jaeger hubo en esta época un nuevo hecho importante, a saber, el auge del individuo independiente, proceso que había acelerado la forma democrática de Atenas, ya que ninguna otra forma de vida pública había ofrecido un campo tan amplio a las opiniones individuales, lo que terminó por provocar el hecho de que el conflicto de todos contra todos que se llevaba a cabo entre uno y otro estado se trasladara al corazón mismo de la polis. Jaeger. W. Op. Cit. Pág. 25.

<sup>40</sup> Jaeger señala que es casi nada lo que se sabe del grupo que provocó la caída de Calístrato, siendo el nombre de Aristofón, el que aparece asociado a este grupo, el cual creyó que era necesario un tono de mayor rigidez en el gobierno, y que apretaron los resortes de la administración, procesando a generales, negligentes o arbitrarios, y llamando a cuenta a sus predecesores políticos. A juzgar por sus éxitos, para Jaeger se puede inferir que gobernaron Atenas de arriba abajo, aun cuando no se les vea una línea firme de conducta. . Jaeger, W. Op. Cit. Pág. 66.

<sup>41</sup> Mossé señala que sin embargo esto no basta para hacer de estos los únicos artífices de la caída de Calístrato. Mossé. Op. Cit. Pág. 37.

<sup>42</sup> Samos es una isla que esta ubicada al sureste de Grecia. Potidea era una colonia de Corinto, fundada en el siglo VI en la Calcídica.

de Anfípolis<sup>43</sup>, y los estrategos atenienses intrigan en Macedonia, aprovechando la muerte del rey Perdicas. Por su parte en Tracia, el rey Cotis, tradicional aliado de Atenas, se convertía a diario en una amenaza más palpable: se apoderó de Sesto en el 360 y ponía en peligro a Crizona y Elayunte, que eran los últimos puestos atenienses en el Quersoneso<sup>44</sup>. De esta forma la situación de Atenas en el Egeo era sumamente delicada ya que el equilibrio podía romperse en cualquier momento, poniendo así en peligro el aprovisionamiento de la ciudad, viéndose los estrategos obligados a despojar a los aliados para hacer frente a sus obligaciones.

Luego de una aparente recuperación de estos problemas<sup>45</sup>, las islas de Quíos Cos y Rodas<sup>46</sup> se separaron de la alianza ateniense, con la ayuda de Bizancio y del sátrapa de Caria, Mausolo, desencadenando así lo que se ha denominado como la guerra de los aliados (357)<sup>47</sup>. Luego de diversas campañas, (entre las cuales el general ateniense, Cabrias, encuentra la muerte) la coalición se hacía cada vez más amplia hasta que finalmente Atenas se vio obligada a firmar la paz, y así, en el verano del 355 los aliados sublevados lograban su independencia. Esta derrota dejó fuera de la escena política a hombres como Timoteo e Ifícrates, los que representaban al bando imperialista, mientras que las personas que habían estado a favor de la paz eran los mismos que anhelaban reorientar la política ateniense, personas que representaban a los ricos, cansados de soportar toda la carga de una sucesión

---

<sup>43</sup> Población helena de la costa de Tracia, fue colonizada en el siglo V por Atenas. Este punto era de vital importancia comercial tanto para Atenas como para Macedonia.

<sup>44</sup> Señala Mossé que al caer Cotis asesinado, su reino fue dividido entre sus hijos Perisade, Amádoco y Quersoblepes, y señala que este último había recibido la parte Oriental del territorio (que había estado situado más o menos tiempo bajo la férula de un aventurero Eubeo, Caridemo de Oreó) era el más peligroso para Atenas, y para luchar contra él los atenienses se unieron con sus hermanos, pero estos no contribuyeron a nada a la reconquista del Quersoneso. Mossé. Op. Cit. Pág. 38. Ver Jaeger, Op. Cit. Pág. 130, en relación al discurso contra Aristócrates. En este discurso Demóstenes recomienda apoyar a Amádoco en vez de a Cersoblepes, aliado de Filipo.

<sup>45</sup> Mossé indica que la situación pareció mejorar a finales del 358 y comienzos del 357. El gran Rey acababa de morir y los sátrapas de Frigia y de Jonia eran hostiles a su sucesor Artarjerjes III Oco. En Eubea las ciudades expulsaban a los partidarios de Tebas y establecían alianzas con Atenas y finalmente se concluye un acuerdo con Filipo de Macedonia quien se compromete a devolver Anfípolis a los atenienses.

<sup>46</sup> Islas del Mar Egeo. Bizancio era una colonia fundada en la costa tracia del Bósforo, en el siglo VII a.C.

<sup>47</sup> Esta guerra se prolongaría hasta el año 355. Jaeger señala que el discurso sobre la paz, de Isócrates, escrito en la última fase de esta guerra social, y antes de que se declarase la paz, recomienda para Atenas el abandono de toda idea de hegemonía y el retorno al principio de autonomía, propuesta que refleja la completa falta de sistema y de principio en el mundo de los estados griegos. (Jaeger. W. Op. Cit. Pág. 71).

de guerras ruinosas<sup>48</sup>. El líder de este bando, Eubulo, fue el encargado en el año 356 del *theorikon*<sup>49</sup>, puesto que le permitiría dominar la política de la ciudad durante varios años.

Mientras tanto Platón había realizado un nuevo viaje a Sicilia, esta vez de mala gana, ante los incesantes ruegos de Dionisio II, el cual anhelaba mostrarse a través de una supuesta amistad con Platón, como un gran sabio. Platón accedió a las peticiones de Dionisio con la esperanza de interceder a favor de Dión, que continuaba desterrado, pero este viaje resultó un fiasco, ya que Dionisio, en vez de repatriar a Dión, confiscó sus propiedades, y mantuvo virtualmente prisionero a Platón en Siracusa, situación de la cual Platón pudo salir únicamente mediante la intervención de su amigo Arquitas de Tarento, a quien había llamado en su ayuda. Habiendo regresado de este tercer viaje, Platón se encuentra con Dión en Olimpia (369 a. C.), en donde le hace saber a Platón, más bien en contra de los deseos de este, la decisión de lanzar una ofensiva militar en contra de Dionisio, convocando a todos sus amigos en su ayuda, ataque que fue bien acogido por el partido popular, apoderándose de esta forma sin dificultades de la ciudad, en el año 357 a. C. Sin embargo cuando Dión quiso llevar a cabo sus reformas políticas, perdió el favor popular, y mediante una conspiración fue asesinado en el año 355 a. C., por dos atenienses, Calipo y su hermano, a los cuales Dión había llevado allá como supuestos aliados, los cuales se tomaron el poder en Siracusa. Sin embargo su dominio de la ciudad fue breve, y al año siguiente, los partidarios de Dión, que se habían refugiado en Leontinos, triunfaron en la toma de Siracusa, bajo las órdenes del sobrino de Dión, Hiparino. Es probable que en esta batalla muriera Eudemo, amigo de Aristóteles<sup>50</sup>, quien escribiría en su homenaje, el diálogo que lleva su nombre y que trata acerca del alma.

Sin embargo, aunque los partidarios de Dión habían tomado el control de Siracusa y Leontino, el caos en el resto de Sicilia era general, por lo que no prosperó la forma de gobierno que quería llevar a cabo Dión, incitado por su maestro y amigo, Platón. Esta fue la

---

<sup>48</sup> Como contraparte se puede señalar que en la época en que las ciudades helénicas de la costa septentrional, que pertenecieron a la Confederación y que se habían separado de esta, es la misma época en la cual Filipo accede al trono en Macedonia (359/8). Ver Jaeger, Op. Cit. Pág. 66-67. También desde el 359 reinaba en Persia Artarjerjes Ocus (discursos de política exterior).

<sup>49</sup> Caja cuyos fondos servían para pagar la asistencia de los necesitados al teatro.

<sup>50</sup> Por ese entonces Aristóteles tenía treinta años, y era un destacado discípulo de Platón en la Academia.

manera en que Platón vio frustradas sus intenciones de un gobierno ideal, dirigido por un rey filósofo, y con esta desilusión, muere en el año 347 a. C.

### **La guerra sagrada. Aparición en escena de Filipo de Macedonia y de Demóstenes<sup>51</sup>.**

Mientras tanto en el resto del mundo griego ocurría lo siguiente: En la primavera del año 356 los focenses se apoderaron del santuario de Apolo, y a causa de esto el consejo anfictiónico decretó la guerra sagrada en contra de ellos. Atenas y Esparta se declararon a favor de los focenses mientras que Filipo y Tesalia se pusieron del lado de los tebanos<sup>52</sup>. Luego de vencer al ejército tesalio en el 355, Filomeno, jefe de los focenses, se suicida tras ser derrotado por los beocios en Neón (Fócida), y le sucede a este el estratego Onomarco, el cual logra reestablecer su autoridad sobre la Lócrida<sup>53</sup> y reconstruir Orcómeno, faltándole de esta manera sólo aliarse con Tesalia para aislar a Beocia. Sin embargo en el año 353

---

<sup>51</sup> Macedonia era una región Balcánica, al noroeste del mar Egeo, situada al margen del mundo helénico, participando de esta civilización sin estar integrada a ella. Para Mossé (Op. Cit. Pág. 42) la diferencia fundamental entre las ciudades griegas y Macedonia radica en el hecho de que en este último conservaba un sistema monárquico y una organización aristocrática militar parecida a la del mundo helénico anterior al desarrollo de la polis. Al morir Perdicas (359) su hijo amintas era todavía un niño, por lo que la asamblea del ejército designo como regente a un hermano de Perdicas, Filipo, que tenia 22 años. Filipo entonces se deshizo de los demás pretendientes al trono, compró la neutralidad de los peonios que se disponían a atacar Macedonia, y propuso una paz a Atenas, comprometiéndose a no oponerse a una eventual reconquista de Anfípolis. De esta forma, luego de asegurar la retaguardia, Filipo invade Peonia (358), forzó a los Ilirios que ocupaban la Lincéstida y se alió con la dinastía epirota, casándose con Olimpia, hija del rey Neoptólemo. Tras este matrimonio Filipo fue reconocido finalmente como Rey por el ejército macedonio, y nada más se supo del joven Amintas. Luego de esto Filipo sitió Anfípolis (357) rompiendo así el compromiso adquirido con los atenienses.

<sup>52</sup> Fócida era una región muy escarpada en el centro de Grecia. En su territorio se hallaban algunos de los lugares más sagrados de la Hélade, como el Oráculo de Delfos, el Helicón y el Parnaso, etc. Señala Mossé que en el 357 los focenses habían sido condenados a una elevada multa por haber cultivado unas tierras sagradas que pertenecían a Apolo. Por su parte Jaeger indica que esta guerra le dio la ocasión por primera vez a Filipo de intervenir en los asuntos internos de Grecia. Para Jaeger Filipo no estaba interesado realmente en arreglar la situación de la Grecia central, ni menos en ayudar a los tebanos. De esta forma lo que quería realmente Filipo era mantener ocupado a los tebanos en la Grecia central, para apoderarse de Tesalia. Jaeger señala que la desorganización interna de Tesalia la convertía en un terreno propicio para que una potencia extranjera interviniese en ella, presentándose como pacificadora, pero apoderándose de los partidos políticos. De esta forma el segundo acto de la guerra santa se traslada a Tesalia, tomando Filipo parte de este ahora como protagonista, sustituyendo a los agotados tebanos. Mossé. Op. Cit. Pág. 46. Jaeger, Op. cit. Pág. 143).

<sup>53</sup> Lócrida: Antigua región central de Grecia, subdesarrollada y dividida en dos zonas: Lócrida Opuncia (en el este y por la ciudad de Opus), vecina de Beocia, y Lócrida Epizménida, en el golfo de Corinto.

Orcómeno: población Beocia situada al norte del lago Copais. En el siglo IV fue arrasada por Tebas.

Tesalia: Antigua región situada en el centro de Grecia, al sur de Macedonia, entre el Olimpo, Pidnos y el mar Egeo.

Filipo había acudido a la llamada de las ciudades tesalias amenazadas por los tiranos de Feras y de Cranón, a los que venció, pese a la ayuda prestada por Faulo, hermano de Onomárco. Entonces Onomárco marchó contra Filippo, rechazándolo, aplastando al mismo tiempo al ejército Beocio y se apoderándose de Coronea<sup>54</sup>. Sin embargo en el 352 Filippo vuelve a sitiar Feras, por lo cual los tiranos solicitaron la ayuda de Onomárco y de Atenas, y mientras que la flota ateniense bordeaba las costas de Tesalia, Filippo logra derrotar a los focenses antes de que estas pudieran desembarcar, victoria que trajo consigo la sumisión de Feras y de las principales ciudades Tesalias. De esta manera Filippo reorganiza la liga tesalia, siendo designado como jefe de la confederación Tesalia, concediéndole también los ingresos producidos por las tasas de los mercados y puertos, con lo cual lograba Filippo una posición muy sólida, amenazando así directamente a la Grecia central.

El paso siguiente de Filippo fue avanzar hacia las Termópilas, lo que genera una gran inquietud en toda Grecia, y en un gran esfuerzo militar son enviados 5.000 hoplitas y 400 jinetes atenienses, 1000 hombres espartanos y 2000 de la liga aquea. Ante esta reacción Filippo prefiere retirarse, dejando a Faulo, sucesor de Onomarco con el solo concurso de los Beocios. Para Filippo las operaciones en la Grecia central pasaron durante algunos años a un segundo plano debido al hecho de que de momento, aseguraba sus posiciones en Tesalia y dirigía su mirada hacia Tracia, obligando a Quersoblepes (primavera del 351)<sup>55</sup> a unirse a él, echando a su ministro pro-ateniense, Caridemo, al tiempo que afianzaba su alianza con las ciudades de los estrechos (Perinto y Bizancio) y en el Queroneso con la ciudad de Cardia<sup>56</sup>. De esta forma mientras Filippo consolidaba sus posiciones en el Egeo, la política ateniense se mostraba moderada, la cual, encabezada por Eubulo y los hombres de su grupo, llevaba a cabo una política defensiva, velando así exclusivamente los intereses vitales en el Egeo, pero renunciando al anhelo hegemónico.

---

<sup>54</sup> Población Beocia.

<sup>55</sup> Jaeger señala que la cronología de los acontecimientos de Tracia es objeto de muchas discusiones. Al parecer Filippo habría hecho una invasión anterior a la del 351, la cual lo llevó hasta Maronea, y en donde parece que Amadoco obligó a Filippo a detenerse. Pero durante la segunda expedición contra Tracia, Amadoco se unió con Filippo en contra de Cersoblepes, situándose posiblemente el discurso de Demóstenes "*contra Aristócrates*", entre estas dos expediciones. Jaeger, W. Op.cit. Pág. 136. nota 13.

<sup>56</sup> Señala Mossé que mientras tanto los focidios y los beocios estaban ya enfrentándose en el Peloponeso, donde había estallado la guerra entre Esparta y Megalópolis. La victoria de Arquídamo, rey de Esparta en este último conflicto puso fin a esta guerra que al mismo tiempo retrasó las operaciones de la guerra sagrada.

En este contexto la aparición de la figura de Demóstenes representa para Mossé a la de aquel que supo encontrar el punto débil de la política exterior ateniense, a saber, el hecho de no concederle la importancia necesaria al peligro que representaba Filipo de Macedonia. Demóstenes, que en sus inicios hacía discursos a favor de los ricos de Atenas, los cuales deseaban una política exterior mas cautelosa y moderada, a partir del año 351 comienza a hacer discursos cada vez más virulentos, llamando a los atenienses a combatir en todos los frentes en los que Filipo pudiera representar una amenaza. Esto requería necesariamente una política exterior más activa, contraria a la que representaba el bando de Eubulo.

Jaeger señala que después de apoderarse de Amfípolis, Pidna, Potidea, Metone y Pagasas, todas estas ciudades de la zona costera del Egeo, Filipo se había empeñado en convertir a Macedonia de un estado agrícola a una potencia que llegara hasta el mar, y Olinto se le presentaba entonces como el único estado griego comercial importante que limitaba al norte con Macedonia<sup>57</sup>. Por esta razón, luego de emprender una nueva expedición victoriosa contra los Ilirios (351) y de asegurar la neutralidad de Artarjerjes, Filipo hostilizó a la liga calcídica para que le entregasen a sus hermanastros, los cuales se habían refugiado allá, después de un intento fallido de usurpar el trono. Los calcidios rechazaron el ultimátum y pidieron la ayuda de Atenas, la cual envió una expedición bajo el mando de Cares<sup>58</sup>. Sin embargo las ciudades calcídicas sucumbieron una tras otra a excepción de Olinto (invierno del año 349/8), la cual, a pesar de la tardía ayuda enviada por los atenienses, sucumbió finalmente a manos de Filipo, siendo la ciudad arrasada, sus habitantes vendidos como esclavos, y así, toda la península de la Calcídica era anexionada al reino de Macedonia. Además de esto Filipo fomentaba la sublevación de las ciudades

---

<sup>57</sup> Jaeger señala que Olinto inicialmente había contraído una alianza con Filipo contra Atenas, ya que dependía de este para que la apoyase contra las pretensiones atenienses en el norte de Grecia, temiendo un fortalecimiento del poder marítimo de Atenas. Sin embargo, la rápida expansión de Filipo había obligado a Atenas a ponerse a la defensiva, por lo cual Olinto había quedado aislada y sin protección frente a su “aliado”. Esta es la época en la cual Demóstenes pronuncia sus Oliníacas, las cuales para Jaeger deben haberse sucedido rápidamente una a otra, llegando a pedir Demóstenes, directamente en la tercera Oliníaca, que se destinara a la guerra el dinero del teatro (de la caja del theoricon), con lo cual establecía una lucha abierta y declarada en contra de la jefatura de Eubulo. (Jaeger, W. Op. Cit., Pág. 159/177).

<sup>58</sup> Para el financiamiento de esta expedición fue solicitado por Apolodoro, amigo de Demóstenes, sugirió que los fondos de el teórico se transfirieran a la caja militar, petición que fue rechazada por considerarla ilegal.

eubeas las cuales terminan separándose de la alianza ateniense, a excepción de Caristo, con lo cual Atenas se hallaba entonces directamente amenazada.

**Año 347 a. C.: Muerte de Platón. Partida de Aristóteles de Atenas, donde comienza un período de viajes. Paz del 346 a. C.**

Al morir Platón, su maestro, en el año 347 Aristóteles abandona Atenas, acompañado de Jenocrates y Teofrasto y se traslada a Assos, en Asia menor, en donde gobierna el tirano Hermias de Atarneus, del cual se convertirá Aristóteles en su amigo y consejero político, y con cuya sobrina Pitia se casará más tarde. Bajo la influencia de Aristóteles Hermias suaviza su política y reforma la constitución, y paralelamente Aristóteles funda una escuela de carácter marcadamente científico, sobre todo en el campo de la investigación biológica. Tres años más tarde Aristóteles se traslada a Mytilene de Lesbos, en donde enseñó hasta el año 343/2, momento en que es invitado por Filipo de Macedonia a aceptar el cargo de preceptor de su hijo Alejandro, el heredero del trono.

Quizás la muerte de Platón no sea la causa directa de la partida de Aristóteles de Atenas<sup>59</sup>, ya que en esos momentos, había una especial tensión de esta ciudad hacia la persona de Filipo, existiendo en ese entonces una especie de “guerra fría entre Atenas y Macedonia, y Aristóteles, al estar vinculado desde su infancia a la corte macedónica, pudo quizás sentirse presionado por el sentimiento antimacedónico liderado por Demóstenes, que estaba surgiendo en ese entonces. Demóstenes venía señalando, desde hace largo tiempo, la necesidad de contribuir con más impuestos, para la construcción de fuerzas militares, ante la presencia inminente del peligro macedónico, sin embargo fue escuchado, cuando ya era demasiado tarde. Después de derrotar a las ciudades calcídicas y fomentar la sublevación de las ciudades eubeas, Filipo constituía un grave peligro en ese momento, cosa que no habían notado las personas que estaban en el poder en ese entonces en Atenas (Eubulo y compañía), encargadas de una política conservadora y moderada en cuanto a las campañas

---

<sup>59</sup> Ha quienes señalan como causa de su partida el hecho de que no se lo designara como sucesor a la dirección de la Academia.

bélicas. Ante estas circunstancias, se comienzan a hacer las gestiones para un tratado de paz con Filipo, tratado que, tras unas artimañas de Filipo, lo dejaría en una muy buena posición, al lograr apoderarse de Tracia, antes de llevar a cabo los juramentos de la paz (346 a. C.)<sup>60</sup>. Luego de esto Filipo resulta vencedor de la guerra Sagrada, desmantelando así a todas las ciudades de la fócida, y quedándose con sus votos en el consejo anfictiónico, lo que le dio una influencia decisiva en el consejo de los estados griegos, ya que entre él y sus aliados tenían la mayoría de los votos, además de recibir la *promanteia*, el derecho a consultar el primer oráculo. Por otra parte los espartanos y los corintios fueron echados de la Anfictiónía<sup>61</sup> por haber ayudado a los focenses, mientras que los tebanos, los locrios y los tesalios, aliados de Filipo, colmaron sus ambiciones capitales. Atenas por su parte conservó su puesto en el Sagrado Consejo, y fue testigo de estas humillantes resoluciones sin que pudiera hacer nada para evitarlas.

Señala Jaeger que el tratado de paz que hizo Atenas con Filipo les hizo ver a todos la gravedad extrema del porvenir de Grecia. La pasividad de Atenas en política exterior había conducido a la mayoría de los estados griegos, incluyendo los del Peloponeso, a aliarse con macedonia y a buscar en ella su provecho, quedando Atenas más aislada que nunca. Por otra parte indica también Jaeger que todos los estados supremos, como Atenas, Esparta, Tebas y Argos, estaban tan debilitados que necesitaban más que nada de la paz, y

---

<sup>60</sup> Esta paz señalaba que cada uno de los bandos conservaría lo que poseyese al momento de los cambios de los juramentos. Por esta razón los atenienses debían de darse prisa en obtener el asentimiento oficial de Filipo, pero la segunda embajada enviada al norte parece entretenerse en el camino, y emplea cuarenta y ocho días en llegar a donde Filipo, y además sus miembros mostraban divergencias entre ellos. De esta forma, hasta comienzos de Julio Filipo no consiente en jurar, y Atenas, que no guardaba muchas esperanzas acerca de la suerte de los focenses, creía que la paz salvaría el Quersoneso, ya que Filipo, de quien se convertía en aliada, no la ocupaba todavía. Pero al volver los embajadores a Pella (mayo del 346) para recibir el juramento de Filipo, se encontraron con que este, se aprovechó de la lentitud de las negociaciones para lanzarse sobre Tracia y reducir a Quersoblepes. A pesar de esto la asamblea ratificó el tratado, ya que no se encontraba en condiciones de rechazarlo.

<sup>61</sup> La Anfictiónía era una liga de las antiguas tribus griegas que se formó para proteger el templo de Démeter en Anthela, cerca de las Termópilas. Más tarde se extendió la protección al templo de Apolo en Delfos. Aunque en principio tenía una formación religiosa, finalmente la Anfictiónía se convirtió en el instrumento político de sus miembros más poderosos. Los doce miembros de esta liga se reunían dos veces al año, de forma alternativa en Delfos y en las Termópilas y cada tribu representada tenía dos votos, pero podía enviar delegados suplementarios. La Anfictiónía luchó en tres guerras sagradas, desencadenadas por ella para dominar el templo de Apolo en Delfos: La primera (595-585 a.C.) fue contra la ciudad de Crisa, en Fócida. Durante la segunda y la tercera guerras sagradas (355-356 y 339-338 a.C) Filipo usó de su posición en la Liga para dominar los asuntos de Grecia.



ninguno de ellos podía obtener sobre los otros un predominio decisivo<sup>62</sup>. Mossé indica que la época del 346 al 340 es conocida como la de una especie de “guerra fría” entre Filipo y Atenas<sup>63</sup>, ya que aun cuando estaba cerrado el acuerdo mediante el tratado de paz, los desacuerdos, tanto de orden diplomático como en el terreno propiamente militar, eran tan numerosos que condujeron a la ruptura en el año 340. De esta forma apenas sellada la paz entre ambos adversarios, estos trataron inmediatamente de consolidar sus posiciones<sup>64</sup>.

Atenas se dedicó en aquel tiempo a reorganizar su ejército y su flota con el fin de estar preparada para cualquier circunstancia, construyendo un nuevo Arsenal en el Pireo, financiado por medio de un impuesto especial. Se creó a su vez una caja militar, de los *stratioika*, destinada a recibir todos los excedentes presupuestarios, mientras que por otra parte para disminuir los gastos se llevó a cabo una revisión del cuerpo cívico, siendo algunas personas despojadas de la ciudadanía y sus bienes confiscados, y se llevó un nuevo contingente de clérucos al Quersoneso. La influencia del partido bélico aumentaba entonces su influencia en Atenas.

Por su parte Filipo reforzaba sus posiciones en el Norte del Egeo y en las Fronteras de Macedonia. De esta manera en el 345 invade Dardania y después Iliria, para así asegurar nuevamente sus fronteras occidentales. También aseguró su autoridad dentro de su reino, favoreciendo el desarrollo de las ciudades de la alta Macedonia, llevando a cabo también la construcción de calzadas y puertos, multiplicando a su vez las emisiones monetarias. Poco después Filipo efectúa una completa reorganización de la liga Tesalia, instalando trierarquías en las ciudades, reagrupando las ciudades en cuatro distritos con el fin de disminuir la importancia de las ciudades más grandes, e imponiendo finalmente el uso de la moneda macedonia. De esta forma en el 342 Filipo se hace elegir como arconte vitalicio de la Liga Tesalia, por lo que pudo disponer del tesoro fiscal, instalando a su vez una guarnición macedonia en Ferres.

---

<sup>62</sup> W, Jaeger. Op. Cit. Pág. 189.

<sup>63</sup> Mossé. Op. Cit. Pág. 51.

<sup>64</sup> En el año 344 Filócrates, el negociador de la paz del 346 fue condenado a muerte en virtud de una acusación de Hipérides.

Es durante esta época (343 a. C) en que Aristóteles es invitado a la corte macedonia para hacerse cargo de la tutoría de Alejandro Magno, que en ese entonces tenía trece años de edad. Calvo Martínez señala que no se sabe claramente las razones que motivaron a Filipo a encomendar la educación de su hijo a Aristóteles, siendo posible que interviniese en esta decisión Hermias, tirano de Assos, y suegro de Aristóteles. Sin embargo señala Calvo que cabe suponer que, por parte de Aristóteles, aparte de sus antiguos vínculos de familia y amistades con la corte macedónica, Aristóteles, al igual que Platón, concedía suma importancia a la educación y el cultivo intelectual de los futuros gobernantes<sup>65</sup>.

Durante el invierno del 343-342 Filipo se dedica a los asuntos del Épiro, en donde el regente Aribas se negaba a ceder el trono al legítimo heredero, Alejandro, cuñado de Filipo, invadiendo el territorio, restaurando la autoridad de Alejandro hasta el golfo de Ambracia. Dicha expansión preocupó a Léucade y a Ambracia, que pidieron ayuda a su metrópoli, Corinto, la cual a su vez recurrió a Atenas. Los atenienses respondiendo favorablemente enviaron un cuerpo expedicionario hasta Ambracia y Filipo dejó de insistir. Mossé señala que esta amenaza Macedonia que de momento se había planteado sobre las costas occidentales de Grecia junto al rápido éxito obtenido por Atenas, provocó en Grecia una inversión de las alianzas<sup>66</sup>, y así Corinto y sus Colonias, la liga aquea, Argos, Arcadia y Mesenia se aproximaron a Atenas, donde el ambiente era cada vez más hostil a Filipo. Cuando Filipo sugirió en el 342, la reanudación de las negociaciones, sus propuestas fueron rechazadas. Ante esto, Filipo, que ya no necesitaba tratar con miramientos a su adversario, y encontrándose seguro de su retaguardia, decidió atacar la región de los Estrechos, puesto que estos eran vitales para Atenas. Asimismo, durante el invierno del año 342 Filipo invadió Tracia y se anexionó el reino de los odrisios, al tiempo que establecía una alianza con los getas del Danubio inferior y con las ciudades griegas del Ponto Euxino y de la costa de tracia, con lo cual amenazaba a los clerucos atenienses del Quersoneso.

---

<sup>65</sup> Tomás Calvo Martínez. Introducción a su traducción del *De Anima*, Editorial Gredos. Señala Calvo, que, sin embargo, al igual que Platón, Aristóteles vio frustradas sus intenciones, constatando que los ideales políticos de Alejandro resultaron ser completamente antagónicos a los suyos, y mientras Alejandro transformaría a ritmo vertiginoso el mapa político, creando un vastísimo imperio, y arrojando definitivamente las estructuras político-administrativas griegas tradicionales, Aristóteles seguía aferrado al ideal ya irrecuperable de la pequeña ciudad-estado.

<sup>66</sup> Señala Mossé que a este trastrocamiento contribuyó personalmente Demóstenes, multiplicando las embajadas. *Op Cit.* Pág. 53.

Ante esto Demóstenes convenció al pueblo ateniense a que se les enviaran refuerzos a Diópites<sup>67</sup>, el cual había sido enviado al Quersoneso con tropas mercenarias para resguardarse de estos últimos avances de Filipo, y logró a su vez que se establecieran alianzas con Bizancio, Abido, Quíos y Rodas. Al mismo tiempo se sellaron alianzas, en las zonas más cercanas de Atenas, con Megara y con las ciudades eubeas.

Mossé señala que finalmente en Marzo del 340 un congreso de los atenienses y sus aliados decidió preparar la guerra general contra Filipo. Si bien la paz jurada en el 346 aún no se había roto, pronto se encontraría un pretexto para hacerlo. Así, a finales del verano del 340 Filipo dirigió una flota hacia los Estrechos, y mientras asediaba a Perinto, decidió atacar también de paso a Bizancio. Esto, junto con nuevos reclamos enviados por Filipo a Atenas en contra de Diópites, provocó que la asamblea destruyera las estelas en las que se había sellado la paz con Filipo, y decidiera prepararse para la guerra (hacia el verano del 340). Entonces una primera victoria pareció darse para los aliados de Atenas cuando en septiembre del 340 Filipo se apoderó de un convoy de barcos mercantes que atravesaba los estrechos con una escolta ateniense<sup>68</sup>. Ante esto se envió entonces al general ateniense Cares a Bizancio, pero no fue recibido<sup>69</sup>, siendo sin embargo mejor acogida una nueva expedición dirigida por Foción y Cefisofonte, al tiempo que Quíos, Cos y Rodas enviaron también refuerzos. Al no poder en un nuevo asalto (340-339) vencer la resistencia de los Bizantinos Filipo decide abandonar, alcanzando el Egeo, a pesar de la vigilancia de los aliados. De esta forma firmó Filipo al poco tiempo la paz con Perinto y Bizancio. Con esta

---

<sup>67</sup> Diópites se había dedicado a ejercer la piratería durante su campaña a lo largo del litoral tracio y había establecido un peaje en el Helesponto. Ante la protesta de Filipo por el ataque de parte de Diópites a su aliada Cardia, Demóstenes salió en su defensa, señalando que si bien este había realizado actos censurables, era necesario pagar a sus mercenarios, y Atenas por su parte no proporcionaba ninguna ayuda financiera para defender esta región vital para ella.

<sup>68</sup> Según Cohen fueron ciento ochenta navíos que regresaban del Ponto Euxino, donde se aprovisionaban de cereales, pescados, pieles y minerales, lo que provocó que un mes después Atenas le declarara la guerra a Macedonia. Para Cohen la reorganización ateniense después del magro tratado de paz del 346 fue insuficiente. Atenas no toma sino disposiciones a medias en el Peloponeso, perdiendo simpatías que aún poseía, y no sabe aprovecharse de los disentimientos existentes en ese momento entre Tebas y Filipo por motivos de intereses. Incluso señala Cohen que Atenas deja perder la ocasión de una inesperada alianza con Persia, cosa de la cual Filipo saca partido, siendo el que lleva a cabo dicha alianza. De esta forma Filipo por su parte se encarga de intrigar en contra de Atenas por todas partes. Cohen. Op. Cit. Págs. 169-171.

<sup>69</sup> Señala Mossé que la desconfianza que despertaban algunos estrategos aún se mantenía y Cares tenía mala reputación. Mossé. Op. Cit. Pág. 55.

victoria, y con la conciencia de que la amenaza subsistía, Demóstenes logró que se reestableciera el sistema trierárquico tradicional con el fin de que los más ricos pagaran impuestos para la guerra con mayor efectividad, además de lograr adscribir todos los excedentes financieros a la caja militar.

La nueva ocasión de intervenir en los asuntos griegos se le presentó a Filipo cuando en la primavera del 339, en una reunión del consejo anfictiónico de Delfos los locrios occidentales solicitaron la condena de Atenas con motivo de un oscuro asunto de ofrendas. Ante esto Esquines, el delegado oficial ateniense, respondió acusando a los de Anfisa de cultivar tierras sagradas y de recaudar tasas indebidas en el puerto de Delfos. Esto provocó que en una reunión extraordinaria del consejo anfictiónico, dominada por Filipo, se decretara la guerra sagrada contra Anfisa, confiándosele el mando al propio Filipo (otoño del 339). Esta campaña la aprovechó Filipo para invadir Elatea, en la frontera de Beocia, amenazando así directamente a sus aliados tebanos, los cuales no demostraban ya ser dignos de su confianza<sup>70</sup>. Esto provocó sobresalto en Beocia, y también en Atenas, en donde, en una sesión extraordinaria, Demóstenes propuso en la Asamblea el envío de una embajada a Tebas, dirigida por el personalmente. Al encontrarse en Tebas con una delegación macedonia que pedía por su parte que dejaran pasar a Filipo, en nombre de la Anfictiónía, Demóstenes habló ante los tebanos diciéndoles que Atenas correría con las dos terceras partes de los gastos de la guerra, poniendo su flota a disposición de los aliados, dejando el mando supremo militar a los beocios, al tiempo que se comprometía a reconocer la supremacía de Tebas sobre las ciudades beocias<sup>71</sup>. Entonces, convencida por las palabras

---

<sup>70</sup> Señala Mossé que desde comienzos del 339 las relaciones entre los tebanos y el rey de macedonia eran tensas, ya que el peso cada vez mayor del consejo anfictiónico de Filipo inquietaba a los tebanos. Así, durante la reciente campaña que Filipo había realizado en el norte los tebanos expulsaron a la guarnición macedonia en Nicea, en la Lócrida. Entonces cuando Filipo marchó hacia el sur (noviembre del 339) se vió obligado para evitar Nicea, a tomar una ruta montañosa que lo condujo hacia la Lócrida oriental, donde se apoderó de Elatea, cortando de esta forma la comunicación entre Tebas y Nicea. Mossé. Op. Cit. Págs. 55-56.

<sup>71</sup> Cohen dice al respecto que Filipo mandó a ofrecer a los Tebanos, en el caso de que fueran fieles, un rico botín, además de importantes concesiones territoriales, pero que sin embargo, Demóstenes supo hacerles comprender al mismo tiempo el peligro que representaba para ellos una derrota de Atenas, ya que quedarían aislados en presencia de un poderoso monarca. Una victoria común, significaría, por otra parte, la restitución de la hegemonía tebana en la Fócida, y probablemente un lugar privilegiado en Tesalia. Señala Cohen que la elocuencia de Demóstenes venció el temor que infundía Filipo, y se llevó a cabo la alianza entre Atenas y Tebas. Cohen. Op. Cit. Pág. 171.

de Demóstenes, la asamblea beocia votó a favor de una alianza con Atenas, rompiendo de esta manera la que la unía a Filipo.

De esta forma comenzaron los preparativos para la guerra (invierno del 339/8), y Atenas por su parte envió a Cares con diez mil mercenarios para vigilar el paso entre Anfisa y Citinio, se enviaron embajadas al Peloponeso, a Eubea y a la Grecia occidental para que se unieran a la alianza tebano-ateniense, pero el fracaso fue completo, ya que Filipo por su parte también había actuado, y los únicos que se pusieron de parte de la alianza fueron los locrios de Anfisa, algunos pueblos de Eubea, Megara, Corinto, Acaya, Arcania, Leucada y Corcira. Por su parte Filipo fortificó Elatea y Citinio, y restauró las plazas fuertes focidias<sup>72</sup>.

En el verano del 339 Filipo se apoderó de Anfisa, derrotó a los mercenarios de Cares y llegó a Beocia anticipándose a los aliados, devastando el territorio. Entonces Filipo hizo nuevas propuestas de paz, pero fueron rechazadas mediante la intervención de Demóstenes. El combate decisivo se llevó a cabo el 12 de abril del 338 en Queronea, en donde venció Filipo de forma categórica<sup>73</sup>. Entonces Tebas capituló de inmediato, estableciéndose en la ciudad un gobierno oligárquico, disolviéndose la confederación beocia y siendo reestablecidas Tespias, Platea y Orcómeno. Atenas por su parte estaba decidida a defenderse hasta el final, y se le confió el mando de la defensa a Caridemo. Sin embargo Demades<sup>74</sup>, prisionero de Filipo llevó a cabo negociaciones que desembocaron en la firma de una paz en donde Filipo renunciaba a invadir el Ática a cambio de que la confederación ateniense quedase disuelta, conservando Atenas solamente sus cleruquías en Lemnos,

---

<sup>72</sup> Indica Mossé que en la primavera del 338 Filipo hizo algunas ofertas de paz, pero estas fueron rechazadas. Mossé. Op. Cit. Pág. 56.

<sup>73</sup> Treinta mil infantes y dos mil jinetes en cada campo, según Cohen. Filipo mandaba en persona a sus tropas, y estaba asistido por su hijo Alejandro. A pesar del valor obstinado de los tebanos y del ímpetu de los atenienses, los griegos sucumbieron bajo la superioridad militar de Macedonía. La monarquía había aplastado a las repúblicas, o más exactamente a las ciudades helénicas, las cuales, gastadas por las discordias que las dividían al interior, e incapaces para dejar que una de ellas pusiera término a la perpetua anarquía, habían de doblegarse ante la fuerza del vencedor. Cohen. Op. Cit. Pág. 172.

<sup>74</sup> Para Cohen un personaje menor, el cual hecho prisionero en la gran batalla, había sabido seducir a Filipo por la osadía y acritud de sus palabras y le había sugerido que mandase llevar a Atenas los huesos de sus muertos, en una misión encabezada por Alejandro. Atenas por su parte abandonaba el Quersoneso a Filipo, recibiendo Oropo que había sido arrancada a su vez a Beocia, y renunciaba a toda alianza fuera de la que Filipo estaba constituyendo. Además Atenas recuperó sin rescate a sus ciudadanos cautivos y conservó su territorio, su libertad y su flota, salvando así su comercio. Cohen. Op. Cit. Págs. 172-173.

Imbros y Esciro, Delos y Samos, recibiendo además Oropo (separada definitivamente de Beocia) como garantía de la alianza. Luego de ser ratificado este acuerdo por el demos, se acordó conceder la ciudadanía ateniense a Filipo y a Alejandro, erigiéndose una estatua del primero en el ágora.

En la primavera del 337 se llevó a cabo un congreso de los estados griegos en Corinto y que estaba presidido por Filipo, en donde se comprometieron a una paz común en donde dichos estados se comprometían a respetar la autonomía de cada uno de ellos, comprometiéndose a su vez a abstenerse de todo cambio de constitución, reparto de tierras, abolición de deudas o liberación de esclavos, a efectos de una posible revolución. Además las ciudades griegas estaban obligadas a proporcionar contingentes militares proporcionales a la cifra de su población, y a enviar representantes al Consejo en Corinto, el cual presidía Filipo y que en caso de guerra se convertiría en el único estratega autócrata. Este consejo fue conocido como la “liga de Corinto, en donde la hegemonía no estaba en manos ya de una ciudad, sino de un solo hombre, Filipo. Al año siguiente (336 a. C), por razones oscuras, Filipo es asesinado, heredando su hijo Alejandro este nuevo imperio recién conformado, y el cual le daría dimensiones que quizás Filipo nunca habría llegado a imaginar.

### **Vuelta de Aristóteles a Atenas.**

Dos años más tarde, Aristóteles vuelve a Atenas (335 a. C), y ya contando con un sistema de pensamiento propio, diferente al de su maestro Platón, funda su escuela en las arboledas circundantes al templo de Apolo Liceo, razón por la cual dicha escuela sería conocida como el Liceo. Allí, durante trece años se dedica por entero, a las ocupaciones de la escuela, reuniendo con el apoyo prestado por Alejandro<sup>75</sup>, una gran colección de libros, compilando una gran cantidad de obras, perdidas hoy en su mayor parte, las cuales recogían los materiales para los cursos sistemáticos, y sobre todo escribiendo, además de las obras exotéricas, es decir, para el público, las acromáticas o esotéricas, para la enseñanza al

---

<sup>75</sup> Para ese entonces Filipo por razones oscuras, había sido asesinado (336) dejando a Alejandro, como el heredero del imperio recién formado.

interior de la escuela, las que, en gran medida han llegado hoy hasta nosotros. Dentro de este período se ubica, para la mayoría de los comentaristas, una de sus últimas y enigmáticas obras, el *De Anima*, en donde, a diferencia del diálogo, *Eudemo*, (probablemente escrito en el 354 a. C), Aristóteles señala que el alma y el cuerpo están unidos indisolublemente.

Esta intensa actividad de Aristóteles fue interrumpida con la muerte de Alejandro (223 a.C.) momento en que estalla, liderada por Demóstenes, una fugaz sublevación antimacedónica. Aunque las relaciones de Aristóteles con Alejandro se habían alejado en aquel entonces, a causa del asesinato de Calístenes, sobrino de Aristóteles, sumado al hecho de que Aristóteles no compartía la visión imperial de Alejandro, que globalizaba el imperio, en desmedro del antiguo sistema de las ciudades-estado, considerando a los bárbaros (como los persas) como parte de dicho imperio, sin embargo el odio del partido nacionalista ateniense, liderado por Demóstenes, dirigió contra el filósofo una acusación de impiedad. Aristóteles, para no correr la misma suerte de Sócrates, se retira a Calcidia, en donde muere al año siguiente (322 a.C.), a la edad de 62 años.

Tanto Aristóteles como Platón vivieron en una época de crisis en el mundo griego, época en que, ante la carencia de una ciudad que tomara la responsabilidad de conducir a las otras ciudades-estado independientes en una hegemonía decidida, acabó por sucumbir definitivamente su forma más esencial de vida, la polis, para dar paso a un mundo más globalizado, obra que inició Filipo, pero que desarrollaría posteriormente a cabalidad su hijo Alejandro. Jaeger señala que el hecho fundamental de la historia griega en los siglos que van desde Homero hasta Alejandro es la *polis*, considerada como la forma definitiva de la vida y del estado y del espíritu griego, desplegándose de esta forma la historia griega como la estructura multiforme de la variedad individual del paisaje griego. Hacia la muerte de Aristóteles, este mundo se hallaba definitivamente en aras de desaparecer, para dar paso a otra época, que implicaba un radical cambio en la visión de mundo, a la manera como lo concebían los griegos.

**Estadio inicial de la evolución de la psicología de Aristóteles. Eudemo.**

Nuyens señala que uno de los resultados más importantes de los trabajos de Jaeger es el de haber hecho admitir por la generalidad de las críticas el hecho de que Aristóteles en sus inicios pasó por un período platónico. De esta manera autores como Bernays habían sostenido que el platonismo de Aristóteles se limitaba a la forma de sus escritos, pero que en el contenido de estos criticaba sin embargo a Platón, y Rose por su parte rechazaba la autenticidad de todos los diálogos. Para Nuyens, si estas dos opiniones aparecen hoy en día como indefendibles, se lo debemos a las a las investigaciones de Jaeger, apoyándose su argumentación básicamente en los fragmentos del *Eudemo* y del *Protréptico*<sup>76</sup>.

Nuyens de esta manera, centrándose en el *Eudemo* señala que el problema central de este diálogo se basará en las relaciones del alma y del cuerpo, y nos dice que en esta etapa de su pensamiento Aristóteles considera al alma como una substancia, como una “ $\exists \Leftrightarrow \Phi .: \forall$ ” en el sentido platónico, considerando de esta manera los lazos que atan al cuerpo y al alma como lazos muy endeble. Desde la perspectiva de esta concepción el alma tiene así una existencia que le es propia ( $\supset * \bar{H} \ 94$ ), de forma tal que es independiente del cuerpo, y su unión temporaria con este son comparadas por Aristóteles con un exilio o como una enfermedad. Nuyens señala que los fragmentos del *Eudemo* indicarían que el alma preexiste al cuerpo, mientras que a través de los estudios de de los fenómenos psicofísicos Aristóteles llegará finalmente a negar esta preexistencia, o, de forma más exacta a limitarla al intelecto, que se encuentra fuera de los fenómenos psicofísicos, ya que no tiene nada de corporal<sup>77</sup>. Esta concepción del alma presente en el *Eudemo*, no nos es presentada según Nuyens, como un postulado de un sentimiento religioso, sino que, al igual que Platón, Aristóteles se esfuerza por establecer demostraciones, las cuales concuerdan de manera general con los argumentos planteados en

---

<sup>76</sup> Señala Nuyens con relación a esto: « *dont il a découvert chez Jamblique différents passages à ajouter aux parties déjà connues* ». Nuyens, François. “*L’Évolution de la Psychologie d’Aristote*”, Louvain, Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie, 2, place, Cardinal Mercier, 1948.

<sup>77</sup> Cita Nuyens con relación a esto (pág. 87 Op. Cit. ) *De Gen. Animal.*, II, 3, 736 b 28-29. y *De An.*, III, 5, 430 a 22-23.



el *Fedón*<sup>78</sup>, si bien en la manera en que Aristóteles desarrolla estos argumentos, y la forma que les da, nos muestran claramente que sobre el terreno de la lógica formal Aristóteles había claramente superado a su maestro.

El primer fragmento que encontramos es de Cicerón<sup>79</sup>, el cual en su *De divinatione* nos narra las desventuras del cipriota Eudemo, amigo de Aristóteles y discípulo al igual que él de Platón. Cicerón nos dice que Eudemo se puso gravemente enfermo durante su viaje por Tesalia, y cuando los médicos creían ya que este iba a morir, se le aparece a Eudemo en sueños un bello joven que le asegura que pronto estaría sano, que poco después encontraría la muerte el tirano Alejandro de Feras, y que pasados cinco años habría de volver Eudemo a su país (*domum esse rediturum*). Se indica en el fragmento de Cicerón que resultaron verdaderas las dos primeras predicciones, y, en efecto, Eudemo se mejoró de su enfermedad y poco después el tirano Alejandro fue asesinado en el 359 por los hermanos de su mujer. Ante estas evidencias Eudemo esperaba con seguridad el poder volver a casa, desde Sicilia a Chipre, según lo habían anunciado la premoniciones, en el transcurso de cinco años. Pero lo que sucedió, sin embargo, fue que a los cinco años Eudemo se suma en una expedición en ayuda de Dión, desterrado de Siracusa, expedición en la cual muere Eudemo en una de las batallas afuera de la ciudad (354). En la Academia se interpretó entonces que el regreso a casa del cual hablaban las premoniciones de Eudemo no era el regreso a casa en su patria terrenal, sino que consistía más bien en el regreso del alma a su patria eterna.

Esta es al parecer la introducción, citada por Cicerón, en la cual Aristóteles pretendía abordar el problema de la inmortalidad del alma, la encarnación de esta en el cuerpo, a la manera de un destierro, del cual el alma debe finalmente regresar. Jaeger señala que las principales ideas del dialogo platónico *Fedón*, reaparecen en los diversos fragmentos del *Eudemo*. Vemos que en este fragmento está presente la idea de que el alma preexiste al cuerpo, y que la vida del alma dentro del cuerpo lo es a la manera de un destierro, del cual se regresa al momento de morir (*domum revertisse*). En el *Fedón* se presenta esta misma

---

<sup>78</sup> Cita el *Fedón* 92<sup>a</sup>-94<sup>b</sup>.

<sup>79</sup> Aristóteles. Fragmentos. Traducción de Álvaro Vallejo Campos. 1a (Rose, 37; Ross, 1; Gigon, 56) Cicerón, *Sobre la adivinación* I, 25, 53.

concepción con la analogía del cuerpo como una cárcel y un mal del cual es preciso liberarse:

*“Mientras tengamos el cuerpo ( $\vartheta \in \Phi^{TM} : \forall$ ) y nuestra alma esté mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos; y decimos que deseamos es la verdad ( $\vartheta \in \square 802 \Xi H$ )”<sup>80</sup>.*

Se señala en el *Fedón*, en boca de Sócrates, que el cuerpo nos proporciona un sin fin de preocupaciones, como por ejemplo su necesaria alimentación, llenándonos además de amores, y temores, lo cual impide que contemplemos lo verdadero y que seamos conscientes de nuestra propia naturaleza inmaterial. Este anhelo de liberación del cuerpo aparece curiosamente en Aristóteles a través de la idea de un *regreso* a la patria, es decir a lo más propio de uno, a lo más auténtico, en donde uno se siente seguro. Esta misma relación de la vida terrenal, corporal la encontramos en un fragmento de Plutarco, que es atribuido como una cita del *Edudemo*, en donde se hace referencia al hecho de que muchos y sabios hombres se han lamentado de las cosas humanas ( $6 \Xi 68 \forall \Lambda \Phi \vartheta \forall 4 \vartheta \square < 2 \Delta \phi B 4 < \forall$ ), considerándose entonces y antiguamente a la vida como un castigo ( $\vartheta 4 : T \Delta . : \forall < \equiv (\Xi \Lambda : \Xi < \Xi 4 H , \supset < \forall 4 \vartheta \in < \exists . : \Xi < )$ , siendo ya en su inicio el nacer humano la desgracia más tremenda ( $\vartheta \in ( , < \Xi \Phi 2 \forall 4 \square < 2 \Delta T B \Xi < \Phi \Lambda : N \Xi \Lambda \square < \vartheta \leftarrow < . ; ( . : \Phi \vartheta 0 < )$ ). En este fragmento se narra el mito en que Midas captura a Sileno, y le pregunta que es lo mejor para los hombres y lo más deseable. Se cuenta que al principio Sileno se negó a contestar, pero que después de una tortura aplicada por Midas habló lo siguiente:

*“¿Semilla efímera de penoso espíritu y suerte desgraciada, por qué me obligáis a decir lo que para vosotros es mejor no saber? Pues la vida menos dolorosa es la que se vive en la ignorancia de los propios males. A los hombres les está completamente vedado alcanzar el mayor bien o participar en la naturaleza de lo mejor, pues lo mejor para todos los hombres y mujeres es no haber nacido ( $\vartheta \in : \leftarrow ( , < \Xi \Phi 2 \forall 4$ ) y, después de esto, en segundo lugar, viene aquello que en verdad es lo primero entre las cosas que están al*

<sup>80</sup> (Fedón, 66b). Biblioteca Nacional, Buenos Aires.

alcance de los hombres: una vez nacidos morir tan pronto como sea posible ( $\square B \cong 2 \forall <, \wp < \rangle H \wp \zeta \Pi 4 \Phi \wp \forall$ )”<sup>81</sup>.

En este fragmento se interpretan las palabras de Sileno en el sentido de que se consideraba mejor pasarse la vida en el morir que en el vivir ( $\cong \leftarrow \Phi 0 H 6 \Delta, \therefore \wp \wp \cong \leftarrow \cong H \wp \uparrow H f < \wp \Sigma \wp, 2 < \zeta < \forall 4 * 4 \forall (T(\uparrow H \times \wp \uparrow H f < \wp \Sigma . \uparrow <)$ ). Podemos recordar con relación a esto las palabras de Sócrates en el *Fedón*, que señalaban que los que se dedican a la filosofía no practican otra cosa que el “morir y estar muertos” ( $\square B \cong 2 < \downarrow \Phi 6, 4 < \wp, 6 \forall \wp \wp \wp, 2 < \zeta < \forall 4$ )<sup>82</sup>, ya que la muerte no es otra cosa que la separación ( $\square B \forall 88 \forall (Z)$ ) del alma y del cuerpo, y el estar muerto consiste en que el cuerpo, una vez separado del alma queda a un lado solo de sí mismo, y el alma a su vez, separada del cuerpo queda sola en sí misma ( $\forall \Leftrightarrow \wp \leftarrow < 6 \forall 2 \zeta \forall \downarrow \wp \leftarrow < , \supset < \forall 4$ ). De esta forma, en el *Fedón* se muestra la figura del filósofo como aquel que preparándose para la muerte desliga al alma de su comercio con el cuerpo en la mayor medida posible, ya que para reflexionar con el mayor rigor sobre las cosas en sí mismas es preciso abstraerse al máximo del cuerpo, pues constituye un obstáculo, e ir a cada cosa tan solo con el mero pensamiento sin valerse de ningún sentido corporal. Esta es la forma en la que el filósofo alcanzará cada una de las realidades, solas, en sí mismas, en toda su pureza, librándose así del cuerpo, el cual perturba al alma y no le permite poseer la verdad y la sabiduría. Así para Platón en el *Fedón* la mezcla del alma con el cuerpo constituye un mal, del cual nos libramos únicamente cuando estamos muertos, siendo en ese momento en el que se alcanza la sabiduría y no en esta vida<sup>83</sup>.

Jaeger señala que en las palabras de Sileno se refleja el ingenuo pesimismo de la sabiduría popular griega, que aconseja la resignación, y que no anuncia esperanza alguna de un mundo más perfecto o de una existencia más elevada tras la muerte, pero que, sin embargo, Aristóteles las focaliza hacia la concepción fundamental de la metafísica de Platón. Así, para Jaeger el “no haber nacido” ( $\leftarrow (, < \Xi \Phi 2 \forall 4$ ) significa también el no entrar en el ciclo de la Generación, y nos dice que a esta opone Platón en el *Filebo* (53 *css*), el Ser puro del mundo de las Ideas, como el extremo contrario y como la suprema meta de

<sup>81</sup> *Op. Cit.* 6 (Rose; 44; Ross, 6; Gigon, 65) Plutarco, *Mor. (Consolación a Apolonio)*, 115b-e.

<sup>82</sup> *Fedón*, 64 a-b. Edición citada.

<sup>83</sup> *Fedón* 65 d y ss. Edición citada.

este mundo de generación<sup>84</sup>. De esta forma en Platón todo lo valioso, perfecto y absoluto pertenece al Ser, en cambio todo lo malo, imperfecto y relativo pertenece a la Generación. Así indica Jaeger que mientras que en su ética posterior Aristóteles ya no busca como Platón un bien absoluto, sino lo mejor para el hombre ( $\square \langle 2 \Delta \phi B 4 \rangle \cong \square (\forall 2 \bar{<})$ ), en el *Eudemo* aún se halla influenciado netamente por la doctrina platónica, de forma tal que cuando se discute el valor supremo se debe pensar en el bien trascendental o en el bien absoluto, y no en lo que los griegos llamaban felicidad ( $(, \Leftrightarrow * \forall 4 : \cong < . : \forall)$ ), no pudiendo este bien absoluto participar de ninguna actividad terrenal.

También Guthrie está de acuerdo aquí con Jaeger en el hecho de que las palabras de Sileno a Midas representan por una parte un mero eco de un lugar común poético que remite a un pesimismo típicamente griego<sup>85</sup>, pero que sin embargo Aristóteles le da otro enfoque, o mejor dicho no se detiene allí y lo muestran las palabras con las que termina dicho fragmento:

*“Así pues es evidente que con ello vino a afirmar que la existencia en la muerte es mejor que la que tenemos en la vida”*<sup>86</sup>

De esta forma para Guthrie Aristóteles enfoca las palabras de Sileno desde la perspectiva del hecho de que existe algo mejor que esta vida, representando estas palabras la idea de que la muerte no nos conduce hacia un mero alivio de nuestros problemas por el hecho de no existir más, sino que la muerte representa el paso hacia algo efectivamente mejor que la vida terrenal, una existencia verdadera, en donde, desde la perspectiva platónica que tenía Aristóteles en ese entonces, no se pierde la conciencia individual, sino que más bien se libera. Tales son los indicios que nos da el mismo fragmento de Aristóteles:

---

<sup>84</sup> Jaeger. *Aristóteles, Fondo de cultura económica*, 1946. Pág. 62.

<sup>85</sup> Guthrie, W. K. C. *“Historia de la filosofía griega”*, Editorial Gredos, Madrid, 1984. VI. Pág. 84. Cita con relación a esto Teognis, 425-28, Sófocles, Edipo en Colono. 1224, Eurípides, frs. 449 y 285vv. 1 y 2(Nauck).

<sup>86</sup> *Ibíd.*

“Por esta razón, más poderoso y dichoso de todos, además de creer que los difuntos son dichosos y felices ( $B\Delta\epsilon H \vartheta (\ : \forall \forall \Delta \cdot \exists \Lambda H \forall \forall \mathcal{R} , \Leftrightarrow * \forall \cdot \exists \epsilon \forall H , \supset \forall 4 \vartheta \epsilon \cdot H \vartheta , \vartheta , 8 , \Lambda \vartheta 06 \bar{\vartheta} \forall H \Leftarrow \cdot \cdot \cdot , 4 \leftarrow )$ , consideramos que no es piadoso decir ninguna falsedad de ellos ni blasfemar, puesto que se han convertido ya en seres mejores y superiores ( $6 \forall \vartheta \square \exists , 8 \vartheta 4 \bar{\leftarrow} T \leftarrow \equiv (\exists \beta \cdot 2 \forall 6 \forall \mathcal{R} 6 \Delta , 4 \vartheta \vartheta \bar{\leftarrow} T \leftarrow \geq * 0 ( , (\exists \leftarrow \bar{\leftarrow} \vartheta T \leftarrow )$ ).”<sup>87</sup>

Así, desde un pesimismo griego que señala simplemente que es mejor dejar de existir, Aristóteles reinterpreta el sentido de esta tradición y señala que existe algo más allá de la muerte que el mero dejar de ser, y es en ese lugar donde las personas al morir se transforman en “*mejores y más piadosos*”. Jaeger señala con relación a esto que el platonismo de Aristóteles resalta en mayor medida en la doctrina de la inmortalidad, destacándose aquí el hecho de que se trata del alma individual, doctrina de la cual Aristóteles más tarde renegará señalando en el *De Anima* que existe una conexión esencial entre el alma y el organismo corporal, siendo así el primero en descubrir la naturaleza psicofísica de los fenómenos psíquicos. Con este descubrimiento abandonaría Aristóteles la fe platónica en la pervivencia en el alma individual, conservando de la antigua doctrina, la creencia de que solo el  $\leftarrow \exists - H$  o intelecto es independiente del cuerpo, siendo este intelecto independiente del sujeto que padece las afecciones corporales, es decir, del individuo. De esta manera señala Jaeger que en el *De Anima*, todas las otras funciones del alma, como la conciencia, el amor, el odio, el miedo, la ira y la memoria implican necesariamente una unidad psicofísica y desaparecen conjuntamente cuando desaparece esta conexión<sup>88</sup>. Podemos ver como en el *Eudemo* se hace patente aún esa pervivencia del alma individual en el siguiente fragmento:

“El genial Aristóteles menciona también la causa por la que el alma, al llegar aquí procedente del más allá ( $* 4 \zeta \dots \leftarrow \heartsuit 6 , \wp 2 , \leftarrow : \infty \leftarrow \emptyset \bar{\exists} - \Phi \forall \equiv P \Lambda \Pi \leftarrow * , - \Delta \exists$ ), olvida las visiones contempladas en aquel lugar ( $f B 4 8 \forall \leftarrow 2 \zeta \leftarrow , \vartheta \forall 4 \vartheta \mathcal{T} M \leftarrow f 6 , \wp 2 , \forall : \zeta \vartheta T \leftarrow$ ), mientras

<sup>87</sup> *Ibíd.*

<sup>88</sup> Cita Jaeger con relación a esto, *De Anima*, I, 304 a, 16\*, I, 4, 408 b 18-30 (en Jaeger, pag 63). Jaeger señala que esta incredulidad del alma entera aparece bastante temprano en Aristóteles, ya en *Metafísica*, 7, 3, 1070 a 24.

que cuando marcha de aquí ( $f < \theta, \neg 2, < * \infty f > 4 \equiv \neg \Phi \forall$ ), recuerda allá sus experiencias de este mundo ( $:\exists : < 0 \theta \forall 4 f 6, \wp \theta^{TM} < f < \theta \forall \neg 2 \forall B \forall 20 : \zeta \theta T <$ ).<sup>89</sup>

Como analogía se señala en este fragmento que algunos al pasar de la salud a la enfermedad olvidan hasta las letras que habían aprendido, en cambio cuando se pasa de la enfermedad a la salud nadie ha sufrido esto nunca. Jaeger señala que Aristóteles ensancha la teoría de la reminiscencia de Platón en una doctrina que manifiesta la continuidad de la conciencia de parte del alma a lo largo de su vida anterior, su existencia en la tierra y su vida después de la muerte, y añade a la teoría platónica el hecho de que en el alma recuerda en el otro mundo, el recuerdo del alma de su paso terrenal. Esto constituye en Aristóteles una clara prueba de que él concebía en ese entonces la pervivencia del “alma entera”, es decir, del alma individual, ya que el hecho de que el alma al morir pueda recordar su vida terrenal señala necesariamente una vivencia individual, ya que lo que recuerda es *su vida*, es decir, una experiencia personal. Así, sobre la base de que la continuidad de la conciencia individual depende de la memoria se establece en el *Eudemo* la pervivencia de dicha alma individual, negando más tarde Aristóteles que el  $\langle \equiv \neg H$  posea dicha memoria. Jaeger nos dice que en el momento en que Aristóteles comprendió claramente la naturaleza específicamente lógica del pensamiento puro y cuando negó que el  $\langle \equiv \neg H$  poseyera reminiscencia, ya que la memoria constituye un fenómeno psicofísico, entonces abandonó las ideas de la preexistencia y la de la inmortalidad del alma.

Guthrie señala que este pasaje es puramente platónico, y que Platón usa con frecuencia las palabras “aquí” y “allí” y la frase “de aquí a allí” con relación a este mundo y al otro y con relación al paso del alma mediante la muerte, desde el mundo del cambio y la decadencia hacia el de una realidad imperecedera. También recalca Guthrie que también se habla en este fragmento de “las visiones que ella ve allí” ( $\theta^{TM} < f 6, \wp 2, \forall : \zeta \theta T <$ ) y señala que estas visiones no pueden ser otras que las formas platónicas<sup>90</sup>, haciendo de esta manera una representación clara de la teoría de la *anamnesis*, y que si bien la modifica un poco Aristóteles, no llega a ser esta una contradicción de la misma.

<sup>89</sup>Edición citada. 5 (Rose, 41; Ross, 5; Gigon, 923) Proclo, Com. De la “República” de Platón, II, 349, 13-26 (W. Kroll).

<sup>90</sup>Ver cita de Guthrie, Op. Cit. 14, Pág. 81.

Como analogía en el mismo fragmento se señala que Aristóteles mismo indica que algunos al pasar de la salud a la enfermedad, olvidan hasta las letras que habían aprendido, mientras que ha nadie le ha pasado semejante cosa al pasar de la enfermedad a la salud.

Con esta analogía, junto con lo dicho anteriormente, se señala después, que la vida sin el cuerpo ( $\psi \leftarrow \leftarrow : \infty < \square <, \Lambda \Phi \phi : \forall \psi \cong H . T \leftarrow \leftarrow$ ) es correspondiente según su naturaleza a las almas, a la salud ( $\psi \forall \psi H \text{ ΠΑΙΤ} \forall \psi H \delta \forall \psi \square N \beta \Phi 4 < \cong \Rightarrow \Phi \forall < \Downarrow (, \therefore \square)$ ), y que la vida en contra de la naturaleza ( $B \forall \Delta \square N \beta \Phi 4 <$ ) corresponde a la enfermedad, viviendo las almas en el “otro mundo”, conforme a la naturaleza, y contra natura en su vida terrenal. De esta forma se concluye en este fragmento que es razonable que las almas que vienen desde allá, olviden las cosas vistas en ese lugar, mientras que los que van desde acá para allá, recuerden las cosas de este lugar.

Con relación a esto Guthrie cita el libro décimo de la *República*, en donde todas las almas antes de la reencarnación deben atravesar la llanura del Leteo y beber el agua del olvido, de la cual, quienquiera que bebe se olvida de todo. También señala la locura inicial ( $\square < \cong 4 \forall$ ) del alma recién encarnada, citada en el *Timeo*, y en donde se atribuye esta locura a la distorsión de los círculos de la mente a causa de su confinamiento del flujo y reflujo del cuerpo<sup>91</sup>. Guthrie nos dice que en el mismo *Timeo* se relata que sólo unas pocas almas sabias que no han bebido mucho agua pueden recuperar la visión del más allá. Recalca sin embargo Guthrie con relación a la inversión que hace Aristóteles en este fragmento, la cual señala que también recordamos en el más allá las experiencias que hemos tenido en la tierra, es difícil tener seguridad con relación a lo que pensó Platón al respecto. Con relación a esto cita también Guthrie al respecto el *Menón* (81c. y comentario en vol. IV, págs. 244 y sigs.) donde se nos dice que el alma es inmortal, que a nacido muchas veces, no habiendo nada, de este modo, que no haya aprendido, por lo cual puede acordarse de las cosas que vio con anterioridad. Al respecto también señala la esperanza de Sócrates en la Apología de encontrarse después de la muerte con otros condenados injustamente y al respecto señala también la influencia pitagórica.

<sup>91</sup> *Tim.* 43<sup>a</sup>-44d. Se describe en Guthrie en el vol. V, págs. 325 y sigs. *Op. Cit.*

Guthrie nos dice que en este fragmento que Aristóteles completa la idea de que la vida corporal es como una enfermedad para el alma mediante la creencia órfica (*tomada del Fedón*) de que había un castigo para el pecado, y en segundo lugar mediante una forma de tortura que practicaban los piratas etruscos, que ataban a sus víctimas cara a cara a los cadáveres:

*“Así pues ¿quién podría creer que es feliz y bienaventurado contemplando estas cosas, cuando hemos sido creados por la naturaleza ya desde el principio como si se tratara de un castigo al que todos estuviéramos destinados, igual que los que dicen los que revelan los misterios? Los antiguos en efecto, lo expresan divinamente cuando afirman que el alma cumple un castigo y que nosotros vivimos para la expiación de grandes pecados.*

*Pues, ciertamente, la conjunción del alma con el cuerpo parece constituir una situación de esta naturaleza. Efectivamente, igual que los tirrenos, según se dice, atormentan frecuentemente a sus cautivos, encadenando de frente a los muertos con los vivos y ajustando cara a cara cada una de sus partes respectivas, de la misma manera el alma parece estar acoplada y adherida a todos los miembros sensibles del cuerpo”<sup>92</sup>*

Jaeger por su parte señala que la doctrina de la reminiscencia y preexistencia del alma implican necesariamente la teoría de las formas, aunque no aparezcan de forma explícita en el *Eudemo*, por lo que estas teorías o se sostienen o sucumben juntas. Así, cuando Aristóteles abandonó la teoría de las formas fue inevitable que renunciara con ello a la reminiscencia. De esta forma para Jaeger el período platónico de Aristóteles se extiende hasta el año 354-53 aproximadamente, después de por lo menos trece años de estudiar bajo su dirección, tratando en los escritos de este período de llevar a cabo pequeñas correcciones a los argumentos de Platón de forma cauta y conservadora.

---

<sup>92</sup> Aristóteles. Fragmentos, Edición citada, 10b1 (Rose, 60a; Ross, 10b1; Gigon, 73) Jámblico, Protréptico, VIII, 47, 21-49, 9 (Pistelli). <sup>92</sup> Guthrie señala que este es un fragmento editado como parte del Protréptico por Ross (fr. 10 (b) ) y por otros editores, presumiblemente debido al hecho de que procede del Protréptico de Jámblico, (como también de Cicerón), pero que sin embargo muchos especialistas (enumerados por Chroust, Arist. II, Págs. 309 y sigs. N. 24) lo asignarían al Eudemo.



Podemos ver entonces como en estos fragmentos se manifiesta el rechazo a la vida corporal y el anhelo a una vida supraterrrenal, rechazo que es latente el *Fedón* de Platón y que en los fragmentos del *Eudemo* se hace presente a través de analogías como el destierro y el regreso a la patria o el paso de la salud a la enfermedad.

Cita Nuyens un fragmento de Clemente de Alejandría, el cual señala que con razón Heitz lo establece dentro de los fragmentos del *Eudemo*:

*“Isidoro, el hijo y discípulo de Basílides, en el primer libro de su comentario del profeta Parcor, escribe literalmente las siguientes palabras: “Los atenienses decían que ciertas cosas le eran reveladas a Sócrates por un espíritu divino que le acompañaba, y Aristóteles afirma que todos los hombres tienen necesidad de espíritus divinos que los acompañen en el tiempo de su encarnación. Aristóteles tomó esta enseñanza profética e hizo uso de ella en sus libros, sin confesar de dónde había sustraído esta doctrina”*<sup>93</sup>

Este fragmento implica para Nuyens el hecho de que para Aristóteles el concepto de inmortalidad implica la preexistencia. Los fragmentos del *Eudemo* muestran claramente para Nuyens que Aristóteles tomó como punto de partida el problema de las relaciones del alma y del cuerpo, problema que está marcado por el dualismo platónico con todas sus consecuencias.

Con respecto a la noética del *Eudemo* cita con relación a esto Nuyens el comentario de Temistio del *De anima* (*Rose 38, Heitz 3 (68), Walter, p. 8.*), señalando que cuando este afirma que tanto Platón como Aristóteles atribuyen la inmortalidad, no al alma entera, sino solamente a la inteligencia, este se deja dominar por el anhelo de armonizar en la medida de lo posible las perspectivas de estos dos filósofos, y esto se debe al hecho de que, al igual que los otros comentaristas griegos, Temistio no tenía conciencia de que el

---

<sup>93</sup>Edición citada. Sobre los Pitagóricos, 3b (Rose, 193b; Ross, 3b; Gigon, 176) Clemente de Alejandría, Strom. VI, 6, 53, 2-3. Benjamín Ugalde señala que este fragmento es incluido por Heitz en el *Eudemo* en su *Fragmenta Aristotelis* (París, 1886), argumentando a favor de esto también Nuyens (89). Sin embargo señala también que Rose, Walter, Ross y Gigon ubican este fragmento entre los del escrito aristotélico *De Pythagoreis*. Ugalde Rother, Benjamín Andrés. *“El Eudemo, Reconstrucción de un diálogo aristotélico” Tesis, Universidad de Chile, Profesor Guía: Héctor Carvallo Castro, Santiago, 2003.* .

pensamiento de Aristóteles hubiese evolucionado en este punto, siendo la solución que este propone, claramente falsa. De esta forma Nuyens señala que Platón y Aristóteles en sus inicios, acuerdan precisamente en el hecho de decir que el alma entera es inmortal. Pero indica Nuyens que el intento de interpretación de Temistio no deja de ser instructivo, ya que nos muestra que ya él ha constatado un cambio en Aristóteles, de forma tal que refleja el hecho de que la concepción que Aristóteles profesaba originariamente como atribuible al alma, ha sido restringida más tarde por el filósofo solamente al intelecto. De esta forma para Nuyens, la razón por la cual Aristóteles no se plantea de ninguna manera en el *Eudemo* el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo se debe al hecho de que a los ojos de Aristóteles en este período, el alma humana entera es inmortal, convicción que no comienza a desvanecerse sino hasta el período de transición, por lo cual no hay todavía para este ningún problema noético, a la manera del *De Anima*. Así, Nuyens señala que el intelecto es la parte principal del alma, y si el alma es inmortal, entonces el intelecto goza *a fortiori* de esta prerrogativa<sup>94</sup>.

### **Crítica a la noción del alma como una Armonía.**

Señala Jaeger que al igual que en el *Fedón*, en el *Eudemo* también se refuta la concepción materialista, la cual señala que el alma no es más que la armonía del cuerpo, consistiendo de esta manera, nada más que en la justa articulación de los elementos corporales<sup>95</sup>.

De los dos contra argumentos que quedan y que criticaban esta concepción, Jaeger cita el fr.45 de Rose:

*“Hay algo contrario a la armonía, que es la desarmonía, pero no hay nada contrario al alma, por tanto, el alma no es una armonía.”*<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Cita con relación a esto también Nuyens el comentario de Simplicio, In *Arist. De Anima*, señalando que también este intenta descubrir el medio de unir entre sí estas distintas concepciones, del *Eudemo* y del *De Anima*, y esto se debe al hecho de que no tenían aún una idea de una evolución en las concepciones de Aristóteles.

<sup>95</sup> Jaeger. *Op. Cit.* Señala Jaeger que esta es también la concepción del materialismo moderno.

<sup>96</sup> Aristóteles. *Fragmentos. Gredos. 7 a* (Rose, 45; Ross, 7 a; Gigon, 59) J. Filópono, *Com del tratado aristotélico “Acerca del alma, 144, 21-145, 9.*

Jaeger señala que Aristóteles hace aquí una presuposición, la cual da por hecho que la identidad de los objetos depende de la identidad de sus atributos, de forma que la posibilidad de presentar un contrario opuesto a los conceptos de alma y armonía, es el atributo que se toma aquí como término de comparación, el cual pertenece a la lógica formal. Con relación a esto Jaeger cita una proposición de Aristóteles sacada de su doctrina de las categorías:

*“Y se da también en las entidades ( $\cong \Leftrightarrow \Phi .: \forall 4H$ ) el que ellas mismas no tengan contrario”<sup>97</sup>*

Jaeger señala que este silogismo no prueba únicamente que el alma no es una armonía, sino que supone además de forma implícita que el alma es una sustancia, y nos dice a su vez que este argumento no es más que una nueva formulación del hecho por Platón en el *Fedón* (93 b-d). Este argumento platónico señala que estados opuestos en el alma como el hecho de que sea moral, racional y buena o inmoral, irracional y mala constituyen una especie de orden o armonía o desorden o desarmonía del alma, siendo posibles varios grados de estos atributos en el alma, de forma tal que la armonía o la desarmonía pueden serlo en mayor o menor grado. De esta forma, para Platón, si fuera posible sustituir el concepto de armonía por el de alma, y esta no fuera más que una armonía de ciertos estados, entonces se llegaría al absurdo de que el alma podría ser más o menos alma. Así, para Platón la armonía puede ser solamente un atributo del alma, pero no el alma misma.

Jaeger señala que esta demostración del *Fedón* se refleja en un principio lógico del propio Aristóteles formulado de la siguiente manera en la doctrina de las categorías:

*“Y la entidad ( $\cong \Leftrightarrow \Phi .: \forall$ ) parece no admitir lo más y lo menos ( $:\square 88 \cong < 6 \forall \mathfrak{N}$   $\mathfrak{g} \in / \mathfrak{g} \mathfrak{g} \cong <$ ), y digo no porque entidad no es más entidad y menos entidad que entidad, sino porque cada entidad, eso lo que precisamente es, no se dice más y menos.”<sup>98</sup>*

---

<sup>97</sup> *Categorías*, 3b, 24 y sigs. Traducción de Humberto Giannini y María Isabel Flisfich, Editorial Universitaria, Santiago, 1988.

De esta forma Jaeger señala que tanto Aristóteles como Platón infieren la no identidad del alma y de la armonía de la imposibilidad de aplicar un mismo principio lógico a ambos conceptos, o dicho en términos aristotélicos, de pertenecer a distintas categorías. Jaeger indica que nos encontramos con un “más o un menos”, es decir, con una escala variable de grados, y con un término medio entre dos extremos, siempre que nos encontramos con contrarios opuestos, y por esto la proposición empleada en el *Fedón* que señala que la sustancia no admite ni más ni menos, la reduce Aristóteles en el *Eudemo* a la proposición anterior de la cual depende, y la cual nos dice que la sustancia no admite contrario opuesto. De esta forma, Aristóteles reduciendo este argumento a un solo y simple silogismo logra el mismo resultado.

Para Jaeger Aristóteles, después de haberle sacado el núcleo de lo que queda de la prueba de Platón, extrae entonces un segundo contra argumento, expuesto de la siguiente manera:

*“La desarmonía del cuerpo es contraria a la armonía del cuerpo, pero la desarmonía de un cuerpo animado es la enfermedad, la debilidad y la fealdad; de éstas la enfermedad es una falta de proporción de los elementos la debilidad lo es de las partes homeómeras, y la fealdad una falta de proporción debida a los órganos. Así pues, si la desarmonía es enfermedad, debilidad y fealdad, la armonía será, en consecuencia, salud, fuerza y belleza, pero el alma no es ninguna de estas cosas, es decir, no es salud ni fuerza ni belleza. Pues también Tersites, aunque era feísimo, tenía alma. Por tanto, el alma no es armonía.”*<sup>99</sup>

Así señala Jaeger que en el *Eudemo* Aristóteles depende todavía por completo de Platón en cuanto a metafísica, no sólo en el hecho de rechazar el materialismo, sino también en sus puntos positivos, basándose en los mismos conceptos que Platón tenía de la sustancia y del alma, orientados en la metafísica platónica, a la doctrina de la inmortalidad.

---

<sup>98</sup> *Categorías*, 3b, 33-4<sup>a</sup> 9. ver también 6b 15. Edición citada.

<sup>99</sup> Aristóteles. *Fragmentos*. Gredos. 7 a (Rose, 45; Ross, 7 a; Gigon, 59) J. Filópono, *Com del tratado aristotélico “Acercas del alma, 144, 21-145, 9.*

De esta forma Aristóteles ve aún en este diálogo al alma como una sustancia absoluta y cita el fragmento sacado de Olimpodoro:

*“La desarmonía es contraria a la armonía, pero no hay nada que sea contrario al alma, porque esta es entidad ( $\cong \Leftrightarrow \Phi .: \forall$ ).”<sup>100</sup>*

Por otra parte para Jaeger es importante el hecho de que Aristóteles ataque también en el *De Anima* la teoría del alma como una armonía, ya que esto nos brinda indicios claros respecto a lo que fue su desarrollo en su manera de pensar este tema. Así, indica Jaeger que en el *De Anima* toma Aristóteles del *Eudemo* el segundo argumento, es decir el argumento científico, pero abandona el de la substancialidad del alma (*Arist., De An., I, 4, 408<sup>a</sup> 1 y ss.*). Jaeger señala así, que la doctrina posterior de Aristóteles está a medio camino entre la idea materialista de que el alma es una armonía del cuerpo y la expresada en el *Eudemo* que dice que es una sustancia. Así para Aristóteles en el *De Anima*, el alma es una sustancia solo en la medida en que es la entelequia de un cuerpo natural que posee vida en potencia, no siendo separable del cuerpo, es decir, no siendo inmortal, pero constituyendo el principio formador del organismo<sup>101</sup>.

Al contrario afirma Jaeger que basta con que encontremos el argumento de la preexistencia del alma en el *Eudemo* para demostrar que el alma es allí aún una sustancia en sí misma, desligada del cuerpo. De esta forma, lo que distingue a la idea de alma mantenida por Aristóteles en el *Eudemo* es el hecho de que esta no es aún forma de algo, sino forma en sí, aún no es un  $\text{,}\supset * \cong H \text{ } \mathcal{A} < \bar{H}$ , sino un  $\text{,}\supset * \bar{H} \text{ } \mathcal{A}$ , es decir, es una idea o algo de la naturaleza de la idea.

*“Y por esta razón, en el diálogo que escribió sobre el alma, titulado Eudemo, declara que el alma es una cierta forma ( $\text{,}\supset * \bar{H} \text{ } \mathcal{A}$ ) y en la presente obra (Acerca del alma) elogia a los que afirman que el alma es receptora de las formas ( $\mathcal{A}^{TM} < \text{,}\emptyset *^{TM} < * \text{,} 6946 \leftarrow <$ ), no en su totalidad, sino el alma intelectiva ( $\mathcal{A} \leftarrow < \cong 0946 \leftarrow <$ ), dado que*

<sup>100</sup> Edición citada, *Eudemo*, (Rose, 45d; Gigon, 62) *Olimpodoro, Com. Del “Fedón” de Platón*, 173, 20.

<sup>101</sup> Jaeger cita con relación a esto (pag 59, Op. Cit.), a Plotino, En., IV, 7, 8. Volkmann, p, 131, 1 19; y esp., p, 135, 11, 31 SS.

conoce las formas que son verdaderas secundariamente, pues las formas verdaderas corresponden al intelecto, que es superior al alma.”<sup>102</sup>

Para Jaeger la ausencia de un genitivo en la afirmación de que el alma es una idea ( $\text{,}\supset^* \bar{H} \theta 4$ ) como el expresado en el *De Anima* ( $\text{,}\supset^* \cong H \Phi \phi: \forall \theta \cong H N \Lambda \Phi 46 \cong \neg$ ) nos da un claro indicio de que Aristóteles consideraba al alma como una idea en esencia separada del cuerpo de forma tal que se hace manifiesto el hecho de que Aristóteles en este período hace suya la concepción dualista de Platón con respecto a las relaciones del alma con el cuerpo.

Guthrie está de acuerdo con Jaeger en este punto y señala que dicho testimonio proporciona una prueba más de su creencia en las Formas que existen separadas, señalando además que habría ido incluso más lejos que Platón, para quien el alma no era una forma, aún cuando estaba emparentada a las Formas y pertenecía al mundo del ser verdadero. Guthrie señala la necesidad de reparar en el hecho de que Simplicio usa el *Eudemo* para ilustrar el tema que está tratando, el *De Anima*, y que lo que dice con respecto al intelecto es una paráfrasis al difícil capítulo cuarto del libro tercero del *De Anima* (429<sup>a</sup>27- 29):

“Y se decía con razón que el alma es el lugar de las formas, ( $\cong \supset 8 \Xi (\cong \theta, H \theta \leftarrow \leftarrow P \Lambda \Pi \leftarrow \leftarrow, \supset \leftarrow \forall 4 \theta \bar{B} \cong \leftarrow, \emptyset^* \text{TM} \leftarrow$ ), excepto que no se trata del alma en su totalidad, sino sólo la parte intelectual ( $\cong \leftarrow \cong 0 \theta 46 Z$ ), y que ella conoce las formas no en acto ( $f < \theta, 8, \Pi, \therefore \square$ ), sino en potencia”<sup>103</sup>.

Guthrie indica que cuando Simplicio se refiere al intelecto como “conocedor de las formas en el segundo sentido”, significa que las conoce potencialmente, según las palabras del *De Anima*. Para Guthrie fragmentos como el de Simplicio sólo pueden apreciarse después de una comprensión plena de la psicología de Aristóteles y de la doctrina de la

<sup>102</sup> Edición citada, *Eudemo*, 8 (Rose, 46; Gigon, 64). Simplicio, Com. Del tratado aristotélico “*Acerca del alma*”, 221, 20-33.

<sup>103</sup> *Aristóteles. Acerca del Alma, III 4, 429 a 27-29. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, 1988.* Guthrie señala que “*topos eidon*” del *De Anima* equivalente al “*topos dektike*” del *Eudemo*, en la frase citada por Simplicio, la cual ha aparecido en Aristóteles un poco antes (429<sup>a</sup> 15). De esta forma indica Guthrie que Simplicio se ciñe muy estrechamente al *De Anima* y que “*Topos Eidon*” no corresponde estrictamente a nada platónico, siendo seguro de esta manera que estaba pensando en Aristóteles.

materia y la forma. Destaca Guthrie el hecho de que en el *De Anima* también llama Aristóteles al alma una Forma (412<sup>a</sup> 19-21) señalando que esta era una “*substancia en el sentido de la forma de un cuerpo orgánico que posee potencialmente vida, y la substancia es actualidad*”, es decir, la realización más elevada de la forma. Sin embargo se indica que en su psicología posterior, que esta en el contexto de su ontología ya más desarrollada, las formas ya no existen separadas de las cosas concretas que constituyen el elemento formal, y el alma, tomada como un todo debe perecer necesariamente junto al cuerpo. Desde esta perspectiva (la del *De Anima*), los recuerdos no pueden conservarse en otra existencia, ya que solamente un intelecto impassible e impersonal sobrevive a la muerte, pereciendo de esta manera la parte del alma que es capaz de recibir las impresiones (*De Anima* 430<sup>a</sup> 22-25). De esta forma señala Guthrie que en el pensamiento maduro de Aristóteles existe también una actualidad perfecta, y esta es la inteligencia separada que se piensa a sí misma que es Dios, siendo probable el hecho de que Simplicio aluda a la relación de la inteligencia humana con este Ser supremo cuando habla de “*la inteligencia que es superior al alma y se sitúa junto a las Formas*”.

Guthrie destaca el hecho de que la filosofía de Aristóteles, para Simplicio constituía una unidad cerrada, y que además, como neoplatónico, deseaba reconciliarla con la filosofía de Platón. Para los efectos del *Eudemo*, Guthrie señala que esta unión no planteaba dificultades, pero colocar a las Formas junto con la doctrina posterior del Motor inmóvil y junto con lo expuesto en el *De Anima* constituye un alarde. De esta forma para Guthrie es necesario al menos establecer una distinción clara entre lo expuesto en el *Eudemo* y lo expuesto en el *De Anima*, y señala con relación a esto, la distinción que hacen Proclo y Elias (frs. 3 y 4, Ross), entre la obra aristotélica perteneciente a la literatura de la escuela y la perteneciente a los diálogos, señalando que los textos escritos en forma dialógica exigen un enfoque diferente al del de los tratados o clases. De esta forma cita a Elias:

“Aristóteles establece la inmortalidad del alma en sus obras acromáticas y lo hace con argumentos necesarios, pero en sus diálogos la establece, verosímilmente, con argumentos plausibles”.<sup>104</sup>

Y a Proclo:

“Aristóteles, imitándolo (a Platón en el *Timeo*) en su tratado acerca del alma, cuando se ocupa de ella desde un punto de vista físico, no hizo referencia ni al descenso ni a los destinos del alma, mientras que en los diálogos trató de estas cuestiones separadamente y expuso el tema anteriormente mencionado”.<sup>105</sup>

Vemos como estos autores no tenían en cuenta la idea de un posible desarrollo del pensamiento de Aristóteles, considerando a su pensamiento como un sistema cerrado desde sus inicios.

### Visiones críticas presentadas por Guthrie.

Guthrie señala de forma breve los argumentos de ciertos especialistas que están en contra de una consideración seria del Eudemo. De esta forma destaca primeramente las palabras de Durig:

“Es claro que, en el Eudemo Aristóteles ofreció una panorámica de opiniones diversas sobre el alma, humana. Parece imposible postular con seguridad que alguno de los fragmentos represente la opinión propia de Aristóteles.”<sup>106</sup>

Otro Argumento, señala Guthrie, recalca el hecho de que este diálogo es una elegía a un amigo muerto (lo que vendría a llamarse “*consolatio mortis*”), por lo cual Aristóteles dijo cosas que él no creía. De esta forma cita a Moraux:

---

<sup>104</sup> Edición citada, Eudemo, 3, Rose, 39, Ross, 3; Gigon, T. 16, 5) *Elías, Com. De las “Categorías” de Aristóteles*, 114, 25-28.

<sup>105</sup> Edición citada, Eudemo, 4, Rose, 40; Ross, 4; Gigon, 66) *Proclo, Com. Del “Timeo” de Platón*, 338 c.

<sup>106</sup> Durig, AGPh, 1966, pág. 315. Guthrie señala que no cita a estos autores como los únicos, sino que como los representantes más autorizados de estas opiniones.



“La verdad es que el Eudemo no podía sino reproducir las ideas del Fedón. Esto –si se me permite expresarlo así- era la regla del género. Durante siglos la *consolatio* iba a seguir oponiendo la vida miserable que lleva el hombre en esta tierra a la existencia feliz que el alma disfruta en el otro mundo”<sup>107</sup>

Señala Guthrie que en las épocas helenística y romana las *consolationes* evolucionaron hacia un género convencional, pero que en la época de Aristóteles no existían ni género ni reglas.

Finalmente nos muestra Guthrie un argumento de Berti considerado por el más serio, el cual se refiere a la cronología:

“Si todo esto fuera cierto (sc. las afirmaciones de Jaeger sobre la filosofía del Eudemo) nos hallaríamos enfrentados nosotros mismos con el fenómeno curioso de un Aristóteles fanáticamente fiel todavía a la posición mantenida por Platón en tiempos del lejano Fedón, escrito 25 o 30 años antes del Eudemo, sin tomar en consideración los esfuerzos que llevo a cabo el mismo Platón para revalorizar el mundo sensible en la serie de diálogos que van del Parménides al Filebo y el Timeo.”<sup>108</sup>

Guthrie señala que sin acusar a Aristóteles de que predicaba en el *Eudemo* aquello en lo que había dejado de creer, es preciso reconocer que una *consolatio*, es decir, una obra conmemorativa no era el lugar adecuado para llevar a cabo una argumentación del tipo de las del *Sofista* o las del *Parménides*. Además señala Guthrie que el mismo sostiene que Platón, aún cuando llegó a ver y a discutir con franqueza las dificultades implicadas en la teoría de las formas, a la manera en que fueron expuestas en el *Fedón*, sin embargo este nunca las abandonó<sup>109</sup>. Así nos dice Guthrie que la cronología del *Fedón* es incierta, pero que debido a que el *Eudemo* se escribió en o después del año 354, entonces este debe ser

---

<sup>107</sup> Moraux, Symp. Ar. I, pág. 120.

<sup>108</sup> Primo Aristotele, Págs. 416 y sig. Sin embargo señala Guthrie que quizá su propia solución es un poco endeble, haciendo Rees la misma observación, Symp. Ar. I, pág. 191.

<sup>109</sup> Cita con relación a esto Parm. 135b.

unos veinte años posterior al *Eudemo*, y doce o quince años posterior a los diálogos críticos tardíos de Platón, cuando a este le quedaban seis años de vida y Aristóteles ya tenía treinta. De esta forma concluye Guthrie que en esta época Aristóteles era uno de los discípulos más conservadores de Platón, junto a Espeusipo y Eudoxo y otros que anhelaban hallar alternativas a la teoría del propio Platón.

### **El problema del alma y del cuerpo en el estadio inicial de la evolución de Aristóteles.**

*Protéptico: Primer estadio del desarrollo de la psicología de Aristóteles.*

Con el fin de establecer la cronología de los escritos de Aristóteles, desde el punto de vista de las relaciones del alma y del cuerpo, Nuyens se propone analizar el resto de los diálogos y escritos “exotéricos” del filósofo, los cuales, al igual que el *Eudemo*, no nos son conocidos sino por un número más o menos grande de fragmentos.

Entre estos fragmentos señala Nuyens que el *Protréptico* se relaciona estrechamente con el *Eudemo* en algunos aspectos, reflejándose esta semejanza en una cita hecha por San Agustín, el cual parece conocer dicho diálogo por medio de el *Hortensio* de Cicerón y en que se representaría la unión del alma con el cuerpo como un castigo<sup>110</sup>, apareciendo además en otra cita la esperanza de una vida inmortal:

*“Cicerón, recomendándonos... esta sabiduría contemplativa..., al final de su diálogo Hortensio, dice: “Para nosotros que vivimos dedicados a la filosofía, hay una gran esperanza: si aquello con lo que sentimos y pensamos es mortal y perecedero, tendremos un final... feliz y casi un descanso de la vida, o, si, como pensaron los más grandes y célebres filósofos antiguos, poseemos mentes eternas y divinas, entonces debemos pensar que cuanto más hayan perseverado estas en su curso, es decir, en el cultivo de la razón y*

---

<sup>110</sup> S. Agustín, *Contra Julianum*, Pelag. 4 (15), 78. Nuyens señala que la misma alusión se halla en Jámblico, *Protréptico*, 8, p. 48, Pistelli.

en el deseo de investigar, y menos se inmiscuyan e impliquen en vicios y errores de los hombres, más fácil será su ascenso y retorno al cielo” Por último, añadiendo esta misma conclusión y poniendo fin a su discurso, reitera lo dicho con las siguientes palabras: “Por lo cual, para llegar por fin al término de mi argumentación, ya sea que queramos morir en paz, después de haber vivido en estas fortalezas o abandonar sin dilación esta morada para llegar a otra mucho mejor, debemos poner en estos estudios todo nuestro esfuerzo y cuidado”.<sup>111</sup>

Para Nuyens el deseo de la inmortalidad se encuentra también en el *Protréptico* en la descripción de “la isla de los bienaventurados”, donde se ha de vivir después de la muerte una vida de puro conocimiento y de pura contemplación:

“Cicerón en su diálogo *Hortensio* examina la siguiente cuestión: si, cuando abandonamos esta vida, se nos permitiera llevar una existencia inmortal en la isla de los Bienaventurados, como cuentan los mitos, ¿qué necesidad, dice él, tendríamos de la elocuencia, no existiendo juicios, o incluso de las mismas virtudes? No tendríamos necesidad del valor, al no tenernos que enfrentar a ningún trabajo ni peligro, ni necesitaríamos de la justicia, al no existir nada ajeno que pudiéramos codiciar, ni la temperancia para controlar los deseos que no existirían (... ) Así pues seríamos felices con el puro conocimiento de la naturaleza y con la ciencia que es lo único por lo que debe ser alabada la vida de los dioses. Por tal motivo puede comprenderse que las demás cosas son atribuibles a la necesidad, y sólo ésta es objeto de elección”.<sup>112</sup>

De esta forma indica Nuyens que la actitud de rechazo hacia la vida que esta presente en el *Eudemo*, se vuelve a encontrar en el *Protéptico*, en donde todo lo que

---

<sup>111</sup> Aristóteles, Fragmentos.10 c3 (Rose, 61c.; Ross, 10c3; Gigon, 825= Cicerón, Hortensio, frag. 97 Müller) Agustín, Sobre la Trinidad, XIV 19, 26. Traducción de Álvaro Vallejo Campos, Editorial Gredos

<sup>112</sup> Aristóteles, Fragmentos. 12 a (Rose, 58 a; Ross, 12 a; Gigon, 824) Agustín, *Sobre la trinidad* XIV 9, 12. Traducción de Álvaro Vallejo Campos, Editorial Gredos. Señala Nuyens que se encuentra una indicación análoga en el pasaje en que son citadas a favor las palabras de Pitágoras, en que se asigna como el fin de la vida humana como la contemplación del cielo (Walzer, 11, p. 49).

pertenece a esta tierra, incluyendo la belleza física a la que los griegos eran tan sensibles, es presentado como meras apariencias y mentiras:

“... todas las cosas que los hombres juzgan importantes son meras apariencias. De ahí que se diga con razón que el hombre no es nada y que nada humano es estable. La fuerza, la grandeza y la belleza son ridículas y no valen nada, y la belleza nos parece tal porque no vemos nada con precisión”<sup>113</sup>

Por esto para Nuyens, al igual que en el *Eudemo*, en el *Protréptico* se opone al cuadro de las cosas terrestres, percederas y desprovistas de valor, un mundo en donde todo es estable, definitivo y eterno, es decir, el mundo de las ideas<sup>114</sup>.

Nuyens señala de esta forma que estos fragmentos hacen manifiesto de manera suficiente el hecho de que el *Protréptico* testimonia, al igual que el *Eudemo*, la tendencia platónica de Aristóteles en los inicios de su carrera, pero Nuyens se separa de W. Jaeger cuando este sitúa los escritos exactamente sobre el mismo plan. De esta forma según Nuyens ambas obras presentan trazos evidentemente concordantes, lo que no impide sin embargo que el *Protréptico* difiera del *Eudemo* en ciertos puntos, que tienen para Nuyens gran importancia en lo que respecta a la evolución de la psicología de Aristóteles. Así señala Nuyens que en el *Protréptico*, una manera distinta de ver se hace lugar al lado de la primera, visión que ira rechazando progresivamente la antigua concepción y que terminará por dar nacimiento a la teoría, destinada a sobrevivir, y que será la psicología de Aristóteles en su estado definitivo. Esta concepción nueva no es otra para Nuyens que la concepción teleológica de la naturaleza, la cual tiene un lugar tan importante en el sistema aristotélico. Indica Nuyens entonces que en un largo pasaje en el cual se pone en paralelo la finalidad de la naturaleza y la causalidad de la técnica humana y del azar, Aristóteles trata a los seres vivientes en los siguientes términos:

---

<sup>113</sup> Aristóteles. Fragmentos, (Rose, 59; Ross, 10 a; Gigon, 73) Jámblico, Protréptico VIII 47, 5-21 (Pistelli). Otro Fragmento señala una analogía con relación a esto: “Si, como dice Aristóteles, los hombres pudieran ver con los ojos de Linceo, de manera que su mirada pudiera atravesar los objetos, cuando hubieran contemplado sus entrañas, ¿no parecería extremadamente feo aquel cuerpo de Alcibíades, que era bellísimo por fuera? (Op. Cit. Rose, 59 b; Ross, 10 a2; Gigon, 826) Boecio, Consolación de la filosofía 3, 8.

<sup>114</sup> Walzer, 13, p. 54 y 55.

“Ahora bien, los animales ( $\theta\zeta$ .  $(\forall)$ ) pertenecen a las cosas generadas por la naturaleza (y de acuerdo con la naturaleza) ( $\theta^{\text{TM}} < N\beta\Phi, 4$  ( $(, < 0: \Xi < T <)$ ). Nada importa si alguien cree que la mayoría de estos han sido engendrados de modo contrario a la naturaleza para (causar) alguna destrucción y daño. Pero el hombre es el más noble de todos los animales de este mundo ( $\theta 4: 4\phi\theta \forall \theta \cong < * \infty$  ( $, \theta^{\text{TM}} < f < \theta \forall \neg 2 \forall . / T < \square < 2\Delta TB \bar{H} f\Phi\theta 4 <)$ , de manera que evidentemente ha sido engendrado por naturaleza y en conformidad con la naturaleza ( $N\beta\Phi, 4 \theta, 6 \forall \theta \square N\beta\Phi 4 < (\Xi (\cong < ,)$ ).”<sup>115</sup>

Nuyens se pregunta entonces que resulta del alma según esta teoría según la cual el hombre es un “producto de la naturaleza”. Con relación a esto se señala en el *Protréptico*:

“Además, de las partes que nos constituyen, una es el alma y la otra, el cuerpo, aquella gobierna y este es gobernado ( $\theta \in \square \Delta \Pi, 4 \theta \in * \infty \square \Delta \Pi, \theta \forall 4$ ), la primera utiliza y el segundo subyace (al alma) como su instrumento ( $\theta \in : \infty < \Pi \Delta \uparrow \theta \forall 4 \theta \in * \zeta \downarrow B \cong 6, \theta \theta \forall 4$ )  $\theta \in \angle \Delta (\forall < \cong <)$ . Por lo demás, el uso de lo que es gobernado y del instrumento se subordina siempre a lo que gobierna y utiliza”.<sup>116</sup>

Señala Nuyens que esta manera de ver no está en contradicción directa con la teoría según la cual la estancia del alma en el cuerpo es contraria a la naturaleza ( $B \forall \Delta \square N\beta\Phi 4 <)$ , ya que se puede admitir que el alma, estando destinada a una vida superior, llevando una vida “*contra natura*” en el cuerpo, al mismo tiempo, resignándose a lo inevitable, colabora con el cuerpo según un orden jerárquico en el cual el alma es la que gobierna y el cuerpo el que le obedece. De esta forma esta visión no se encuentra en contradicción para Nuyens con lo planteado en el *Eudemo*, y hasta el propio Platón habla de la  $> A : ; \theta \Delta : \forall$  entre el alma y el cuerpo, insistiendo al mismo tiempo de forma constante en su mutua oposición<sup>117</sup>. Sin embargo recalca Nuyens el hecho de que cuando se observan las consecuencias de ambas teorías –colaboración por una parte y oposición del cuerpo y del alma por otra–

<sup>115</sup> Op. Cit. (11, Ross, 11; Gigon 736), Jámbrico, *Protréptico* IX 49, 1-52, 16 (Pistelli).

<sup>116</sup> Op. Cit. (6, Ross, 6; Gigon, 73) Jámbrico, *Protréptico* VII 41, 15-43, 25 (Pistelli).

<sup>117</sup> Platón, *Timeo*, 87 d. Cita Nuyens también con relación a esto a Rohde, *Psyche*, II, p. 276, y Fedón, 79 e, 80, en donde también Platón señala al cuerpo como el servidor del alma.

entonces estas no pueden ser mantenidas a la vez. Con relación a esto nos dice Nuyens que se habrá de constatar que la teoría de la colaboración ha excluido completamente a la otra. De esta forma en el *Protréptico* se encuentran estas dos concepciones lado a lado, y nada indica que Aristóteles halla llevado a cabo una tentativa llevarlas a una unidad.

Nuyens señala entonces que es claro que en el *Protréptico* Aristóteles aún estaba convencido de el destino supraterrrenal del alma, pero que también hay indicios en esta obra del hecho de que el Estagirita comenzaba a darse cuenta, de forma cada vez más clara, de la interdependencia del alma y del cuerpo. De esta forma concluye Nuyens señalando que es preciso considerar al *Protréptico*, con relación al *Eudemo*, como el primer estadio del desarrollo de la psicología de Aristóteles.

#### *De Philosophia.*

Nuyens examina a continuación este diálogo, señalando que es el único que junto con el *Eudemo* y el *Protréptico*, requiere de un examen más profundo con respecto a las relaciones del alma con el cuerpo. De esta forma cita una reseña de Sexto Empírico:

*“Aristóteles afirmaba que la noción de los dioses (ϙ<<≅4∇< 2,™<) se ha engendrado en los hombres a partir de dos principios: de los fenómenos que experimenta el alma y de los fenómenos celestes (B,Δ∅∅ ∅←< PΛΠ←< ΦΛ:∃∇4< <∅∅T< 6∇∅∅ □B∈ ∅™< ;∅,φΔT<). De los acontecimientos que experimenta el alma, por las inspiraciones de ésta y sus poderes proféticos que se originan en los sueños (f< ∅≅∅H ∅B<≅4H (4(<≅:∃<≅ΛH ∅∇β∅0H f<2≅ΛΦ4∇Φ:≅·H 6∇∅∅ :∇<∅, ∴ ∇H). Pues cuando en el sueño, dice, el alma se queda a solas consigo misma, (6∇2ζ∇∇∅∅∅←< (∃<0∅∇4 ≅ PβΠZ), al recobrar entonces su propia naturaleza (∅←< ∩\*4≅< □B≅8∇∃≅-Φ∇ NβΦ4<), profetiza y predice lo que va a suceder. En tal estado se encuentra también después de la muerte cuando se separa de los cuerpos (f< ∅ ( 6∇∅∅ □ ∅∈< 2ζ<∇∅≅< ΠTΔ.∴,Φ2∇4 ∅™< ΦT:ζ∅T<). Aristóteles ciertamente reconoce que el poeta Homero también ha observado esto, ya que hizo que Patroclo, al morir, predijera la muerte de Héctor y éste el fin de Aquiles. Así pues, a partir de tales hechos, dice, los hombres presumieron que existía algo divino (∅4 2, ∅≅<), que*

era en sí semejante al alma y más capaz de poseer el saber que ningún otro ser ( $\theta \in \delta \forall \zeta \forall \lambda \theta \in f \equiv 46 \in H \theta \pm P \beta \Pi \pm \delta \forall \mathcal{R} B \zeta < \theta T < f B 4 \Phi \theta 0 : \equiv < 46 \phi \theta \forall \theta \equiv <$ )”<sup>118</sup>.

De esta forma se constata para Nuyens que existe un acuerdo marcado del contenido de esta cita con las ideas expuestas en el *Eudemo*, debiendo este último diálogo precisamente su existencia a un sueño profético. Además señala que este acuerdo se hace aún mayor cuando se tiene en cuenta el hecho de que más tarde Aristóteles modificará completamente sus consideraciones con respecto a la adivinación<sup>119</sup>. Por otra parte señala Nuyens que la marcada separación del alma y del cuerpo y la idea de que el alma se realiza más libremente en la medida en que la vitalidad del cuerpo se disminuye, como en el caso del sueño y de la muerte, nos conduce más al *Eudemo* que al *Protréptico*. De esta forma señala que en el *De Philosophia* son menos numerosas las huellas de un platonismo moderado que admite la colaboración del alma y del cuerpo, que las que se encuentran en el *Protréptico*, y por el contrario, muchos otros fragmentos del *De Philosophia* indican una relación más estrecha con Platón.

Así concluye Nuyens que teniendo en consideración el carácter platónico de la teología del diálogo *De Philosophia*<sup>120</sup>, junto con el completo acuerdo de esta obra con el *Eudemo* sobre la cuestión de la oniromancia, se puede entonces señalar que no hay ninguna razón por la cual se le pueda asignar al *De Philosophia* una fecha posterior a los otros diálogos. De esta forma para Nuyens el *De Philosophia* se remonta al período platónico de Aristóteles, es decir, a una época en que este dependía de su maestro en numerosos puntos

<sup>118</sup> Op. Cit. 12 A1 (Rose, 10, Ross, 12a1; Gigon, 947) Sexto Empírico, *Contra los profesores IX (contra los físicos)* 20-23. Cita también con relación a esto Nuyens Cicerón, *De div.*, I, 30, 63-64.

<sup>119</sup> Cita con relación a esto Jaeger, p. 166. Señala Nuyens que las concepciones ulteriores de Aristóteles con respecto a la adivinación nos son conocidas por un breve tratado, “ $A, \Delta \mathcal{R} \theta \uparrow H \delta \forall \zeta \diamond B < \equiv < : \forall < 946 \uparrow H$ ”, en los *Parva Naturalia*, en donde Aristóteles niega de manera categórica un carácter divino a los sueños proféticos, 462 b, 20-22, 463 b, 15-18.

<sup>120</sup> Nuyens señala que las dos pruebas brindada por Aristóteles a favor de la existencia de Dios en los fragmentos del *De philosophia* (Walzer, 12, p. 73. p. 74.), tienen su prototipo en “Las Leyes” de Platón, (XII, 966 d), y sólo la forma en que son presentados pertenece en propiedad a Aristóteles. Relaciona además Nuyens con relación a este tema una cita de Cicerón (*De Nat. Deorum*, II, 37, 95. Rose, 12; Heitz, 19 (39); Walzer, 13, p. 76) con los habitantes de la caverna en la República de Platón (VII, 514-516) y señala que aún cuando existen diferencias entre las dos representaciones, (destacado por Jaeger, p. 167), la semejanza es tal que se puede hablar de una dependencia y de una imitación de Platón. Por último señala las ideas directrices del argumento de “los grados de perfección” (Simplicius, *In Arist. De Caelo. Comm. In Arist. Graec.*, VII, p. 288, 28, Heiberg. Cf. Rose, 16; Heitz, 21 (41); Walzer, 16, p. 80) se encuentran también en Platón (*Rep.* VI, 508 d, 509 b; 380 d; Banquete, 202 d). Nuyens. Op. Cit. Pág. 97-99.

doctrinales, aún cuando su propia orientación intelectual comienza ya a esbozarse. Nuyens señala entonces que el *Protréptico* y el *A, ΔR N48 ≅ Φ ≅ N. : ∀H* pertenecen más o menos al mismo estadio de la evolución de Aristóteles, mientras que el *Eudemo* puede ser datado unos años antes.

*Cronología del A, ΔR N48 ≅ Φ ≅ N. : ∀H.*

Nuyens se plantea en desacuerdo con W. Jaeger con respecto a la cronología del *De Philosophia*, ya que este último le asigna una data más tardía, considerando este escrito de Aristóteles como característico del período de transición. El argumento principal de Jaeger consistía en que este diálogo es el único sobre el cual la tradición señala que Aristóteles habría llevado a cabo críticas contra la teoría platónica de las ideas. Con relación a esto Nuyens señala que no desconoce las tendencias antiplatónicas que tienen lugar en el *De Philosophia*<sup>121</sup>, pero niega eso sí que caractericen a este diálogo en comparación con las otras obras exotéricas. Así señala Nuyens que de la diferencia que Jaeger cree encontrar entre el *De Philosophia* y las otras obras posteriores, se concluye que es preciso atribuir a esta obra una data más tardía, posterior incluso a la muerte de Platón, correspondiente a la estadía de Aristóteles en Assos, buscando de esta manera Jaeger confirmar esta conclusión mediante diversos argumentos, los cuales ninguno parece para Nuyens capaz de resistir a la crítica. Así, para Jaeger es a priori verosímil que Aristóteles halla esperado a la muerte de Platón antes de plantearse abiertamente en contra de la teoría de las ideas, por lo que sería sólo a partir de su estadía en Assos en que Aristóteles toma la actitud de un maestro independiente, y que consciente de sí mismo, escoge libremente su camino, apartándose así, poco a poco, cada vez más de Platón. Al respecto señala Nuyens que en ausencia de un dato positivo este razonamiento sería admisible, pero no es el caso, ya que se ha visto que en el

---

<sup>121</sup> En la edición de los Fragmentos de Aristóteles de Álvaro Vallejo Campos, Editorial Gredos, se señala que Jaeger sostiene que, después de haber abandonado la teoría de las Formas “siguió guardando por algún tiempo también la idea del alma de Platón, y sin duda también su doctrina de la inmortalidad” (Aristóteles, Pág. 189). Para Berti, por su parte (La Filosofía del Primo Aristóteles, Pág. 354.) la separabilidad del alma con el cuerpo estaría en contradicción con su filosofía posterior sólo si suponemos que el alma separable en el *Sobre la Filosofía*, es el alma íntegra con la totalidad de sus funciones.



*Protréptico*, datado también por Jaeger como anterior a la muerte de Platón, encierra críticas no disimuladas contra los principios de este último<sup>122</sup>.

De esta forma concluye Nuyens que la exposición con respecto a la cronología de W. Jaeger para el *De Philosophia* no es aceptable, inspirándose sin duda para él, su opinión sobre este diálogo, en el fondo, en el deseo de descubrir una obra típica para el período de transición de Aristóteles, es decir un “*Programmschrift*”, que marque los inicios de una actividad personal e independiente. Sin embargo para Nuyens la tentativa de Jaeger de encontrar en el *De Philosophia* un escrito de tal suerte ha sido conducida al fracaso, y señala que ha de indicar en el capítulo IV de su libro<sup>123</sup> qué obras de Aristóteles son características de su período de transición, en donde también se habrá de señalar un pasaje que puede ser considerado según Nuyens como el discurso inaugural de Aristóteles con mayor razón que el *De Philosophia*.

### **Cronología del Organon.**

Para cerrar al capítulo del período inicial de Aristóteles señala Nuyens que es necesario revisar además que obras, fuera de los diálogos, deben, en razón de su acuerdo con estos, ser atribuidos también al período inicial de Aristóteles<sup>124</sup>.

#### *Las Categorías.*

De esta manera comienza Nuyens por los tratados del *Organon*, señalando que las categorías contienen un pasaje que arrastra una concepción dualista del alma y del cuerpo:

---

<sup>122</sup> Al respecto señala Nuyens que se encuentra un detalle significativo en un texto de Philopon (Comment. In Arist. Graeca, XIII, 3, p. 243 Wallies) y una indicación similar en un texto de Diógenes Laercio, del cual Jaeger (p. 33-34) se deshace mas o menos fácilmente (V, 1). (ver textos Nuyens, nota 63). Nuyens. Op. cit. Pág. 104.

<sup>123</sup> Nuyens. Op. Cit. Pág. 149.

<sup>124</sup> Señala Nuyens que no pretende emitir un juicio definitivo sobre la cronología de todas las obras de Aristóteles. Esto no sería posible a menos que esta investigación sea completada por otras. Nuyens. Op. Cit. Pág. 106, nota 68.

“La salud y la enfermedad surgen en el cuerpo del animal ( $f < \Phi\phi: \forall 94 . \exists \Lambda B \Xi \Lambda 6$ ,  $(\therefore (< \Phi 2 \forall 4)$ ). La blancura y la negrura en el cuerpo simplemente ( $\square B 8^{TM} H f < \Phi\phi: \forall 94$ ), la justicia y la injusticia resultan en el alma humana ( $f < P \Lambda \Pi \pm \square < 2 \Delta \phi B \Xi \Lambda$ ).<sup>125</sup>”

Indica Nuyens que más tarde Aristóteles se opondrá a esta manera de presentar las cosas en donde ciertos atributos son asignados a un cuerpo y otros al alma:

“...pues bien afirmar, con todo y con eso que es el alma quien se irrita, sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica. Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma ( $\vartheta \in < \square < 2 \Delta T B \Xi < \vartheta \pm P \Lambda \Pi \pm$ ).<sup>126</sup>”

De esta forma Aristóteles señala en el *De Anima* que todos los atributos deben ser asignados al ser viviente como compuesto de alma y cuerpo, mientras que el pasaje citado de las *Categorías* indicaría que estas pertenecen al primer período de Aristóteles. En este punto discrepa Nuyens de Jaeger, el cual señala que este tratado no se puede remontar a esta época<sup>127</sup>, y señala que si bien no es posible emitir un juicio suficientemente matizado sobre la autenticidad y la data del tratado de las *Categorías*, tomado en la forma en que nos ha sido transmitido, es innegable que la obra es aristotélica en cuanto a su contenido, y debe remontarse a los inicios de la carrera de Aristóteles.

#### *De interpretatione.*

Indica Nuyens que este tratado no ofrece ninguna prueba directa según el criterio adoptado de las relaciones del alma y del cuerpo, encontrándose eso sí algunas referencias a otros escritos. Sobre el valor de estos escritos Nuyens cita las interpretaciones de Zeller y de Jaeger, señalando la divergencia entre ellos. De esta forma para Zeller estas referencias tienen un gran valor, y los considera como el medio por excelencia a través del cual se

<sup>125</sup> (Cat., 11, 14 a 16-18). Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos.

<sup>126</sup> (De An., I, 4, 408 b 11 15). Traducción de Calvo Martínez, Editorial Gredos.

<sup>127</sup> Nuyens. Op. Cit. Pág. 107.

puede determinar el orden cronológico de las diferentes obras<sup>128</sup>. Por su parte según Jaeger es preciso precaverse de las tentativas de determinar la sucesión cronológica de las obras aristotélicas que versan sobre la ciencia natural sobre las referencias de estos escritos dados como existentes y anunciados como futuros, ya que estas referencias estarían insertas dentro del orden establecido por Aristóteles al momento de su redacción definitiva, orden elegido por él con motivos pedagógicos, el cual no ordena otra cosa que la sucesión de materias a tratar, razón por la cual este criterio no podría brindar ninguna indicación relativa al desarrollo del pensamiento de Aristóteles. De esta manera para Jaeger el orden que se dice cronológico se reduce a un plan de conjunto que en la mayor parte de los casos no corresponde al plan primitivo, sino a la reunión por parte de Aristóteles al final de sus investigaciones, de la masa formada por diferentes estudios acerca de cuestiones particulares. Por otra parte se indica que Jaeger concede el hecho de que se pueden aceptar las referencias como confirmación de datos brindados por la crítica interna.

Por su parte señala Nuyens que teniendo en cuenta reglas con relación a los datos o referencias de una obra a otra, tales como el no considerar las referencias poco claras o dudosas, y las que están en contradicción con la crítica interna del texto<sup>129</sup>, entonces se obtienen los siguientes resultados con relación al *De interpretatione*:

- 1.- La obra contiene una referencia clara a los *Tópicos*<sup>130</sup>, tratado que puede ser atribuido con certeza al período inicial de la evolución de Aristóteles.
- 2.- Hay también una referencia clara a los *Primeros Analíticos*<sup>131</sup>, obra que no se puede remontar al los inicios de Aristóteles, perteneciendo con probabilidad según Nuyens al período de transición.

---

<sup>128</sup> Ante la dificultad del hecho de que diversos tratados presentan referencias recíprocas, señala Nuyens que esta dificultad no es en opinión de Zeller, una dificultad de una naturaleza tal que pueda arruinar el valor general de este criterio.

<sup>129</sup> Señala además Nuyens que allí en donde las referencias tengan acuerdo con la crítica interna, entonces se les utilizará de manera confirmativa, y en la ausencia de datos brindados por la crítica interna, se atenderá a las referencias que tengan algún valor, siempre que estas sean claras y que la fecha de la obra que las contenga o de la obra a la cual se refieren sea fijada a partir de otros datos. Nuyens. Op. Cit. Pág. 110.

<sup>130</sup> De Interprt., (11, 20 b, 22-26) se refiere a los Tópicos (VIII, 7); Soph. El., 196 a 6, 175b 39 sq.

<sup>131</sup> De Interpr. 10, 19b, 22-31 se refiere a los Primeros Analíticos, 1, 46, 51, b 36-52 a 17.

Aún cuando una conclusión no podría sobrepasar los límites de la posibilidad, señala Nuyens que es posible que el *De Interpretatione* no pueda ser datado como anterior al período de transición, aunque la referencia es una sola<sup>132</sup>.

### Los Primeros Analíticos.

Señala Nuyens que en los *Primeros Analíticos* un pasaje llama especialmente la atención:

“Es posible juzgar por las apariencias corporales, si uno concede que todo lo que son afecciones naturales hace cambiar a la vez el cuerpo y el alma ( $\square: \forall \text{ ; } \exists \forall \exists \zeta 88, 4 < \vartheta \in \Phi^{TM}: \forall \delta \forall \mathcal{R} \vartheta \leftarrow < \text{PAIIZ} < , \odot \Phi \forall \text{ N}\Lambda \Phi 4 \zeta f \Phi \vartheta 4 \text{ B}\forall 2 \text{Z}: \forall \vartheta \forall$ ). (...) Entonces, si se concediera eso, así como que de una sola cosa hay un solo signo ( $\leftrightarrow < \heartsuit < \in H \Phi 0: , \wp \cong < , \neg < \forall 4$ ), y pudiéramos captar la afección y el signo propios de cada género ( $\vartheta \in \cap * 4 \cong < \heartsuit 6 \zeta \Phi \vartheta \cong \Lambda$  ( $\Xi < \cong \Lambda H \text{ B}\zeta 2 \bar{H} \delta \forall \mathcal{R} \Phi 0: , \wp \cong <$ ), entonces podríamos juzgar por las apariencias corporales ( $\text{N}\Lambda \Phi 4 \cong < T: , \wp <$ ). En efecto, si hay una afección que se da exclusivamente en un género indivisible ( $\emptyset *: : \square \vartheta 4 < \mathcal{R} (\Xi < , 4 \Downarrow \text{B}\zeta \Delta \Pi \cong < \square \vartheta : \bar{\Sigma} \text{B}\zeta 2 \cong H$ ), como la valentía en los leones, entonces es necesario que halla también algún signo ( $\Phi 0: , \wp \cong <$ ), pues se ha supuesto que el cuerpo y el alma se ven afectados igual la una que el otro ( $\Phi \Lambda: \text{B}\zeta \Phi \Pi , 4 < (\square \Delta \square 88 \text{Z} 8 \cong 4 H)$ .”<sup>133</sup>

Indica Nuyens que esta influencia recíproca de la que se hablaba al final de la cita es en Aristóteles un nuevo punto de vista y responde en su evolución a un estadio ulterior al de los diálogos. Aunque sin duda en los diálogos Aristóteles hacía mención de una colaboración del alma y el cuerpo, señala Nuyens que al mismo tiempo estaba presente la idea de que el alma, independientemente de su colaboración con el cuerpo, posee una vida

<sup>132</sup> Nuyens señala que por “Período de transición” no se designa un tiempo que se pueda determinar de manera precisa que indique los años en que se extiende, sino que más bien se refiere a un estadio de transición en el pensamiento de Aristóteles, que coincide por lo demás en puntos importantes con el tiempo en que transcurre entre su primera y su segunda estancia en Atenas (347-336). Nuyens. Op. Cit. Pág. 111.

<sup>133</sup> An. Pr., II, 27, 70b, 7-16. Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos.

que le es propia y que en el sueño, por ejemplo se manifiesta más claramente. Por el contrario para Nuyens la teoría manifiesta en el pasaje citado<sup>134</sup> marca un paso más adelante en el sentido de la doctrina según la cual el alma y el cuerpo están unidos de manera más íntima. De esta forma nos dice Nuyens que por el contenido de este pasaje, no es posible atribuir a los *Primeros Analíticos* como pertenecientes al período inicial, ubicándose este tratado al contrario, de manera más natural en el período de transición, en el curso del cual Aristóteles ha sido conducido por sus estudios fisiológicos, a acentuar cada vez más la unidad del alma y del cuerpo<sup>135</sup>.

Con relación a los *Segundos Analíticos* señala Nuyens que son anunciados en muchas partes de los primeros, lo que hace creer que esta última obra no puede ser anterior al período de transición. Una prueba más categórica sería para Nuyens la impresionante concordancia de un texto de este tratado con uno del libro primero de la *Metafísica* en donde el autor critica la teoría platónica de la reminiscencia<sup>136</sup>. Así señala Nuyens que habrá de demostrar más adelante que hay razones suficientes para atribuir, como lo hace Jaeger, el libro 7 de la *Metafísica* al período de transición, asignándole la misma data a los *Segundos Analíticos*, en virtud de la concordancia existente en ambos textos en lo que respecta a la crítica contra la teoría de la reminiscencia<sup>137</sup>.

#### *Tópicos y Refutaciones Sofísticas.*

Nuyens nos dice que en lo que va de la revisión del *Organon*, no ha producido sino resultados negativos en el hecho de que ninguno de estos escritos se han encontrado datos suficientes como para insertarlos en el período inicial de Aristóteles, y antes bien, se han

---

<sup>134</sup> Nuyens denomina a esta teoría como "*La théorie physiognomonique*". Nuyens. Op. Cit. Pág. 112.

<sup>135</sup> Indica Nuyens que además un dato de orden interno importante para fijar la cronología de los Primeros Analíticos (An. Pr., II, 24, 68b, 37-69 a 20) con relación a un pasaje en el cual señala Aristóteles que la guerra de Atenas con Tebas es un mal, al igual que lo fue la guerra de los tebanos con los focenses (probablemente la guerra sagrada, 355-356). De esta forma señala que es posible que cuando Aristóteles habla de la guerra de Tebas contra Atenas, se refiera a acontecimientos actuales, pudiendo corresponder a una serie de guerras que se sucedieron unas con otras, poco antes del 338. Nuyens. Op. Cit. Pág. 112.

<sup>136</sup> An. Post., II, 19, 99 b 29-100 a 9 y Met. I, 9, 992b 24- 993 a3; I, 1, 980 a 27- 981 a 3.

<sup>137</sup> Señala Nuyens que fuera de estos pasajes citados, hay algunas otras partes de los Segundos Analíticos que hacen manifiesto el hecho de que Aristóteles comienza a criticar a Platón de manera más decidida y con más violencia que antes (An. Post. I, 22, 83<sup>a</sup> 32-34; 85 a, 31 b 3).

manifestado pruebas claras de que los *Primeros* y los *Segundos Analíticos* pertenecerían a una época posterior.

Señala Nuyens que sin embargo este no es el caso de los *Tópicos* y de las *Refutaciones Sofísticas*, y la aplicación del criterio señalado (de las relaciones del alma y del cuerpo), brindan pruebas numerosas que vienen a confirmarlo. De esta forma los *Tópicos* se encontrarían en el mismo estadio de evolución que los diálogos:

“Se puede decir del alma, por ejemplo, respecto al cuerpo ( $\text{ΠΑΠ} \hat{\Gamma} \text{H} \text{B} \Delta \in \text{H} \Phi^{\text{TM}}: \forall$ ), el que aquella es capaz de dominar y éste, de ser dominado” ( $\text{C} \text{94} \text{9} \in : \infty < \text{B} \Delta \cong \Phi \text{9} \forall \text{946} \in < \text{9} \in * \zeta \downarrow \text{B} \text{0} \Delta, \text{946} \bar{<}$ ).”<sup>138</sup>

Esta concepción de las relaciones del alma y del cuerpo sería la misma que se encuentra ya en el *Protréptico*. De esta forma, al igual que en el *Protréptico*, en los *Tópicos* se encontrarían vestigios de este dualismo moderado, el cual manifiesta una cierta colaboración del alma y del cuerpo, habiendo al mismo tiempo muchos puntos de oposición entre ellos. Otro testimonio dice lo siguiente:

“Es preciso examinar las cosas que se dicen según la privación y la posesión: pues si una de ellas se dice de varias maneras, también se dirá la otra. De esta forma si el sentir se dice de varias maneras, según el alma y según el cuerpo ( $\text{9} \in \forall \emptyset \Phi \text{2} \zeta <, \Phi \text{2} \forall \text{4} \text{B} \delta, \cong < \text{VII}^{\text{TM}} \text{H} \text{8} \Xi (\text{9} \forall \text{4}, \text{6} \forall \text{9} \zeta \text{9}, \text{9} \leftarrow < \text{ΠΑΠ} \leftarrow < \text{6} \forall \text{9} \text{9} \text{9} \in \Phi^{\text{TM}}: \forall$ ), también el ser insensible ( $\text{9} \in \square < \forall: \Phi \text{20} \text{9} \cong <$ ) se dirá de varias maneras, según el alma y según el cuerpo ( $\text{6} \forall \text{9} \zeta \text{9}, \text{9} \leftarrow < \text{ΠΑΠ} \leftarrow < \text{6} \forall \text{9} \text{9} \text{9} \in \Phi^{\text{TM}}: \forall$ ).”<sup>139</sup>

Repara Nuyens en el hecho de que la conciencia propia del alma es distinguida en esta cita de aquella que pertenece al cuerpo, distinción a la que Aristóteles se opondrá afirmando que el acto de conocer es una función del ser viviente en su conjunto, acentuándose su insistencia sobre este punto a lo largo de su evolución.

<sup>138</sup> (Tóp., V, 1, 128 b 14-19). Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos.

<sup>139</sup> (Tóp. 1, 15, 106b 21-25). Edición citada.

“Pues no basta discutir sobre una única cosa para demostrar que algo se da en todas, como por ejemplo, si el alma del hombre es inmortal, concluir que toda alma es inmortal ( $\exists \supset \exists \leftarrow , \emptyset \equiv \vartheta \equiv \neg \square \leftarrow 2 \Delta \phi B \equiv \Lambda \text{ PAPI} \leftarrow \leftarrow \square 2 \zeta \leftarrow \forall \vartheta \equiv H \text{ ©} \vartheta 4 \text{ PAPI} \leftarrow B \square \Phi \forall \square 2 \zeta \leftarrow \forall \vartheta \equiv H$ )”<sup>140</sup>.

Para Nuyens este pasaje brinda un testimonio indirecto a la adhesión de Aristóteles a la doctrina de la inmortalidad del alma humana a la manera en que la profesaba en los inicios de su carrera.

“También lo que se da en lo mejor y más apreciable es preferible, por ejemplo, lo que se da en dios más que lo que se da en el hombre, y en el alma más que en el cuerpo ( $\exists \supset \exists \leftarrow 2, ( \times \square \leftarrow 2 \Delta \phi B \Sigma \delta \forall \vartheta \text{ PAPI} \pm \times \Phi \phi : \forall \vartheta 4$ )”<sup>141</sup>.

El alma y el cuerpo son puestos en relación en este pasaje en distintos grados de valor ( $\vartheta \in \exists, \delta \vartheta : \equiv \leftarrow 4 \delta \forall \vartheta \text{ } \vartheta 4 : 4 T \vartheta \Xi \Delta \Sigma \downarrow B \zeta \Delta \Pi \equiv \leftarrow$ ).

“Y, aún, si es natural que los contrarios se den de manera semejante en alguna cosa ( $\clubsuit \leftarrow \vartheta 4 \leftarrow 4 B \Xi \Lambda \delta , \leftarrow \downarrow B \zeta \Delta \Pi , 4 \leftarrow \vartheta \square \leftarrow \forall \leftarrow \vartheta : \forall$ ), y han sido definidos el uno por el otro, es evidente que no se ha hecho una definición; del caso contrario, resultará haber varias definiciones de la misma cosa; en efecto ¿porqué habría dicho mejor el que definió por medio de éste que el que definió por medio del otro, supuesto que ambos surgen naturalmente por igual en la misma cosa? Tal la definición del alma, si es entidad capaz de

<sup>140</sup> (Tóp., II, 3, 110 a, 38 b 2). Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos. Cita también Nuyens otro pasaje similar: “Si el alma del hombre es inmortal, también lo serán las otras, pero si esta no, tampoco las otras” (Cf. III, 6, 119b 36-37).

<sup>141</sup> (Tóp., III, 1, 116b, 12-13), Edición citada. También señala en otra cita: “Además, si una de las dos cosas hace bueno aquello en lo que se halla presente, y la otra no, es preferible la que lo hace, al igual que por ejemplo, es más caliente lo que calienta que lo que no. Y, si ambas lo hacen, la que lo hace más, o la que hace bueno a lo mejor y más importante, por ejemplo, si una cosa hace buena al alma y otra al cuerpo.” (cf. III, 2, 118<sup>a</sup>, 29-33).

conocimiento ( $\exists \Leftrightarrow \Phi : \forall \beta \forall \alpha \exists \gamma : \alpha \neq \beta, \gamma$ ): pues es igualmente capaz de ignorancia ( $\square(\exists : \forall H, \gamma)$ ).<sup>142</sup>

Señala Nuyens que es en razón de la segunda parte de esta definición del alma por la que Aristóteles rechaza la definición tomada en su totalidad, aceptando sin embargo la concepción platónica que hace del alma un ser que subsiste en sí mismo ( $\exists \Leftrightarrow \Phi : \forall$ ).

“Y aún, si se ha enunciado el todo como la composición de esto y esto, por ejemplo el animal como la composición de alma y cuerpo ( $\exists \hat{H} \text{ } \Pi \hat{H} \text{ } \beta \forall \alpha \exists \gamma \Rightarrow \Phi^{\text{TM}} : \forall \alpha \exists \beta \hat{H} \Phi \beta < 2, \Phi \alpha <$  .( $\exists <$ ), es preciso examinar primero si no se ha explicado que clase de composición... en efecto, no basta enunciar la composición, sino que se ha de precisar además de que tipo es.”<sup>143</sup>

Señala Nuyens que se habrá de ver en los capítulos IV y VI la respuesta que Aristóteles intenta dar a la cuestión de “ $B \exists : \forall \alpha \hat{H} \Phi \beta < 2, \Phi \alpha \hat{H}$ ”.

#### *Cronología de los escritos físicos.*

Nos dice Nuyens que de forma contraria a una opinión admitida durante mucho tiempo, Jaeger sitúa los escritos físicos en el período inicial y en el período de transición de la evolución de Aristóteles, siendo asignada en particular la *Física* (excepto el libro VIII) de manera expresa dentro del primer período. De esta forma Jaeger traslada a la *Física* desde el final de la carrera de Aristóteles hasta el período de sus inicios.

Nuyens por su parte aplicando el método de las relaciones del alma con el cuerpo nos señala el siguiente texto:

“El punto de partida más apropiado será ver qué es lo que quieren decir cuando afirman que todas las cosas son una unidad, puesto que se dice en muchos sentidos.

<sup>142</sup> (Tóp., VI, 14, 151<sup>a</sup>, 32b 2). Edición citada.

<sup>143</sup> (Tóp., VI, 14, 151<sup>a</sup>, 20-25, Cf. 151 a, 26-31). Edición citada.



¿Acaso que todas son substancias o cantidades o cualidades? ¿Acaso que son una única substancia ( $\cong \Leftrightarrow \Phi :: \forall < :: \forall < \vartheta \square B \zeta < \vartheta \forall$ ), como por ejemplo “un” hombre, o “un” caballo” o “un” alma ( $P \Lambda \Pi \leftarrow < :: \forall <$ ), o que son una única cualidad, como por ejemplo “blanco” o “caliente” o alguna otra cosa similar”<sup>144</sup>.

Así indica Nuyens que como ejemplos de substancias, de las cuales algunas serían una substancia única, Aristóteles menciona al alma al lado del hombre o del caballo, siendo esto un punto de vista platónico, el cual es característico del período inicial de Aristóteles. Otra cita de la *Física* indicaría la existencia del alma en el cuerpo de forma accidental:

“Otras cosas sólo están accidentalmente en un lugar ( $\vartheta \square * \infty \vartheta \forall \vartheta \square \Phi \Lambda : \exists, \exists 0 \bar{H}$ ), como el alma y el cielo”.<sup>145</sup>

Señala Nuyens que el alma esta accidentalmente en un lugar ( $\vartheta \forall \vartheta \square \Phi \Lambda : \exists, \exists 0 \bar{H}$ ) en la medida en que esta se encuentra en el cuerpo, por lo que se encuentra aquí una vez más la doctrina que atribuye un carácter substancial al alma, siendo esta una entidad que se encuentra en el cuerpo y que se sirve de este para actuar. Al respecto dice Nuyens que Aristóteles señalará más adelante en el *De Anima* que el alma no se encuentra ni directa ni indirectamente en un lugar determinado, siendo eso si parte e un compuesto (materia-forma, alma-cuerpo).

Señala Nuyens que sin duda los extractos presentados de la *Física* (I-VIII) no son suficientes para fijar la cronología de este tratado, pero que merecen ser tomados en consideración al momento de continuar más profundamente las búsquedas sobre la composición y la data de la obra.

En lo que respecta a los otros escritos físicos señala Nuyens que Jaeger esta en lo cierto al señalar que el *De Caelo* y el *De Generatione y de Corruptione* están emparentados de manera estrecha con la *Física*, perteneciendo a la misma época de esta. Nuyens lo

<sup>144</sup> (*Física*, I, 2, 185<sup>a</sup>, 20-26.). Traducción de Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995.

<sup>145</sup> (*Fís.*, IV, 5, 212b, 11-12). Edición citada.

confirma por su parte a través de las relaciones del alma y del cuerpo presente en estos tratados. Cita con relación a esto un ejemplo en donde aparece un argumento contra la teoría del alma del mundo:

“No es admisible que el movimiento (del mundo) se lleve a cabo eternamente bajo la acción necesaria de un alma ( $\downarrow B \in P \Lambda \Pi \uparrow H$ ). Pues la vida del alma en esas condiciones no podría ser sin dolor y verdaderamente feliz ( $\square \delta \Lambda B \cong \epsilon \delta \forall \mathcal{R} : \forall \delta \forall \Delta . : \forall <$ )... ella no tendría ni siquiera el descanso que procura a las almas de los seres mortales ( $\mathcal{G} \pm P \Lambda \Pi \pm \mathcal{G} \pm \mathcal{G}^{TM} < 2 < 0 \mathcal{G}^{TM} < . / T < f \Phi \mathcal{G} \mathcal{R} < \square < \zeta B \forall \Lambda \Phi 4 H$ ) el reposo del que gozan sus cuerpos durante el sueño ( $\equiv B, \Delta \mathcal{R} \mathcal{G} \in < \delta B < \cong < (4 < \cong : \Xi < 0 \mathcal{G} \cong \neg \Phi \phi : \forall \mathcal{G} \cong H \square < , \Phi 4 H$ )”<sup>146</sup>.

Destaca Nuyens el hecho de que se encuentra ya en el *De Philosophia*, esta idea de que el sueño constituye un momento de descanso para el alma<sup>147</sup>. Por otra parte señala que en un pasaje del *De Generatione et Corruptione* la concepción dualista se manifiesta en el siguiente pasaje:

“También sería extraño que el alma pueda estar compuesta de los elementos, o que sea uno de ellos ( $\equiv P \Lambda \Pi \leftarrow f \delta \mathcal{G}^{TM} < \Phi \mathcal{G} \cong 4 \Pi . : T < \times \blacktriangle < \mathcal{G} 4 \forall \Leftrightarrow \mathcal{G}^{TM} <$ ). Pues, entonces, ¿cómo se producirán las alteraciones propias del alma ( $\forall \supseteq (\square \Delta \square 88 \cong 4 \phi \Phi, 4 H \forall \supseteq \mathcal{G} \uparrow H P \Lambda \Pi \uparrow H$ )? ¿Cómo, por ejemplo, se es músico y, luego, no músico, o como hay memoria u olvido? Es evidente, en efecto, que si el alma es fuego, las aficciones que poseerá serán las propias del fuego en cuanto fuego, pero, si es una combinación de elementos, poseerá aficciones corpóreas ( $\mathcal{G} \square \Phi T : \forall \mathcal{G} 46 \zeta$ ), más ninguna aficción del alma es corpórea ( $\mathcal{G} \cong \beta \mathcal{G} T < * \zeta \cong \Leftrightarrow * \infty < \Phi T : \forall \mathcal{G} 46 \in <$ )”<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> (De Caelo, II, 1, 284 a, 27-34). Traducción desde la edición de Nuyens.

<sup>147</sup> Con respecto a una dificultad planteada por Jaeger con relación a ciertos pasajes del De Caelo que deben haber sido tomados del De Philosophia, debiéndose colocar al menos los libros I y II a una data posterior a este diálogo, señala que no es problema según el criterio planteado de las relaciones del alma y del cuerpo, ya que este criterio señala que la data de Jaeger al De Philosophia debe ser rechazada.

<sup>148</sup> (Acerca de la Generación y la Corrupción, II, 7, 334 a 9-15). Traducción de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Editorial Gredos, Madrid, 1987.

Según Nuyens estas consideraciones nos muestran a un Aristóteles bastante alejado aún del momento en que señalará que el alma y el cuerpo forman una unidad tan indisoluble que la cuestión de su unidad no se debe plantear (*De An., II, 1, 412 b 6-7*).

Como conclusión con respecto al período inicial de Aristóteles señala Nuyens que la concepción puramente platónica de las relaciones del alma y el cuerpo que se encuentra presente en el *Eudemo* se transforman pronto en Aristóteles en un dualismo más moderado en donde sus puntos de vista personales comienzan a hacerse lugar. Para Nuyens este dualismo moderado es característico del estadio inicial de la evolución de Aristóteles, período al que es preciso atribuirle los diálogos, incluido de *De Philosophia*; entre las obras de lógica, los *Tópicos*, y los escritos físicos, a excepción del octavo libro de la *Física* y los *Meteorológicos*.

### **El Problema del alma y el cuerpo durante el período de transición**

#### *Historia de los Animales.*

Indica Nuyens que entre las obras de Aristóteles, la *Historia de los Animales* contiene datos casi inutilizados hasta el presente en lo que respecta a la evolución de su psicología. Esta obra, nos dice Nuyens, se puede atribuir con certeza al período de transición, brindándonos importantes datos en lo que respecta al desarrollo ulterior de su psicología al tener como tema principal de este libro la biología comparada del hombre y del animal. Para Nuyens la constatación de numerosas analogías entre el hombre y los otros seres vivientes ha ampliado las concepciones de Aristóteles en lo que respecta a su psicología orientando así sus estudios de una manera definitiva. Así, en el curso de su primer período se encuentran consideraciones de Aristóteles orientadas exclusivamente a la psicología del hombre, reivindicando posteriormente esta actitud inicial, al plantear la existencia de una psicología general en donde el estudio del hombre no constituirá más que una parte del conjunto, sea cual sea la importancia acordada a esta parte<sup>149</sup>.

De esta forma la constatación de múltiples semejanzas entre el hombre y los animales, incluso en el ámbito psíquico, conducirían a Aristóteles a abandonar completamente la concepción platónica que considera al alma y al cuerpo como dos potencias enemigas en el sentido tomado para el ser humano<sup>150</sup>. Esta concepción sería remplazada en Aristóteles por una convicción a la que se aferrará de forma definitiva, la cual concibe el hecho de que el hombre, en tanto que ser viviente, ocupa un lugar en un grandioso conjunto constituido por la naturaleza. Dentro de este conjunto se establece un orden jerárquico en donde las perfecciones de los seres inferiores están virtualmente presente en las especies superiores, poseyendo de esta forma el ser humano en su perfección específica, formas esenciales de la planta, del animal y del objeto inanimado. Señala Nuyens que esta  $\Phi\lambda\langle\epsilon\pi\iota, 4\forall$  o continuidad es el principio fundamental de la psicología aristotélica. Al respecto cita un largo pasaje de la *Historia de los Animales*:

---

<sup>149</sup> Cita Nuyens al respecto *De An., I, I, 402b 1-5*.

<sup>150</sup> Recalca Nuyens el hecho de que esta manera de ver había comenzado a ser menos cerrada ya en el curso del período inicial. Nuyens. Op. Cit. Pág. 155.

“Existen, en efecto, en la mayoría de los animales, huellas de estados psicológicos ( $B, \Delta \mathcal{R} \mathcal{G} \leftarrow \leftarrow P \Lambda \Pi \leftarrow \leftarrow \mathcal{G} \Delta \bar{B} T <$ ) que en los hombres ofrecen diferencias más notables ( $\clubsuit \Pi, 4 N \forall <, \Delta T \mathcal{G} \Xi \Delta \forall H \mathcal{G} \square H * 4 \forall N \Xi \Delta \zeta H$ ). Así, docilidad o ferocidad, dulzura o aspereza, coraje o cobardía, temor u osadía, apasionamiento o malicia, y en el plano intelectual ( $B, \Delta \mathcal{R} \mathcal{G} \leftarrow \leftarrow * 4 \zeta < \Xi 4 \forall <$ ), una cierta sagacidad, son semejanzas que se dan entre muchos animales y la especie humana y que recuerdan las analogías orgánicas de las que hemos hablado a propósito de las partes del cuerpo.

Pues unos animales difieren del hombre más o menos ( $: \square 88 \Xi < 6 \forall \mathcal{R} / \mathcal{G} \mathcal{G} \Xi <$ ) en ciertas cualidades, y lo mismo sucede con el hombre comparado con un gran número de animales (en efecto alguna de estas cualidades se encuentran más en el hombre, otras en los animales); otros animales al contrario, presentan relaciones de analogía (con el hombre). Así lo que en el hombre es arte, sabiduría e inteligencia ( $f < \square < 2 \Delta \phi B \Sigma \mathcal{G} \Xi \Pi < 0 6 \forall \mathcal{R} \Phi \Xi N. : \forall 6 \forall \mathcal{R} \Phi \beta <, \Phi 4 H$ ), corresponde en algunos animales a una facultad natural del mismo tenor ( $\mathcal{G} 4 H \heartsuit \mathcal{G} \Xi \Delta \forall \mathcal{G} \Xi 4 \forall \beta \mathcal{G} 0 N \beta \Phi 4 6 \leftarrow * \beta < \forall : 4 H$ ).

Esta nota es particularmente evidente si se consideran los comportamientos de los niños en la infancia ( $\mathcal{G} \leftarrow \leftarrow \mathcal{G}^{\mathcal{T}M} < B \forall. : * T < \Xi 846. : \forall <$ ): en éstos, en efecto, es posible ver como huellas y gérmenes ( $\cap \Pi < 0 6 \forall \mathcal{R} \Phi B \Xi \Delta : \forall \mathcal{G} \forall$ ) de sus disposiciones futuras ( $\mathcal{G}^{\mathcal{T}M} < : \infty < \emptyset \Phi \mathcal{G}, \Delta \Xi < \spadesuit >, T < f \Phi \Xi. : \Xi < T <$ ), y el alma no difiere prácticamente nada del alma de las bestias durante este período ( $\Xi P \beta \Pi \leftarrow \mathcal{G} \uparrow H \mathcal{G}^{\mathcal{T}M} < 20 \Delta. : T < P \Lambda \Pi \uparrow H 6 \forall \mathcal{G} \square \mathcal{G} \in < \Pi \Delta \bar{< \Xi < \mathcal{G} \Xi \neg \mathcal{G} \Xi <$ ), de manera que no es nada absurdo que los caracteres de los niños, una vez hechos hombres, sean unos idénticos a los de los demás animales, otros, parecidos, y otros incluso equivalentes ( $\mathcal{G} \square : \infty < \mathcal{G} \forall \leftrightarrow \mathcal{G} \zeta \mathcal{G} \square * \infty B \forall \Delta \forall B 8 Z \Phi 4 \forall \mathcal{G} \square * \zeta \square < \zeta 8 \Xi (\Xi < \downarrow B \zeta \Delta \Pi, 4 \mathcal{G} \Xi \wp H \square 88 \Xi 4 H . (\Xi 4 H)$ ). ”<sup>151</sup>

Para Nuyens lo que Aristóteles tiene en consideración en estas últimas palabras es bastante claro, señalando que al igual que en el caso de la especie humana, en donde hay un progreso continuo desde la infancia hasta el desarrollo completo de la edad adulta, hay

<sup>151</sup> (Hist. An., VIII, 1, 588 a 18, b- 3). Traducción de Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos.

también en el conjunto de la naturaleza una gradación que relaciona a los seres inferiores con los superiores. De esta forma el ser inferior está orientado hacia el superior y las formas superiores de este no son sino el desarrollo más completo y más rico del preludeo que se encuentra de alguna manera presente en los seres inferiores. Para Nuyens se puede recalcar el hecho de que Aristóteles en este punto señala de manera expresa que no se puede explicar al hombre como el resultado, sin más, de la evolución de formas de vida inferiores. Así Aristóteles admitiría que en diversos aspectos no hay entre el hombre y el animal más que una diferencia de grado, no siendo sin embargo este el caso de la inteligencia humana, ya que entre los instintos de los animales y la inteligencia del hombre hay una distinción clara, manteniendo dicha distinción a lo largo de todas sus obras posteriores<sup>152</sup>.

De esta forma se constata según Nuyens en la *Historia de los Animales*, el hecho de que Aristóteles ha dado de forma definitiva al hombre un lugar en el mundo de la naturaleza, estableciendo una multiplicidad de trazos comunes entre el hombre y los animales, al mismo tiempo que una diferencia esencial. Señala sin embargo Nuyens que el problema de las relaciones del alma y del cuerpo no está directamente planteado en la *Historia de los Animales*, existiendo sin embargo una gran cantidad de referencias a esta obra en el *De Partibus Animalium*, que pertenece a un conjunto de tratados especiales en donde se desarrollan más profundamente los temas tratados en la *Historia de los Animales*. Debido a estas referencias señala Nuyens que estos dos escritos se deben complementar seguramente, el uno con el otro<sup>153</sup>.

#### *De Partibus Animalium.*

A diferencia de la *Historia de los Animales*, Aristóteles habla expresamente en este tratado de las relaciones del alma y del cuerpo, en donde el dualismo platónico es completamente abandonado. Para Nuyens la doctrina positiva que reemplaza a este dualismo se puede resumir en el hecho de que el alma y el cuerpo se presentan como estando

---

<sup>152</sup> Cita Nuyens con relación a esto *De An.* II, 3, 414b 14-19.

<sup>153</sup> Señala Nuyens que al no haber ninguna referencia en la *Historia de los animales* al *De Partibus Animalium*, se puede datar al primero como anterior.

adaptados el uno con el otro, formando por naturaleza una “comunidad de acción” que constituye al ser vivo. Cita Nuyens al respecto lo siguiente:

“Algunos que consideran las cosas de forma grosera, pretenden que el alma sea de fuego o de alguna potencia similar. Quizás sea mejor decir que ella esta íntimamente unida a un cuerpo de esta especie ( $f < \vartheta \cong 4 \cong \beta \vartheta \Sigma \vartheta 4 < \mathcal{R} \Phi \phi: \forall \vartheta 4 \Phi \Lambda <, \Phi \vartheta \zeta < \forall 4$ ). La razón es que nada secunda en mayor medida las funciones del alma ( $\vartheta \cong \rho H \vartheta \uparrow H P \Lambda \Pi \uparrow H \clubsuit \Delta (\cong 4 H \Downarrow B 0 \Delta, \vartheta 4 \phi \vartheta \forall \vartheta \cong <)$ ) que el calor del cuerpo ( $\vartheta^{TM} < \Phi T: \zeta \vartheta T < \vartheta \in 2, \Delta: \bar{<}$ ). Pues alimentarse y moverse son funciones del alma ( $\vartheta \in \vartheta \Delta \Xi N, 4 < (\square \Delta \delta \forall \mathcal{R} \delta 4 <, \rho < P \Lambda \Pi \uparrow H \clubsuit \Delta (\cong < f \Phi \vartheta.:)$ ), siendo sobre todo por el calor que esta se llevan a cabo. Representar al alma como siendo de fuego es como identificar a la sierra con el carpintero o con el arte del carpintero, por razón de que la obra es realizada gracias a la cooperación de los dos ( $\vartheta \in \clubsuit \Delta (\cong < B, \Delta \forall.: <, \vartheta \forall 4 f((\cdot H \square 88 Z 8 T < \cong \Rightarrow \Phi 4 <)$ ”<sup>154</sup>.

Para Nuyens este pasaje nos señala el hecho de que Aristóteles rechaza resueltamente la teoría que no ve en el ser viviente sino una combinación de fuerzas psico-químicas. Así Aristóteles da a estos procesos psicoquímicos su orientación, pero no llega a confundirlos, ya que para él la vida posee algo que le pertenece en propiedad, y esto es el alma o el principio vital. Con relación a este principio vital, señala Nuyens que en diversos pasajes Aristóteles localiza al alma dentro del cuerpo:

“El corazón esta delante, en la parte mediana del cuerpo, y es en el corazón en donde se encuentra según nosotros, el principio de la vida ( $f < \mathcal{I} \vartheta \leftarrow < \square \Delta \Pi Z < N \forall:; < \vartheta \uparrow H . T \uparrow H$ ), el principio de todo movimiento y de toda sensación ( $B \zeta \Phi 0 H \delta 4 < Z \Phi, \phi H \vartheta \gamma \delta \forall \mathcal{R} \forall \emptyset \Phi 2 Z \Phi, T H$ )”<sup>155</sup>.

### De Motu Animalium.

<sup>154</sup> (De Part. An., II, 7, 652 b 7-5). Traducción desde la Edición de Nuyens.

<sup>155</sup> (De Part. An., III, 3, 665 a 10-13. Cf. 653 b 5-8; 655 b 36-37). ). Traducción desde la Edición de Nuyens.

Este es un tratado de extensión más restringida, pero que para Nuyens nos revela más detalles con respecto a la teoría mecanicista, citando al respecto el siguiente fragmento:

“Es preciso concebir al ser vivo a semejanza de un estado bien gobernado ( $\theta \in \cdot (\cong \langle \int \Phi B, \Delta B \bar{\delta} 4 \langle , \Leftrightarrow \langle \cong : \cong \Lambda : \Xi \langle 0 \langle )$ ). Pues una vez que en una ciudad el orden ha sido bien establecido, entonces no existe la necesidad de un jefe particular que este encargado de presidir el ejercicio de las diferentes funciones .Cada individuo ejecuta por su parte su tarea propia tal como le ha sido impuesta, sucediéndose un acto a otro a través de la costumbre. Ocurre lo mismo con los seres vivientes con relación a su naturaleza y del hecho de que los diversos órganos de los que están constituidos llevan a cabo su propia tarea ( $B \cong 4, \wp \langle \theta \in \forall \downarrow \theta \cong \neg \clubsuit \Delta (\cong \langle )$ ). Entonces no es necesario que haya un alma en cada uno de estos órganos ( $f \langle \heartsuit 6 \zeta \Phi \theta \Sigma , \emptyset \langle \forall 4 P \Lambda \Pi Z \langle )$ , sino que debido al hecho de que el alma reside en un órgano primario del cuerpo ( $f \langle \theta 4 \langle 4 \square \Delta \Pi \pm \theta \cong \neg \Phi \phi : \forall \theta \cong H \cong \langle \Phi 0 H$ ), las otras partes viven gracias a su unión natural con este ( $\theta \square 88 \forall \cdot \uparrow \langle : \infty \langle \theta \square B \Lambda \cong \Phi B, N \Lambda 6 \Xi \langle \forall 4$ ), cumpliendo por naturaleza la tarea que le es propia ( $B \cong 4, \wp \langle * \infty \theta \in \clubsuit \Delta (\cong \langle \theta \in \forall \downarrow \theta \cong \neg * 4 \square \theta \langle \langle N \beta \Phi 4 \langle )$ .”<sup>156</sup>

Señala Nuyens que esta misma comparación se encuentra el De Partibus, en una forma más breve, y el lugar en donde el alma reside es llamado la “acrópolis del cuerpo” (De Part. An., III, 7, 670 a 23-26).

<sup>156</sup> (De Motu An., 10, 703 a 29 b 2). Traducción desde la Edición de Nuyens.



### La psicología del período de transición.

Señala Nuyens que esta psicología corresponde a la concepción “instrumentista”, en donde el alma y el cuerpo son aún considerados como dos “cosas”, pero dos cosas completamente adaptadas la una a la otra. Esto responde para Nuyens a una etapa distinta dentro de la evolución de la psicología aristotélica, sin ser por esto absolutamente nueva, pues ya se encuentran indicios de esta en el transcurso del período inicial. Sin embargo para Nuyens ya se puede apreciar en el período de transición, como queda ya excluido de forma definitiva el antagonismo del alma y el cuerpo que correspondía en esencia a la concepción dualista.

Destaca Nuyens el hecho de que esta concepción mecanicista no satisfacía completamente a Aristóteles en mayor medida que la anterior, mostrándose Aristóteles en muchos pasajes dudoso y vacilante. De esta forma señala Nuyens que diversas fórmulas de Aristóteles en este período limitan al alma sensible su localización en el corazón, sin que esta “división” del alma sea mayormente explicada. Cita al respecto un pasaje del *De Partibus*:

*“Todos los animales de sangre roja tienen un diafragma, un corazón y un hígado. La razón es que el diafragma está destinado para hacer la separación entre la cavidad abdominal y la región del corazón, de tal suerte que el órgano primario del alma sensible ( $\equiv \theta\hat{\Gamma}H \forall \emptyset \Phi 20946\hat{\Gamma}H \text{ PAIT}\hat{\Gamma}H$ ) no sufra ningún inconveniente, y que no sea fácilmente afectado por las exhalaciones provenientes del alimento y por la liberación de calor que provoca. Con este fin la naturaleza ha creado divisiones en el cuerpo, estableciendo el diafragma como un muro de defensa y como una valla. Ella (la naturaleza) ha puesto aquello que es más noble separado de lo que lo es en menor medida, en todos los casos en donde es posible separar la parte superior de la parte inferior.”*<sup>157</sup>.

---

<sup>157</sup> (*De Part. An. III, 10, 672 b 13-22*). Traducción desde la edición de Nuyens. Señala Nuyens que este fragmento presenta trazos de semejanza innegable con lo expuesto por Platón en el *Timeo* (69d-70 a). Cita con relación a esto otro fragmento del *De Partibus* que señala lo siguiente: “*La parte sensitiva del alma, la causa de la vida se encuentra para todos los animales en un órgano primario del cuerpo*”.

Para Nuyens es claro el hecho de que la concepción mecanicista es incapaz de brindar a Aristóteles una respuesta definitiva a la cuestión de aquello que es lo más propio de la vida. Así, nos dice que se puede se puede concebir una cooperación del alma con el cuerpo todo lo estrecha que se quiera, mas de esta cooperación no resultará jamás una unión en sentido estricto, una totalidad verdadera, aun cuando sería esta unidad la que nos revelaría la existencia de una finalidad inmanente en el ser vivo. De esta forma para Nuyens en la teoría mecanicista, el alma y el cuerpo permanecen siempre como dos “cosas” distintas, cuyas esencias respectivas no implican el hecho de que estas deban colaborar la una con la otra, no yendo así dicha teoría más allá de una unidad accidental, sin alcanzar jamás una unidad substancial. Con relación a esto señala Nuyens que el propio Aristóteles ha advertido esta dificultad, y cita un pasaje del *De Longitudine et Brevitae Vitae*, perteneciente a un conjunto de pequeños tratados conocidos bajo el nombre de *Parva Naturalia*:

“Si el alma no existe naturalmente en el cuerpo ( $f\Phi\theta\alpha : \leftarrow N\beta\Phi, 4\text{ PAII} \leftarrow f < \Phi\phi: \forall\theta\alpha$ ), sino que se encuentra en el cuerpo como la ciencia en el alma ( $fB4\Phi\theta Z: 0 f < \text{PAII}\pm$ ), habrá para ella otra destrucción independiente de aquella que padece cuando el cuerpo es destruido ( $, \cap 0 \square < \theta\alpha H \forall \leftrightarrow \theta \uparrow H 6 \forall \theta R \square 880 N2 \equiv \Delta \square B \forall \Delta \square \theta \leftarrow < N2 \equiv \Delta \square < \dots < N2, \therefore \Delta, \theta \forall 4 N2, 4 \Delta \equiv: \Xi < \equiv \Lambda \theta \equiv \neg \Phi\phi: \forall \theta \equiv H$ ). Por consiguiente, como parece que esto no es de esta manera con respecto a ella, su unión con el cuerpo es diferente ( $\square 88TH \square < \clubsuit \text{II} \equiv 4 B \Delta \in H \theta \leftarrow < \theta \equiv \neg \Phi\phi: \forall \theta \equiv H 6 \equiv 4 < T < \therefore \forall <$ )”.<sup>158</sup>

En otras palabras indica Nuyens que debido al hecho de que la existencia del alma es visiblemente dependiente de la del cuerpo, es necesario entonces que su unión sea algo más que una asociación accidental o fortuita. Así para Nuyens una nueva concepción en lo que respecta a las relaciones del alma y del cuerpo marcará la transición hacia el tercer período de la evolución de la psicología aristotélica<sup>159</sup>.

<sup>158</sup> Aristóteles. “De la longevidad y de la brevedad de la vida”, 2, 465 a 27-32, Traducción de Jorge A. Serrano, Alianza Editorial, Madrid.

<sup>159</sup> Nuyens. Op. cit. Pág. 163.

*Cronología de los Parva Naturalia.*

Nuyens cita un pasaje del de *Juventute et Senectute*:

“En otros trabajos hemos explicado el tema del alma, y es evidente que es imposible que su esencia sea el cuerpo ( $\exists \leftrightarrow \Pi \exists \supset \exists < \vartheta \zeta, \supset < \forall 4 \Phi^{TM}: \forall \vartheta \leftarrow < \exists \leftrightarrow \Phi.: \forall < \vartheta \uparrow H \text{ PAII} \uparrow H$ ); es, sin embargo, claro que ella existe en una cierta parte del cuerpo ( $\clubsuit < \vartheta 4 < 4 \vartheta \exists \neg, \Phi \phi: \forall \vartheta \exists H \downarrow B \zeta \Delta \Pi, 4 : \exists \Delta.: \Sigma$ ), y que ella está en una de estas partes que tienen la fuerza en sus elementos ( $f < \vartheta \exists \beta \vartheta \Sigma \vartheta 4 < \mathcal{R} \vartheta^{TM} < f \Pi \bar{<} \vartheta T < * \beta < \forall: 4 < f < \vartheta \exists \rho H : \exists \Delta.: \exists 4 H$ )<sup>160</sup>.”

Con respecto a la obra en que se habló acerca del alma, a la cual se estaría refiriendo Aristóteles, señala que la concepción de un alma incorporeal, podría quizás hacernos pensar en el *De Anima*, pero la idea de que el alma se encuentra en una parte bien definida del cuerpo sería absolutamente incompatible con el concepto de entelequia presente en el *De Anima*. De esta forma indica Nuyens que la idea de que el alma reside en un órgano primario del cuerpo se había visto anteriormente en el *De Partibus Animalium*, obra que tiene para Nuyens relaciones muy estrechas con el *De Juventute* debido a las referencias que se establecen entre las dos obras<sup>161</sup>. Así para Nuyens la manera de concebir las relaciones del alma y del cuerpo, tanto en el *De Partibus* como en el *De Juventute*, tiene un sentido completamente mecanicista. Otra cita del *De Juventute* aclara más el asunto, en la que se refiere al calor natural que poseen todas las partes y todo el cuerpo de los animales:

“Es, pues, necesario que el principio de este calor se encuentre en el corazón, en los animales que tienen sangre, y en una parte análoga, en aquellos que no tienen sangre, pues todos elaboran y digieren el alimento gracias a este calor natural ( $f \Delta (\zeta, \vartheta \forall 4 (\square \Delta$

<sup>160</sup> Aristóteles. “De la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte y de la respiración”, 1, 467b, 13-16, Traducción de Jorge A. Serrano, Alianza Editorial, Madrid.

<sup>161</sup> Ver Nuyens. Op. Cit. Pág. 165.

$\delta\forall\eta\ \beta\epsilon\theta\theta,4\ \theta(\ \eta\lambda\phi\alpha\beta(\ 2,\Delta:(\ \theta\leftarrow\ \theta\Delta\cong\eta\leftarrow\ \beta\zeta<\theta\forall),$  y es sobre todo el órgano principal el que lleva a cabo esta función. Es por esto que cuando las otras partes se enfrían, la vida continua ( $\downarrow\beta\cong:\Xi<,4\ \theta\in\ .\uparrow<$ ), pero cuando esta región se enfría, la destrucción es completa ( $\eta 2, \therefore\Delta,\theta\forall 4\ \beta\zeta:\beta\forall<$ ): en efecto, es allí de donde depende para todos los animales el principio del calor y del alma, que es en alguna manera ardiente en estas partes, ( $\theta\uparrow\eta\ \rho\lambda\pi\uparrow\eta\ \int\phi\beta,\Delta\ f:\beta,\beta\lambda\Delta,\lambda:\Xi<0\eta$ ), en el corazón ( $f<\ \theta\pm\ \delta\forall\Delta*:\square$ ) en aquellos animales desprovistos de sangre, y en una parte análoga en los animales desprovistos de sangre. Esta es la razón por la que la conservación de la vida ( $\theta\ .\uparrow<\ \downarrow\beta\zeta\Delta\pi,4<$ ) depende de la subsistencia de este calor ( $\theta\leftarrow\ \theta\cong\rightarrow\ 2,\Delta:\cong\rightarrow\ \theta\cong\beta\theta\cong\lambda\ \phi\tau\theta\Delta:\ \forall<$ ), y lo que llamamos muerte ( $2\zeta<\forall\theta\cong<$ ) no es otra cosa que la extinción de este calor”<sup>162</sup>.

Otra cita del *De Juventute* señalaría que tanto el alma sensitiva como la vegetativa se encuentran localizadas en el corazón:

“Por consiguiente, necesariamente el principio de alma a la vez sensible y nutritiva se en el corazón ( $\theta\uparrow\eta\ \forall\phi\theta\theta\theta\theta\theta\theta\uparrow\eta\ \delta\forall\eta\ \theta\uparrow\eta\ 2\Delta,\beta\theta\theta\theta\uparrow\eta\ \rho\lambda\pi\uparrow\eta\ f<\ \theta\pm\ \delta\forall\Delta*:\square$ ), en los animales que tienen sangre, pues la función de las otras partes relativamente al alimento se ejerce en vista de la obra llevada a cabo por este órgano”.<sup>163</sup>

Para Nuyens estos textos pondrían de manifiesto el hecho de que el *De Juventute* no puede de ninguna manera pertenecer al período final de la evolución de la psicología aristotélica, caracterizada por la noción de entelequia presente en el *De Anima*. De esta forma el contenido de este tratado se encuentra para Nuyens en perfecta concordancia con la concepción mecanicista expuesta en la mayor parte de los escritos biológicos.

De igual forma indica que en el *De Respiratione* se encuentra la localización del alma, como principio de la vida, ubicada en el cuerpo:

<sup>162</sup> Op. Cit. . 4, 469b 9-20.

<sup>163</sup> Op. Cit. 3, 469 a 5-7. Cf. A 23-27.

“Se ha dicho anteriormente que la vida y la posesión del alma se acompañan de un cierto calor ( $\theta \in \cdot \uparrow < 6 \forall \mathcal{R} \equiv \mathcal{G} \uparrow H P \Lambda \Pi \uparrow H \blacktriangleright 4H ; \mathcal{G} \square 2, \Delta: \bar{\mathcal{G}} \theta \mathcal{G} \bar{H} \mathcal{G} 4 < \bar{H} f \Phi \mathcal{G} 4 <$ ); y, en efecto, la digestión, ( $\equiv B \Xi P 4 H$ ), que asegura la subsistencia de los animales ( $\equiv \mathcal{G} \Delta \equiv N \leftarrow$  ( $\therefore (<, \mathcal{G} \forall 4 \mathcal{G} \equiv \wp H . / \equiv 4 H$ ), no se produce sin el alma y sin el calor, ( $\equiv \leftarrow \mathcal{G} \zeta \square <, \Lambda P \Lambda \Pi \uparrow H \equiv \leftarrow \mathcal{G} \zeta \square <, \Lambda 2, \Delta: \bar{2} \theta \mathcal{G} \bar{H} f \Phi \mathcal{G} 4 <$ ), pues todas estas funciones se llevan a cabo gracias al fuego ( $B \beta \Delta \mathcal{R} (\square \Delta f \Delta (\zeta, \mathcal{G} \forall 4 B \zeta < \mathcal{G} \forall)$ ). Es por lo que en el primer lugar del cuerpo y en la primera parte de este primer lugar en donde existe necesariamente tal principio, allí se encuentra necesariamente la primera alma, el alma nutritiva ( $\mathcal{G} \leftarrow < B \Delta \phi \mathcal{G} \theta < \mathcal{G} \leftarrow < 2 \Delta, B \mathcal{G} 4 6 \leftarrow < P \cdot \Pi \leftarrow <$ ) (...) En los animales que no tienen sangre, esta parte no tiene nombre, en aquéllos que sí tienen, se trata del corazón<sup>164</sup>.”

En otro pasaje del *De Respiratione* el alma vegetativa aparecería ligada al calor animal, siendo su fuente el corazón:

“La respiración tiene lugar cuando el calor aumenta en la parte donde se encuentra el principio nutritivo ( $f < \square \equiv \square \Delta \Pi \leftarrow \equiv 2 \Delta, B \mathcal{G} 4 6 Z$ ).”<sup>165</sup>

De esta forma se encontraría en el *De Respiratione* la misma concepción presente en el *De Juventute* y en el *De Partibus Animalium*, en donde el alma vegetativa se encuentra ligada a un órgano determinado, el corazón, o en un órgano correspondiente en los animales desprovistos de sangre. Debido a esta concordancia, Nuyens sitúa el *De Respiratione* en el mismo período evolutivo que el *De Partibus*, es decir, el período de transición, y no en el final, que corresponde al *De Anima*<sup>166</sup>. Señala Nuyens que en el *De Senectute* y en sus textos correspondientes dentro de los *Parva Naturalia*, Aristóteles

<sup>164</sup> Aristóteles. “De la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte y de la respiración”, 8, 474 a 25-b 3, Edición citada. .

<sup>165</sup> Op. Cit. 480 a, 21, 16-17.

<sup>166</sup> Con relación a un pasaje del *De Respiratione* que contendría una clara referencia al *De Anima* (*De Resp.*, 8, 474 b 10-13) señala que se soluciona aplicándole las reglas establecidas en el capítulo II, en donde se refiere al criterio a usar con respecto a las referencias. De esta forma señala Nuyens que en este caso la referencia no debe ser tomada en cuenta ya que se acordó que el criterio para establecer la cronología de las obras de Aristóteles apelase a los datos establecidos por la crítica interna en desmedro de las indicaciones contenidas en las referencias.

comienza a darse cuenta de que el ser vivo no puede explicarse sino por una unión substancial del alma con el cuerpo, aún cuando todavía no encontramos la noción de entelequia, característica del período final.

Concluye de esta forma Nuyens indicando que los dos primeros tratados de los *Parva Naturalia*, el *De Juventute et Senectute*, el *Vita et Morte* y el *De Respiratione*, pertenecen al período de transición, mientras que los cinco primeros deben ser relacionados con el período correspondiente al *De Anima*, es decir, al período final, y el sexto tratado, el *De Longitudine et Brevitate Vitae* se encuentra ya cercano a este período<sup>167</sup>.

#### *Cronología de la Metafísica.*

En opinión de Jaeger, los datos brindados por la tradición confirman el hecho de que la actual colección, conocida bajo el nombre de *Metafísica* no ha sido estructurada sino después de la muerte de Aristóteles, por lo que no es posible tratar las partes del conjunto como constituyendo un todo. De esta forma la *Metafísica* estaría estructurada para Jaeger por escritos redactados en diferentes épocas, reunidos después de la muerte del Estagirita<sup>168</sup>. Desde esta base señala Jaeger que los libros ! y % pertenecen a la parte más antigua de la obra, debiendo haber sido escritos poco después del año 347, probablemente en Assos. Nuyens señala que los argumentos con relación a esta cronología son suficientemente sólidos y decisivos, y al no presentarse en estos libros el problema de las relaciones del alma y del cuerpo, prefiere no entrar en detalles sobre los argumentos dados por Jaeger con relación a la cronología de estos dos libros.

Con relación a la cronología de los libros ; y 9 señala Nuyens que ha encontrado confirmaciones a la data establecida por Jaeger, desde el criterio de las relaciones del alma y el cuerpo. Así, Jaeger considera que el libro M (capítulo 9, a partir de 1086 a 21, y Cáp. 10) y el libro N pertenecen también a la parte más antigua de la obra. Con relación al libro

---

<sup>167</sup> Los detalles de esta cronología señala Nuyens que los habrá de ver en el Cap. VI.

<sup>168</sup> Nuyens cita la edición alemana del Aristóteles de Jaeger, Pág. 172.

N señala Nuyens que dos pasajes de este le atribuyen al alma una independencia que no es compatible con la noción de alma como la entelequia del cuerpo, característica del período final de la psicología aristotélica (*N*, 3, 1090 A 35 –B 1; 1090 b 13- 20)<sup>169</sup>. Así para Nuyens esta independencia del alma cuadra de mejor forma con las concepciones propias del período de transición. Con relación al libro M, Jaeger distingue entre los ocho primeros capítulos y los dos últimos, señalando que los capítulos 1-9 (1086 a 21) pertenecen al período final de la evolución de Aristóteles. Nuyens señala que esta data se encuentra confirmada por el criterio establecido por el de las relaciones del alma con el cuerpo, y cita al respecto un pasaje del capítulo segundo del libro M:

“Pero las líneas ¿cómo han de ser substancias? No pueden serlo, en efecto, como una especie o forma ( $\lambda H, \supset * \cong H \delta \forall \mathcal{R} : \cong \Delta N \leftarrow \mathcal{R} 4 H$ ), como lo es sin duda el alma ( $\cong \supset \cong \langle, \emptyset \square \Delta \forall \equiv P \Pi \leftarrow \mathcal{R} \cong 4 \cong \neg \mathcal{R} \cong \langle$ ), ni como materia, como lo es el cuerpo.”<sup>170</sup>

Señala Nuyens que la expresión “substancia en el sentido de determinación (forma) substancial” la podemos encontrar en la primera de las cuatro definiciones del alma dadas en el *De Anima* (De An., II, 1, 421 a, 19-22), aún cuando existe una diferencia entre estos dos pasajes, ya que en el *De Anima* Aristóteles establece su teoría como definitiva y necesaria ( $\square \langle \forall (6 \forall \delta \cong \langle \mathcal{R} \leftarrow \langle P \cdot \Pi \leftarrow \langle \cong \Leftrightarrow \Phi : \forall \langle, \supset \langle \forall 4 \rangle H, \supset * \cong H$ ), mientras que en el libro M, Aristóteles se expresa en términos más prudentes y de manera más vacilante ( $\langle, \emptyset \square \Delta \forall \equiv P \Pi \leftarrow \mathcal{R} \cong 4 \cong \neg \mathcal{R} \cong \langle$ ). De esta forma señala Nuyens que el libro M se sitúa entonces se encuentra en un estadio de transición entre la concepción mecanicista y la teoría hilemórfica del ser viviente, que corresponde probablemente a la primera mitad de la segunda estadía de Aristóteles en Atenas (336-330).

Jaeger sitúa también a los libros  $\epsilon$  y  $\zeta$  dentro de la parte más antigua de la *Metafísica*, perteneciendo así al período de transición. Nuyens señala que en el libro  $\epsilon$  no se

<sup>169</sup> Señala Nuyens que cita estos dos pasajes a manera de ilustración, sin atribuirles un gran valor demostrativo, siendo a su vez el dato más destacable con relación al tema que se está tratando, el hecho de que en estos dos libros no se encuentra ningún trazo de la teoría del alma como entelequia del cuerpo. Nuyens, Op. Cit., Pág. 172, nota 72.

<sup>170</sup> (*Met.*, M, 2, 1077 a 32-34). Traducción y edición trilingüe de Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1998.

encuentra ninguna referencia al problema del alma y el cuerpo, encontrándose sen embargo en el libro + el siguiente texto:

“Pero si todas las cosas naturales se enuncian como lo chato, por ejemplo nariz, ojo, rostro, carne, hueso..., en una palabra, animal; hoja raíz corteza..., en suma planta (pues ninguna de estas cosas puede prescindir del movimiento en su enunciado, sino que siempre implican materia), está claro como se debe buscar y definir la quiddidad (esencia) en las cosas naturales (\*,  $\rho$   $f < \vartheta \cong \rho H N \Lambda \Phi 46 \cong \rho H \vartheta \in \vartheta$  :  $f \Phi \vartheta 4 . 0 \vartheta$ ,  $\rho < \delta \forall \mathcal{R} \textcircled{\Delta}$  : ..,  $\Phi 2 \forall 4$ ), y por qué es propio del físico especular sobre aquella clase de alma ( $B, \Delta \mathcal{R} \text{P} \Lambda \Pi \hat{H} f < : \forall H 2, T \Delta \hat{\Phi} \forall 4 \vartheta \cong \neg N \Lambda \Phi 46 \cong \neg$ ) que no se da sin materia ( $\textcircled{\Phi} 0 : \leftarrow \square <, \Lambda \vartheta \hat{H} \delta 80 H f \Phi \vartheta : <$ ).”<sup>171</sup>

Aristóteles explicaría aquí que tipo de objetos son parte del dominio del físico, a saber, los que se encuentran siempre unidos a la materia, y que se encuentran por esta razón, sometidos a un constante cambio. Señala Nuyens que entre estos objetos se encuentran para Aristóteles, un cierto tipo de almas, las que no viven separadas de la materia, es decir, que están esencialmente unidas al cuerpo, no pudiendo subsistir aparte. De esta forma para Nuyens se encuentra en este pasaje el germen de lo que será la concepción del alma del *De Anima*, que la señala como la entelequia del cuerpo, razón por la cual es necesario atribuirle al libro E una data más tardía que la establecida por Jaeger. Así para Nuyens este libro debe ser un poco anterior al *De Anima*, que pertenece a los últimos años de Aristóteles.

En lo que respecta al libro K, Jaeger sitúa los ocho primeros capítulos dentro de la parte más antigua de la obra, pareciéndole a Nuyens los argumentos suficientemente satisfactorios<sup>172</sup>. Señala Nuyens que los libros -, /, 1, 3, y 7 serian en los cuales el criterio

<sup>171</sup> (*Met., E, 1, 1025 b 34- 1026 a 6*). Edición citada.

<sup>172</sup> Sin detenerse en detalles señala Nuyens que el capítulo doce de este libro contiene un pasaje del cual se puede concluir que la segunda parte del libro K es también de una data antigua. El pasaje en cuestión (*Met., K, 12, 1068 b 10-12*) señalaría que el cuerpo y el alma están caracterizados como “ $\square 88 \cong 49 \bar{H}$ ” es decir, sujetos al cambio, mientras que en el *De Anima* se indicaría que no es el cuerpo ni el alma los que se encuentran sujetos al cambio, sino mas bien el  $\Phi \beta < \cong 8 \cong <$ , constituido de alma y cuerpo (*De An., I, 4, 408b 13-15*). Nuyens Op. Cit. Pág. 175, nota 80.



establecido de las relaciones del alma y el cuerpo llega a las conclusiones más importantes<sup>173</sup>. De esta forma nos dice Nuyens que los libros -, / y 1 forman para Jaeger un todo a parte, y que habrían sido insertados posteriormente por Aristóteles en su “*curso de Metafísica*”. En cuanto a la data de su composición advierte Nuyens que las indicaciones dadas por Jaeger son poco claras y corren el riesgo de extraviar al lector<sup>174</sup>. Ante esto señala Nuyens que se había dicho anteriormente que para Jaeger el estadio de transición corresponde al período “metafísico”, durante el cual han sido redactados los tratados conocidos con el nombre de *Metafísica*, a excepción de algunas partes<sup>175</sup>. De esta forma en el período final de su evolución Aristóteles se habría consagrado a las ciencias naturales, perteneciendo a dicho período los tratados de biología, junto con otras investigaciones de orden positivo. Para Nuyens esta manera de ver no es en absoluto admisible, ya que para el la mayoría de las obras de biología datan del período de transición, y a la inversa, una parte importante de la *Metafísica* pertenece sin la menor duda al período final.

Con relación a esto último señala Nuyens que en el octavo capítulo del libro Z (Met., Z, 8, 1033 b 24-26), Aristóteles ocupa el ejemplo de una esfera de cobre para explicar que los objetos inanimados están compuestos de materia y forma ( $\delta\theta\theta\ \sigma\forall\theta\eta$ ,  $\supset * \cong H$ ), señalando a su vez que esta composición también se encuentra en los seres vivos. Un gran número de pasajes hacen manifiesto para Nuyens como Aristóteles concibe esta composición de materia y forma en el caso del ser viviente. Cita también Nuyens un pasaje del capítulo décimo del libro Z:

“Y, puesto que el alma de los animales ( $\cong \mathcal{G}^{\text{TM}} < \mathcal{J} T < \text{PAIIZ}$ ) (ésta es en efecto la substancia de lo animado) ( $\cong \Leftrightarrow \Phi : \forall \mathcal{G} \cong \neg f : \text{P}\beta\text{II} \cong \Lambda$ ), es la substancia expresada por el

---

<sup>173</sup> Nuyens señala que el libro ) no presenta ningún lazo de unión con los otros libros, siendo por mucho tiempo considerado como un tratado aparte. De esta forma concuerda Nuyens con Jaeger al no proponer una data para este libro dentro del coprus de la Metafísica, señalando sin embargo que se puede concluir de ciertos textos, que bajo la forma en que nos ha sido transmitido, este “léxico filosófico” pertenecería al período final de la carrera de Aristóteles.

<sup>174</sup> Señala Nuyens que por una parte Jaeger demuestra de buena forma que los libros -, /, y 1 han sido redactados en una época más tardía que los libros A y B, pero de otra parte resulta que esta época más tardía no designa para Jaeger el período final de su evolución. Nuyens. Op. cit. Pág. 176.

<sup>175</sup> M, 1-9 (1068 A 21) y 7 (exceptuando 1074 a 31-38).

enunciado ( $\equiv \forall \theta \exists \phi \square \theta \in \delta \bar{\equiv} \Leftrightarrow \Phi : \forall$ ) y la especie y la esencia de tal cuerpo ( $\theta \in \delta, \square \exists \phi \equiv H \forall \theta \exists \theta : \theta \in \theta : \alpha < \delta < \forall \theta \theta \square \theta \equiv \Phi \phi : \forall \theta \theta$ )....”<sup>176</sup>

Tomado desde la perspectiva de las relaciones del alma y el cuerpo, señala Nuyens que este pasaje es de especial importancia, ya que para este la definición del alma como “ $\equiv \Leftrightarrow \Phi : \forall \theta \forall \theta \square \theta \in \delta \bar{\equiv} <$ ” (substancia a través del enunciado) no está aquí enunciada por primera vez, sino simplemente recordada como la aplicación de una teoría general. En cambio destaca Nuyens el hecho de que en el *De Anima* Aristóteles establece de manera definitiva su propia teoría del alma y del cuerpo, y las definiciones del alma son el punto sobre el cual esta obra está planteada. De esta manera se excluye la posibilidad de que el libro Z sea anterior al *De Anima*. Otra cita sería para Nuyens más clara con relación a la concepción del ser viviente como un compuesto:

“Y es también evidente que el alma es la substancia primera ( $\equiv \text{P}\text{A}\text{I}\text{T}\leftarrow \equiv \Leftrightarrow \Phi : \forall \equiv \text{B}\Delta\phi\theta 0$ ), y el cuerpo es materia ( $\theta \in * \infty \Phi^{\text{TM}} : \forall \theta \delta 0$ ), y el hombre o el animal, el compuesto de ambos en sentido universal ( $\text{R} * \zeta \square < 2 \Delta \text{T}\text{B} \equiv \text{H} \times \theta \in \cdot (\equiv < \theta \in f > \square : \text{N} \equiv \phi < ) \text{H} \forall \theta 2 \bar{\delta} \equiv \Lambda$ )”.<sup>177</sup>

Señala Nuyens que nuevamente la teoría de la materia y forma es citada aquí como algo ya conocido. Esta teoría también se hace presente para Nuyens en el libro H:

“Hay que tener en cuenta que a veces no se ve bien si un nombre significa substancia compuesta o el acto y la forma; por ejemplo, si el significado de “casa” es el compuesto, es decir “refugio hecho de ladrillos y piedras puestos de tal modo”, o el acto y la especie, es decir, “refugio”; o si “línea” significa “díada en longitud” o “díada”, y animal, “alma

<sup>176</sup> (*Met.* 10, 1035 b 14-16). Edición citada.

<sup>177</sup> (*Met.* Z, 11, 1037<sup>a</sup> 5-7). Edición citada.

en un cuerpo” o “alma” ( $\exists B \bar{g}, \Delta \exists \leftarrow P \beta \Pi \leftarrow f < \Phi \phi: \forall \theta 4 \times P \beta \Pi Z$ ), pues esta es la substancia y acto de algún cuerpo ( $\exists \leftarrow \Phi: \forall \theta \forall \theta \mathcal{R} f < \Xi \Delta, 4 \forall \Phi \phi: \forall \theta \exists H \theta 4 \leftarrow H$ ).<sup>178</sup>

Un poco mas abajo de este pasaje Aristóteles señalaría que el alma es la forma esencial, que tomada en sí misma es un universal:

“Alma y esencia del alma es lo mismo ( $P \Lambda \Pi \leftarrow : \infty < (\square \Delta \theta \forall \theta \mathcal{R} P \Lambda \Pi \pm , \supset < \forall 4 \theta \forall \leftarrow \theta \bar{<}$ ); pero hombre y esencia de hombre no son lo mismo, a no ser que el alma pueda ser llamada hombre”<sup>179</sup>.

Estos pasajes harían manifiesto para Nuyens el hecho de que la teoría hilemórfica es aplicable al ser vivo sin ninguna reserva, incluyendo al hombre, doctrina que aparece también en el *De Anima*, en donde el alma es la forma substancial en general, la cual no puede existir por sí misma, sino que necesariamente debe estar unida a la materia. También se destaca el hecho de que en el *De Anima* surge el problema de la existencia en el hombre de una actividad, el puro pensamiento, que parece ser independiente de la materia.

Con respecto al libro 1 señala Nuyens que la concordancia con el *De Anima* no es tan manifiesta, existiendo sin embargo en dicho libro diversos pasajes que no podrían explicarse si no es a la luz de la teoría hilemórfica del ser vivo. De esta forma cita Nuyens un pasaje de este libro:

“Pues en esto se diferencian lo universal y el sujeto ( $\theta \in \theta \forall 2 \zeta \exists \textcircled{\theta} \theta \forall \theta \mathcal{R} \theta \in \forall B \exists 6, \therefore \exists \leftarrow \leftarrow$ ), en ser algo determinado o no serlo ( $\theta \leftarrow , \supset < \forall 4 \theta \bar{*}, \theta 4 \times : \leftarrow , \supset < \forall 4$ ); por ejemplo, sea lo que está sujeto a las afecciones de un hombre, cuerpo y alma ( $\Phi^{TM}: \forall \theta \forall \theta \mathcal{R} P \Lambda \Pi Z$ ), y sea afección lo músico y lo blanco...”<sup>180</sup>

<sup>178</sup> (*Met. H*, 3, 1043 a 29-36. Cf. *Z*, 11, 1036 b 13-17). Edición citada.

<sup>179</sup> (*Met. H*, 3, 1043b 2-4. Cf. *Z*, 6, 1031 a 15- 1032 a 11). Edición citada.

<sup>180</sup> (*Met.*, 1, 7, 1049 a 27-30). Edición citada.

Para Nuyens no es una casualidad el hecho de que Aristóteles ponga como ejemplo de afecciones que bien podría pensarse como perteneciendo una al alma (lo músico) y la otra al cuerpo (lo blanco). De esta forma Aristóteles daría a entender que no se pueden atribuir cualidades al alma y al cuerpo como tomados aparte. De esta forma señala Nuyens que sólo lo que existe en sí como una substancia puede ser sujeto de propiedades, y en este ejemplo es el hombre como compuesto, y no su alma y su cuerpo que deban ser reunidos para formar una substancia. Para Nuyens esta manera de ver es consecuencia de la aplicación del concepto del alma como entelequia que esta presente en el *De Anima*<sup>181</sup>.

Con relación al libro 7 nos dice Nuyens que Jaeger distingue entre dos partes, a saber, el capítulo 8 (exceptuando las líneas 1074 a 31-38), al cual lo atribuye al último período de la carrera de Aristóteles, y el resto del libro, que es considerado por él como “puramente platónico”, razón por lo cual le designa una data más antigua. Por su parte Nuyens indica que en función del problema de las relaciones del alma y del cuerpo se confirma la opinión de M. Mansion en contra de esta data de Jaeger, constituyendo así una nueva prueba acerca del error hecho por Jaeger acerca de la datación de la *Metafísica*<sup>182</sup>. Cita Nuyens un pasaje de este libro:

“Y, puesto que unas cosas existen separadas ( $\theta \square \Pi \Gamma \Delta 4 \Phi \theta \square$ ) y otras no separadas, serán substancias las primeras. Y por eso las causas de todas las cosas son las mismas, porque sin las substancias no hay afecciones ni movimientos. Además estas causas serán probablemente alma y cuerpo ( $\rho \lambda \pi \leftarrow \cap \Phi \Gamma \theta \delta \forall \mathcal{R} \Phi^{TM}: \forall$ ), o entendimiento, deseo y cuerpo ( $\langle \cong \neg H \delta \forall \mathcal{R} \angle \Delta, > 4 H \delta \forall \mathcal{R} \Phi^{TM}: \forall$ )”.<sup>183</sup>

<sup>181</sup> Cita Nuyens *De An.*, II, 2, 414 a 19-25; I, 4, 408 b 11-15. Sin embargo señala Nuyens que se encuentran en el libro 1 algunos pasajes que sugieren la hipótesis de una doble redacción, una más antigua y otra más reciente, razón por lo cual habrá que reconocer que en su forma actual, el libro 1 ha sido adjuntado por Aristóteles a los libros Z y H, pero que en esta redacción nueva se conservan trazos de una redacción más antigua. Nuyens nos dice que este asunto desborda los límites de su obra.

<sup>182</sup> Cita Nuyens la “*Revue Néo-Scholastique de Philosophie*”, 29 (1927), en donde Mansion concluye que, redactando el libro 7, Aristóteles ya se había alejado de la concepción platónica de la *Metafísica*, desarrollada en el *De Philosophia*, hecho que Jaeger se negaba a reconocer.

<sup>183</sup> (*Met.* 7, 5, 1070b, 36, 1071 a 3). Edición citada.

Dice Nuyens con relación a esto que como ejemplo de sustancias físicas, las cuales según la doctrina corriente de Aristóteles están todas compuestas de forma y materia, no se citan aquí sino seres vivientes, probablemente debido al hecho de que en opinión de Aristóteles, el carácter de sustancia es en estos el más manifiesto. De esta forma Aristóteles distingue por una parte a las plantas y a los animales, y por otra al hombre, siendo para los primeros sus causas constitutivas intrínsecas, el alma y el cuerpo, y para el hombre, junto con el cuerpo, la inteligencia y la voluntad, como facultades principales del alma humana. De esta forma señala Nuyens que la distinción que se establece entre el alma humana y la de los otros seres vivientes es un rasgo característico del libro 7<sup>184</sup>, diferencia que tratará de adaptar en el *De Anima* a los cuadros generales de su psicología. Por lo pronto es claro para Nuyens el hecho de que la concepción según la cual el alma y el cuerpo constituyen la forma y la materia del ser viviente era ya conocida por Aristóteles al redactar el libro 7. Este asunto se evidencia entonces aún más en un pasaje del capítulo 10 de dicho libro:

“Además nadie dice que es lo que da unidad ( $\leftrightarrow$ ) a los números, o al alma y al cuerpo ( $\equiv \text{P}\Lambda\text{I}\text{I}\leftarrow \text{G}\forall\mathcal{R} \mathcal{G} \in \Phi^{\text{TM}}:\forall$ ), o en general a la especie y a la cosa ( $\mathcal{G} \in \text{B}\Delta\Box(\forall)$ ); ni es posible que lo diga, a no ser que diga, como nosotros, que lo hace la causa motriz ( $\text{H} \mathcal{G} \in \text{G}\mathcal{A}\leftarrow\text{B}\cong\mathcal{A}, \rho$ )”.<sup>185</sup>

Para Nuyens, esta manera de señalar la aplicación de la teoría hilemórfica a los seres vivientes, sin hacer el menor hincapié en este asunto, legítima una vez más la conclusión de que el libro 7 no pudo haber sido escrito antes del *De Anima*, lo que constituye a su vez una nueva prueba en contra de la cronología establecida por Jaeger. Sin embargo advierte Nuyens que no rechaza el conjunto de las afirmaciones de Jaeger con relación al libro 7, admitiendo con este que el capítulo 8 es de una fecha más reciente que el resto del libro, aún cuando la distancia entre estas partes es menos grandes de lo que Jaeger ha creído. Junto con Jaeger señala también Nuyens que el libro 7 era primitivamente una

<sup>184</sup> Señala Nuyens que esta distinción aparece también en el libro 7, 3, 1070 a, 20-26.

<sup>185</sup> (*Met.* 7, 10, 1075 b, 34-37). Edición citada.

composición independiente, que Aristóteles habría redactado apoyándose en las notas de sus cursos, figurando en dichas notas sin lugar a dudas, escritos más recientes, pertenecientes a la época de los libros –/,1 o del *De Anima*.

Nuyens concluye señalando que las observaciones hechas con relación al libro 7 se aplican en conjunto a la *Metafísica*, de forma tal que las críticas dirigidas contra Jaeger, no conciernen a lo que es su cronología relativa, estando así de acuerdo con este en el hecho de que se pueden distinguir en la forma actual de la *Metafísica*, partes más recientes y otras más antiguas, remontándose estas últimas al inicio de la fase de transición (más o menos en el 347 a. C.). De esta forma señala Nuyens que lo que ha rechazado es la cronología absoluta de Jaeger, la cual señala que la *Metafísica* en su estado actual, habría sido redactada desde antes del 336.

#### *Cronología de los escritos Éticos.*

Con respecto a la cronología de estos tratados, señala Nuyens que es necesario distinguir dos asuntos. El primero se refiere a la cronología y autenticidad de la *Ética a Eudemo* y el segundo a la cronología de la *Ética a Nicómaco*.

Con respecto a la *Ética a Eudemo*, Nuyens concuerda con Jaeger en el hecho de que el problema de la cronología y el de la autenticidad de la obra son lo mismo, y si se puede demostrar que la *Ética a Eudemo* se adapta a la estructura en la que se desarrolla la teoría moral de Aristóteles, entonces se establece al mismo tiempo la autenticidad de este escrito. Para Nuyens las pruebas dadas por Jaeger con respecto a dicha cronología son satisfactorias, demostrando a través de argumentos convincentes que la *Ética a Eudemo* esta situada entre el *Protréptico* y la *Ética a Nicómaco*, perteneciendo de esta forma al período de transición. Nuyens indica que la aplicación del criterio de las relaciones el alma y el cuerpo confirma plenamente lo dicho por Jaeger, y cita al respecto un pasaje de la *Ética a Eudemo*:

“Admitamos que sea obra del alma el producir la vida ( $\clubsuit\Phi\theta T P\Lambda\Pi\hat{\Gamma}H \clubsuit\Delta(\cong\langle\theta\in . \hat{\Gamma}\langle B\cong 4, \rho\langle)$ ), esto es (la vida) actividad y vigilia ( $\Pi\Delta\hat{\Gamma}\Phi 4H \delta\forall\mathcal{R} f(\Delta Z(\cong\Delta\Phi 4H)$ ), en tanto que el sueño es el estado de inactividad y reposo ( $\square\Delta(\cdot: \forall \theta 4H \delta\forall\mathcal{R} \cong\Phi\Lambda\Pi\cdot: \forall)$ ”<sup>186</sup>.

Para Nuyens esta concepción del alma como causa de la vida, en cuanto actividad y vigilia, es una concepción de carácter mecanicista, lo cual se hace manifiesto al compararla con un pasaje del *De Anima* en donde, al señalar Aristóteles al alma como la entelequia primera del cuerpo, destaca el hecho de que esta presente siempre de forma idéntica en el ser vivo, ya sea en el sueño o en estado de vigilia (*De An.*, II, 1, 412 a, 19-28). De igual forma la descripción en la *Ética a Eudemo* del sueño como una  $\square\Delta(\cdot: \forall P\Lambda\Pi\hat{\Gamma}H$  (II, I, 1219 b 19-20) lleva consigo una concepción incompatible con la noción de entelequia, pues el alma se encuentra tratada a la manera de una substancia.

Nuyens cita también un pasaje del libro VII de la *Ética a Eudemo* en donde la teoría mecanicista se encuentra expresada en términos bastante claros:

“Puesto que entre el alma y el cuerpo ( $P\Lambda\Pi\leftarrow B\Delta\in H \Phi^{TM}: \forall$ ) existe la misma relación que entre un artesano y su utensilio ( $\theta, \Pi\langle: \theta 0H B\Delta\in H \angle\Delta(\forall\langle\cong\langle)$ ) o entre un amo y su esclavo ( $\ast, \Phi B \bar{\theta} 0H B\Delta\in H \ast\cong\rightarrow\delta\cong\langle$ ), no teniendo estos una asociación directa ( $\theta\cong\beta\theta T\langle: \infty\langle \cong\leftrightarrow\delta \clubsuit\Phi\theta 4 \delta\cong 4\langle T\langle: \cdot: \forall$ ). Pues no existen dos términos ( $\ast\beta\zeta f\Phi\theta\cdot: \langle$ ), sino que el primero constituye una unidad, en tanto que el otro pertenece al primero sin constituir el mismo una unidad ( $\theta\in: \infty\langle \spadesuit\langle, \theta\in \ast\infty \theta\cong\rightarrow \heartsuit\langle\in H \cong\leftrightarrow \ast\zeta\spadesuit\langle$ ) ( (...) El cuerpo es en efecto, de forma natural, el instrumento del alma ( $\theta \bar{\Phi}^{TM}: \zeta f\Phi\theta 4\langle \angle\Delta(\forall\langle\cong\langle \Phi\beta: N\Lambda\theta\cong\langle)$ ), y el esclavo es con relación a su amo, como una parte y como un instrumento separable de él ( $\cdot: \bar{\Delta} 4\cong\langle \delta\forall\mathcal{R} \angle\Delta(\forall\langle\cong\langle \square N\forall 4\Delta, \theta \bar{\langle}$ ), y el útil es, de alguna manera, un esclavo inanimado”<sup>187</sup>.

<sup>186</sup> (Ét. Eud., II, 1, 1219 a 23-25). Traducción desde la edición de Nuyens.

<sup>187</sup> (Ét. Eud., VII, 9, 1241b 17-24). Traducción desde la edición de Nuyens.

A diferencia del *De Anima*, señala Nuyens que en este pasaje se afirma que el alma y el cuerpo no subsisten cada uno por su parte, debido al hecho de que el cuerpo se halla completamente subordinado al alma, y no porque ambos constituyan una unidad substancial (como se señala en el *De Anima*). Así, el alma y el cuerpo son presentados en analogía con el artesano y su utensilio, en donde la relación establecida entre ambos no puede ser la de una  $\delta\epsilon\alpha\tau\epsilon\iota\sigma$ , salvo en sentido accidental e impropio. En otro pasaje de la *Ética a Eudemo* Aristóteles, siguiendo con la analogía de el artesano y su utensilio, señala que esta colaboración no esta orientada hacia un fin común ( $\delta\epsilon\alpha\tau\epsilon\iota\sigma$ ), ya que el utensilio no tendría otro *interés* que el del artesano, y de igual forma con relación al alma y al cuerpo<sup>188</sup>.

De esta forma señala Nuyens que numerosos pasajes de la *Ética a Eudemo* se encontrarían en una clara contradicción con la concepción hilemórfica del alma, presente en el *De Anima*. Así, concluye Nuyens concordando con Jaeger en el hecho de que este tratado pertenecería al período de transición, sobre la base del criterio establecido de las relaciones del alma y del cuerpo.

#### *Ética a Nicomaco.*

Señala Nuyens que en ninguna parte se pronuncia Jaeger de forma expresa con relación a la cronología de la *Ética a Nicomaco*, aún cuando no hay para él ninguna duda sobre su opinión en la materia, ya que en un pasaje de su "*Aristóteles*" señala que el *Filebo*, el *Protréptico*, la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicomaco* se escalonan necesariamente en un orden histórico. Así, habiendo comprobado que el *Protreptico* pertenece al período inicial y que la *Ética a Eudemo* pertenece al período intermedio, entonces la *Ética a Nicomaco*, que es notoriamente más reciente, pertenecería al período final.

En esta conclusión Jaeger comete para Nuyens el error de comparar estos tratados únicamente entre ellos, logrando así una cronología relativa, pero que precisaría de una

---

<sup>188</sup> Ét. Eud. (VII, 10, 1242 a 13-15). Otro pasaje presentaría la misma relación (VII, 10, 1242 a 28-29).



relación con otras obras. De esta forma para Nuyens el hecho de que la *Ética a Nicomaco* revele un estado relativamente desarrollado en la evolución de Aristóteles no constituye una base suficiente para señalar que dicha obra pertenece al período final del pensamiento de Aristóteles. Para fundamentar de mejor manera dicha cronología sería preciso para Nuyens el compararla con alguna obra que se pueda señalar con seguridad que pertenece al último período de la vida del Estagirita. Para Nuyens el *De Anima* tiene esta connotación, y se propone entonces aplicar a la *Ética a Nicómaco* el criterio señalado de las relaciones del alma y el cuerpo. Cita entonces un pasaje del libro primero de la *Ética a Nicomaco*<sup>189</sup>:

“Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma ( $\cong \leftrightarrow \mathcal{G} \leftarrow \leftarrow \mathcal{G} \cong \neg$   
 $\Phi \phi: \forall \mathcal{G} \cong H \square 88 \square \mathcal{G} \leftarrow \leftarrow \mathcal{G} \uparrow H \text{ ΠΠ} \uparrow H$ ); y decimos que la felicidad es una actividad del alma<sup>190</sup>”

Por el contrario señala Nuyens que en el *De Anima* Aristóteles insiste precisamente en el hecho de que aparte del puro pensamiento el alma no tiene ninguna actividad que le sea propia (*De An.*, I, 1, 403 a 16-19). También señala Nuyens el hecho de que al igual que en la *Ética a Eudemo* el sueño es denominado como  $\square \Delta$  ( $\therefore \forall \mathcal{G} \uparrow H \text{ ΠΠ} \uparrow H$  (Ét. Nic. I, 13, 1102 b 7-8). Esto, junto con otras pruebas señalaría que el libro primero no puede pertenecer al último período de Aristóteles.

En el libro II un pasaje en donde se señalaría que pasiones tales como la compasión y el miedo son pasiones que se dan en el alma ( $B\zeta 20 \text{ } f < \text{ ΠΠ} \uparrow$ )<sup>191</sup> contrastaría de forma manifiesta con lo dicho en el *De Anima* en donde se señalaría que dichas pasiones se dan conjuntamente con el cuerpo ( $\clubsuit \cong 46, * \infty \text{ } \mathcal{G} \square \mathcal{G} \uparrow H \text{ ΠΠ} \uparrow H \text{ } B\zeta 20 \text{ } B\zeta < \mathcal{G} \forall \text{ } , \neg < \forall 4 \text{ } \therefore \mathcal{G} \square \Phi \phi: \forall \mathcal{G} \cong H$ )<sup>192</sup>). Así para Nuyens la abierta oposición entre estos dos pasajes develaría a su vez la oposición en el dominio de la psicología entre la *Ética a Nicomaco* y el *De Anima*.

<sup>189</sup> Señala Nuyens que los libros V, VI, y VII de la *Ética a Nicómaco* son comunes a la *Ética a Eudemo*, por lo cual no habrán de ser tomados aquí en cuenta.

<sup>190</sup> (*Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102 a 16-17). Traducción de Maria Araujo y Julian Marias, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

<sup>191</sup> Ét. Nic. II, 4, 1105 b 21-23. Platón, *Leyes*, 897 a.

<sup>192</sup> *De An.*, I, 1, 403 a, 16-19.

En el libro tercero nos dice Nuyens que se encontraría la división platónica del alma, al tiempo que se tratarían al alma y al cuerpo más bien como substancias, de manera tal que se excluiría la teoría hilemórfica<sup>193</sup>. En el libro VIII se encuentra para Nuyens un texto significativo en donde volveríamos a encontrar la concepción mecanicista del alma y del cuerpo:

“... en la tiranía no hay ninguna o hay poca amistad. En efecto, en los regimenes en que el gobernante y el gobernado no tienen nada en común ( $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\xi\omicron\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega\varphi\psi\omega$ ), tampoco hay amistad, porque no hay justicia; así entre el artífice y su instrumento, el alma y el cuerpo ( $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\xi\omicron\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega\varphi\psi\omega$ ), el amo y el esclavo”<sup>194</sup>.

Al contrario del *De Anima*, se señalaría en este pasaje que el alma y el cuerpo no tienen nada en común. Por último señala Nuyens que en el libro IX se vuelve a encontrar la división platónica del alma y en el X el  $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\xi\omicron\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega\varphi\psi\omega$  es descrito de la misma manera que en el *Protréptico*<sup>195</sup>.

De esta manera para Nuyens los textos señalados son suficientes para hacer manifiesto el hecho de que la *Ética a Nicómaco* se encuentra dentro del ámbito de una psicología distinta a la del *De Anima*. Esto se deba para Nuyens al hecho de que Aristóteles habría acabado la elaboración de su ética, de la cual la *Ética a Nicomaco* sería la última versión, antes de que fuese escrito el *De Anima* y las obras que se le relacionan. Esto no estaría para Nuyens en contradicción con la cronología establecida por Jaeger con relación a los escritos éticos, ya que lo único que se desprende de dicha cronología en lo que respecta a la *Ética a Nicómaco* es la posterioridad de este tratado con relación a los anteriores. Por otra parte señala Nuyens que desde el punto de vista de la cronología absoluta, no es necesario señalar que la *Ética a Nicomaco* no pertenece al período final, sino que basta con señalar el hecho de que es claramente anterior al *De Anima*<sup>196</sup>. Así en la *Ética a Nicómaco* se encontrarían elementos antiguos mezclados con elementos nuevos,

<sup>193</sup> (III, 13, 1117 b 23-24; III, 7, 1114 a 21-23).

<sup>194</sup> (Ét. Nic., VIII, 13, 1161 a 32-35). Edición citada.

<sup>195</sup> Respectivamente: IX, 8, 1168 b 19-21; X, 7, 1178 a 2-3.

<sup>196</sup> Para Nuyens la anterioridad debe ser de al menos unos diez años. Nuyens. Op. Cit. Pág. 193.

asunto que para Nuyens deberá ser tenido en cuenta para el que quiera establecer con más detalles la cronología de este tratado.

### *Cronología de la Política.*

Nos dice Nuyens que desde el punto de vista cronológico Jaeger concluye que es necesario distinguir en la *Política* tres partes bastante distantes unas con otras. De esta forma a la parte más antigua pertenecerían según Jaeger los libros *II, III, VII, y VIII*, siendo los libros *IV, V y VI* bastante posteriores y el libro primero sería el más reciente<sup>197</sup>.

Desde la perspectiva del criterio establecido de las relaciones del alma y del cuerpo señala Nuyens que en lo que respecta a la parte más antigua (*II, III, VII, y VIII*), se confirmaría la cronología de Jaeger. De esta forma cita Nuyens un pasaje del libro segundo:

“Hay tanto como la vejez del cuerpo ( $\int\Phi B, \Delta \Phi\phi: \forall\theta\cong H$ ): la de la mente ( $*4\forall<\cong: \forall H (\uparrow\Delta\forall H)$ )”<sup>198</sup>.

De forma contraria destaca Nuyens el hecho de que en el *De Anima* afirma Aristóteles que considerado en sí mismo, el espíritu o pensamiento ( $*4\forall<\cong: \forall$ )<sup>199</sup> no es susceptible de envejecimiento ni de debilitamiento (*De An.*, I, 4, 408 b 24-25).

Con relación al libro III cita Nuyens:

“La ciudad esta compuesta de elementos distintos, como el ser vivo, por de pronto, de alma y cuerpo ( $\int\Phi B, \Delta . (\cong < , \Leftrightarrow 2 \cdot H f6 \text{ PAPI} \uparrow H \text{ } \delta \forall \mathcal{R} \Phi\phi: \forall\theta\cong H$ ); y el alma, de razón y apetito ( $P \cdot \Pi \leftarrow f6 \delta (\cong \Lambda \delta \forall \mathcal{R} \notin \Delta \Xi >, TH$ ), y la casa de marido y mujer, y la propiedad, de

<sup>197</sup> Sobre los detalles de esta cronología véase Nuyens. Op. Cit. Pág. 194.

<sup>198</sup> *Política*. Traducción de Manuela García Valdés, Editorial Gredos, Madrid, 2000.

<sup>199</sup> En el párrafo recién citado de la *Política*, Nuyens traduce  $*4\forall<\cong: \forall$  por “l’espírit”, que a mi me ha parecido mas preciso traducir por “pensamiento”.

amo y de esclavo. De igual modo la ciudad está compuesta de todos estos elementos, y, además, de otros de distintas clases”<sup>200</sup>.

Así las relaciones de alma y cuerpo en analogía con las del amo y el esclavo que estaban presente en la *Ética a Eudemo* vuelven a surgir en este pasaje de la *Política*, como una señal clara del período de transición. Cita entonces Nuyens un pasaje del libro VII:

“Nadie podría discutir aquella división de los bienes según la cual los reparte en tres grupos: los externos ( $\mathcal{G}^{\text{TM}} < \mathcal{G}$ ,  $f6\mathcal{G} \in H$ ), los del cuerpo ( $\mathcal{G}^{\text{TM}} < f < \mathcal{G} (\Phi\phi: \forall \mathcal{G}4)$ ) y los del alma ( $\mathcal{G}^{\text{TM}} < f < \mathcal{G} \pm P\Lambda\Pi\pm$ ); y todos ellos deben tenerlos los hombres felices”<sup>201</sup>.

Así, el cuerpo y el alma son puestos en relación como dos cosas independientes y diferentes, susceptibles de distintos tipos de bienes. Otro pasaje del libro VII señala las consecuencias que entrañan la subordinación del cuerpo al alma y en donde se dice que los bienes exteriores y los del cuerpo no tienen sentido sino en la medida en que son relacionados con los del alma, de igual manera en que un esclavo no existe sino en vista de su amo y un utensilio en relación al artesano<sup>202</sup>. Así, se encuentran nuevamente las mismas ideas presentes ya en la *Ética a Eudemo*.

Cita entonces Nuyens un pasaje del libro VII que constituiría un argumento bastante sólido a favor de la tesis que asigna a este libro una data más antigua:

“Igual que el alma y el cuerpo son dos, así también vemos que existen dos partes en el alma ( $P\Lambda\Pi \leftarrow 6\forall \mathcal{R} \Phi^{\text{TM}}: \forall * \beta \zeta f \Phi \mathcal{G} .: <$ ), así también podemos ver dos partes del alma ( $\mathcal{G} \uparrow H P\Lambda\Pi \uparrow H \textcircled{\Delta}^{\text{TM}}: < * \beta \cong : \Xi \Delta 0$ ), la irracional y la dotada de razón ( $\mathcal{G} \in \mathcal{G}$ ,  $\square 8 \cong (\cong < 6\forall \mathcal{R} \mathcal{G} \in 8 (\cong < \clubsuit \Pi \cong <)$ )”<sup>203</sup>.

<sup>200</sup> (*Política*, III, 4, 1277 a 5-10). Edición citada.

<sup>201</sup> (*Política*, VII, 1, 1323 a 24-27; 1332 a 39-42; 1332 b 16-23; 1333 a 16-18, 37-39). Edición citada.

<sup>202</sup> *Política*, VII, 1, 1323 b 16-21.

<sup>203</sup> (*Política*, VII, 15, 1334 b 17-19). Edición citada.

Señala Nuyens que esta división es tomada de Platón, (Rep., 349 e), encontrándose también en los tratados morales de Aristóteles, siendo rechazada sin embargo de forma expresa en el *De Anima* (*De An.*, I, 5, 411b 5-10). Por último cita Nuyens un pasaje del libro octavo:

*“Hay que considerar embrutecedor todo trabajo, arte y disciplina que inutilice el cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombres libres para el uso y la práctica de la virtud”*<sup>204</sup>.

De esta forma señala Nuyens que los puntos de vista relativos a las relaciones del alma y del cuerpo, presentes en los libros VII y VIII, serían también claramente platónicos y opuestos a la doctrina del *De Anima*.

Señala Nuyens que los libros IV, V y VI, los más recientes según Jaeger, contienen muy pocas indicaciones de orden psicológico como para sacar alguna conclusión con respecto a su cronología. El libro primero sin embargo, el más reciente de todos para Jaeger, muestra también indicios de la teoría mecanicista, al igual que de la concepción platónica del alma:

*“El ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo ( $\vartheta \in * \infty$  .( $\cong < B\Delta^{\tau M} \vartheta \cong < \Phi \Lambda < \Xi \Phi \vartheta 06, < f6 P\beta \Pi \uparrow H \delta \forall \vartheta \mathcal{R} \Phi \phi: \forall \vartheta \cong H$ ), de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado ( $\downarrow < \vartheta \in : \infty < \square \Delta \Pi \cong < f \Phi \vartheta \mathcal{R} N \beta \Phi, 4 \vartheta \in * \zeta \square \Delta \Pi ; \bar{;} < \cong <$ )”*<sup>205</sup>.

*“Existe en el alma ( $f < \vartheta \pm P \Lambda \Pi \pm$ ), por naturaleza lo que dirige y lo que es dirigido ( $\vartheta \in : \infty < \square \Delta \Pi \cong < \vartheta \in * \zeta \square \Delta \Pi ; \bar{;} < \cong <$ )”*<sup>206</sup>.

<sup>204</sup> (Política. VIII, 2, 1337 b 8-11). Edición citada.

<sup>205</sup> (Política. I, 5, 1254 a 34-36). Edición citada.

<sup>206</sup> (Política. I, 13, 1260 a 5-6). Edición citada. Sin embargo señala Nuyens que en Pol., I, 2, 1253 a 20-22 existe más bien una orientación hacia el *De Anima*.

A raíz de estos pasajes señala Nuyens que si bien le parece aceptable la cronología de Jaeger que sitúa a los libros I, IV, V y VI en el último período de actividad de Aristóteles, sería necesario sostener a su vez que al igual que en las obras de moral, estos son también claramente anteriores al *De Anima*, y a los escritos que se relacionan con esta obra. De esta forma nos dice Nuyens que esto prueba que la transición de la concepción mecanicista al hilemorfismo ha sido lenta y gradual en Aristóteles.

### **El problema del alma y el cuerpo durante el último período.**

Señala Nuyens que las investigaciones de Aristóteles en el ámbito de la biología han ejercido una influencia en dos puntos principales:

- 1) Aristóteles ha comprendido la necesidad de una psicología general, que trate al ser vivo en cuanto tal y no solamente al hombre.
- 2) Se ha convencido cada vez más del hecho de que el alma y el cuerpo constituyen una unidad muy estrecha (incluyendo el hombre).

Estas sospechas explotan finalmente en el *De Anima*, que marca para Nuyens la etapa final de la evolución de Aristóteles en el ámbito de la psicología. Así el *De Anima* representa una fase nueva dentro de esta evolución, y así, mientras en el libro I del *De Partibus* Aristóteles mantenía aún la división del alma en partes, en el *De Anima* Aristóteles rechaza de manera expresa esta teoría. Con respecto a la cronología de este tratado señala Nuyens que se dispone los siguientes datos que son suficientemente sólidos como para asignar al *De Anima* como perteneciente a los últimos años de Aristóteles:

1) La concepción del alma-entelequia, como lo ha señalado, no se encuentra aún en la parte más reciente de la *Política* (libros I, IV, V, VI), parte que según se ha dicho, debe haber sido redactada después del año 336.

2) Además del *De Anima*, esta concepción del alma como entelequia no se encuentra sino en unos pocos escritos, tales como:

a) La parte más reciente de la *Metafísica*, es decir, los libros Z, H, 2 y 7.

b) La parte más reciente de los *Parva Naturalia*, la cual se relaciona para Nuyens estrechamente al *De Anima*.

c) El *De Generatione Animalium*, que es el único de los tratados biológicos en que se encuentra la noción del alma propia del *De Anima*.

Señala Nuyens que el primero de estos datos, que se relaciona con la redacción de la parte más reciente de la *Política*, permite afirmar que el *De Anima* pertenece a la época de la segunda estadía de Aristóteles en Atenas, ya que es posterior a la culminación de la *Política*. En lo que respecta al conjunto de partes la *Metafísica*, de los *Parva Naturalia* y del *De Generatione* en donde se hace referencia a la concepción del alma del *De Anima*, señala Nuyens que prueban que el *De Anima* ha sido acompañado en contemporaneidad de redacción, tan sólo por unas pocas obras. Para Nuyens es preciso datar al *De Anima* como perteneciente a los últimos años de la segunda estadía de Aristóteles en Atenas.

#### *Composición del De Anima.*

Con relación al hecho de si el *De Anima* constituye un todo o si está compuesto de partes distintas que no pertenecen a la misma fase del pensamiento del autor, señala Nuyens que en opinión de Jaeger esta segunda manera de ver es la más acertada. Pero esta opinión debe ser para Nuyens rechazada de forma absoluta por las siguientes razones:

1. Para Nuyens el *De Anima* en su conjunto presenta una construcción perfectamente lógica.

2. Además de formar los tres libros un todo bien coherente, se encuentran, en el curso de la exposición, muchos pasajes en donde se hacen manifiestas las conexiones entre dichos libros.

*La Substancia o Entidad. ( $\Xi \leftrightarrow \Phi : \forall$ ) en el De Anima.*

Aristóteles señala en el capítulo primero del libro segundo del *De Anima* que se suele decir que la entidad ( $\Xi \leftrightarrow \Phi : \forall$ ) es uno de los géneros de los entes ( $(\Xi \leftrightarrow \Phi : \forall) \in \mathcal{H}$   $\langle \mathcal{H} \rangle$ ). Cuando habla de “géneros de los entes” Aristóteles se refiere a las categorías, dando este a lo largo de su obra, varias listas de categorías, siendo la más conocida, la que aparece en *Cat.*, IV, 1, 26 y sigs.<sup>207</sup> :

- 1) Entidad o substancia ( $\Xi \leftrightarrow \Phi : \forall$ ), como “el hombre” o “el caballo”.
- 2) Cantidad ( $B \bar{\Phi} \bar{\Xi} \langle$ ), como “dos o tres varas”.
- 3) Cualidad ( $B \Xi \bar{\langle}$ ), como “blanco”.
- 4) Relación ( $B \Delta \bar{H} \mathcal{H}$ ).
- 5) Lugar ( $B \Xi \bar{\rightarrow}$ ), como “en el Liceo” o “en el mercado”.
- 6) Tiempo o fecha ( $B \bar{\mathcal{G}}$ ), como “ayer”.
- 7) Situación o postura ( $\mathcal{G}, \rho \Phi \mathcal{H} \forall \mathcal{H}$ ), como “echado” o “sentado”.
- 8) Posesión o condición ( $\blacklozenge \Pi, \mathcal{H} \langle$ ), como “armado”.
- 9) Acción ( $B \Xi \mathcal{H}, \rho \langle$ ), como “corta” o “habla”.

<sup>207</sup> Otra lista, también de diez categorías, pero en la cual la expresión  $\Xi \leftrightarrow \Phi : \forall$  es sustituida por  $\mathcal{H} : \forall \Phi \mathcal{H}$ , aparece en los Tópicos, IX, 103, b 23, y otra de ocho categorías (las aquí mencionadas, menos las de situación y posesión es presentada en la Física, V, 225, b 5-9.



10) Pasión ( $B\zeta\Phi\Pi, A<$ ), como “contado”.

Esto concuerda con lo que dirá Aristóteles al respecto del “ente” ( $\theta \in \nabla <$ ) en el libro Z de la *Metafísica*, señalando que se dice en varios sentidos ( $\delta\Xi(\theta \forall \Delta B \cong \delta\delta \forall \Pi^{\text{TM}}H)$ )<sup>208</sup>. Sin embargo para Aristóteles aunque se diga ente en varios sentidos, es evidente que el primer ente ( $B\Delta^{\text{TM}}\theta \cong \nabla <$ ) de estos es la quiddidad ( $\theta \bar{\theta} : f\Phi\theta\Delta <$ ) que significa la substancia. Así para Aristóteles los demás se llaman entes por ser cantidades, cualidades o afecciones o alguna categoría del ente, pero ninguno de ellos tiene existencia propia ( $\delta \forall \Delta \zeta \forall \theta \in f\Phi\theta\mathcal{R} < B, N\Delta \delta \in H$ ), excepto la substancia, ni tampoco pueden separarse de esta. De esta forma señala como ejemplo Aristóteles que podría dudarse si “andar”, “estar sentado” o “estar sano” signifiquen en cada caso un ente, ya que más bien podría afirmarse esto de “lo que anda”, de “lo que está sentado” y de “lo que está sano”, pareciéndonos estos ser más entes debido al hecho de que hay algo que les sirve como sujeto determinado ( $\blacklozenge \Phi\theta\Delta \theta \theta \in \forall B \cong \delta, \dots, \cong \nabla \Leftrightarrow \theta \cong \delta H \Delta \Phi : \Xi < \cong <$ ), y esto es la substancia y el individuo ( $\theta \in \delta \forall \Delta \zeta \blacklozenge \delta \forall \Phi \theta \cong <$ ) que se manifiesta en tal categoría. De esta forma para Aristóteles “bueno” o “sentado” no se dicen sin este sujeto, por lo que es evidente que a causa de la substancia es cada una de las restantes categorías. Así la substancia es el ente primero ( $\theta \in B\Delta \phi \theta TH \nabla <$ ) y no un ente con alguna determinación ( $\cong \Leftrightarrow \theta : \nabla <$ ), sino que a la manera de un ente absoluto ( $\nabla < \square B\delta^{\text{TM}}H$ ). César Tejedor Campomanes<sup>209</sup> señala con relación a esto que Aristóteles nos habla en la *Metafísica* de la unidad del ser, en donde ser y unidad son la misma cosa, pero no a la manera de Parménides, en donde el ser es único, sino que en Aristóteles hay formas de “ser”, refiriéndose todas esas formas a una forma primordial, al “ser” propiamente dicho, la substancia. Por su parte la substancia no es única, sino que existen muchas substancias, y por lo tanto muchos seres, siendo todas las formas de “ser” nada más que modificaciones o accidentes de la substancia. Con relación a esto indica Tejedor que Aristóteles reprocha a Platón el haber afirmado que el “ser” propiamente dicho, o la substancia era la idea, concebida como existiendo separada de las cosas individuales. De esta forma Aristóteles llega a afirmar que las substancias son únicamente

<sup>208</sup> *Metafísica*. Z, 1028a 10.

<sup>209</sup> César Tejedor Campomanes. “Historia de la Filosofía en su marco cultural”, Ediciones SM, Madrid, 1998, Pág. 65.

los individuos concretos, como “Sócrates” o “este caballo”, con lo cual el mundo en el que habitamos, el mundo sensible recupera su plena realidad, al ser el individuo y no la Idea a lo que debemos llamar “ser” o substancia.

Aristóteles indica (Cat., 5, 2 a 11 y sigs.) que en su sentido más propio la substancia es lo que no es afirmado de un sujeto ni se halla en un sujeto, como el hombre y el caballo individuales. Esta substancia es la llamada “substancia primera” ( $\cong \Leftrightarrow \Phi .: \forall B \Delta \phi \theta$ ), *substantia prima*, porque para Aristóteles lo primero es el ser individual del cual se predica algo. El ser individual existe (o puede existir) mientras que lo que no es un ser individual es sólo, por lo pronto, lo que puede decirse de él. De esta manera de un hombre individual puede decirse que es hombre, es decir, aplicarle el nombre de “hombre”, con lo cual tal nombre es algo afirmado del hombre individual. Así, el hombre individual es algo afirmado de una substancia (primera), pero el nombre “hombre” no lo es. Por su parte del hombre individual puede decirse también que es un animal racional, que es blanco, que posee ciencia, etc., diciéndose el ser un animal racional, el ser blanco y el poseer ciencia, del hombre individual como predicados (esenciales o accidentales), y por lo tanto no son substancias (primeras). Las substancias primeras son entonces el substrato de todo lo demás, por lo cual son substancias por excelencia ( $\delta \forall \theta \zeta f > \cong \Pi Z <$ ), no difiriendo dichas substancias primeras entre sí, en el grado de substancialidad, pues es tan substancia primera un hombre o como un buey, un árbol, etc.

Ferrater Mora<sup>210</sup> señala que las substancias primeras no tienen contrarios (como sucede con las cualidades blanco-negro), pero admiten cualificaciones contrarias ( $*, \delta \theta 46 \in < \theta^{TM} < f < \forall < \theta .: T <$ ), como cuando se dice que tal hombre es blanco y que tal hombre es negro. Para Ferrater el primado de la substancia (primera) en Aristóteles puede comprenderse en razón del significado de  $\cong \Leftrightarrow \Phi .: \forall$ . De esta manera la substancia primera es  $\cong \Leftrightarrow \Phi .: \forall$  porque posee su propia riqueza, o mejor dicho, porque el subsistir, independientemente de cualquiera calificaciones que le competan es “suyo”. En este sentido la substancia primera posee las siguientes características<sup>211</sup>:

<sup>210</sup> Ferrater Mora, José. “Diccionario de Filosofía”, Editorial Ariel, S.A, Barcelona, Pág. 3397.

<sup>211</sup> Señala Ferrater que a estas características se ha referido Wolfgang Cramer.

- Es algo individual.
- Irreductible.
- Único.
- Que no está en otra cosa.
- Es algo que se determina a sí mismo y se basta ontológicamente a sí mismo.
- Es algo que podría existir aunque no existiera otra cosa (lo que Aristóteles indica al poner de relieve que como todo lo que no es substancia primera, se afirma de las substancias primeras como sujetos, nada podría existir si no existieran las substancias primeras. (Cat., 5, 2b 5).

De esta forma señala Ferrater que por ser su propio “haber”, “riqueza”, o “propiedad”, la substancia primera es formalmente hablando, “entidad”.

Calvo Martínez por su parte en su introducción al *De Anima* señala que Aristóteles denomina substancia a las siguientes realidades o aspectos de lo real<sup>212</sup>:

1. “Lo que no se predica de un sujeto ni está en un sujeto” (Categorías, 5, 2 a, 12-13). Esta es, señala Calvo, la acepción fundamental del término  $\cong\leftrightarrow\Phi\therefore\forall$ , en Aristóteles, con la cual se hace referencia a los individuos que pertenecen a un género o especies naturales.
2. “Las especies a las que pertenecen los individuos y los géneros en que aquéllas están incluidas”. Así, “el individuo humano” está incluido en la especie “hombre”, y el género al que pertenece esta especie es el “animal”, y de ahí que la especie “hombre” y “el género” animal se denominen “entidades segundas” (Categorías, 2<sup>a</sup>, 16, 18). En este caso señala Calvo que la palabra  $\cong\leftrightarrow\Phi\therefore\forall$  pasa a ser el conjunto de predicados esenciales que definen a un individuo (ya que los individuos se denominan como substancias primeras).

---

<sup>212</sup> Aristóteles. “Acerca del alma”, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, España, 1988, Pág. 100.

3. Aquellas realidades que son capaces de existencia independiente, autónoma, es decir, las substancias, en la acepción tradicional de este término, por oposición a los accidentes.
4. El sujeto físico del cambio, es decir, lo que permanece idéntico como substrato de las distintas modificaciones resultantes de aquel.
5. *El sujeto lógico gramatical de la predicación, del discurso predicativo, “lo que no se predica de un sujeto, sino que lo demás se predica de ello”, (Metafísica, VII, 2, 1029 a 8).*

Señala Calvo que el concepto de  $\exists \leftrightarrow \Phi .: \forall$  tiene su marco fundamental en la doctrina de las categorías, introduciéndose dicho concepto en el libro de las Categorías en función de los juicios predicativos. Dentro de este ámbito, señala Calvo que quedan sin aclarar de forma suficiente cuestiones importantes, siendo dentro de ellas la más notoria la que se refiere a las entidades segundas, con relación al sentido que tiene denominarlas como entidades y su relación con las entidades primeras o individuos. De esta manera indica Calvo que en el c. 5 de las Categorías (3b 10-23), se establece como una característica de la substancia en general, el hecho de que significa “un esto” (tode ti), siendo dicha caracterización con relación a las substancias primeras, bastante clara, ya que “Sócrates” o “Platón” son palabras que designan realidades concretas, las cuales son en última instancia demostrativas. Sin embargo advierte Calvo que en lo que respecta a los géneros y especies, es decir, entidades segundas, el asunto es diferente, y el mismo Aristóteles señala que más que “un esto” (tode ti) significan “un de tal tipo o cualidad” (poion ti) de forma tal que afirmar que Sócrates es un hombre significa afirmar *que “Sócrates es una entidad de cierto tipo o cualidad, a saber, humana”*, (Cat. 5, 3b 20). Con relación a esto indica Calvo que el problema no es de orden puramente semántico, no afecta solamente al discurso, ya que en el nivel de la realidad extralingüística se remite al problema de la relación existente entre aquello que denominamos como entidades segundas, como lo son el género y las especies, y aquellas que denominamos como entidades primeras, como los individuos ejemplares de las distintas especies. Esta problemática se trata para Calvo en definitiva, del problema del platonismo.

Es destacable entonces el hecho de que Aristóteles extiende también la denominación de substancia, y no la aplica únicamente al individuo concreto:

*“La substancia en el sentido más fundamental, primero y principal del término es aquello que ni es afirmado de un sujeto ni está en un sujeto: por ejemplo el hombre individual o el caballo individual. Pero podemos llamar “substancias segundas” a las especies en las que están contenidas las substancias tomadas en el primer sentido; y aún hay que añadir a las especies, los géneros de esas especies. Por ejemplo un individuo hombre está contenido en la especie “hombre”, y a su vez esta especie se incluye en el género “animal”. (...) De entre las substancias segundas, la especie se llama substancia con mayor razón que el género, ya que está más cerca de la substancia primera. (...) Por otra parte “substancia”, hablando estrictamente, se aplica sólo a las substancias primeras, ya que únicamente ellas subyacen a todas las demás cosas”<sup>213</sup>.*

Vemos que existen para Aristóteles, dentro de la perspectiva del libro de las Categorías, dos tipos de substancias, la substancia primera (el individuo concreto: “Sócrates”) y las substancias segundas (la especie y el género: “hombre” y “animal”). Destaca Tejedor<sup>214</sup> el hecho de que parecería que al considerar a las especies y géneros como substancias, Aristóteles recae en platonismo, después de haberlo criticado, sin embargo esto no es exactamente así, ya que Aristóteles señala de forma taxativa que en sentido estricto la “substancia”, es decir, lo que posee existencia independiente es únicamente el individuo concreto. Así Aristóteles considera al género y a la especie también como substancias, pero únicamente en sentido secundario, ya que no existen “separadas” de la substancia primera, sino únicamente en ella. De esta forma Aristóteles reconoce que la especie y el género son también algo real y no simples conceptos, ya que solamente sobre ellos y no sobre los individuos versa la ciencia, la cual tiene como objeto lo universal.

---

<sup>213</sup> Cita de Tejedor, Op. Cit.

<sup>214</sup> Op. Cit. Pág. 66.

Ferrater Mora<sup>215</sup> señala al respecto que lo que se dice o puede decirse de la substancia primera es una “substancia segunda” ( $\cong \Leftrightarrow \Phi : \forall *, \beta, \mathcal{G}, \Delta \forall$ ), *substantia secunda* (o “substancia secundaria”, o si se quiere substancia en sentido secundario y no propio). El porqué Aristóteles sigue usando el término “substancia” para referirse a entidades que no son, propiamente hablando, substancias, es para Ferrater una cuestión interesante, pero no fácil de resolver. En parte esto se debe a que Aristóteles no niega que lo que se dice, o puede decirse, de las substancias primeras tiene también una cierta entidad, si bien no es una entidad propia e independiente de las substancias primeras. Así las substancias segundas son impropriamente substancias, pero siguen siendo substancias de algún modo. Aristóteles afirma que dentro de las entidades segundas la especie es “más substancia que el género”. De esta forma parece que una substancia segunda sea “menos substancia segunda” y “más substancia primera” (sin coincidir sin embargo con esta última), cuanto más se “acerca” a la substancia primera; como por ejemplo cuando se dice que Pedro es un hombre; el ser hombre hace a Pedro más “preciso” que el ser simplemente animal, de modo que ser hombre está más cerca de Pedro que el ser animal. Sin embargo, las especies mismas, que no son géneros, no son unas “más substancias” (ni siquiera impropriamente hablando) que otras, de modo tal que no tenemos grados de substancialidad (primera) en los individuos, ni grados de substancialidad (segunda) en las especies, habiendo eso sí, grados de substancialidad en los géneros.

De esta forma nos dice Ferrater que tanto las substancias primeras como las segundas tienen en común el no estar en un sujeto. Esto parece obvio en el caso de las substancias primeras, ya que si estuvieran en un sujeto, podrían afirmarse de un sujeto, lo que no ocurre, ya que el sujeto es sujeto, y por consiguiente es el “este”,  $\mathcal{G} \bar{*}$ , que está “separado, es decir “subsiste por sí mismo”. Esto parece menos evidente en el caso de las substancias segundas, pero igual debe admitirse, según el planteamiento aristotélico, ya que decir de Pedro que es un hombre, no quiere decir que hombre sea una parte de Pedro, como lo sería el ser blanco, capaz de tocar guitarra, etc. Así, la diferencia entre substancias primeras y segundas no reside en el “no estar” o “estar” en un sujeto, sino en que las substancias segundas determinan lo que las substancias primeras son. A su vez ambos

---

<sup>215</sup> Op. Cit. *Ibíd.*

tienen en común el “soportar” y por eso ambos son llamados “substancias”, en cambio los accidentes (y las relaciones) quedan excluidos de la substancialidad; no constituyendo de ninguna manera “substancias terceras” porque no son substancias de ninguna clase.

En cuanto a “estar en”, podría decirse que las substancias primeras “están en” las substancias segundas. Sin embargo para Ferrater es preciso tener cuidado al interpretar ese “estar en”, ya que no consiste en el estar contenido, como un accidente está contenido en un sujeto, sino el estar contenido como los individuos están contenidos en los universales, es decir, de modo distinto del ser “partes de”<sup>216</sup>.

---

<sup>216</sup> Señala Ferrater que la doctrina de la substancia no se reduce solamente al ámbito de las categorías. De esta forma en *Met.* 7, 1068 a 13, Aristóteles habla de tres especies de substancias, por lo pronto, una substancia sensible que es móvil y una substancia no sensible que es inmóvil. Así, la substancia sensible, objeto de la “física”, puede ser corruptible (como los animales y las plantas), o eterna (como los astros). Por su parte, la substancia no sensible, objeto de la “metafísica”, y no tiene ningún principio común con las demás clases de substancias (*op. Cit.*, 1, 1069 b 40) (véase *Primer Motor*).

En vista de todo ello, puede concluirse para Ferrater que Aristóteles usa la noción de substancia o de un modo ambiguo y confuso o de un modo analógico. Para Ferrater puede buscarse la razón de esta variedad de sentidos de “substancia”, y si adoptamos esta actitud, se pueden tomar todavía por lo menos dos puntos de vista. Así, se puede hablar (como ha hecho Ernst Tugendhat) de una “duplicidad” en la significación de la concepción aristotélica de  $\exists \Leftrightarrow \Phi : \forall$ , primero con respecto a las demás categorías y luego dentro de la propia noción de  $\exists \Leftrightarrow \Phi : \forall$ . Según Tugendhat, lo primero ha sido reconocido por el propio Aristóteles al poner de relieve el carácter “irreductible” de la substancia (como substancia primera), única entidad de la que puede predicarse algo. Lo segundo se debe según dicho autor a que Aristóteles ha tomado diferentes puntos de vista sobre la noción de substancia: “aspectos” como la “presencia en cuanto tal”, la “materia”  $\delta\theta$ , el compuesto,  $\Phi\beta \leq \delta \equiv <$ . Ferrater señala que estos diversos aspectos son determinaciones diversas que completan la idea de substancia (esta vez en toda su generalidad).

Por otra parte indica Ferrater que se puede adoptar una actitud similar a la anterior, pero sin presuponer ninguna duplicidad. Esta actitud consiste en tratar de encontrar la unidad de las diversas significaciones de “substancia”, en un modo “común” de concebir todo “ser substancia”, y en una integración de todas las cuestiones relativas a la noción de substancia. De esta forma señala Ferrater que el modo común de concebir el ser substancia podemos llamarlo “la positividad”, ya que en virtud de su riqueza propia, la substancia está constituida positivamente, y determinar una substancia no es limitarla, sino que únicamente “encajarla” dentro de un sistema conceptual. Así, el ser substancia de una substancia no le viene, por así decirlo, “de fuera”, sino “de dentro”, siendo algo substancia porque posee un haber propio, y puede ser, por tanto, principio o de sus modos de ser o de sus manifestaciones. Por otro lado señala Ferrater que la integración de las cuestiones relativas a la noción de substancia, se lleva a cabo a base de articular las diversas como se puede preguntar acerca de “algo”: se puede preguntar si es y, caso de que sea, si es “por sí mismo” (no en el sentido de ser una realidad absoluta, sino en el sentido de tener “de que” existir); se puede preguntar en qué consiste su ser; y se puede preguntar qué hace que sea lo que es. Para Ferrater en cualquiera de estos casos se tiene una respuesta relativa a algo “substancial”, sea concreto, sea abstracto. Así la substancia es un “algo” que tiene una realidad esencial residente en sí mismo y no en otra cosa. La substancia es esencia, en el sentido que le compete ser sustantiva; la definición de la substancia (no su simple demostración) requiere una esencia: la “esencia de la substancia”.

Otra cuestión señala Ferrater se refiere al hecho de si todo ser, en cuanto que es, es o no substancia. Así, sobre este punto ha habido muy diversas opiniones, empezando con la Aristotélica en *Met.*, Z 1, 1028 b3: “El objeto constante de nuestra investigación, la cuestión que siempre se plantea es ¿qué es el ser? ( $\exists \in \Theta <$ ), y ello equivale a preguntar ¿qué es la substancia?”.

Para Calvo es en los libros centrales de la Metafísica en donde Aristóteles parece responder a esta ambigüedad con relación a la substancia o entidad, hallándose posibilitado en este caso el planteamiento aristotélico por la introducción de dos teorías de suma importancia:

1. La concerniente a la pluralidad de significaciones del “ser” y “ente”, teoría que recae primariamente sobre la lengua.
2. La teoría hilemórfica, la cual se refiere a la estructura de la realidad extralingüística.

Así, el capítulo primero del libro VII de la Metafísica se sitúa dentro del ámbito de la primera de estas teorías, es decir, como una clasificación de todos los predicados posibles para un discurso cuyo sujeto sea una substancia primera.

Aristóteles señala en aquí (libro Z de la Metafísica) que se habla de la substancia al menos en cuatro sentidos principales:

- La esencia ( $\mathcal{G} \in \mathcal{G} : \langle \cdot, \subseteq \forall 4 \rangle$ ).
- El universal ( $\mathcal{G} \in \mathcal{G} \forall 2 \bar{\delta} \cong A$ ).
- El género ( $\mathcal{G} \in (\mathcal{E} \subseteq H)$ ).
- El sujeto ( $\mathcal{G} \in \langle B \cong \mathcal{G}, \dots, \langle \subseteq \rangle$ ).

---

*Es esa substancia, dice Aristóteles, de la cual unos afirman la unidad, otros la pluralidad, sea limitada, sea infinita. Según ello las doctrinas conocidas con los nombres de “monismo”, “dualismo”, “pluralismo”, etc., son respuestas a la pregunta por la realidad de la substancia, o substancias, unida a la pregunta por el número de substancias. Señala Ferrater que al tratar de las diversas traducciones que se han propuesto para el concepto aristotélico de substancia se ha avanzado acerca del modo como después de Aristóteles se entendió, o expresó, la idea de substancia, dando esta idea mucho juego en la historia de la filosofía hasta el presente, por lo que sería excesivo trazar siquiera sus principales desarrollos<sup>216</sup>.*



Dice Aristóteles que éstos parecen ser substancia de cada cosa, pero que sin embargo que el sujeto primero ( $\exists \in \downarrow B \cong 6, \dots, \leq \leq B \Delta^{\text{TM}} \exists \cong \langle \rangle$ ) parece ser la substancia en sumo grado ( $\exists \leq 84 \Phi \exists \forall (\square \Delta * \cong 6, \wp, \supset \langle \forall 4 \rangle$ ), mencionándose dicho sujeto en tres sentidos:

- Como materia ( $\equiv \wp 80$ ).
- Como forma ( $\equiv \exists \Delta N Z$ ).
- Como compuesto de ambas ( $\exists \in f 6 \exists \cong \beta \exists T \langle \rangle$ ).

Al respecto señala Aristóteles que entiende como materia a aquello que de suyo ni es algo ( $\approx 6 \forall 2 \zeta \forall \leftrightarrow \exists \leftarrow \langle \rangle : Z \langle \exists \gamma \exists \mathcal{N} \rangle$ ), ni es cantidad, ni ninguna otra cosa de las que determinan ( $\int \Delta 4 \Phi \exists \forall 4$ ) al ente, puesto que la materia es algo de lo que se predicán ( $\exists 4 \ 6 \forall 2 \zeta \cong \Rightarrow 6 \forall 90 (\cong \Delta, \wp \exists \forall 4)$ ) cada una de estas cosas y cuyo ser es diverso de las demás categorías. Así señala Aristóteles que todas las demás categorías se predicán de la substancia, y esta a su vez se predica de la materia. De esta forma para Aristóteles lo último no es de suyo ni algo, ni cuanto, ni ninguna otra cosa ( $\int \Phi \exists, \exists \in \blacklozenge \Phi \Pi \forall \exists \cong \langle \rangle 6 \forall 2 \zeta \forall \downarrow \exists \in \cong \leftarrow \exists, \exists \mathcal{N} \cong \leftarrow \exists, B \cong \Phi \in \langle \rangle \cong \leftarrow \exists, \square 88 \cong \cong \leftrightarrow * \Xi \langle f \Phi \exists 4 \rangle$ ).

Advierte sin embargo Calvo que a pesar de la rotundidad de este razonamiento, Aristóteles se niega a aceptar una conclusión monista, justificándose en la indeterminación propia de la materia, que la hace incapaz de constituir el sujeto de discurso esencial alguno. De esta manera la pregunta “¿qué es la materia como tal, es decir, más allá de todas sus determinaciones?” escapa a toda posibilidad de discurso definitorio. Para Aristóteles entonces habrá que plantear esta pregunta más bien en términos tales como “¿qué es la materia en el caso del agua, del árbol, etc..?, con lo cual el sujeto de la pregunta, y de la respuesta correspondiente, no es ya la materia como tal, sino un tipo determinado de materia. En esta encrucijada señala Calvo que Aristóteles establece como rasgos fundamentales de la entidad, de la  $\cong \leftrightarrow \Phi \therefore \forall$ , el ser algo individualizado, separado, es decir, un algo determinado (un esto, tóde ti, 1029 a 27-28).

De esta forma se cierra para Calvo el círculo a partir del cual se origina la teoría aristotélica de la entidad. Así, puesto que el discurso esencial se origina en la pregunta “¿qué es esto?, aquello a que la pregunta se refiere ha de ser “un esto”, es decir,

una entidad primera, individual. Para Calvo el paso siguiente ha de darse sin esfuerzo: El sujeto y referente último del discurso ha de ser algo determinado y la materia es indeterminada, entonces ¿Qué es lo que hace que la materia salga de su indeterminación y venga a ser algo determinado?, evidentemente la forma. En el ámbito de las realidades naturales el sujeto que se busca será, por tanto, la materia determinada por la forma, el compuesto hilemórfico<sup>217</sup>.

Podemos apreciar de esta manera que cuando Aristóteles nos dice en el de Anima que la entidad o substancia se entiende de tres maneras, se está refiriendo de partida a la entidad entendida como sujeto. Dentro de esta perspectiva que señala en el De Anima que la substancia (entendida como sujeto) se entiende de tres maneras (como materia, como estructura y forma y como compuesto de ambos) Aristóteles señala que todo cuerpo natural que participe de la vida es entidad ( $\exists \epsilon \Pi \cong \langle . T \hat{H} \rangle$ ), pero en el sentido de entidad compuesta ( $\cong \Leftrightarrow \Phi .: \forall * \zeta \cong \langle \exists TH \rangle H \Phi \Lambda \langle 2 \exists \theta \rangle$ ). Habíamos visto anteriormente que el sentido que se le da a esta entidad compuesta es al de la unión de materia y forma. Al respecto Aristóteles nos da un ejemplo en el libro Z de la Metafísica con relación a una estatua de bronce<sup>218</sup>, señalando que se llama materia al bronce, y forma a la figura visible ( $\exists \in \Phi \Pi \hat{\Lambda} .: \forall \exists \hat{H} \emptyset * \exists \forall H$ ), y al compuesto de ambas, la estatua como conjunto total ( $\exists \in \Phi \beta \langle \cong \delta \cong \langle \rangle$ ).

---

<sup>217</sup> Señala Calvo que son tres los tipos de realidad o aspectos de lo real a los que cabe denominar como  $\cong \Leftrightarrow \Phi .: \forall$ : la materia, la forma y el compuesto de ambas. Con esta idea comienza la discusión de la naturaleza del alma en el De Anima: “solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad...” (II, 1, 412<sup>a</sup> 6-79).

<sup>218</sup> Metafísica Z, 1029<sup>a</sup> 15.

**Materia y Forma. Solución de Aristóteles al problema del devenir.**

De esta forma si Aristóteles señala que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, en el sentido de entidad compuesta, esta señalando que este ser viviente esta compuesto de una materia y de una forma determinadas. Al respecto Nuyens señala que en las nociones de materia y forma se encuentra la explicación hecha por Aristóteles para el mundo del devenir<sup>219</sup>, en donde para demostrar que el devenir es admisible para la razón (en contra de Parménides). Podemos partir para aclarar esto, de un ejemplo de cambio accidental, siguiendo con la estatua de bronce. Así, el sujeto o substrato en el cual se realiza el devenir es el bronce, siendo el primer estado del sujeto el “ser un bloque”, es decir, el hecho de tener una forma determinada, por ejemplo, rectangular. El segundo estado es el de “ser una estatua”, de forma tal que a través del proceso del devenir, desde la forma rectangular que era anteriormente, el mármol a devenido en una estatua, es decir, el ha pasado desde el estado de “no estatua” al estado de “estatua”. Señala Nuyens que se sigue de esto que todo aquello que puede cambiar, devenir otra cosa, esta compuesto de un

---

<sup>219</sup> Nuyens, François. “*L'évolution de la psychologie d'Aristote*”, Editions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain, 1948. Cita Nuyens al respecto la Física, I, 7, 190 a 31 –b 1.

substrato que no cambia (la materia), y de una “forma” que en virtud del proceso del devenir, da lugar a otra. Nos dice Nuyens que inspirándose en el ejemplo del análisis del cambio accidental Aristóteles pretende llegar al concepto de cambio substancial, no siendo la existencia de semejante cambio lo que él se esfuerza por demostrar, sino más bien su posibilidad y esta prueba es alcanzada desde el momento en que él consigue demostrar (en contra de Parménides) que el cambio substancial puede ser demostrado mediante la razón, es decir, cuando logra Aristóteles resolver el dilema de Parménides de una manera aceptable para la inteligencia. Para este fin Aristóteles toma diversos elementos que juegan un rol en el cambio accidental para encontrarlas en el devenir de las substancias.

Así, desde la perspectiva de que en el cambio accidental, la cosa que cambia está compuesta de un substrato y de una forma. Aristóteles aplica la misma composición a las substancias, y señala que una substancia puede convertirse en otra (devenir otra substancia) ya que ambas son “formas” de un substrato común, de igual forma que como el bronce es el substrato común a la forma rectangular y a la estatua. De esta forma la substancia está compuesta para Aristóteles de una “forma” substancial y de un substrato, al cual Aristóteles denomina como  $\theta \in \downarrow B \cong 6, \dots, \leq \leq$ , o  $\equiv \downarrow B \cong 6, 4: \Xi < 0 N \beta \Phi 4 H$ . Nos dice Nuyens que más adelante Aristóteles hablara de  $\diamond 80$ , materia, dando la siguiente definición:

*“La materia es, para cada cosa, el substrato primero del cual ella procede en su esencia, como de un principio intrínseco”<sup>220</sup>*

Nuyens indica que para distinguirla de las materias visibles se le llama habitualmente “materia primera” o en la terminología escolástica, materia prima, y al principio opuesto que le da a la materia primera la actualización que la hace una substancia determinada Aristóteles lo denomina como  $:\cong \Delta N Z$  o forma, siendo en este caso forma substancial (forma substancialis) empleando también la designación  $, \supset * \cong H o \cong \leftrightarrow \Phi .: \forall \rangle H$ ,  $, \supset * \cong H$ . De esta forma señala Nuyens que el ser en Aristóteles está constituido de una “potencia de ser”, común a todos los seres, y de una forma substancial que la determina y

<sup>220</sup> Física, I, 9, 192 a, 31-32.

por la cual esta potencia recibe la actualización que la hace un ser definido, con lo cual Aristóteles señala que el dilema de Parménides puede ser resuelto de manera racional y aceptable para la inteligencia.

De esta forma, a la tesis de Parménides que señala que el devenir es imposible, debido al hecho de que una cosa deriva o de un no ser o de un ser, siendo ambas hipótesis inconcebibles, Aristóteles, concediendo los dos términos del dilema, responde por un “*datur tertium*”, una tercera hipótesis posible, la del ser en potencia, el cual no es aún un ser, pero que no es tampoco un simple no ser, siendo este ser en potencia solamente la “potencia de devenir en todos los seres”. Así el ser en potencia no es un ser en el sentido estricto de la palabra, es decir, no es una “*substantia completa*” sino más bien un ser en sentido débil, analógico. Así para Nuyens es debido al hecho de que todo ser, toda substancia esta constituida de este ser en potencia y de una forma substancial que lo determina que una substancia se puede transformar en otra. De esta manera las condiciones mostradas por el análisis del devenir se encuentran unidas, de forma tal que el ser en potencia permanece como substrato inmutable, en tanto que las formas substanciales se suceden y desaparecen, de igual forma en que el mármol permanece inmutable por sobre la sucesión de formas accidentales. Así Aristóteles resuelve el dilema de Parménides, basándose en la hipótesis según la cual el ser (la substancia) esta compuesta de dos principios del ser. Con esta teoría hilemórfica señala Nuyens que se cierra un período en la historia del pensamiento griego e inaugura una nueva fase de su desarrollo<sup>221</sup>.

**Aplicación de los conceptos de materia y forma al ser vivo como compuesto de alma y cuerpo en el De Anima.**

De esta manera la misma validación hecha por Aristóteles para el mundo del devenir en general, se puede aplicar en el De Anima con relación a la vida. Guthrie señala que Aristóteles reafirma de una manera admirablemente clara y precisa sus principios

---

<sup>221</sup> Cita con relación a esto Física, 8, 191 a 23b 29.

generales de materia-potencia y forma-acto<sup>222</sup>. Así señala Aristóteles que al parecer las entidades son de manera primordial los cuerpos ( $\exists \leftrightarrow \Phi : \forall \psi * \infty : \zeta 84 \Phi 9 \zeta, \supset < \forall \psi * \exists 6 \exists \neg \Phi 4$   $9 \square \Phi \phi : \forall 9 \forall$ ), y de entre ellos los cuerpos naturales ( $9 \square N \Lambda \Phi 4 6 \zeta$ ), los que constituyen los principios de todos los demás. Con relación a esto Aristóteles señala que de los cuerpos naturales, los hay que tienen vida ( $\clubsuit \Pi, 4 . T Z <$ ) y otros que no tienen, diciéndonos también que se suele llamar vida a la autoalimentación ( $* 4 \zeta \forall \forall \downarrow 9 \exists \neg \rightarrow 9 \Lambda \exists N Z$ ), al crecimiento ( $\forall \leftarrow \rightarrow 0 \Phi 4 H$ ), y al envejecimiento ( $N 2 : \Phi 4 H$ )<sup>223</sup>.

A diferencia de Platón, el cual en el Fedón señalaba que cuerpo y alma son dos entidades diferentes, (debiendo el alma por su parte desligarse al máximo del cuerpo si es que quiere acercarse a la verdad), Aristóteles señala que todo ser vivo es en sí mismo una entidad compuesta ( $\exists \leftrightarrow \Phi : \forall * \zeta \exists \emptyset 9 T H \rangle H \Phi \Lambda < 2 \Xi 9 0$ ), en donde la forma es el alma, la cual actualiza a un cuerpo que es en potencia viviente. Así, en el De Anima el alma necesita del cuerpo para llevar a cabo su función vital, siendo precisamente allí (a diferencia de Platón) donde esta encuentra su máximo desarrollo. Guthrie señala con relación a esto que en Aristóteles, un cuerpo vivo, como todas las substancias que existen por separado es un compuesto de una clase determinada ( $9 \exists 4 \bar{< *}$ ), a saber, que posee vida, señalando que el cuerpo es el substrato, la materia o el sujeto, y la vida, es decir el alma, su forma o predicado<sup>224</sup>:

*“Y puesto que se trata de un cuerpo natural de tal tipo, a saber que tiene vida, no es posible que el cuerpo sea alma, ya que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto ( $9 \tau \mu < 6 \forall 2 \zeta \downarrow \downarrow B \exists 6, 4 : \Xi < \exists \Lambda$ ), antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia”.*<sup>225</sup>

<sup>222</sup> Guthrie. Op.cit. Págs. 294-295.

<sup>223</sup> De An. II, 1, 412 a 11-15.

<sup>224</sup> Guthrie señala de esta forma que Aristóteles usa las mismas implicaciones del lenguaje normal para apoyar su teoría de que el alma se relaciona con el cuerpo en la misma medida en que la forma lo hace con la materia siendo un claro ejemplo de este entrelazamiento continuo de la lógica y la ontología el hecho de que la misma palabra  $\downarrow \downarrow B \exists, \dots, < \exists <$  signifique no sólo el sujeto de una proposición, sino también el substrato que hay que postular como un elemento de todo objeto físico. Op. Cit. Ibíd.

<sup>225</sup> (De An. II, 1, 412 a, 17-20). Traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Así en el capítulo primero del libro segundo del De Anima Aristóteles esboza una primera definición del alma:

*“El alma es substancia ( $\exists \leftrightarrow \Phi$  :  $\forall$ ) en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida ( $\supset * \exists H \Phi \phi$  :  $\forall \theta \exists H N \Lambda \Phi 46 \exists \neg * \Lambda < \zeta ; 4 . T \leftarrow < \blacklozenge \Pi \exists < \theta \exists H$ )”.*<sup>226</sup>

De esta forma cuando un cuerpo vivo en potencia existe en acto, el alma es su forma o entelequia. Nuyens señala al respecto que entre los seres vivientes también hay lugar para distinguir entre lo que de sí es indeterminado<sup>227</sup>, pero que puede recibir de otra cosa su determinación, y por otra parte un principio de determinación o de perfección. De esta forma en el ser vivo el primero de estos elementos es la materia, la cual constituye la potencia a devenir materia viviente, y el alma, la cual constituye el principio de determinación gracias al cual la materia reviste una forma de este orden. Así para Nuyens el alma no es aquí pura y simplemente substancia, sino que es substancia en el sentido de forma substancial, es decir, la parte determinante de la substancia propiamente dicha que es el ser vivo, constituyendo el cuerpo por su parte la potencia a devenir materia viviente, potencia que es actualizada por el alma.

### **El alma como entelequia del cuerpo.**

Anteriormente vimos que Aristóteles en su explicación de la generación y la corrupción del mundo material se valía de los principios de materia y forma (principios del ser) para revalidar el estudio del mundo sensible. En la Metafísica emplea otros dos términos para explicar este proceso, hablando de  $* \Lambda < \zeta ; 4 \angle <$ , ser en potencia, y de  $f < \Xi \Lambda (4 \forall$  o  $f < \theta, 8 \Xi \Pi, 4 \forall$ , potencia y acto. Señala Nuyens<sup>228</sup> al respecto que Aristóteles ha elaborado la teoría de la potencia y del acto también en miras a explicar el devenir de las substancias, comportando esta explicación, por una parte, la existencia de un substrato, común a todas las substancias, el ser en potencia, o en una sola palabra, la potencia (a saber, la potencia de ser). Por otra parte esta la realización determinada de esta potencia, la

<sup>226</sup> (De An. II, 1, 412 a, 20-23). Op. Cit.

<sup>227</sup> Op. Cit. Pág. 237.

<sup>228</sup> Op. Cit. Pág. 67.

cual le da la actualidad de tal o cual substancia específicamente determinada. Este último principio, factor de actualización, es llamado por Aristóteles forma substancial o entelequia.

De esta forma el proceso del devenir de las substancias consiste en que en tanto que el ser en potencia permanece inalterado, nuevas formas substanciales o entelequias vienen constantemente a la existencia. Así podemos conectar a la primera, una segunda definición de alma dada en el De Anima:

*“El alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida (≡ ΠΑΙΤΖ φΦ94< φ<9,8ΞΠ,4∇ ≡ ΒΔφ90 Φφ:∇9≅Η ΝΛΦ46≅∇ \*Λ<ζ:,4 .Τ←< ♣Π≅<9≅Η), siendo tal el caso de un organismo (∉Δ(∇<46 <̄)”.<sup>229</sup>*

Destaca Nuyens con relación a esta definición que el alma no se dice más como “substancia en el sentido de forma substancial”, sino que como entelequia, el cual es el principio determinante que conjuntamente con el principio determinable, la materia, constituye la substancia una e indivisible que es el ser vivo. La entelequia por su parte no puede existir por sí misma, ya que ella no es autónoma. Ante la problemática de que el problema del devenir sea nuevamente planteado pero ahora en las entelequias (¿como deviene una entelequia en otra?) Aristóteles señala que las formas no son susceptibles de “devenir”, en el sentido propio de la palabra, expresando esta conclusión por medio de una afirmación categórica:

*“Estas formas son o no son, sin la generación ni la corrupción<sup>230</sup>”.*

Nos dice Nuyens que eso significa en Aristóteles que las entelequias “son” en un sentido solamente analógico, y no en el sentido estricto de la palabra, por lo cual, también en sentido estricto, estas no “devienen”, sino que también analógicamente. Así, la entelequia, siendo causa intrínseca del ser, o de la substancia, no puede por sí misma ser dicha como un “ser” sino en sentido débil y analógico. De esta forma la entelequia, al igual

<sup>229</sup> (De An. II, 1, 412 a 25-30). Acerca del Alma. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, 1988.

<sup>230</sup> Met., Z, 15, 1039 b 20-26, 8, 1033 b 5-8. /, 5, 1044 b 21-26. Edición citada. Los detalles de esta problemática están planteados por Nuyens en “L'évolution de la psychologie d'Aristote”, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1948., Págs. 66 y sigs.



que la potencia no existe en sí misma, sino únicamente en función de la substancia, razón por la cual la entelequia tampoco deviene en sí misma sino que también lo hace en función de la substancia<sup>231</sup>.

De esta forma la entelequia, para que exista en cuanto tal, debe ser parte necesariamente de un compuesto que en conjunto con la materia dan forma a la substancia compuesta, razón por la cual al entender al alma en cuanto forma específica o como entelequia de un cuerpo natural que en potencia tiene vida, se señala implícitamente que esta no tiene una existencia de por sí, sino únicamente con relación del compuesto de materia y forma que constituyen al ser vivo como una substancia compuesta. Así el alma es concebida en el *De Anima* como la parte determinante de la substancia propiamente dicha que es el ser vivo, pero aún como parte determinante esta, al ser pensada como entelequia no puede darse separada del cuerpo, el cual por su parte, constituye la potencia a devenir un cuerpo viviente, potencia que es actualizada por el alma.

Sin embargo cuando se concibe al alma como principio determinante del cuerpo (entelequia) es necesario para Aristóteles distinguir entre dos principios de determinación, a saber a la manera en que lo son la ciencia ( $\psi\beta\alpha\phi\theta\zeta\omicron$ ) y el acto de teorizar ( $\theta\in 2, \tau\Delta, \phi<$ )<sup>232</sup>, siendo el alma entelequia a la manera en que lo es la ciencia. Para explicar esto señala Nuyens <sup>233</sup>que si bien el alma es la causa de que el cuerpo sea un cuerpo viviente, sin embargo no resulta de golpe que todas las manifestaciones de la vida se produzcan también, siendo dichas determinaciones ulteriores al ser vivo, a la manera en que lo es el ejercicio actual de la ciencia para aquel que posee saber. Aristóteles relaciona esto con el hecho de que teniendo alma se puede estar en vigilia ( $f(\Delta Z(\cong \Lambda \Phi \cdot : H)$ ) o en sueño

---

<sup>231</sup> Señala Nuyens que Aristóteles llama a este devenir de la entelequia un “( $\cdot : (< \Phi 2 \forall 4 6 \forall 9 \square \Phi \Lambda : \exists \exists 06 \bar{H}$ ”, un devenir “funcional”. Cf. *Met.*, Z, 8, 1033 a 24-31.

<sup>232</sup> En la gredos se traduce “ $\theta\in 2, \tau\Delta, \phi<$ ” como el acto de teorizar, mientras que en la edición de la *Belles Lettres* se traduce como “l’exercice actuel de la science”, señalando al respecto que el primer grado de entelequia conlleva aún una parte de potencialidad, es decir, como la ciencia que se posee, pero que no se ejerce aquí y ahora, en cambio el segundo grado corresponde al saber actual ( $2, \tau\Delta, \phi<$ ). Cita con relación a esto el mismo texto 429b 5-9.

<sup>233</sup> Nuyens. *Op. cit.* Pág. 238.

( $\delta B < \cong H$ ), siendo la vigilia análoga al teorizar<sup>234</sup>, mientras que el sueño es análogo al poseer la ciencia y no ejercitarla ( $:\leftarrow f < \Delta, \wp <$ ). Al respecto señala Guthrie que la definición provisional del alma se perfecciona, habiendo fases diferentes de estar en acto, de forma tal que podemos decir que un hombre posee vida aunque sus facultades vitales no estén en actividad plena, por ejemplo cuando está dormido, de forma tal que al alma se la puede llamar la fase primera o más baja de la actualidad del ser vivo.

Destaca Nuyens que en esta definición el alma no se dice más como “substancia en el sentido de forma substancial” sino que como entelequia, la cual es el principio determinante que junto con el principio determinable, la materia, constituye la substancia una e indivisible que es el ser vivo. Siguiendo la analogía anterior señala Aristóteles que con relación al mismo sujeto, la ciencia es anterior en cuanto al génesis ( $BA \cong \wp \Xi \Delta \forall * \infty \wp \pm$  ( $< \Xi \Phi, 4 f B \wp \wp \wp \cong \neg \forall \leftrightarrow \wp \cong \neg \equiv f B 4 \Phi \wp Z : 0$ ), siendo semejante también el caso del alma como principio con relación a la producción de las funciones vitales. Entonces, en una tercera definición Aristóteles destaca el hecho de que esta definición del alma es válida para todos los seres vivos:

*“Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado”<sup>235</sup>*

( $\emptyset * \Xi \wp 4 \wp \cong 4 < \in < f B \wp \wp B \zeta \Phi 0 H P \Lambda \Pi \uparrow H * , \wp \wp \Xi (4 < , \cap 0 \square < f < \wp , 8 \Xi \Pi , 4 \forall \equiv B \Delta \phi \wp 0 \Phi \phi : \forall \wp \cong H N \Lambda \Phi 4 \wp \cong \neg \notin \Delta (\forall < 4 \wp \cong \neg)$ ).

En otras definiciones Aristóteles señala en el primer capítulo del libro segundo al alma como:

-Una entidad definitoria<sup>236</sup> ( $\cong \leftrightarrow \Phi : \forall \equiv \wp \forall \wp \square \wp \in < 8 (\cong <)$ ).

<sup>234</sup> De An. II, 1, 412 a, 20-25. En la edición de la “Belles Lettres” se traduce  $\wp \in 2, T \Delta, \wp <$  como “l’exercice actuel de la science”, y la edición de la gredos se traduce como “teorizar”. ¿Se puede entender entonces, según la traducción francesa, que  $\wp \in 2, T \Delta, \wp <$  consiste en el desarrollo en acto de aquello que esta en potencia, es decir la ciencia?.

<sup>235</sup> De Anima, 412 b 5. Op. Cit.

-La esencia de tal tipo de cuerpo ( $\theta \in \theta : \langle \cdot, \cdot \rangle \forall \theta (\theta \cong \Sigma^* \mathcal{R} \Phi \phi : \forall \theta \theta)$ ).

-Esencia y definición de un cuerpo natural de tal cualidad, que posee en sí mismo el principio del movimiento y del *reposo*.

( $\theta \in \theta : \langle \cdot, \cdot \rangle \forall \theta \theta \mathcal{R} \otimes \theta (\cong \equiv \text{PALIZ} \Phi \phi : \forall \theta \cong H \text{ N} \Lambda \Phi \theta \cong \neg, \theta \cong \Lambda^* \mathcal{R} \clubsuit \Pi \cong \theta \cong H$   
 $\square \Delta \Pi \leftarrow \langle \cdot, \cdot \rangle \forall \theta \theta, \text{TH} \theta \mathcal{R} \Phi \theta \zeta \Phi, \text{TH} f \langle \cdot, \cdot \rangle \forall \theta \theta$ ).

---

<sup>236</sup> En la Belles Lettres se traduce esto como “substance au sens de forme”.

### Unidad del alma y del cuerpo.

Nuyens señala que la definición del alma como entelequia del cuerpo es el término en el cual desemboca la evolución de Aristóteles en psicología<sup>237</sup>. Para este, la evolución de Aristóteles es particularmente fácil de seguir en la problemática de la unidad del alma con el cuerpo. De esta manera, en sus inicios Aristóteles considera junto con Platón, al alma y al cuerpo como dos seres que no forman más que una unidad más que temporal y pasajera, continuando el alma, después de la muerte, la existencia que le había tocado desde antes de su unión con el cuerpo. A continuación para Nuyens viene un período de transición en Aristóteles, en donde la idea característica es que el alma está unida al cuerpo como un instrumento que depende de ella, actuando el alma a través del cuerpo y en el cuerpo. Sin embargo en esta concepción al alma posee aún una cierta independencia, y su unión con el cuerpo se reduce a una comunión de actividades, sin que este implícita una unidad substancial. Esta unidad se hace finalmente mucho más estrecha en el período final de la evolución de Aristóteles, en donde el alma es concebida como una entelequia del cuerpo, no siendo dicha entelequia una cosa que existe de por sí, sino que es causa de determinación, de perfección. Así en este último período de la evolución del pensamiento aristotélico el alma como entelequia constituye la causa determinante que en conjunto con la causa determinable por ella (el cuerpo) conforman a un ser uno, es decir, la substancia que es el ser vivo. De esta forma en este período el alma y el cuerpo tienen las relaciones que dentro de la ontología general aristotélica corresponden a las de forma y materia, es decir, acto o entelequia y potencia.

De esto se desprende que en la fase final de la psicología Aristotélica, correspondiente al De Anima, dentro de la substancia compuesta que es el ser vivo, alma y cuerpo constituyen una unidad, la cual no es separable sino sólo desde el punto de vista de la definición:

*“No cabe preguntarse si el alma y el cuerpo son algo uno ( $\nabla \in \Phi^{TM} : \forall$ ), como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura, y en general,*

---

<sup>237</sup> Nuyens. Op. cit. Pág. 239.

acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras “uno” ( $\vartheta \in \spadesuit <$ ) y “ser” ( $\vartheta \in \succ < \forall 4$ ) tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial ( $\vartheta \in 6\Lambda\Delta : TH$ )”<sup>238</sup>.

Guthrie señala con relación a esto que la doctrina del alma como forma o entelequia del cuerpo, si se mantiene rígidamente, constituye un golpe mortal a la inmortalidad, ya que el alma está indisolublemente unida al cuerpo<sup>239</sup>. Para ejemplificar dicha unidad Aristóteles propone que imaginemos que un instrumento cualquiera, por ejemplo un hacha, fuera un cuerpo natural; entonces el “ser hacha” ( $\vartheta (B, 8\Xi 6, 4, \succ < \forall 4)$ )<sup>240</sup> sería su entidad, y por lo tanto su alma, y quitada esta, ya no sería más un hacha, a no ser de palabra. Con respecto a este ejemplo, Aristóteles repara en el hecho de que el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad, que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo ( $\clubsuit \Pi \Xi < \vartheta \Xi H \square \Delta \Pi \leftarrow < 64 < Z\Phi, TH \ 6\forall \Re \ \Phi \vartheta \zeta \Phi, TH \ f < \heartsuit \forall \Lambda \vartheta$ ). Entonces Aristóteles presenta la analogía en relación con las distintas partes del cuerpo, y señala que si el ojo ( $\textcircled{R} \notin N2\forall 8 : \in H$ ) fuera un animal, entonces la vista (“ $\forall P4H$ ) sería su alma, ya que esta es la entidad definitoria del ojo, siendo este por su parte, materia de la vista. De esta forma si se le quitase la vista al ojo, entonces este no sería mas ojo en cuanto tal, sino sólo de palabra, a la manera de un ojo esculpido en piedra o pintado<sup>241</sup>. Siguiendo esta analogía señala Aristóteles que es preciso aplicar a la totalidad del cuerpo viviente ( $f/N\zeta \textcircled{8} \Xi \Lambda \ \vartheta \Xi \neg \neg . \textsuperscript{TM} < \vartheta \Xi H \ \Phi \phi : \forall \vartheta \Xi H$ ), ya que en la misma relación en que se encuentra la parte respecto de la parte, se encuentra también la totalidad de la potencia sensitiva respecto de la totalidad del cuerpo que posee sensibilidad como tal ( $\Xi \textcircled{8} \vartheta TH \equiv \textcircled{8} 0 \ \forall \cap \Phi 20 \Phi 4H \ B\Delta \in H \ \vartheta \in \textcircled{8} \Xi < \Phi \textsuperscript{TM} : \forall \ \vartheta \in \forall \textcircled{8} \Phi 20 \vartheta 46 \ \bar{<}$ ). Resumiendo entonces las tres analogías presentadas en el primer capítulo del libro segundo del De

<sup>238</sup> (De An. II, 1, 412 b 5-10). Op. Cit.

<sup>239</sup> Op. Cit. Pág. 296. Se verá sin embargo más adelante que sin embargo existe una salvedad a esta doctrina en el caso del intelecto ( $\leftarrow \Xi \neg H$ ) humano.

<sup>240</sup> En la Belles Lettres se traduce esto como la “hachéité”.

<sup>241</sup> De An. II, 412b 20. Op. Cit. Al respecto señala Aristóteles que lo que está en potencia de vivir ( $\vartheta \in * \Lambda < \zeta ; 4 \nabla < \lfloor \Phi \vartheta, \cdot \uparrow <$ ) no es el cuerpo que ha echado fuera al alma ( $\vartheta \in \square B \Xi \exists, \exists 806 \in H \ \vartheta \leftarrow < P \beta \Pi \leftarrow <$ ), sino aquel que la posee (De An. II, 412 b 25). También indica con relación a esto Aristóteles que tratándose de un cuerpo que tiene vida, no es posible que el cuerpo sea alma, ya que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto ( $\vartheta \textsuperscript{TM} < 6 \forall 2 \zeta \downarrow \downarrow B \Xi 6, 4 : \Xi \leftarrow \Xi \Lambda$ ), sino que al contrario, realiza la función de sujeto y materia ( $\downarrow B \Xi 6, \dots, \leftarrow \Xi < 6 \forall \Re \ \diamond 80$ ) (De An. II, 412 a, 15-20).

Anima, señala Aristóteles que la vigilia es entelequia a la manera que lo son el acto de cortar ( $\equiv \mathcal{G}:\hat{\Delta}\Phi 4H$ ) y la visión ( $\equiv \mathcal{C}\Delta\forall\Phi 4H$ ), y el alma, por el contrario, es entelequia a la manera de la vista ( $\equiv \angle P 4H$ ), y de la potencia del instrumento ( $\equiv *\beta<\forall:4H \mathcal{G}\cong\neg \notin\Delta(\zeta\cong\Lambda)$ ), siendo el cuerpo, a su vez, lo que esta en potencia<sup>242</sup>.

Concluye Aristóteles este capítulo señalando que así como el ojo es la pupila y la vista, igualmente el ser viviente es alma y cuerpo ( $\equiv P\Lambda\Pi\leftarrow \delta\forall\mathcal{R} \mathcal{G}\in \Phi^{TM}:\forall \mathcal{G}\in .(\cong<)$ ), razón por la cual se hace manifiesto que el alma no es separable ( $\Pi\Gamma\Delta 4\Phi\mathcal{G}\leftarrow$ ) del cuerpo, o al menos ciertas partes, si es que el alma es divisible en partes. Con este “o al menos ciertas partes” Aristóteles advierte el hecho de que si bien la entelequia de ciertas partes del alma pertenecen a las mismas partes del cuerpo ( $f<.: T< (\square\Delta \equiv f<\mathcal{G}, 8\Xi\Pi, 4\forall \mathcal{G}^{TM}< ;\Delta^{TM}< f\Phi\mathcal{G}4< \forall\leftrightarrow\mathcal{G}^{TM}<)$ ), sin embargo nada se opone a que ciertas partes del alma sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno ( $\cong\leftrightarrow :<\leftarrow \square 88\zeta \clubsuit <4\zeta (\cong\leftrightarrow 2\infty < 6T8\beta, 4, *4\square \mathcal{G}\in :02, <\in H, \supset <\forall 4 \Phi\phi:\forall\mathcal{G}\cong H f<\mathcal{G}, 8, \Pi, .: \forall H$ ). Con esta reserva Aristóteles prepara la teoría del intelecto ( $<\cong\neg H$ ) “separado”, que habrá de revisar en el capítulo cuarto del libro tercero del De Anima.

Nuyens indica al respecto que las “partes” del alma, de las que aquí habla Aristóteles, deben ser entendidas en el sentido de facultades o actividades. Con respecto a esta reserva señala Nuyens que se refiere al caso del hombre, al cual no se le podría aplicar sin reservas la teoría antes dicha del alma-entelequia. De esta forma, mientras el alma de las plantas y la de los animales esta ligada de manera absoluta a un substrato material, Aristóteles señala que con lo que respecta al intelecto y a su facultad teórica no es nada evidente el asunto. Nos dice Nuyens que la razón por la cual no se puede aplicar las observaciones concernientes al alma de las plantas y las de los animales en el caso del alma humana es debido al hecho de que Aristóteles distingue al alma humana del alma en general ( $P\Lambda\Pi\hat{\Gamma}H (\Xi\cong\cong H \spadesuit \mathcal{G}, \Delta\cong<, \supset <\forall 4)$ ).

<sup>242</sup> En la edición de la Belles Lettres se señala que la acción de cortar, la visión y la vigilia corresponden a entelequias de segundo grado, en cambio, la facultad de ver, de cortar y el alma corresponden a entelequias de primer grado, relacionadas con la potencia. Se cita con relación a esto, el mismo libro, II, 5, 417 a 21, 417 b 2.

**Facultades o potencias del alma.**

Guthrie señala que para Aristóteles, hablando en sentido general debe considerarse al alma como una unidad, pero esta opera de diversas formas, las cuales enumera denominándolas como “potencias del alma”, las cuales caracterizan a los distintos modos de actividad de los seres vivos como tales, no viendo Aristóteles la necesidad de una terminología rígida<sup>243</sup>. De esta forma, en el capítulo segundo del libro II del *De Anima* Aristóteles señala que lo animado ( $\psi \in \clubsuit: \text{ΠΑΠ} \cong \langle$ ) se distingue de lo inanimado por el vivir ( $\psi \langle \cdot \uparrow \langle$ ), pero que este “vivir” se dice de muchas maneras, pudiendo de esta manera decirse que algo vive aún en el caso de que le corresponda una sola de estas maneras:

- El intelecto ( $\langle \cong \neg H$ )
- La sensación ( $\forall \cup \Phi 20 \Phi 4 H$ )
- Movimiento y reposo locales ( $\psi \langle \cdot \langle \Phi 4 H \psi \forall \mathcal{R} \Phi \psi \zeta \Phi 4 H \equiv \psi \forall \psi \square \psi \bar{B} \cong \langle$ )
- El movimiento dado por la alimentación, el envejecimiento y el desarrollo ( $\psi \langle \cdot \langle \Phi 4 H \equiv \psi \forall \psi \square \psi \Delta \cong N \leftarrow \langle \psi \forall \mathcal{R} N 2 \cdot \cdot \Phi 4 H \psi \gamma \psi \forall \mathcal{R} \forall \uparrow \rangle \Phi 4 H$ ).

Para Aristóteles esta última clase de vida, es decir, la vida dada por la alimentación, que implica el movimiento y el desarrollo, puede darse sin que se den las otras, mientras que las otras no pueden darse sin esta (por lo menos para los mortales). Este principio básico de la vida, definido en el capítulo primero del libro segundo como el de la

---

<sup>243</sup> Señala Guthrie que en el capítulo tercero se hace una lista de cinco potencias ( $\ast \Lambda \langle \zeta \cdot 4 H$ ): la facultad nutritiva ( $2 \Delta, B \psi 46 \in \langle$ ), la desiderativa ( $\notin \Delta, \psi 946 \bar{\langle}$ ), la sensitiva ( $\forall \emptyset \Phi 20 \psi 46 \bar{\langle}$ ), la motora ( $64 \langle 0 \psi 46 \in \langle \psi \forall \psi \square \psi \bar{B} \cong \langle$ ), y la discursiva ( $\ast 4 \forall \langle \cong 0 \psi 46 \bar{\langle}$ ). Existen ciertamente funciones que son paralelas, en virtud de lo cual se podrían incluir otras dos: ( $\langle \cdot \langle 0 \psi 46 Z$  y  $N \forall \langle \psi \forall \Phi \psi 46 \bar{\langle}$  (GA 735 a, 17-18).

“autoalimentación, crecimiento y envejecimiento”<sup>244</sup>, incluye también la capacidad de reproducir la propia especie:

“Puesto que la misma potencia del alma es a la vez nutritiva y generativa (2Δ, B946←6∇9R (<<0946Z), es necesario hablar primero acerca de la nutrición (9Δ≡N↑H), ya que por esta función se define frente a las demás potencias”.<sup>245</sup>

De esta forma señalará Aristóteles que esta es la razón por la cual todas las plantas viven, ya que poseen en sí mismas el principio y la potencia por las cuales crecen y menguan en direcciones contrarias<sup>246</sup>. Así, para las plantas no se da ninguna otra potencia del alma (\*β<∇:4H PβΠ↑H), lo que llevará a afirmar a Aristóteles que el vivir pertenece a los vivientes primariamente en virtud de este principio, mientras que el animal será tal en virtud de la sensación<sup>247</sup>. Dentro de las sensaciones se señala en el *De Anima* que la actividad sensorial primaria es la del tacto (□NZ), y al igual que como la facultad nutritiva (9∈ 2Δ, B946∈<) puede darse sin la totalidad de la sensación, de la misma manera el tacto puede darse sin que se den las restantes sensaciones. Esta es la razón para Aristóteles de que, para que un animal sea considerado como tal, debe poseer necesariamente el sentido del tacto.

De forma general señala Aristóteles que el alma es el principio (□ΔΠ←) de todas estas facultades, definiéndose a su vez por ellas, ya sea por la facultad nutritiva, la sensitiva, la discursiva o la del movimiento. Haciendo una salvedad con relación al intelecto, Aristóteles señala que el resto de las “partes” son distintas sólo desde el punto de vista de la definición (9( 8 (Σ̄)), dándose en ciertos seres vivos todas las facultades, en otros algunas y en algunos una sola, siendo esto lo que marca la diferencia entre los seres

<sup>244</sup> (De An, II, 1, 412 a 15), Edición citada.

<sup>245</sup> (De An. 416 a 19). , Edición citada.

<sup>246</sup> Señala Aristóteles que todos los seres que se alimentan de manera continuada, y que se mantienen viviendo indefinidamente hasta cuando son capaces de asimilar el alimento, crecen en una y otra y en todas las direcciones. De An. II, 413 a 25-30.

<sup>247</sup> “9∈ :∞< ≡>< .↑< \*4□ 9←< □ΔΠ←< 9∇β90< ↓BζΔΠ,4 9≡ρH .TMΦ4, 9∈ \*∞ .(≡< \*4□ 9←< ∇∩Φ20Φ4< BΔφ9TH”. De An. 413 b.



que poseen vida<sup>248</sup>. De esta manera Aristóteles reestablece en otros términos a las potencias del alma:

- facultad nutritiva ( $2\Delta, B946 \in <$ ).
- facultad sensitiva ( $\forall \emptyset \Phi 20946 \bar{<}$ ).
- facultad desiderativa ( $\notin \Delta, 6946 \bar{<}$ ).
- facultad motora ( $64 < 0946 \in < 6 \forall 9 \square 9 \bar{B} \equiv <$ ).
- facultad discursiva ( $*4 \forall < \equiv 0946 \bar{<}$ ).

Nos dice Aristóteles que en las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes, además de esta facultad, se da también la sensitiva, y al darse esta última, se da también necesariamente la desiderativa. Con relación a esta última facultad señala Aristóteles que hay tres clases de deseo ( $< \Delta, > 4H$ ), a saber:

- el apetito ( $fB42\Lambda: : \forall$ )
- los impulsos ( $2\Lambda: \in H$ )<sup>249</sup>
- la voluntad ( $\exists \equiv \beta 80 \Phi 4H$ )

Se indica en el De Anima que en todos los animales se da necesariamente el apetito, ya que en todos los animales se da la sensación del tacto, y al darse esta sensación, necesariamente se da el placer y el dolor, lo que conlleva el tener también el apetito, ya que este no es otra cosa que el deseo de lo placentero.

Por otra parte señala Aristóteles que todos los animales poseen la sensación del alimento, y esta no es sino el tacto, ya que todos los animales se alimentan de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío, siendo el tacto el sentido que percibe todo esto. Por esta razón nos dice Aristóteles que el sabor constituye una de las cualidades táctiles ( $\textcircled{R} * \infty \Pi \Lambda: \in H \spadesuit < 94 9^{TM} < \square B 9^{TM} < f \Phi 94 <$ ), percibiendo el tacto las otras cualidades de manera

<sup>248</sup> Ver cáp. Duodécimo del libro tercero.

<sup>249</sup> Esta palabra que en la Gredos se traduce por “los impulsos” en la Belles Lettres se traduce por “le courage”.

sólo accidental, ya que en nada contribuye a la alimentación, ni el sonido, ni el color, ni el olor. Así se señala que el hambre y la sed son apetitos, siendo el hambre el apetito de lo seco y de lo caliente, y la sed el apetito de lo frío y de lo húmedo, y en fin el sabor es algo así como el regusto ( $\approx^* \Lambda \Phi : \zeta$ ) de estas cualidades. Aristóteles nos dice entonces que si bien es cierto que todos los vivientes que poseen tacto, poseen también el deseo, no está nada de claro por otra parte si poseen además imaginación ( $N \forall < \theta \forall \Phi . : \forall$ )<sup>250</sup>. También hay otros animales que además de estas facultades les corresponde el movimiento local ( $64 < 0946 \in < \theta \forall \theta \square \theta \bar{B} \cong <$ ), y a otros, en fin, les corresponde además, la facultad discursiva y el intelecto ( $< \cong \neg H$ ), siendo este el caso de los hombres, y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya.

Guthrie señala que las funciones del alma se presentan como una serie ordenada, partiendo del principio de que en el mundo físico la presencia en una criatura de una facultad más elevada exige la presencia de las que están debajo de ella, y el hombre, que posee el pensamiento o intelecto ( $< \cong \neg H$ ), debe tener también las facultades de las formas de vida más inferiores, es decir, la nutrición, la reproducción, la sensación y los deseos, viniendo la capacidad de pensamiento en último lugar.

---

<sup>250</sup> Aristóteles señala que esto lo analizará más adelante (II 10).

### **Jerarquía de las facultades del alma.**

Aristóteles había dado en el capítulo primero una definición general del alma como la “entelequia primera de un cuerpo natural organizado”<sup>251</sup>, y en los capítulos siguientes tratará en detalle acerca de las distintas facultades tomada desde una perspectiva general. Con relación a esto Nuyens señala que las relaciones de las almas (facultades del alma) entre ellas, sus relaciones jerárquicas, constituyen un problema muy importante en la psicología de Aristóteles, relacionándose con uno de los problemas fundamentales en la concepción de mundo de Aristóteles, a saber, el principio de la  $\Phi\Lambda\langle\varepsilon\text{II},4\rangle\forall$  o de la continuidad<sup>252</sup>.

De esta manera Aristóteles comienza en el De Anima señalando el problema de la existencia de diferentes clases de almas:

*“Pero además habrá de investigarse si es divisible o indivisible e igualmente si todas las almas son de la misma especie o no y, en el caso de que no sean de la misma especie, si se distinguen por la especie o por el género. Ocurre, en efecto que cuantos actualmente tratan de investigar acerca del alma parecen indagar exclusivamente del alma humana. Ha de tenerse cuidado, pues no valla a pasarse por alto la cuestión de si su definición es única como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma, por ejemplo, del caballo, del perro, del hombre, del dios –en cuyo caso el animal, universalmente considerado, o no es nada o es algo posterior-. E igualmente por lo que se refiere a cualquier atributo que pueda predicársele en común.”*<sup>253</sup>

A esta cuestión responde más adelante Aristóteles en el libro II:

---

<sup>251</sup> Op. Cit. 412 b 5.

<sup>252</sup> Nuyens. Op. cit. Pág. 248. Señala Nuyens que la representación del mundo, dominada por el principio de la continuidad, tal como lo entiende Aristóteles, ha sido objeto de amplios desarrollos por parte de Tomás de Aquino.

<sup>253</sup> De An. I, 402 b 5. Edición citada.

“Es, por tanto evidente que la definición de alma posee la misma unidad que la definición de la figura, ya que ni en el caso de esta existe figura aparte del triángulo y cuantas a éste le suceden, ni en el caso de aquella existe un alma fuera de las antes dichas”<sup>254</sup>

Para Aristóteles se da analógicamente la misma situación en el caso de las figuras que en el del alma, ya que siempre el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente en el anterior<sup>255</sup>, y de igual forma en que el triángulo está contenido en el cuadrilátero, así también la facultad vegetativa o nutritiva esta contenida en la sensitiva. Así, Aristóteles señala que al igual que como una figura compleja encierra de manera virtual o potencial una figura menos compleja, de igual modo el alma superior comprende de manera virtual o potencial al alma inferior. Nuyens indica con relación a esto, y siguiendo la analogía, que a su vez, una figura más compleja no puede subsistir independientemente de una figura menos compleja, ya que la figura compleja incluye necesariamente dentro de sí aquella figura que es más simple. De esta forma un cuadrilátero encierra necesariamente a un triángulo, ya que este puede dividirse en dos triángulos, en cambio el triángulo por su parte, puede existir sin la figura compleja que es el cuadrilátero. Así esto mismo ocurre según Aristóteles con relación a las diferentes especies de almas, ya que el alma más compleja supone el alma vegetativa, es decir, la incluye potencial o virtualmente. Indica Nuyens que la forma del alma de tercer grado es el alma intelectual ( $P\beta\Gamma\leftarrow *4\forall\leq 0946\leftarrow$ ), la que es propia del hombre, o virtualmente de seres iguales o superiores a este<sup>256</sup>.

Para Guthrie el propósito de esta tediosa enumeración de las facultades o potencias del alma ha sido destacar la gradualidad de la evolución que estas poseen, en donde las características básicas de la vida son las mismas en las plantas que en los hombres, a saber, el principio de nutrición y generación, siendo esta escala ascendente desde el comienzo mediante grados lentos, con criaturas que existen a lo largo de todos los puntos de la misma. Además señala Guthrie que existe un amplio número de facultades y subfacultades,

<sup>254</sup> De An. II, 414b 20. Edición citada.

<sup>255</sup>  $\square, \Re (\square \Delta f < 9 \setminus f N, > \uparrow H \downarrow B \zeta \Delta \Pi, 4 * \Lambda < \zeta; 4 \vartheta \in B \Delta \bar{\vartheta}, \Delta \exists <$ . De An. II, Cáp. 3, 414b 30.

<sup>256</sup> Recordamos que la lista aristotélica de cinco facultades se puede reducir a tres, ya que en la de cinco se incluyen funciones paralelas. De todas formas el “alma intelectual” sería siempre la más compleja.

coincidiendo algunas en las tres clases biológicas: plantas, animales y hombres<sup>257</sup>. De esta forma el estudio aristotélico de la naturaleza del alma se basa en un estudio biológico positivo. Guthrie destaca el hecho de que Needham denomina a esta *scala naturae* aristotélica de las potencias del alma como “*un presagio del concepto de evolución que resulta tan pronto como la escala se hace realidad en la existencia temporal*”<sup>258</sup>, pareciendo así sorprendente el hecho de que Aristóteles, con ideas semejantes basadas en la ciencia, no considerara nunca la posibilidad de la evolución temporal en lugar de una jerarquía estática. Sin embargo a dicha concepción se habría opuesto la convicción profundamente enraizada, inspirada en Platón, de la permanencia de la forma y su prioridad con respecto a la materia, del acto con respecto de la potencia. Con relación a esto señala Guthrie que en el *De Generatione Animalium*, hay un pasaje de interés, en donde se menciona una tradición extendida sobre los hombres que nacieron en tiempos prehistóricos de la tierra:

“*De modo que, respecto de la generación del hombre y los cuadrúpedos, podría suponerse que, si realmente en algún tiempo ellos nacieron de la tierra, como algunos afirman, esto habría acontecido o por la formación de un gusano o larva, o a partir de huevos*”<sup>259</sup>.

Nos dice Guthrie que no obstante es perfectamente claro el hecho de que el mismo Aristóteles no creía en los hombres nacidos de la tierra, y menos aún que se hubiesen desarrollado a partir de gusanos de tierra. Por otra parte, un pasaje del *De Respiratione* demuestra lo lejos que estaba Aristóteles de semejante concepción, en donde lleva a cabo una crítica a Empédocles:

“*En general es absurdo suponer que es posible que los animales acuáticos se originaran en la tierra seca y se trasladaran al agua: la mayoría de ellos carecen incluso*

---

<sup>257</sup> Op. Cit. Pág. 301. Señala Guthrie como ejemplo de una subfacultad al deseo, el cual se usa primero como término general, para luego subdividirse, poniendo en relieve el hecho de que en el fondo se trata del mismo impulso que es compartido por una oruga, un perro y un hombre, aunque en el segundo puede unirse al valor y en el tercero a la razón.

<sup>258</sup> *Science and Civilization in China, I, Pág. 155.*

<sup>259</sup> Cita de Guthrie. Op. Cit.

de pies. Con todo, al describir su estructura original, dice que ellos empezaron en la tierra seca y emigraron al agua”<sup>260</sup>.

Indica Guthrie que el hecho de que Empédocles halla dado un rodeo equivocado no hace más adecuado el comentario de Aristóteles, para el cual toda estructura cósmica, y las especies y géneros que contiene, se halla fijada desde toda la eternidad y para toda la eternidad, y más de una vez señala que aún cuando las criaturas mortales no pueden vivir siempre como individuos, comparten una especie de inmortalidad colectiva en la reproducción permanente e invariable de su especie:

“Y es que para todos los vivientes que son perfectos, es decir que no son incompletos ni tienen generación espontánea, la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos ( $\theta \in B \Rightarrow 4 \uparrow \Phi \forall 4 \spadesuit \theta, \Delta \cong < \cong \cong < \forall \leftrightarrow \theta$ ), si se trata de un animal otro animal, y si se trata de una planta, otra planta, con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible ( $\theta \cong \neg \square, \mathcal{R} \ 6 \forall \mathcal{R} \ \theta \cong \neg 2, \therefore \cong \Lambda$  ;  $\theta \exists \Pi \Phi 4 < \neq * \beta < \forall < \theta \forall 4$ ): todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente (...). Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida ( $\theta \pm \Phi \Lambda < \Pi, \therefore \square$ ), ya que ningún ser sometido a corrupción ( $\theta^{TM} < N 2 \forall \Delta \theta^{TM} <$ ) puede permanecer siendo el mismo en su individualidad ( $\theta \forall \leftrightarrow \theta \in 6 \forall \mathcal{R} \ \leftrightarrow < \square \Delta 4 2: ( * 4 \forall: \Xi <, 4 < )$ , cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive ( $* 4 \forall: \Xi <, 4 < )$  no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie ( $\cup *, 4 * \zeta \spadesuit < )$ <sup>261</sup>.”

Para Nuyens la comparación de las diferentes especies de almas con las de las figuras geométricas ha brindado a Aristóteles la respuesta a dos cuestiones que él había destacado durante la postulación del problema. En primer lugar el hecho de que el alma no está dividida en partes, ya que toda alma, sea un alma inferior o un alma superior,

<sup>260</sup> (De Resp. 477b, 5-7). *Ibíd.*

<sup>261</sup> (De An. II, 4, 415b), Edición citada. Ce cita con relación a esto en la *Belles Lettres* “De la generación y la corrupción”, II, 10, 336 b 25 y sigs, “De la generación de los animales”, II, 1, 731b 23-732 a 1, además del *Banquete de Platón*, 206 e-208d.

constituye en conjunto con su cuerpo una unidad, que es el ser viviente. Sin embargo en las almas superiores se pueden distinguir funciones diversas, de las cuales algunas son comunes a los seres superiores e inferiores, en tanto que otras pertenecen exclusivamente a una especie determinada<sup>262</sup>. De esta forma el alma es una e indivisa, la entelequia que actualiza a un cuerpo que en potencia tiene vida (obviamente con la respectiva excepción en el caso del hombre, (*De An.*, 415 b 24.27).

En lo que respecta a la definición del alma, para Aristóteles, al igual que en las figuras geométricas, no se puede dar una definición propiamente dicha, válida para cada caso en particular, razón por la cual dicha definición se limita e expresar de manera genérica lo que es un alma, dejando de lado sus particularidades específicas:

*“Es pues posible una definición común ( $\bar{H} \cong H \text{ } \bar{H}$ ) de figura que se adapte a todas, pero que no será propia de ninguna en particular. Y lo mismo ocurre con las almas enumeradas. De ahí que resulte ridículo –en este caso como en otros- buscar una definición común, que no será definición propia de ninguno de los entes ( $\bar{H} \cong H \text{ } \bar{H}$ ), en vez de atenerse a la especie propia e indivisible ( $\bar{H} \cong H \text{ } \bar{H}$ ), dejando de lado las definiciones de tal tipo.”<sup>263</sup>*

Así señala Aristóteles que es necesario investigar cual es el alma propia de cada uno de los vivientes, por ejemplo cual es el alma de la planta, la del hombre o la del animal, debiendo investigarse a su vez la razón por la cual se encuentran ordenadas ( $\bar{H} \cong H \text{ } \bar{H}$ ) del modo descrito. De esta forma para Aristóteles la explicación de cada una de estas facultades constituye la explicación más adecuada en torno al alma.

<sup>262</sup> Cf. *De An.*, III, 8, 432 a 22- b, 7, 413 b 27-29/, 413b 24-17.

<sup>263</sup> *De An.* 414 b 25. Edición citada.

**“El alma como causa motriz y final”**

Aristóteles señala que el alma es causa y principio del cuerpo viviente ( $\psi \equiv \neg \neg \cdot \tau \mu < \psi \equiv H$   $\Phi \phi: \forall \psi \equiv H \forall \theta \psi: \forall \theta \forall \psi \mathcal{N} \square \Delta \Pi \Sigma$ )<sup>264</sup>, y por más que las palabras “causa” y “principio” se digan de muchas maneras, el alma es causa según tres acepciones definidas, a saber, causa como principio del movimiento ( $\odot 2, < \equiv \theta: < \theta \Phi 4 H \forall \theta \psi \theta$ ), en cuanto fin ( $\equiv \mathcal{R} \blacktriangleleft, \theta \forall$ ) y en cuanto substancia ( $\equiv \leftrightarrow \Phi: \forall$ ) de los cuerpos animados. Aristóteles nos dice que es evidente que el alma es causa en cuanto substancia ya que esta es la causa del ser para todas las cosas ( $\psi \in (\square \Delta \forall \cup \psi 4 \equiv < \psi \equiv \neg \neg, \odot < \forall 4 B \square \Phi 4 < \equiv \equiv \leftrightarrow \Phi: \forall$ ), y el ser es para los vivientes el vivir ( $\psi \in * \infty \cdot \uparrow < \psi \equiv \phi H \cdot \tau \mu \Phi 4 \psi \in, \odot < \forall: f \Phi \psi 4 <$ ), siendo de esta manera el alma su causa y su principio<sup>265</sup>. Es también para el Estagirita evidente que el alma es causa en cuanto fin, ya que la naturaleza ( $N \beta \Phi 4 H$ ), al igual que el intelecto ( $< \equiv \neg H$ ) obra siempre por un fin, y este constituye su perfección ( $\psi \Xi \delta \equiv H$ )<sup>266</sup>, y este no es otro que el alma en el caso de los animales ( $f < \psi \equiv \phi H \cdot (\equiv 4 H)$ ), según el modo de obrar de la naturaleza. Así nos dice entonces que todos los cuerpos naturales ( $\psi \square N \Lambda \Phi 4 \theta \square \Phi \phi: \forall \psi \forall$ ) son órganos del alma ( $\psi \uparrow H \rho \Lambda \Pi \uparrow H \nabla \Delta (\forall < \forall)$ ), tanto los de los animales como los de las plantas, lo cual demuestra que su fin es el alma y señala además que la palabra fin tiene dos sentidos, uno objetivo y otro subjetivo ( $\psi \bar{\psi}, \equiv \mathcal{R} \theta \forall \psi \psi \psi \in \mathcal{J}$ ).

Esta última frase amerita para Nuyens de una atención especial, ya que no es debido al azar que Aristóteles siente la necesidad de poner al lector en guardia ante el peligro de confundirse acerca del sentido de la función de “fin”, cuando este otorga esta característica al alma con relación al cuerpo. Señala Nuyens que en tanto que forma substancial de un ser viviente, el alma es causa final en el sentido de “ $\psi \bar{\equiv} \mathcal{R}$ ”, es decir como objetivo, el cual consiste, a manera de determinación del ser viviente, en desarrollarse y reproducirse para la conservación de la especie:

<sup>264</sup> De An. II, 4, 414 b, 8-21.

<sup>265</sup> Nos dice entonces Aristóteles con relación a esto que la entelequia es la forma de lo que esta en potencia ( $\psi \equiv \neg \neg * \Lambda < \zeta: 4 \nabla < \psi \equiv H \delta \bar{\equiv} H \equiv f < \psi, \delta \Xi \Pi, 4 \forall$ ).

<sup>266</sup> En la Gredos se señala que la concepción teleológica de la naturaleza es fundamental en la ciencia y en la filosofía aristotélica.



“El alma nutritiva ( $2\Delta, B946\leftarrow PA\Pi\leftarrow$ ) se da en el resto de los vivientes y constituye la potencia primera y la más común del alma; en virtud de esta en todos los vivientes se da el vivir ( $\mathcal{G} \in \cdot \hat{\leftarrow}$ ), y obras suyas son el engendrar y el alimentarse”. (De An. II, 4, 415 a 23-26).

Para Nuyens esta función fundamental de toda vida encuentra su explicación en su forma substancial, permitiendo a Aristóteles señalar que para el ser vivo el alma es causa esencial como formal. Por otra parte nos dice Nuyens que apoyándose en la distinción entre un fin subjetivo y otro objetivo ( $\mathcal{G} \bar{\mathcal{G}}, \cong \otimes \mathcal{G} \forall \mathcal{R} \mathcal{G} \in \mathcal{J}$ ), Aristóteles nos muestra nuevamente la evolución que ha sufrido su pensamiento, de forma tal que en el transcurso del período de transición Aristóteles ha descrito las relaciones del alma y del cuerpo valiéndose de imágenes que dan cuenta del hecho de que el alma es el fin del cuerpo, no sin embargo como un objetivo a alcanzar ( $\mathcal{G} \bar{\cong} \otimes$ ), sino como el ser al cual otra cosa ha sido destinada ( $\mathcal{G} \in \mathcal{J}$ ). Para representarse esta concepción Aristóteles ha hecho uso, como se ha visto, del ejemplo del amo y del esclavo para ejemplificar las relaciones del alma y del cuerpo, comparación que no reaparece en el *De Anima*, ya que en la doctrina del alma-entelequia semejante imagen no puede ser utilizada. Así, en la concepción del *De Anima* del alma como forma substancial del ser viviente, el alma no posee una subsistencia que le sea propia, y como causa final, el alma no constituye una cosa a la que alguna otra (el cuerpo) le esté destinada, siendo esta el objetivo a realizar por ella misma como compuesto<sup>267</sup>.

Finalmente señala Aristóteles que el alma constituye también el principio primero del movimiento local ( $\mathcal{C}2, < B\Delta^{TM}\mathcal{G} \cong \cong \mathcal{G} \bar{\mathcal{B}} \cong \mathcal{G} \cdot : < 0\Phi 4H$ ), si bien esta potencia no se da en todos los vivientes. De esta forma para Aristóteles también la alteración y el crecimiento ( $\square 88 \cong \cdot : T\Phi 4H \mathcal{G} \forall \mathcal{R} \forall \hat{\leftarrow} > 0\Phi 4H$ ) se dan en virtud del alma, y en cuanto a la sensación, nos dice que parece ser un cierto tipo de alteración, y ningún ser que no participe del alma posee sensaciones. Lo mismo ocurre para Aristóteles en el caso del crecimiento y

<sup>267</sup> Señala Nuyens que es en este sentido en el cual se debe entender la fórmula según la cual el alma emplea los cuerpos naturales como instrumentos (De An. 415b, 18-20). Nuyens. Op. Cit. Pág. 246.

del envejecimiento ( $N2.: \Phi, TH$ ), ya que nada crece ni envejece a no ser que se alimente ( $\mathcal{G}\Delta, N \bar{.}; \leq$ ), y nada se alimenta, a no ser que participe de la vida. De esta forma los movimientos del ser vivo, dentro de los cuales se encuentra la sensación, se deben al alma, lo cual significa para Nuyens que el ser viviente posee el poder de moverse, y lo hace porque este es animado, abarcando dicho poder a la esencia de todo lo que vive, siendo así como la causa formal del ser viviente que el alma es también la causa motriz. Para Nuyens tal concepción no puede en lo absoluto dar pie a una localización del alma en el cuerpo, a la manera en que ha sido expuesta en el *De Partibus Animalium* y en el *De Juventute et Senectute*.

**El problema del alma-intelecto en el libro tercero del De Anima.**

Al hablar del alma como entelequia de un cuerpo, Aristóteles estableció un sistema jerárquico de las almas, en donde la más simple englobaba a la más compleja, siendo imprescindible siempre la más simple de todas, la facultad nutritiva. Así, cada cuerpo natural, capacitado en potencia para tener vida, se va actualizando conforme a su naturaleza: solamente a través del principio de nutrición si es una planta, el principio de nutrición junto con la sensación si es un animal. Sin embargo cuando llega el caso del hombre, Aristóteles parece vacilar:

*“Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa ( $B, \Delta \Re \mathcal{G} \uparrow H$   $2, T \Delta 0 \mathcal{G} 46 \uparrow H * \Lambda < \zeta; TH$ ) no está nada claro el asunto, si bien parece tratarse de un género distinto de alma ( $PA \Pi \uparrow H (\Xi < \Xi H \spadesuit \mathcal{G}, \Delta \Xi < , \supset < \forall 4)$ , y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible ( $\mathcal{G} \in \square \oplus * 4 \Xi < \mathcal{G} \Xi \neg N 2 \forall \Delta \mathcal{G} \Xi \neg$ ).”<sup>268</sup>*

Aristóteles señala que la facultad discursiva y el intelecto ( $< \Xi \neg H$ ) son facultades propias de los hombres “y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya”<sup>269</sup>. Dentro del mundo de las cosas corruptibles ( $\mathcal{G} \Xi \neg N 2 \forall \Delta \mathcal{G} \Xi \neg$ ), en el cual el ciclo vital se desarrolla a través de las actualizaciones de seres materiales que tienen vida en potencia, dichas actualizaciones se encuentran asociadas, como se vio anteriormente de manera esencial al cuerpo en el cual llevan a cabo su desarrollo, de la misma manera en que el fuego necesita de un combustible para existir. De ahí que estas entelequias antes mencionadas (principio de nutrición, sensación, etc.) no se den separadas de su materia correspondiente. Por el contrario, en el pasaje recién citado Aristóteles hace una salvedad con relación al intelecto, y señala que sólo este puede darse separado ( $f < * \Xi \Pi \Xi \mathcal{G} \forall 4$   $\Pi T \Delta .: \Phi, \Phi 2 \forall 4$ ), siendo de esta forma algo eterno ( $\mathcal{G} \in \square \oplus * 4 \Xi <$ )<sup>270</sup>.

<sup>268</sup> (De An. II, 413b 25-29). Edición citada.

<sup>269</sup> De An. 414b 18-22. Edición citada.

<sup>270</sup> Las caracterizaciones del intelecto como separable y eterno se encontrarían en contraste con la noción de alma como entelequia, ya que al ser el principio más elemental de su actualización, el principio de nutrición, a

“Es perfectamente claro que el alma no es separable ( $\Pi\tau\Delta\phi\theta\leftarrow$ ) del cuerpo o, al menos ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto la entelequia de ciertas partes del alma pertenecen a las partes mismas del cuerpo” (De An. II, 413 a 4-8).

Aristóteles hace sin embargo una salvedad:

“Nada se opone sin embargo a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno” (De An. II, 413 a 8-12).

Así, Aristóteles insinuando al intelecto señala que podría existir algo que resulte separable al no ser entelequia de ningún cuerpo. Aristóteles señalará entonces que el intelecto parece ser un género distinto de alma ( $\rho\lambda\pi\tau\hat{\iota}H (\Xi\leftarrow\Xi H \blacktriangleright\theta, \Delta\Xi\leftarrow)$ ).

*Comparación del proceso de la intelección con el de la sensación.*

Aristóteles comienza el capítulo cuarto del libro III refiriéndose directamente al intelecto y al proceso de la intelección, señalando que ha de tratar acerca de una parte del alma ( $B, \Delta\theta \theta\Xi\leftarrow : \Xi\Delta : \Xi\Delta \theta\hat{\iota}H \rho\lambda\pi\tau\hat{\iota}H$ ) con la que esta conoce y piensa ( $\swarrow (4\leftarrow\phi\phi\theta, 4 \theta, 6\forall\theta \bar{N}\Delta\Xi\leftarrow, \theta)$ ) tratando también la cuestión de su separabilidad:

“En cuanto a la parte del alma por la cual esta conoce y comprende, si es o no separable ( $\Pi\tau\Delta\phi\theta\Xi\Xi H$ ) según la magnitud ( $6\forall\theta\bar{\square} : \Xi(2\Xi H)$ ), sino sólo según la definición ( $6\forall\theta\bar{\square} \delta (\Xi\leftarrow)$ ), se ha de examinar cual es la diferencia y cómo es produce la intelección ( $\theta\in\leftarrow\Xi, \theta\leftarrow$ )”<sup>271</sup>

En la revisión del proceso de inteligir ( $\theta\in\leftarrow\Xi, \theta\leftarrow$ ), Aristóteles constata una similitud entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, señalando que si el inteligir es

---

través del cual las cosas crecen, se desarrollan y envejecen, se encontraría inserta de forma necesaria dicha noción, dentro del ciclo de la generación y la corrupción.

<sup>271</sup> (De An., III, 4, 429<sup>a</sup> 10-13). Edición citada.

una operación semejante a la sensación, esta consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible ( $\times B\zeta\Phi\Pi,4< \vartheta4 \square<, \cup 0 \Downarrow B\in \vartheta \cong \neg \Leftarrow 0\vartheta \cong \neg$ ) o algún otro proceso similar. Aristóteles parte estableciendo entonces el hecho que el conocimiento intelectual ( $\vartheta \in \Leftarrow \cong, \vartheta <$ ) debe consistir en un padecer ( $B\zeta\Phi\Pi,4<$ ), es decir, en una receptividad en relación a una influencia determinada. Guthrie<sup>272</sup> rememora con relación a esto un pasaje del libro segundo del De Anima:

*“Pero es que tampoco “padecer” significa siempre lo mismo, sino que en algunos casos se trata de una destrucción por la acción de lo contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia, siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí, en la medida en que esta semejanza corresponde a la relación existente entre potencia y entelequia.”*<sup>273</sup>

Así, la palabra “padecer” no es simple, sino doble y puede significar o la destrucción ( $N2\cong\Delta\zeta$ ) de algo por su contrario o su evolución y conservación ( $\Phi T\vartheta\theta\Delta. : \forall$ ) de la potencia al acto por la acción de lo que está en acto. Para Guthrie el segundo de estos sentidos representa al acto de la sensación siendo semejante también hasta este punto el acto del pensamiento:

*“El intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible, si bien en acto no es nada antes de inteligir ( $\cong \Leftrightarrow 2\Xi < f\Phi\vartheta4 < f <, \Delta(, \therefore \square \vartheta^{TM} < \nabla < \vartheta T < B\Delta\mathcal{R} < \Leftarrow \cong, \vartheta$ ).”* (De An. 429b 20-31).

De esta forma nos dice Guthrie que al igual que como el órgano sensorial era susceptible de recibir la forma y hacer al alma consciente de ella, así también la mente tiene la potencialidad de recibir la forma inteligible, es decir, la esencia, tratándose de esta manera de un proceso de asimilación. Para Nuyens por otra parte Aristóteles mantiene, en capítulo cuarto, por un lado, este carácter pasivo de la facultad intelectual, pero insistiendo

<sup>272</sup> Guthrie. Guthrie, W. K. C. “Historia de la filosofía griega”, Editorial Gredos, Madrid, 1984.

<sup>273</sup> (De An. II, 5, 417b 2-5). Edición citada.

al mismo tiempo que se trata de una pasividad con características especiales, ya que consiste en padecer bajo la influencia de lo inteligible ( $B\zeta\Phi\Pi,4< \Downarrow B\in \Leftarrow 0\theta\Xi\rightarrow$ ) o alguna otra cosa de tal clase. Sin embargo Aristóteles señala más unas líneas más abajo que este intelecto es impasible ( $\Box B\forall 2\infty H, \supset < \forall 4$ ), lo cual parecería estar en contradicción con el hecho de que el conocimiento intelectual consista en un padecer de tal tipo. Para Nuyens sin embargo esta contradicción existe sólo si se toma el sentido de la palabra impasible ( $\Box B\forall 2\infty H$ ) en su sentido habitual, y como se ha señalado anteriormente que para Aristóteles el padecer de las facultades cognitivas es una especie completamente particular de padecer, y que a propósito de dichas facultades Aristóteles ha señalado que es preciso, o bien abstenerse de ocupar la palabra padecer ( $B\zeta\Phi\Pi,4<$ ) o bien usarla sin olvidar jamás que esta palabra se emplea en dos sentidos diferentes<sup>274</sup>:

*“Y en cuanto a lo que estando en potencia, aprende y adquiere una ciencia bajo el influjo de lo que está en acto y es capaz de enseñarle, tampoco puede decirse, como queda explicado, que padezca, o en caso contrario, habrá que distinguir dos tipos de alteración, una consistente en cambios hacia estados pasivos y de privación y la otra hacia un estado activo, hacia su actividad natural”<sup>275</sup>*

Estos dos sentidos, nos dice Nuyens, han sido distinguidos por los comentaristas bajo la denominación de *passio corruptiva* y *passio perfectiva*<sup>276</sup>. De esta forma el carácter pasivo de la facultad intelectual correspondería a la *passio perfectiva* que no padece bajo la influencia de ningún objeto sensible sino de lo inteligible<sup>277</sup>. Por esta razón cuando se toma a la facultad intelectual dentro del contexto de lo sensible se le puede dar perfectamente la denominación de  $\Box B\forall 2\infty H$ , es decir de impasible. Con esta aclaración no resultan entonces incompatibles para Nuyens las denominaciones de  $\Box B\forall 2\infty H, \supset < \forall 4$ ” y  $B\zeta\Phi\Pi,4< \theta 4$ ” al aplicarlas ambas al intelecto, al tiempo que la

<sup>274</sup> De An., II, 5, 417, b 12-16.

<sup>275</sup> (De An. 417b, 12-16). Edición citada.

<sup>276</sup> “ $N2\forall\Delta\theta 46\in\in B\zeta 2\Xi H$ ” y “ $\theta, 8, 4T\theta 46\in\in B\zeta 2\Xi H$ ” respectivamente.

<sup>277</sup> En el capítulo quinto del libro segundo señala Aristóteles que la sensación tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección ( $\equiv \forall \cap \Phi 20\Phi 4H f < \theta \setminus 64 <, \emptyset \Phi 2\forall \cdot \cdot \theta \gamma 6\forall \theta \theta B\zeta\Phi\Pi,4< \Phi\Lambda:\exists\forall \cdot \cdot <, 4$ ), por lo cual parece tratarse de un cierto tipo de alteración ( $\Box 88\Xi \cdot \cdot T\Phi \cdot \cdot H$ ). Este tipo de afección no sería la misma que la del intelecto, ya que este permanece impasible.

pasividad del intelecto no debe ser considerada como una imperfección sino como una perfección. Señala Nuyens que esta interpretación ha tenido la preferencia dentro de la mayoría de los comentaristas, interpretación que conduce a la primera propiedad atribuida por Aristóteles a la facultad intelectual, la  $\Box B_{\zeta 2,4} \forall$ . Para Aristóteles este principio de intelección debe entonces ser imposible ( $\Box B \forall 2 \infty H$ ), pero capaz de recibir la forma ( $*_{\zeta} 6946 \in \langle \vartheta \equiv \neg, \cap * \equiv \Lambda H \rangle$ ), siendo en potencia tal como la forma, pero sin ser ella misma. Este principio de intelección es con relación a lo inteligible ( $\vartheta \Box \langle \equiv 0 \vartheta \zeta \rangle$ ), en palabras de Aristóteles, algo similar a la relación que se da entre la facultad sensitiva y lo sensible<sup>278</sup>. De esta forma vemos que la segunda propiedad atribuible a la facultad intelectual es la de ser “receptiva a las formas” ( $*_{\zeta} 6946 \in \langle * \infty \vartheta \equiv \neg, \cap * \equiv \Lambda H \rangle$ ). Señala Nuyens que este atributo se lo había otorgado también a la facultad sensitiva<sup>279</sup>, con la diferencia de que la facultad sensitiva es receptiva de las formas perceptibles por el sentido ( $\vartheta \Box \forall \langle \Phi 20 \vartheta \zeta \rangle$ ) mientras que la facultad intelectual es receptora del concepto ( $\vartheta \in \langle \supset * \equiv H \rangle$ ). Esta distinción tiene para Nuyens gran importancia, ya que el objeto de la inteligencia, hacia lo cual su receptividad se encuentra ordenada es el  $\langle \supset * \equiv H \rangle$ , es decir, el concepto, la esencia, que no existe en sí mismo sino sólo en las cosas individuales<sup>280</sup>. Por esta razón para Nuyens, Aristóteles insiste continuamente en el carácter de potencia y de receptividad de la facultad intelectual:

“ $\vartheta \in \langle \equiv \rangle, \vartheta \langle *_{\zeta} \vartheta \rangle \supset \langle \forall 4 * \Lambda \langle \zeta \rangle \rangle, 4 \vartheta \equiv 4 \equiv \neg \vartheta \equiv \langle, \equiv \langle \zeta \rangle \langle \vartheta \in \langle \supset * \equiv H \rangle, \Box 88 \Box \rangle : \leftarrow \vartheta \equiv \neg \vartheta \equiv \vartheta \in \langle \supset * \equiv H \rangle$ ”

Nuyens señala que este es una de las partes principales de la polémica de Aristóteles en contra de Platón, en donde el primero critica la concepción platónica de que la inteligencia posee en sí misma el conocimiento, haciéndolo surgir desde su interior, proponiendo a su vez su propia doctrina según la cual el conocimiento se desarrolla bajo una influencia que viene del exterior, consistiendo así en el despliegue de nuestra potencia de conocer.

---

<sup>278</sup> Aristóteles señalará más adelante: “Digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles, y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible”. (De An. III, 8, 431 b 21-432 a 3).

<sup>279</sup> De An., II, 12, 424 a 17-19.

<sup>280</sup> Cita Nuyens el De An. 429 a 16: “el intelecto es en potencia tal o cual concepto, pero no en acto”.

La siguiente afirmación entonces, es para Nuyens uno de los datos más preciosos con relación a la problemática del intelecto ( $\langle \equiv \neg H$ ) en Aristóteles:

*“Las relaciones del intelecto frente a los inteligibles son exactamente las mismas que las del sentido frente a los objetos sensibles”<sup>281</sup>.*

Así la relación de la facultad sensitiva frente a los sensibles se vuelve a encontrar en la del intelecto y los inteligibles. Señala Nuyens que Aristóteles ya había señalado en el capítulo quinto del libro segundo, el hecho de que la facultad sensitiva no tiene en sí misma el acto de conocer, sino solamente la posibilidad, y la actualización de esta potencia consiste en un movimiento, una alteración ( $\langle \cdot : \langle 0\Phi 4H, \square 88 \equiv : T\Phi 4H$ ). Señala Nuyens que este caso particular está sometido a la ley general según la cual un movimiento, es decir, un pasaje de la potencia al acto, no puede producirse sino bajo la influencia de alguna cosa que posea ya dicho acto. Así, para todo movimiento debe haber un agente y un paciente, y en el caso de los objetos sensibles frente a la facultad sensitiva, los primeros, es decir las cosas particulares, son agentes “ $B \equiv 40946\zeta$ ”, es decir las causas motrices o eficientes de la percepción sensorial. Señala Nuyens que debe haber una relación semejante entre el intelecto y los inteligibles ( $\langle \equiv \neg H$  y  $\langle \equiv 09\zeta$ ).

Otra característica necesaria que Aristóteles le atribuye a esta parte del alma es el hecho de ser “sin mezcla” ( $\square : 4(\uparrow)$ ), ya que entiende todas las cosas ( $B\zeta < 9 \forall \langle \equiv, \wp$ ), condición necesaria para que este pueda dominar ( $\zeta < \forall 6\Delta \forall 9\pm$ ) que significa para Aristóteles lo mismo que conocer ( $\langle \langle T\Delta : \cdot, \wp <$ ). La razón dada por Aristóteles para afirmar semejante cuestión es que para él aquello que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere la ajena ( $B \forall \Delta, N \forall 4 < \cdot ; \langle \equiv \langle (\square \Delta 6T8\beta, 4 9 \in \square 88 \bar{9}\Delta 4 \equiv < 6 \forall 9? \square < 94N\Delta \zeta, 4$ ) y

<sup>281</sup>(De An. 16-17) Edición citada. Nuyens traduce en este pasaje “ $\langle \equiv : \cdot TH \clubsuit \Pi, 4 <$ ” como “exactamente las mismas” al comparar al intelecto frente a los inteligibles y a la sensación frente a los sensibles. Me parece más apropiada la traducción de Calvo Martínez de “algo análogo” es decir, algo semejante.



por esta razón este intelecto no tiene ninguna naturaleza aparte de su propia potencialidad<sup>282</sup>.

De esta forma señala Aristóteles que aquello que se denomina como “el intelecto del alma” ( $\psi \hat{\alpha} H \text{ P} \Lambda \text{I} \hat{\alpha} H \leq \neg H$ ), a través del cual esta razona y enjuicia, no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir ( $\cong \Leftrightarrow 2 \varepsilon < f \Phi \vartheta 4 < f < \Delta (, \therefore \square \vartheta^{TM} < \nabla < \vartheta T < B \Delta \mathcal{R} < \leq, \rho <)$ ), y por esta razón, sería para el Estagirita ilógico que este intelecto estuviese mezclado con el cuerpo ( $\therefore \rho \Pi 2 \forall 4 \quad \forall \Leftrightarrow \vartheta \in < \vartheta ( \Phi \phi : \forall \vartheta 4)$ ), ya que entonces tendría necesariamente alguna cualidad, es decir, sería frío o caliente, y debería tener además algún órgano, es decir, una parte determinada del cuerpo en donde lleve a cabo sus funciones, a la manera que el ojo es a la vista.

Señala Nuyens que en la interpretación de este pasaje<sup>283</sup> que ha hecho Alejandro de Afrodisia, el hecho de que el intelecto deba ser sin mezcla ( $\square : 4(ZH)$ ), es decir, puro, quiere decir que, como el  $\leq \neg H$  debe poder asumir en sí a todos los conceptos, entonces este no puede estar mezclado a ninguno de ellos, ya que de lo contrario se mermaría su carácter de pura receptividad. Nuyens se adscribe a esta interpretación según la cual el  $\leq \neg H$  debe ser sin mezcla con los objetos inteligibles ( $\vartheta \square \leq \varepsilon \vartheta \zeta$ )<sup>284</sup>, ya que para él, al señalar que este intelecto debe ser sin mezcla, Aristóteles se apoya en Anaxágoras, el cual señala que el  $\leq \neg H$  debe tener la condición de  $\square : 4(ZH)$  con relación a todo lo que existe<sup>285</sup>, dándole Aristóteles a esta afirmación una interpretación personal que señala que el  $\leq \neg H$  debe ser sin mezcla, para que este pueda gobernar, es decir conocer ( $\zeta < \forall \delta \Delta \forall \vartheta \pm, \vartheta \cong \neg \vartheta \cong$

<sup>282</sup> Aristóteles había dicho anteriormente con relación a esto lo siguiente: “En efecto, una facultad que es idéntica a sí misma e indivisible podrá ser ambos contrarios en potencia pero no actualmente; antes bien dejará de ser una al actualizarse. No cabe ser blanco y negro a la vez, y por tanto, tampoco es posible recibir la acción de ambas formas, suponiendo que el sentido y la intelección estén en acto” (De An. 427 a, 8-10) Ed. Cit.

<sup>283</sup> “Puesto que el intelecto piensa todas las cosas, es necesario que este sea sin mezcla, para que pueda dominar, como dice Anaxágoras, es decir, conocer”. (De An. 429 a, 18-20).

<sup>284</sup> En desmedro de otra opinión sostenida por pseudo-Philopon, que señala que el significado de  $\square : 4(ZH)$  es el de sin mezcla con el cuerpo. A la opinión de que este pasaje significa “sin mezcla” con relación a los objetos de la intelección, es decir, los inteligibles, adhieren Alejandro, Temistio, Hicks y Nuyens. A la opinión de que esto significa exento de mezcla con el cuerpo adhieren Filópono, Santo Tomás y Averroes. Guthrie señala que para él la primera opinión parece preferible, no por las razones más bien endeables de Hicks, sino debido al hecho de que dicha interpretación correspondería en cuanto al sentido con la afirmación de que “lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere la ajena” (De An. 429 a 20-21). Guthrie. Op. Cit. Pág. 327.

<sup>285</sup> Fr. 12, Diels.

\*ζfΦθR< < < ∇ (<TΔ.∴→). Para Nuyens cuando Aristóteles le da a “gobernar” el sentido de “conocer”, es porque este quiere darle la connotación de sin mezcla con relación a todo lo que es inteligible. Además para Nuyens el hecho de que más abajo de este pasaje Aristóteles señale expresamente que el intelecto no puede estar mezclado con el cuerpo<sup>286</sup> hace improbable que Aristóteles use la palabra “□:4(ZH”, solo unas pocas líneas atrás (18) para expresar la misma cosa. Así señala Nuyens el significado de “sin mezcla” del pasaje citado se refiere a los objetos inteligibles, específicamente con relación a este pasaje, ya que también señala Aristóteles más adelante que este intelecto no puede estar mezclado con los objetos sensibles.

Otra condición de este intelecto sería la de su potencialidad:

*“Entonces no tiene ninguna otra naturaleza propia aparte de su misma potencialidad (fΦθ, :0\*ζ∇↔θ≡¬, ><∇4 NβΦ4< :0\*, ∴ ∇< □88ζ × θ∇βθ0<, ©θ4 \*Λ<∇θ <̄)”<sup>287</sup>*

Para Nuyens Aristóteles nos habla aquí de la esencia del intelecto humano, esencia que en el mismo contexto es descrita como “una cosa del alma”:

*“Así pues el denominado intelecto del alma (θ↑H ΠΠ↑H <≡¬H), es decir el intelecto con el que el alma razona y enjuicia (∕ \*4∇<≡, θθ∇4 θ∇R ∥B≡8∇:∃ζ<,4 ≡ ΠΠZ), no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir (≡↔2Ξ< fΦθ4< f<,Δ(,∴□ θ™< ∇<θT< BΔR< <≡, θ). De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo (∴, θΠ2∇4 ∇↔θ∈< θ( Φφ:∇θ4), ya que en tal caso poseería alguna cualidad (B≡4∈H), sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente” (De An. 429 a 23-28).*

<sup>286</sup> “≡↔\*∞ ∴, θΠ2∇4, <8≡(≡< ∇↔θ∈< θ( Φφ:∇θ4)” (De An. 429 a 24-25). Nuyens da dos fundamentos más, a mi juicio menores, para sostener esta argumentación. Vid. Nuyens. Op. Cit. Pág. 285.

<sup>287</sup> (De An. 429 a 21-23). Edición citada.

Entonces Aristóteles, haciendo una evidente referencia al platonismo, señala que están en lo correcto aquellos que dicen que el alma es el lugar de las formas ( $\theta \leftarrow \leftarrow PA\pi \leftarrow \leftarrow , \supset \leftarrow \forall \theta \bar{B} \cong \leftarrow , \emptyset *^{TM} \leftarrow$ ), aún cuando no se trata de el alma en su conjunto, sino solamente la parte intelectual ( $\cong \leftarrow \theta \theta 46Z$ ), no tratándose además de formas en acto ( $f \leftarrow \theta , \theta , \pi , . : \square$ ), sino en potencia. Para Nuyens junto con la expresión inicial del capítulo cuarto, “:  $\bar{\Delta} 4 \cong \leftarrow \theta \uparrow H PA\pi \uparrow H$ ” (ibid. Línea 10), hace manifiesto una vez más el hecho de que Aristóteles no emplea el término “ $\leftarrow \cong \neg H$ ” para designar al alma del hombre, sino solamente a la facultad intelectual, la cual no es sino una de las facultades del alma humana. Señala Nuyens que el hecho de que el intelecto sea llamado por Aristóteles como una parte del alma hacen más oscuras las relaciones entre el  $\leftarrow \cong \neg H$  y la  $PA\pi Z$  ya que como entelequia el alma esta unida al cuerpo de la manera más estrecha, y el intelecto por su parte, que es una parte del alma, no esta sin embargo mezclado con el cuerpo. Con relación a esto señala Aristóteles, que anteriormente había hablado de las semejanzas existentes entre la percepción sensible y el conocimiento intelectual, comienza en el siguiente pasaje a señalar por otra parte sus diferencias:

“Por lo demás si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impasibilidad ( $\cong \square B \zeta 2, 4 \forall$ ) de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectual no son del mismo tipo. Así, el sentido no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible ( $f \theta \theta \cong \neg \Phi N * \bar{\Delta} \forall \forall \emptyset \Phi 20 \theta \cong \neg$ ), por ejemplo no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes. El intelecto por el contrario, tras haber entendido un objeto fuertemente inteligible ( $\textcircled{R} \leftarrow \cong \neg H \textcircled{O} \theta \forall \leftarrow \theta 4 \leftarrow \cong Z \Phi \rightarrow \Phi N * \bar{\Delta} \forall \leftarrow \cong \theta \theta \bar{\leftarrow}$ ), no entiende menos sino más, incluso los objetos de rango inferior. Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable ( $\textcircled{R} \leftarrow \cong \neg H \textcircled{O} \theta \forall \leftarrow \theta 4 \leftarrow \cong Z \Phi \rightarrow \Phi N * \bar{\Delta} \forall \leftarrow \cong \theta \theta \bar{\leftarrow}$ )”.<sup>288</sup>

Aristóteles había señalado anteriormente<sup>289</sup> que existe una cierta analogía entre la sensación en acto y el acto de ejercitar la ciencia, pero que existe al mismo tiempo la diferencia de que en la sensación en acto, los agentes de dicho acto ( $\theta \square B \cong 40 \theta 46 \square \theta \uparrow H$

<sup>288</sup> (De An. 429 a 29-429b 6). Edición citada.

<sup>289</sup> De An. II, 5, 417 a 2-9.

$f, \Delta, \dots \forall H$ ) como lo visible y lo audible, y el resto de los objetos sensibles son exteriores ( $\diamond \rightarrow T2, \langle$ ). Esto se debe para Aristóteles al hecho de que mientras que la sensación en acto es de los objetos individuales ( $\mathcal{G}^{TM} \langle 6 \forall 2 \zeta \blacklozenge 6 \forall \Phi \mathcal{G} \exists \langle \equiv 6 \forall \mathcal{G} \zeta f \langle \exists \Delta (4 \forall \langle \forall \cup \Phi 20 \Phi 4 H)$ ), la ciencia es de los universales ( $\equiv f B 4 \Phi \mathcal{G} Z : 0 \mathcal{G}^{TM} \langle 6 \forall 2 \bar{\delta} \exists \Lambda$ ), y estos se encuentran de algún modo en el alma misma ( $\mathcal{G} \forall \rightarrow \mathcal{G} \forall * \zeta f \langle \forall \leftrightarrow \mathcal{G} \pm B \phi H f \Phi \mathcal{G} 4 \mathcal{G} \pm P \Lambda \Pi \pm$ ). Por esta razón nos dice entonces Aristóteles que es posible inteligir en sí mismo a voluntad ( $\langle \exists \uparrow \Phi \forall 4 : \infty \langle f B \zeta \forall \leftrightarrow \mathcal{G} ( @ B \bar{\mathcal{G}} \forall \langle \exists \exists \beta 80 \mathcal{G} \forall 4$ ), pero que no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible ( $\mathcal{G} \in \forall \emptyset \Phi 20 \mathcal{G} \bar{\langle}$ ), ocurriendo de mismo con las ciencias que se ocupan de los objetos sensibles, por la misma razón, ya que los objetos sensibles forman parte de las realidades exteriores e individuales. Señala Guthrie<sup>290</sup> que la razón o intelecto en Aristóteles reside en una facultad que es peculiar del hombre, a través de la cual generaliza a partir de la percepción de los individuales, y hacer esto depende de la comparación, que a su vez depende de la memoria, es decir, de una retención en la mente de una serie de impresiones en conjunto a través de la imaginación ( $N \forall \langle \mathcal{G} \forall \Phi : \forall$ ), convirtiéndose de este modo en el fundamento de la deliberación práctica y del conocimiento teórico. Así, el pensamiento humano, a pesar de estar enlazado a la sensación y retención de imágenes, va más allá de ellas. Cita Guthrie al respecto un pasaje del capítulo 8 del libro tercero del *De Anima*:

*“El intelecto es la forma de las formas, así como el sentido es forma de las cualidades sensibles. Y debido a que al parecer no existe ninguna cosa separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles, tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles, se encuentran en las formas sensibles. De ahí que careciendo de sensación no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla necesariamente y a la vez alguna imagen, ya que las imágenes son como sensaciones, sólo que sin la materia.”<sup>291</sup>*

---

<sup>290</sup> Op. Cit. Pág. 325.

<sup>291</sup> (Op. Cit. III, 8, 432 a 2-10).

De esta forma los pasos intermedios de la sensación al pensamiento se llevan a cabo a través de la imaginación, la cual puede unirse ya a la razón, ya a la sensación, siendo este último tipo de imaginación el que se encuentra también a disposición del resto de los animales diferentes del hombre:

*“La imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, mientras que la deliberativa se da únicamente en los racionales, ya que si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida ya que se persigue lo mejor. De donde resulta que los seres de tal naturaleza han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas”.*<sup>292</sup>

Nuyens interpreta este pasaje en que se compara al objeto de la sensación con el de la intelección señalando que después de captar una verdad fundamental, el intelecto no se halla menos, sino mejor dispuesto para concebir verdades menos profundas, y esto se debe al hecho de que, a diferencia de la percepción sensible, que se encuentra esencialmente ligada al cuerpo ( $\exists \Leftrightarrow \exists \square \langle, \Lambda \Phi \phi: \forall \theta \cong H$ ), el intelecto es separable ( $\Pi \Gamma \Delta \Phi \theta \bar{H}$ ). Para Nuyens el hecho de que se opongan la unión de la percepción sensible a la separabilidad del intelecto permite deducir que este último se da sin el cuerpo, deducción que se fortalece con lo dicho en otros pasajes en donde se le otorga al intelecto características tales como separado, tomado aparte, existiendo en sí. Para Nuyens sin embargo no se puede interpretar la separabilidad del intelecto con relación al cuerpo como si se pudiera deducir de ello la supervivencia de la persona humana o incluso exclusivamente de su facultad intelectual, ya que Aristóteles había declarado anteriormente que el pensamiento, tomado en sí, es independiente del cuerpo, pero el pensamiento de un hombre en particular depende de la existencia de dicho hombre particular<sup>293</sup>:

*“La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee, en tanto que lo posee. Esta es la razón de*

<sup>292</sup> (Op cit.. III, 11, 434 a 5-10).

<sup>293</sup> Indica Nuyens que esto tiene que ver con la distinción que hace Aristóteles entre un intelecto como facultad intelectual y un intelecto como substancia intelectual. Nuyens. Op. Cit. Pág. 289.

que al corromperse éste, ni recuerde ni ame; pues no eran afecciones de aquel, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impasible.”<sup>294</sup>

En lo que respecta al objeto del conocimiento señala Nuyens que para Aristóteles el hombre, como sujeto que conoce, tiene dos facultades cognitivas, siendo una el intelecto que se dirige al concepto y otra la facultad sensitiva que se remite a las concretizaciones individuales de dicho concepto:

“Con la facultad sensitiva ( $\theta(\forall\phi\psi\chi\lambda)$ ), pues discierne lo caliente y lo frío así como aquellas cualidades de las que la carne constituye una cierta proporción combinatoria ( $\lambda\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\equiv\phi\psi\chi\lambda$ )<sup>295</sup>; en cuanto a la esencia de la carne ( $\lambda\delta\epsilon\zeta\eta\theta$ ), la discierne ya con otra facultad separada ( $\lambda\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\equiv\phi\psi\chi\lambda$ ), ya con la misma facultad, siendo ésta respecto de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada”<sup>296</sup>

Para Nuyens, mientras que el concepto universal se encuentra absolutamente fuera del alcance de la facultad sensitiva, el intelecto al contrario, es capaz también de conocer lo individual, aunque de manera distinta de cómo conoce lo universal. Con respecto a la metáfora de la línea curva y de la línea enderezada, señala Nuyens que representan a dos maneras de conocer del intelecto, avalando de esta manera la opinión de M. De Corte que señala que no es al acto de la sensación que Aristóteles compara el acto de la intelección cuando usa esta metáfora, sino que opone dos maneras diferentes de plantear un acto de intelección. De esta forma se va marcando una clara diferencia en el *De Anima* en lo que respecta a la percepción sensible y el conocimiento intelectual. Nuyens repara en el hecho de que en el comienzo del capítulo cuarto Aristóteles había llevado a cabo analogías entre la percepción sensible y el conocimiento intelectual<sup>297</sup>, mientras que al final del mismo

---

<sup>294</sup> (De Anima. 408 b 25). Edición citada.

<sup>295</sup> Cita la Belles Lettres con relación a esto Supra, I, 4, 408 a 15-14; II, 11, 423 a 13-15.

<sup>296</sup> (Op cit. 429b 14-18).

<sup>297</sup> De An. III, 4, 429 a 13 29.

capítulo trata las diferencias que los separan. Para Nuyens la diferencia principal es la que existe entre los objetos de ambas formas de conocer (sensible, intelectual) en donde el objeto de la facultad sensitiva es la cosa concreta, individual, lo que se traduce como “*un tipo determinado de forma en un tipo determinado de materia*” ( $\mathcal{G} \bar{*}, f < \mathcal{G}(*),$  mientras que, al contrario, el objeto del intelecto es el concepto universal o esencia ( $\mathcal{G} \in \mathcal{G} : \alpha < \dots < \forall 4$ ).

Anteriormente Aristóteles había señalado como analogía a lo que es la facultad sensitiva con respecto a lo sensible, la denominación de “ $\mathcal{G} \square \leq 0 \mathcal{G} \zeta$ ”, lo inteligible, como objeto de conocimiento intelectual<sup>298</sup>. Estos inteligibles, señala Nuyens, son los conceptos universales o esencias, en oposición a las cosas individuales y concretas, aún cuando estos no tienen para Aristóteles una existencia independiente, ya que existen *en* las cosas individuales como sus formas esenciales. De esto se desprende para Nuyens el hecho de que el conocimiento intelectual necesita de la cooperación de la sensación.

*“...los objetos inteligibles, tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles, se encuentran en las formas sensibles. De ahí que careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender.”*<sup>299</sup>

Estos “inteligibles” estarían para Nuyens presentes en los objetos del conocimiento sensible, pero no en acto, sino sólo en potencia, de forma tal que es solamente bajo la acción de un principio activo que los inteligibles en potencia devienen inteligibles en acto.

*“... pero tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente”.*<sup>300</sup>

Ante la problemática de cómo el pensamiento es posible en un intelecto ( $\leq \neg H$ ) que se supone que no es un compuesto, y que es simple e impasible, cuando se admite que el proceso de dicho pensamiento consiste en recibir en su seno alguna otra cosa ( $B \zeta \Phi \Pi, 4 <$

---

<sup>298</sup> De An, III, 4, 429 a 15-18.

<sup>299</sup> (De An. III, 8, 432 a 4-9). Edición citada.

<sup>300</sup>(De An. III, 4, 430 a, 7-9). Edición citada.

94)<sup>301</sup>, señala Nuyens que Aristóteles responde a dicha cuestión a través de la distinción hecha anteriormente entre dos maneras diferentes de entender el término padecer (*ΒεζΦΠ,4<*), a saber, las denominaciones de *passio corruptiva* y *passio perfectiva*<sup>302</sup>. De esta forma señala Nuyens que cuando se trata de facultades cognitivas se trata entonces de un padecer a la manera de una *passio perfectiva*, y el “elemento común” entre el paciente y en el agente se encuentra en el hecho de que el intelecto es en potencia todos sus objetos, pero no es en acto estos mismos objetos:

*“En cuanto a la dificultad de que el paciente tenga algo en común con el agente, ¿no ha quedado contestada al decir que el intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de inteligir? Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito, siendo esto lo que sucede con el intelecto”*<sup>303</sup>.

Oscar Velásquez señala este intelecto llamado paciente no es precisamente el que manda<sup>304</sup>, y a través de la comparación con una tablilla en la que nada está actualmente escrito se refleja el hecho de que este intelecto no es el que hace del alma humana finalmente una forma en su conjunto, ni el que culmina el proceso del pensar, aún cuando se muestra como una cualidad necesaria del intelecto humano, la cual parece precisar en el proceso de intelección de un intervalo de recepción, libre de toda interferencia orgánica y creativa. De esta forma, aquello que se recibe sin interposición en el espíritu son las formas inteligibles de las cosas, en la medida que toda la realidad del mundo sensible posee también formas que determinan existencia particular de cada realidad concreta, desplegándola en su ser y otorgándole una intrínseca capacidad intelectual, la cual las hace cognoscibles. De esta manera señala Oscar Velásquez que en Aristóteles las cosas son

---

<sup>301</sup> Para Aristóteles si el inteligir consiste en una cierta afección de dos cosas, una que actúa y la otra que padece, entonces ambas poseen algo en común, lo que estaría en aparente contradicción con la simpleza e impassibilidad inherentes al intelecto.

<sup>302</sup> Recordamos nuevamente que estos términos corresponden a expresiones usadas por Pseudo-Philopon, las cuales para Nuyens dan cuenta de buena forma del pensamiento de Aristóteles. (Comm. In Ar. Gr., XV, p. 522, 14 Hayduck).

<sup>303</sup> (De An. III, 4, 429 b 30- 430 a 2). Ed. Cit.

<sup>304</sup> Oscar Velásquez Gallardo. “Ideas griegas sobre el alma y la divinidad: un análisis de la doctrina aristotélica”, Pág. 147.



comprensibles para nosotros debido al hecho de que poseen en sí algo que está en ellas, que no es propiamente sensible, y esto es su forma, su núcleo eidético, el cual hace que más allá de su forma natural, posean un elemento que es cognoscible sólo por algo que es como ella, a saber, el intelecto paciente, con el que nuestro entendimiento “*llega a ser todas las cosas*” (*De An. III, 5*)<sup>305</sup>.

Otra dificultad se refiere a la inteligibilidad del intelecto mismo. Ante esto Aristóteles señala dos posibilidades<sup>306</sup>, se dará también en las demás cosas, suponiendo el hecho de que no sea inteligible en virtud de otra cosa y suponiendo que lo inteligible sea específicamente uno, o bien estará mezclado con algo que lo haga inteligible como las demás cosas. Esta segunda hipótesis no sería compatible con la denominación “ $\square B \cong \neg H$ ”, que se le atribuye al intelecto, en el *De Anima* (429 b 23). Con relación a esto recalca Nuyens el hecho de que para Aristóteles la esencia de la intelección consiste en la formación de una unidad que engloba al mismo tiempo al “sujeto” que entiende y el objeto conocido, de forma tal que el intelecto y lo inteligible conforman en conjunto el acto de la intelección como una unidad indivisible. De esta manera se puede decir para Nuyens que el intelecto el lo inteligible y lo inteligible es el intelecto<sup>307</sup>:

---

<sup>305</sup> Indica Oscar Velásquez que se debe entender la forma de esta manera, ya que si bien Aristóteles suele usar el término  $\varnothing * \cong H$  en el sentido de figura sensible, se piensa más a menudo como algo que es objeto del pensamiento más que del sentido, a la manera de la naturaleza interna de una cosa, que es expresada en su definición, en su plan de estructura. Cita con relación a esto a Ross, David. *Aristotlem London*, 1971 (5ª edición revisada, 1949), pág. 74. Se señala que a diferencia de Platón, Aristóteles supuso que el eidos (forma) de las cosas físicas (entre las que se cuenta nuestro cuerpo), era algo que estaba *en* las cosas mismas. Platón por su parte, consideraba que ese eidos no estaba *n* las cosas, y que había un solo eidos para toda la multitud de cosas que pertenecían a algo de una misma naturaleza, de forma tal que, por ejemplo, hay un solo leopardo en sí, en eidos, y muchos leopardos que participan de él, que además subsiste por separado. Aristóteles en cambio piensa que el eidos o forma (la misma palabra platónica), tiene algo de inteligible, cosa que también pensó Platón, pero también un elemento que suponemos está en las cosas, aunque solo es reconocible por el entendimiento. De esta forma, desde la perspectiva aristotélica, el eidos no era separado en el sentido platónico, puesto que subsistía en las cosas mismas, lo cual estaría revelando que Aristóteles cree que en las cosas materiales existe algo que, de hecho, no es material; y eso sería la forma, que denominamos inteligible por el hecho de ser sólo comprensible por nuestra mente, y depender no directamente de los sentidos, a no ser de una manera mediata. *Ibíd.*

<sup>306</sup> En otras palabras esto significaría para Nuyens que entender y ser entendido irían siempre a la par, lo que implicaría que lo inverso sería también verdadero, y no es el caso. Nuyens. *Op. Cit.* Pág. 294.

<sup>307</sup> Con relación a esto ver *Metafísica*, XII, 7, 1074 b 33 y sigs.

*En efecto, tratándose de seres inmateriales, lo que entiende y lo entendido se identifican, toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos*<sup>308</sup>.

Así, de las dos maneras a través de las cuales el intelecto podría entenderse a sí mismo (por sí mismo o por alguna otra cosa), Aristóteles opta por la primera, la cual señala la unidad del intelecto y de lo inteligible, pero solamente dentro del ámbito del acto de la intelección, de forma tal que el intelecto no se conocería a sí mismo sino dentro de este acto solamente.

Nuyens advierte del error que han cometido numerosos comentaristas, los cuales señalan que el capítulo cuarto del libro tercero trataría del intelecto en potencia ( $B\forall 20946 \in H \leq \neg H$ ), y que en el capítulo quinto se trataría del intelecto en acto ( $B\exists 40946 \in H \leq \neg H$ ). Para Nuyens esta manera de esta interpretación deforma los datos ofrecidos además de sobrepasar lo que los textos permiten afirmar. Resumiendo señala Nuyens que la respuesta a la pregunta inicial del capítulo cuarto en relación a cómo se lleva a cabo el proceso de la intelección, pasa a través de la apreciación por parte de Aristóteles de varios puntos en los que existe una similitud entre la percepción sensible y el conocimiento intelectual. De esta forma para el Estagirita la intelección, al igual que la sensación, es una facultad pasiva, es decir, receptiva, y al igual que la facultad sensitiva se encuentra orientada hacia los objetos sensibles ( $\forall \Phi 209\zeta$ ), el intelecto también presenta una relación necesaria con los objetos que le son propios, es decir, los inteligibles ( $\exists \square \leq 09\zeta$ ). Existe al mismo tiempo una diferencia radical entre los objetos de la intelección y los de la sensación, y es que estos últimos corresponden a cosas individuales, materiales, que pueden actuar de por sí sobre la facultad sensitiva, ya que tienen de alguna manera subsistencia propia, cosa que no ocurre con los objetos inteligibles, ya que para Aristóteles, a diferencia de Platón, los inteligibles, que corresponden a los conceptos universales o esencias, no existen en sí mismos, sino únicamente como formas substanciales unidas a la materia. De esta forma señala Nuyens que en el caso de la percepción sensorial, para que se

---

<sup>308</sup> Edición citada. (*De An. III, 4, 430 a 2-5*).

lleve a cabo la sensación, basta con que exista algo sensible y su correspondiente facultad sensitiva:

*“De otra parte es obvio que lo sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto”<sup>309</sup>*

En el caso de la intelección sin embargo los inteligibles existen solamente en potencia, y no en acto, de forma tal que dichos inteligibles deben ser llevados desde su estado de potencia hasta el acto, constituyendo esto la parte principal del proceso de intelección. De esta forma indica Nuyens que es necesario que este proceso se lleve a cabo para que la relación del intelecto con los inteligibles sea idéntica a la de la facultad sensitiva y la de la sensación. Quien lleva a cabo la actualización del intelecto receptivo<sup>310</sup> y de los inteligibles es el denominado intelecto agente ( $B \neq 40946 \in H \leq \neg H$ ).

De esta forma nos dice Aristóteles en el capítulo quinto del libro tercero que puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes ( $f < \square B \zeta \Phi \rightarrow \vartheta \pm N \beta \Phi, 4 f \Phi \vartheta. : \vartheta 4 \vartheta \in : \infty < \delta 80 \heartsuit 6 \zeta \Phi \vartheta \Sigma (\Xi <, 4)$ ) – a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género- existiendo además otro principio, el causal y el activo ( $\vartheta \in \forall \cap \vartheta 4 \neq < 6 \forall \mathcal{R} B \neq 40946 \in <$ ), al que corresponde hacer todas las cosas- tal como es la técnica respecto de la materia- también entonces en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias<sup>311</sup>. Afirma entonces Aristóteles que existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas ( $\textcircled{R} : \infty < \vartheta \neq 4 \neq \neg \vartheta \neq H \leq \neg H \vartheta ( B \zeta < \vartheta \forall (\cdot : (<, \Phi 2 \forall 4)$ ) y otro que es capaz de hacerlas todas ( $\textcircled{R} * \infty \vartheta ( B \zeta < \vartheta \forall B \neq 4, \vartheta < )$ ) el cual es a la manera de una “disposición habitual” ( $\rangle H \spadesuit > 4 H \vartheta 4 H$ ).

<sup>309</sup> Edición citada (De An., III, 7, 431 a 4-5).

<sup>310</sup> El cual “padece y a la vez es imposible”.

<sup>311</sup> Señala Guthrie que Aristóteles repite aquí la ley universal, presente también en la Física y en la Metafísica, según la cual todo acto de cambio exige no sólo de una materia con potencialidad de cambiar, sino también un agente externo que cause el cambio, poniendo de esta forma en movimiento a dicha potencialidad.

Nos dice Nuyens que a través de este principio activo Aristóteles introduce el elemento que faltaba dentro de su explicación del proceso de la intelección, debiéndose la inclusión de dicho elemento a causa de su oposición a Platón, para quien los conceptos universales existen en cuanto tales y el alma los alcanza a través de la reminiscencia. Al contrario, para Aristóteles estos conceptos universales no existen sino en las cosas individuales, es decir, materiales, aún cuando el hombre posee este conocimiento de lo universal, consistiendo el hecho de conocer en ser receptivo, es decir, recibir una determinación, por lo cual es necesario que los conceptos universales ejerzan alguna clase de acción sobre el intelecto. Sin embargo esta influencia no pueden llevarla a cabo a menos que dichos inteligibles universales pasen desde su estado de potencialidad hasta el de actualidad, y esta función la cumple el intelecto agente. Oscar Velásquez señala con relación a esto que la noción del alma como un  $\phi * \equiv H$ , el cual señala una “estructura inteligible” constituye una condición necesaria para conocer qué es ella en general, siendo también un modo de mostrar en qué consiste el alma en su nivel superior, la cual en dicho nivel posee un intelecto por el que llega a ser todo, y otro “creativo”, por el que lo hace todo. Se había señalado anteriormente que el intelecto paciente es una condición necesaria previa del conocer, acto por excelencia que revela la condición espiritual del ser humano, pero sin embargo este intelecto paciente no es el acto primero que define al alma como principio del ser humano. Por esta razón señala Oscar que no debería explicarse nuestro intelecto como una simple *tabula rasa*, ya que no es esto lo que la define, sino que lo determinante estaría en el hecho de que nuestro intelecto consistiría en una realidad causal y productora ( $\exists \in \forall \cap \exists \leq \delta \forall \exists B \equiv 40946 \in \langle$ ), a la que le corresponde hacer todas las cosas. Así, el significado “causal” parece ser el de algo responsable, señalando el hecho de que este intelecto sea una entidad productora corresponde a una entidad “creativa” y “activa”, es decir, una realidad gracias a la cual el alma “hace todas las cosas”. Por esta razón, señala Oscar Velásquez, que a este intelecto se le llamó “*intellectus agens*”, ya que este es algo que subsiste en nosotros activamente, como una disposición habitual, *a la manera de la luz*.

Con relación al hecho de si este principio activo es un elemento intrínseco al alma o si es exterior, señala Nuyens que en este punto las opiniones divergen en dos direcciones

opuestas<sup>312</sup>. Así una de estas opiniones señala que las palabras “ $\psi < \theta \pm \text{PAIT} \pm$ ” indicarían que este principio activo pertenece al alma, razón por lo cual sería necesario atribuirle al hombre una doble facultad intelectual: el “*intellectus possibilis*” y el “*intellectus agens*”. Esta opinión correspondería a la denominada “concepción tomista”, la cual había sido ya anteriormente defendida por comentaristas como Temistio y Ammonius. Nuyens cita a Brentano como perteneciente a esta opinión dentro de los comentaristas modernos:

*“Aristóteles ha afirmado que no sólo el principio material, que es en potencia todas las ideas, se encuentra en nuestra alma, sino que también el principio activo, por lo cual no es este una substancia externa. El dice en efecto que es necesario que estas diferencias existan en el alma ( $\psi < \theta \pm \text{PAIT} \pm \downarrow \text{B}\zeta\Delta\text{IT}, 4 < \theta \forall \beta \theta \forall H \theta \square H * 4 \forall N \cong \Delta \zeta H$ ). En la antigüedad, Temistio y Tomás de Aquino, en los tiempos modernos, Trendelenburg, Brandis y otros han hecho uso de estas palabras para refutar el error de aquellos que consideran al  $\cong \neg H B \cong 40946 \in H$  de Aristóteles como un espíritu extraño a la esencia del hombre”<sup>313</sup>.*

Por su parte señala Nuyens que las palabras de Aristóteles se pueden resumir señalando que las diferencias que se encuentran en toda la naturaleza entre un elemento potencial y un elemento que actualiza, deben existir también en el alma. Sin embargo destaca Nuyens que no se encuentra ni una sola palabra dentro de esta afirmación, a través de las cuales se pueda afirmar que estos dos elementos sean propiedades o potencias del alma. Para Nuyens el problema de si este elemento actualizador es alguna cosa intrínseca o exterior al alma no se encuentra ni planteado ni resuelto por Aristóteles en este pasaje, pero que los ejemplos que ilustran la relación de este principio actualizador con su respectivo elemento potencial indicarían que este considera a este elemento causal y activo como algo

---

<sup>312</sup> Indica Nuyens que desde la antigüedad griega ambas opiniones habrían tenido sus respectivos representantes, pero que estas son conocidas hoy en día como “opinión tomista” y “opinión averroísta” respectivamente. Guthrie también hace referencia a estas interpretaciones, señalando que cada alternativa ha tenido sus representantes, desde la Antigüedad hasta los tiempos posteriores, pasando por la edad Media. Señala Guthrie sin embargo que actualmente se ha rechazado de una forma casi general la idea de que Aristóteles este pensando en el  $\cong \neg H$  divino. Guthrie. Op. Cit. Pág. 335.

<sup>313</sup> F. Brentano. “*Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom  $\cong \neg H B \cong 40946 \in H$* ”, Mayence, 1867, p. 168.

exterior al alma. De esta forma tanto la técnica es exterior a la materia como la luz lo es al color:

*“Pero existe además otro principio, el causal y activo ( $\theta \in \forall \cap \theta \neq \epsilon \delta \forall \theta$   $B \neq 4 \theta \neq \epsilon \delta$ ), al que corresponde hacer todas las cosas, tal es la técnica respecto de la materia, y también en el alma han de darse necesariamente estas diferencias”<sup>314</sup>*

*“Así pues existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas ( $\theta : \infty <$   $\theta \neq 4 \neq \neg \theta \neq H < \neq \neg H \theta ( B \zeta < \theta \forall ( \therefore < , \Phi 2 \forall 4 )$  y otro que es capaz de hacerlas todas ( $\theta * \infty$   $\theta ( B \zeta < \theta \forall B \neq 4, \theta \neq < )$ ; este último a la manera de una disposición habitual ( $\theta H \blacktriangleright 4 H \theta 4 H$ ), como por ejemplo la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto”<sup>315</sup>.*

Oscar Velásquez cita con relación a esto un pasaje del libro primero del *De Anima*:

*“Y se considera ( $\clubsuit \neq 46, <$ ) que el intelecto, puesto que es substancia, se produce dentro ( $f( \therefore < , \Phi 2 \forall 4 )$  y no perece ( $\cong \Leftrightarrow N 2, \therefore \Delta, \Phi 2 \forall 4$ )”<sup>316</sup>.*

Así, esta cita propone la inmortalidad del intelecto, sin hacer aún las distinciones de dos intelectos (III, 4-5), y parece decir que, por el hecho de ser el intelecto en nosotros al modo de una substancia, él se produce en nosotros y no perece. Para Oscar esta constatación proviene de algunas propuestas anteriores, como la aceptación por parte de Aristóteles de que el intelecto, como ya lo había sugerido Anaxágoras, “es el único impassible y no tiene nada en común con ninguna de las otras cosas” (De Anima 405b 19-21); y que en consecuencia –contra la opinión general de los filósofos anteriores– “es imposible que se dé movimiento en el alma” (I, 3, 406 a 1). En estas circunstancias, el único ser que tiene como substancia un intelecto como el descrito, posee en consecuencia un principio inmortal.

<sup>314</sup> (De An. III, 5,11-13). Edición citada.

<sup>315</sup> (De An. III, 5, 15-19). Edición citada.

<sup>316</sup> (De Anima I, 408 b, 18-19). Edición citada.

Señala Oscar que la frase en referencia, según su opinión “ $\phi \neq 46, <$ ”, es traducido por los autores como “parece”, significa “se considera que”, y, a diferencia de lo que piensa Ross, el énfasis es puesto en “se produce y no perece”, y no en la frase “puesto que es una substancia”<sup>317</sup>. Para Oscar el punto clave está en ese  $f((.: (<, \Phi 2 \forall 4$ , que con dudas ha interpretado como “se produce dentro”. Señala Oscar que este verbo es rico en matices, y puede significar, “nacer en” “surgir”, “aparecer en”, o bien “tener lugar o suceder en”. Constata también Oscar que  $f((.: (<, \Phi 2 \forall 4$  puesto que también significa “presentarse”, “intervenir”, conserva una sugerente idea de movimiento en o hacia algo, una gradación significativa que sugiere la idea de “introducirse”. Indica Oscar que esto es significativo para el caso que quiere presentar, siendo probable que aquí esté en juego un asunto crucial, de esos que Aristóteles parece complacerse en dejar en suspenso.

Nos dice Oscar que toda substancia que *se produce en algo*, (puesto que son de las que nacen o aparecen en el mundo de la naturaleza) debería en algún momento perecer. Esta, sin embargo es declarada imperecible, cosa que, en cualquier otra circunstancia, sería una contradicción entre las substancias naturales. Pero esto único que se produce en toda la naturaleza, a saber el nacimiento de un intelecto en el hombre, surgiría entonces como un suceso, a modo de algo que acontece como un advenimiento (a diferencia de toda otra forma natural, que propiamente no se introduce o adviene, sino que se halla o produce en la cosa, y con ella finalmente perece). Señala Oscar que lo que Ross quiere evitar (forzando el énfasis de la frase en “*seems to be in us a substance*” es que esta oración, como dice él, “*does not involve the doctrine of ho thurathen nous*”, literalmente, “el intelecto fuera de la puerta” (*De generatione Animalium*, 736b, 28-29) *the reason wich enters from outside*”<sup>318</sup>. Indica Oscar que este es un punto de gran interés, porque cree precisamente lo contrario, es decir, que hay aquí una alusión, aunque un tanto oscura, acerca de este asunto.

A este respecto señala Oscar que lo que está en juego es en consecuencia, un tema de gran interés que Aristóteles no plantea al parecer en el *De Anima*, ni menos aún, discute, a

---

<sup>317</sup> Cita de Óscar Velásquez, Op. Cit. Ross, Davis. *Aristotle, De Anima, Edited with introduction and commentary, Oxford, 1967 (1961)*.

<sup>318</sup> *Ibíd. Roos. Op. cit. Pág. 198.*

saber, sobre la procedencia de ese intelecto que él ha declarado inmortal<sup>319</sup>. Con relación a esto Aristóteles en “Acerca de la generación de los animales”, luego de una compleja discusión sobre el semen y el alma, dice lo siguiente:

“*Queda, entonces que el sólo el intelecto se incorpore después desde afuera (thúratein) y que sólo él sea divino, pues su actividad no participa para nada de la actividad corporal*”.<sup>320</sup>

Así, Aristóteles ha dicho previamente que el semen y las fetaciones (que no se dan separadas de la cría), poseen por ejemplo, en forma potencial –y no actual- el alma nutritiva, y que aquellos principios cuya actividad es física, no pueden estar presentes sin un cuerpo físico.

Por otra parte señala Oscar que con relación a los problemas planteados por el propio Aristóteles en el *De Anima*, se abren en este punto insospechados horizontes, que fueron estudiados y discutidos por los grandes comentaristas griegos de Aristóteles, cuyas obras han llegado hasta nosotros, y que constituyen en su conjunto una mediación de vital importancia en la interpretación de la obra aristotélica, de forma tal que, por ejemplo, comentaristas como Temistio fundan un sistema de exégesis que ha de continuar su influencia a lo largo de la Edad Media. Indica Oscar que solo se referirá aquí al hecho de que Temistio (s. IV d.C.) en su Comentario al tratado del alma de Aristóteles, cita un fragmento de Teofrasto, colega y sucesor de Aristóteles en el Liceo, que afirma que el nacimiento de este intelecto activo se realiza probablemente “como algo ingénito (*hos agénetos*), ya que es además incorruptible”. Sólo añade a esto Oscar que ya Alejandro de Afrodisias (s. III. D.C.) en su *De Anima Liber*, relaciona el intelecto activo aristotélico con aquel que viene de fuera<sup>321</sup>.

---

<sup>319</sup> Señala Oscar que al comentar esta frase que esta analizando del *De Anima*, I, 4, Calvo también disiente de Ross, señalando: “A nuestro juicio este texto ha de entenderse en conexión con la doctrina propuesta al respecto en el libro “Acerca de la generación de los animales”, II, 3, 736b, 25-29. Allí se afirma, como única hipótesis aceptable respecto de la aparición del intelecto en el hombre, que “solamente el intelecto que adviene desde fuera y sólo él es divino”. T. Calvo, *Aristóteles, Acerca del Alma*, Pág. 155, n. 15.

<sup>320</sup> Reproducción de lo *Animales*. Traducción de Éster Sánchez, Editorial Gredos, Madrid, 1994.

<sup>321</sup> Cita de Oscar Velásques, *Op Cit. Aphrodisiensis, Alexandr. De Anima Liber cum Mantissa*, pp, 109, 22, *Berolini 1887*: “El llamado intelecto agente es el desde afuera (thúratein)”, ver *Ibíd.*, pp, 90, 19, ss.



De esta manera señala Oscar que proceder desde afuera puede entenderse de diversas maneras, pero sin duda una interpretación verosímil nos debería llevar a considerar que aquí se trata del origen no material del alma, en su condición intelectual superior, y lo que constituye al alma, es decir, su *eidos*, esta allí en esa alma (suponemos que desde un inicio), constituyendo su condición de entidad substancial; y que por ser algo separado, no está condicionado por su complemento orgánico.

Señala Guthrie<sup>322</sup> por su parte que al parecer el pensamiento es excepcional ya que es una actividad del alma que no requiere de estímulo externo, sin embargo señala al mismo tiempo que no se debe olvidar que junto y por encima de los agentes separados de los productos individuales, debe haber para Aristóteles, como Causa Primera común de todo, un Ser supremo y perfecto. De esta forma nos dice Guthrie que no acontecería ningún progreso de la potencialidad a la actualidad a no ser que exista un  $\mathcal{A}\mathcal{E}\mathcal{H}\cong H$  último de igual forma que uno inmediato. Así, no podría para Guthrie, plantearse en Aristóteles una infracción a lo que sería una falta a su primera ley del movimiento, la cual señala que nada, ni siquiera el alma puede moverse o actuar de algún modo por sí mismo, razón por la cual la actividad intelectual humana necesitaría de una causa eficiente externa, ya que es el resultado del despertar de una potencialidad para convertirla en acto. De esta forma indica Guthrie que para que se lleve a cabo el pensamiento Aristóteles postula dos factores:

1. Una facultad capaz de recibir la forma inteligible de un objeto, el  $\mathcal{A}\mathcal{E}\mathcal{H}$  que en el acto del pensamiento “llega a ser todas las cosas”.

2. Algo que, de por sí en acto, es capaz de poner en movimiento a esta potencialidad, para que contemple y haga de este modo la forma en sí misma.

---

<sup>322</sup> Op. Cit. Pág. 331. vid. De An. 417b, 19-23.

Nuyens indica que ambos intelectos se oponen<sup>323</sup>, habiendo Aristóteles tratado largamente en el capítulo cuarto acerca de el primero de estos<sup>324</sup>. Con relación a lo que sería el intelecto agente señala Nuyens que la comparación con la luz permite inducir que este principio activo no ejerce directamente su acción sobre el “intelecto receptivo”, sino que lo hace sobre los inteligibles en potencia, de forma tal que al igual que, bajo la influencia de la luz, los colores en potencia devienen colores en acto, así también los inteligibles en potencia devienen inteligibles en acto bajo la influencia de este principio activo. Los comentaristas griegos habían relacionado este pasaje con otro de Platón<sup>325</sup> en donde se pone como analogía a la idea del sol con la idea del Bien, pero para Nuyens existe una diferencia radical en el hecho de que Platón representa al sol como la idea del Bien del mundo de las ideas, poniendo así a dicha analogía dentro del rango de la divinidad suprema, mientras que en Aristóteles no habría la menor indicación a través de la cual se pudiera designar a este principio activo como la inteligencia divina, encontrándose incluso esta posible identificación en contradicción con la noción de Dios presente en la *Metafísica*<sup>326</sup>.

A continuación Aristóteles señala en el capítulo quinto del libro tercero que este intelecto, entendido como principio activo es separable, sin mezcla e impasible ( $\mathcal{R} \Leftarrow \neg H$   $\Pi T \Delta 4 \Phi 9 \in H \delta \forall \mathcal{R} \square : 4 (\leftarrow H \delta \forall \mathcal{R} \square B \forall 2 Z H)$ ), es decir, independiente de todo lo que no es

<sup>323</sup> El intelecto que es capaz de hacer todas las cosas y el otro que es capaz de hacerlas todas.

<sup>324</sup> Señala Nuyens que es la inteligencia humana la cual en su actividad puede ser comparada al sentido, ya que esta es una facultad receptiva (429 a 17-18). Con respecto a lo que se denomina como intelecto agente ( $\Leftarrow \neg H B \ni 40946 \bar{H}$ ), señala Nuyens que muchos comentaristas han hecho uso de esta designación, pero que tal uso puede inducir a errores, ya que ninguna de estas designaciones es de Aristóteles mismo (intelecto agente e intelecto paciente).

<sup>325</sup> República, VI, 508 a y Sigs.

<sup>326</sup> A este respecto señala Ross: “Aristóteles no hace mención de forma explícita en el *De Anima*, y aunque la actividad pura e incesante del pensamiento de la cual aquí es cuestión sea en algunas relaciones semejante a la que se le atribuye a aquella que se le atribuye a Dios en la *Metafísica*, probablemente Aristóteles no identificaba la una a la otra. Es más probable que creyese en la existencia de una jerarquía que se elevara de una manera continua desde los seres inferiores, los más ligados a la materia, pasando luego al hombre, a los cuerpos celestes, a las inteligencias y a Dios; siendo el intelecto activo en el hombre uno de los miembros más elevados de esta jerarquía, pero conllevando a otros por encima de él, y no solamente a Dios. Tal es la interpretación del *De Anima* que sugiere la doctrina puramente deísta de la *Metafísica*”. (W.D. Ross, *Aristote*, Paris, 1930, p. 214-215. Traducción de l’anglais: Aristotle, Londres. Para Nuyens esta conclusión adquiere todavía más peso habiendo demostrado anteriormente que el libro 7 pertenece al mismo período que el *De Anima*, ya que no es en absoluto verosímil que en una de estas obras Aristóteles defienda una doctrina deísta, mientras que en la otra haga de la divinidad una causa inmediata del pensamiento en el hombre. (la cita es de Nuyens).

intelecto, siendo en acto su propia entidad ( $\theta \pm \cong \Leftrightarrow \Phi : \square \perp < f < \exists \Delta (4 \forall)$ ), ya que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Así para Nuyens Aristóteles precisa aquí a este principio activo de intelección a través de ciertos predicados, habiendo sido determinado anteriormente el sentido de “separable”, significando lo que existe en sí de manera independiente. De esta manera el intelecto gracias al cual se lleva a cabo el pensamiento humano existe en sí, consistiendo en una cierta substancia:

*“El intelecto parece ser en su origen una substancia independiente, y que no está sometida a corrupción”<sup>327</sup>.*

El atributo de “separable” es para Oscar Velásquez, en lo que respecta al alma humana, un paso trascendental en una filosofía como la de Aristóteles, que había precisamente fundado su diferencia con el platonismo en su propuesta de formas que existían inmanentes en las cosas y no separadas, consistiendo dichas cosas en realidades del mundo sensible<sup>328</sup>. Con relación a esto señala Oscar que sin embargo, cuando se trata de exponer una teoría de la substancia espiritual (como la del alma humana), de las inteligencias celestes y de Dios, Aristóteles ve la conveniencia de utilizar una doctrina de las substancias separadas, que podemos considerar como platonizante. Esto corresponde para Oscar Velásquez a la necesidad de integrar su teoría de la substancia o entidad natural sensible (en que las formas inteligibles existen inmanentes a las cosas), a su física estelar -supralunar- y su teología. Con esto señala Oscar que se refiere más especialmente a la filosofía primera de Aristóteles, es decir, a su metafísica sobre los seres divinos, que da lugar finalmente en el libro XII de la Metafísica, a su teoría de las tres clases de substancias, que abarca precisamente todo tipo de entidad posibles en el conjunto del universo. Así por ejemplo, las formas substanciales que componen el universo estelar de las inteligencias celestes, son entidades separadas, que dirigen los seres astrales de un modo similar a como nuestro intelecto en acto rige a su cuerpo, si bien Aristóteles deja expresamente en claro que esos cuerpos celestes son a su vez incorruptibles.

---

<sup>327</sup> (De An. 408 b 18-19). Edición citada.

<sup>328</sup> Op. Cit. Pág. 149.

Con relación a las otras atribuciones (impasible y sin mezcla) de este intelecto, señala Nuyens que si estas se encontraban en el intelecto receptivo se deben a fortiori al principio activo. Guthrie señala por su parte que los adjetivos honorables aplicados hasta ahora al intelecto como tal, pertenecen sólo al principio activo del intelecto, y que el intelecto pasivo realmente es la materia como un todo. Cuando se señala que este intelecto activo es en acto su propia entidad, se señala la característica propia de dicho intelecto, y mientras la esencia del intelecto pasivo o receptivo era la de ser en potencia capacidad de pensamiento<sup>329</sup>, la esencia del intelecto activo es la de la actividad o actualidad, actividad que consiste en el pensamiento.

A continuación señala Aristóteles que desde el punto de vista de cada individuo, la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo ( $\exists \in \forall \leftrightarrow \exists \bar{f} \Phi \exists \Delta \equiv * \infty \forall \exists \square$   $*\beta < \forall : 4 < \Pi \Delta \bar{\Sigma} B \Delta \equiv \exists \Xi \Delta \forall f < \exists (f < : .)$ ), pero desde el punto de vista del universo en general, no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo ( $\exists \in \forall \leftrightarrow \exists \bar{f} \Phi \exists \Delta \equiv * \infty \forall \exists \square$   $\bar{\Sigma}$ ), ya que no ocurre que el intelecto entienda a veces y otras deje de entender<sup>330</sup>. Nuyens nos dice que en el capítulo anterior se había establecido la doctrina según la cual en el acto de la intelección se establecía una unidad entre el sujeto que entiende y el objeto de la intelección, existiendo de esta manera una prioridad lógica y ontológica del acto frente a la potencia, ya que esta última no se puede concebir si no es en función del acto, estando de esta manera orientada con relación a este. A esto le añade Aristóteles una prioridad temporal, la cual no existe en el caso de un individuo, sino que más bien en la especie ( $\exists \in \forall \leftrightarrow \exists \bar{f} \Phi \exists \Delta \equiv * \infty \forall \exists \square$ )<sup>331</sup>. Con relación a la afirmación de Aristóteles que señala que no es posible que este intelecto entienda a veces y otras deje de entender, señala Nuyens que si bien no se señala al intelecto activo explícitamente en dicha frase, el contexto subyacente necesariamente al intelecto activo, y entendida la frase de esta manera, proporciona entonces un argumento bastante sólido a favor de la teoría de que este principio activo es una cosa extrínseca al alma humana, ya

<sup>329</sup> "El intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible, si bien en entelequia no es nada antes de entender" (De An. 429 b 30-31).

<sup>330</sup> De An. III, 5, 430 a 20-26. Cita la *Belles Lettres* con relación a esto supra 430 a, 5-6, y señala que el intelecto que "hace todas las cosas", piensa sin interrupción ya que el es acto por esencia (supra I, 18).

<sup>331</sup> Cita Nuyens con relación a esto la *Metafísica*, (1049 b 24-27). Guthrie señala por su parte que al igual en que como se establece esta relación con respecto a la naturaleza, el hecho de aplicarla al intelecto no significa otra cosa que el hecho de que el intelecto activo existe antes de cualquier pensamiento humano. Guthrie. Op. Cit. Pág. 333.

que no se puede afirmar que el espíritu del hombre piense sin cesar. Guthrie señala con relación a esto que la actividad de dicho intelecto es entonces ininterrumpida, lo cual se condice con la afirmación anterior de que este principio activo es en acto su propia entidad ( $\exists \psi \equiv \Phi : \square \langle f \langle \exists \Delta (4 \forall) \rangle$ ), ya que para que su actividad sea eterna, su esencia debe estar necesariamente en acto.

Añade Aristóteles que este intelecto, una vez separado es sólo aquello que en realidad es ( $\Pi \Delta 4 \Phi 2, \mathcal{RH} * \zeta f \Phi \mathcal{R} : \bar{\zeta} \langle \exists \neg 2 \zeta \langle B, \Delta f \Phi \mathcal{R} : \rangle$ ), y únicamente esto es inmortal y eterno ( $\square 2 \zeta \langle \forall \mathcal{R} \equiv \langle 6 \forall \mathcal{R} \square \otimes * 4 \equiv \langle \rangle$ )<sup>332</sup>. Señala Nuyens que  $\Pi \Delta 4 \Phi 2, \mathcal{RH}$ , es decir “separado” es un participio que implica la separación de una cosa que había estado unida anteriormente a otra, lo cual indicaría que el acto de la intelección humana conlleva una cierta unión entre el *intelecto activo* y el *intelecto pasivo* ( $B \equiv 40946 \bar{\zeta} \langle y B \forall 20946 \in H \langle \equiv \neg H \rangle$ ), aún cuando Aristóteles no da ninguna indicación precisa ni acerca del hecho mismo de esta unión, ni acerca de lo que podría justificarla. Por otra parte la acción ejercida en el pensamiento humano por este intelecto agente consiste en algo que existe fuera de su esencia, y tal intelecto es únicamente en cuanto tal aquello que es inmortal y eterno, pero no como factor en el proceso del pensamiento humano<sup>333</sup>.

Indica Nuyens que los predicados de “inmortal y eterno” son los dos únicos predicados atribuibles solamente de forma expresa a este principio activo, aparte del hecho de que sea en acto su propia entidad. Por una parte nos dice Nuyens que el término “ $\square 2 \zeta \langle \forall \mathcal{R} \equiv H \rangle$ ” es empleado rara vez por Aristóteles<sup>334</sup>, mientras que “ $\square \otimes * 4 \equiv H \rangle$ ” figura en muchos lugares, en donde en muchos de ellos dicho concepto designa de forma incontestable a algo eterno. Con relación a esto último señala Nuyens que se puede deducir

<sup>332</sup> De An. III, 5, 430 a 22-23.

<sup>333</sup> Guthrie relaciona este pasaje con el de la comparación platónica del alma con el dios marino Glauco (República, 611c-12 a), cuya forma original apenas puede verse, debido a lo roto y aplastado que está por las olas, y cubierto de piedras algas y percebes, asimismo se encuentra el alma reducida a un aprieto semejante por su asociación con el cuerpo, y para ver su verdadera naturaleza se debe considerar sólo su amor por la sabiduría, que muestra que ella es afín a lo inmortal y divino. Advierte Guthrie sin embargo que no quiere decir que Aristóteles estuviera pensando necesariamente en este pasaje, sino solamente que sus pensamientos siguen las líneas platónicas. Op. Cit. Pág. 333.

<sup>334</sup> Señala que el index de Bonitz muestra sólo cinco pasajes aparte de este. Bonix, Index, 14 b, 11-15. Con relación a algunos pasejes del término “ $\square \otimes * 4 \equiv H \rangle$ ” ver Nuyens, Op. Cit. Pág. 308-307.

que según estas interpretaciones el término “ $\square \otimes *4 \cong H$ ” no tiene la significación de algo eterno sobre todo cuando se trata del alma humana, sino que antes bien designaría a alguna cosa que existe ahora, que siempre ha existido y que continuará siempre existiendo. De esto se puede sacar una conclusión más importante aún para Nuyens que la primera, a saber, que ***en el sistema aristotélico no hay lugar para la inmortalidad personal del alma humana.*** Así señala Nuyens que lo más probable es que no se llegue nunca a determinar de manera precisa la manera en que Aristóteles se ha representado las relaciones entre, por una parte, este principio activo ( $B \cong 40946 \bar{<}$ ), que no está sometido al devenir ni a la corrupción, y por otra el individuo humano, siendo lo único seguro, en todo caso, el hecho de que de dicha relación no resultará jamás una unión personal y substancial.

Finalmente en el capítulo quinto señala Aristóteles con relación a este intelecto inmortal y eterno que nosotros sin embargo no somos capaces de recordarlo, ya que tal principio es impassible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible, y sin el nada entiende ( $\otimes * \infty B \forall 209 \in H \Leftarrow \neg H N 2 \forall \Delta 9 \bar{H}, 6 \forall 9 \square <, \Lambda 9 \cong \beta 9 \cong \Lambda \cong \leftrightarrow 2 \infty < \Leftarrow \cong, \phi$ )<sup>335</sup>. Anteriormente había señalado Aristóteles a la memoria como una función propia del individuo humano, que se produce y perece junto con este:

*“La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible. Discurrir, amar u odiar no son por lo demás afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto se trata sin duda de algo más divino e impassible”.* (De An. I, 4, 408 b, 25-29).

---

<sup>335</sup> De An. III, 5, 430 a 23-25. En la edición de la Belles Lettres se señala que se puede suponer que este intelecto activo no es otra cosa que el intelecto potencial e impassible, en relación a los inteligibles, pero pasivo (que padece) con relación al intelecto activo, que “hace todas las cosas”, y que brinda al intelecto pasivo sus objetos, los inteligibles en acto (Supra. I, 18-19). Se señala además que este capítulo ha dado lugar a muchas discusiones entre los comentaristas e intérpretes, y por ejemplo, mientras que Alejandro de Afrodisia identifica a este intelecto activo con el primer motor, Averroes lo concibe como una substancia separada, pero inferior a Dios, quedando sin embargo en ambos casos, excluida la inmortalidad personal del hombre, existiendo así un intelecto trascendente que pensaría en nosotros. Al contrario, para Temistio, Santo Tomás y otros, este intelecto se ubicaría en el alma humana, atribuyendo incluso Santo Tomás a Aristóteles la doctrina de la inmortalidad del alma humana como forma del cuerpo.

Para Nuyens esta es la razón que explica el hecho de que no tengamos ningún recuerdo de este intelecto activo. Para Guthrie por su parte, según la interpretación menos satisfactoria, este es un dato que explica la razón por la cual se hace imposible la anámnesis platónica en la teoría de Aristóteles, ya que la parte de nosotros que puede recibir y tener impresiones (es decir, que padece, aunque no en el sentido pleno que se aplica a los órganos sensoriales y a los sentidos) parece al morir. De esta forma nos dice Guthrie que la única parte, si es que es una parte de nosotros, que es inmortal, es esta forma pura en su actualidad, la cual debe ser impasible en sentido pleno, siendo esta la razón por la cual no se puede plantear que nuestros recuerdos se trasladen desde nuestro estado presente de existencia en el cuerpo a otro.

Clavo Martínez señala con relación a este pasaje (*De An. III, 5, 430 a 23-25*) en una nota a su traducción del *De Anima* que estas últimas palabras (“*sin el nada intelige*”), las ha dejado de forma intencional en la misma ambigüedad que presenta el texto original, siendo posible al menos cuatro interpretaciones distintas, que tendrán respectivamente gran influencia con relación a la interpretación general del tema del intelecto en la teoría aristotélica:

1. “*Sin el intelecto pasivo el intelecto pasivo no conoce nada*”.
2. “*Sin el intelecto activo el intelecto pasivo no conoce nada*”.
3. “*Sin el intelecto activo ningún ser puede conocer*”.
4. “*Sin el intelecto pasivo ningún ser puede conocer*”.

Señala Calvo Martínez que es evidente la oscuridad de la teoría del intelecto en Aristóteles, siendo prueba de esto las múltiples interpretaciones que tuvo por parte de comentaristas e intérpretes. Guthrie coincide con Calvo en estas cuatro interpretaciones posibles debido al hecho de que en el texto griego no aparece ningún sustantivo, sino sólo un pronombre (“*sin esto*”  $\square \langle, A \vartheta \cong \beta \vartheta \cong A$ ), y si este texto griego es correcto, entonces se debe renunciar a toda esperanza de comprensión, no sólo de la explicación aristotélica del pensamiento, sino que de toda su filosofía. Con relación a la segunda de estas interpretaciones señala Guthrie que sería imposible y absurdo, además de ser una negación de los principios más queridos de Aristóteles que este afirmara que aquello que es en su

esencia actividad, es decir, el intelecto activo, no pudiese ejercer dicha actividad sin aquello que es potencial, haciendo de esta forma que el acto se subordinara a la potencialidad y dependiera de ella.

Nuyens señala por su parte que Aristóteles opone aquí a este intelecto activo con el pasivo como siendo incorruptible el primero y corruptible el segundo, mientras que en el capítulo precedente, al contrario, esta había asignado al intelecto, entendido como una facultad propiamente humana y receptiva<sup>336</sup>, las cualidades de “impasible” ( $\square B \forall 2 \Xi H$ , 429 a 15) y “separable” ( $\Pi T \Delta 4 \Phi \Theta \bar{H}$ , 429b 5). Para Nuyens estamos aquí en presencia de una conclusión que no ha sido dilucidada de manera satisfactoria, encerrando la exposición de Aristóteles antinomias que no han sido resueltas. El intelecto pasivo correspondería entonces a la facultad intelectual del hombre, es decir a aquella parte del alma se la que se hablaba al principio del capítulo cuarto, a través de la cual esta conoce y piensa, y que en el libro primero se le denominaba como una potencia con relación a la verdad (I, 404 a 30-31). El intelecto activo por su parte, cuando se lo compara con el individuo humano, se le debe atribuir tanto una preexistencia como una subsistencia, siendo de esta forma necesariamente una cosa que existe en sí, es decir una substancia ( $\cong \Leftrightarrow \Phi . : \forall$ ). Para Nuyens el hecho de que ya en el libro primero Aristóteles designe por el término de  $\cong \Leftrightarrow \Phi . : \forall$  *94H* a la naturaleza de este intelecto agente constituye una nueva prueba de la unidad del *De Anima*:

*“El intelecto por su parte parece ser en su origen una substancia que no está sometida a corrupción”*<sup>337</sup>

---

<sup>336</sup> “Así pues, el denominado intelecto del alma, me refiero al intelecto con el que el alma razona y enjuicia, no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir”. (De An. III, 4, 429 a 23). Edición citada.

<sup>337</sup> (De An. I, 408 b 19). Edición citada.



### **CONCLUSIÓN.**

El *Eudemo* habría sido un diálogo de Aristóteles, cuyos fragmentos que se conservan denotan marcados rasgos platónicos con relación a la idea de alma. Estos rasgos presentes en el *Eudemo* remiten específicamente al *Fedón* de Platón, en donde se hace manifiesta la idea de que el alma se libera en la medida en que abandona el cuerpo, es decir, cuando muere. Otro rasgo característico del *Fedón* que está también presente en el *Eudemo* es la doctrina platónica de la reminiscencia, en donde se señala al conocimiento como un recuerdo del alma, ya que esta habría vivido antes de encarnar en el cuerpo, en el mundo de las ideas. En el *Eudemo* esta idea del conocimiento como reminiscencia es presentada a través de la analogía de la fiebre, señalándose que cuando se padece fiebre se olvidan hasta las letras que se han aprendido, y dicho estado de fiebre se compara en el *Eudemo* a la encarnación del alma en el cuerpo, lo que sería algo así como la fiebre del alma. Esta idea presentada en ambos diálogos no es algo nuevo, y corresponde a una larga tradición que está inserta en el desarrollo de la idea del alma que tenían los griegos, noción que fue cambiando constantemente a lo largo de la historia. La idea de la vida como un castigo o una desgracia era típica del pesimismo griego, de esta forma vemos expresada la misma intención en una cita de Teognis:

“De todas las cosas, la mejor para nosotros, seres terrenos, sería no nacer, y no ver jamás los rayos vivos del sol; pero, nacidos, lo mejor sería atravesar lo más tempranamente posible las puertas del Hades y yacer sepultados bajo mucha tierra”.<sup>338</sup>

Otra cita de Solón nos da a entender la misma idea:

“Ningún hombre es feliz. Abrumados de fatiga están todos los mortales bajo el sol”<sup>339</sup>.

Rodolfo Mondolfo señala que esta idea de que lo mejor para el hombre es no haber nacido, y una vez nacido, morir lo más rápidamente posible, era atribuida por tradición a Sileno, y que los órficos, al repetirla y hacerla suya, le daban la significación de que la vida es una prisión para el alma y una expiación para los pecados<sup>340</sup>. Sin embargo podemos ver junto a este pesimismo, otra idea diferente, y es señalada por las corrientes órficas que nos dicen que el alma es inmortal. Esto lo señala el mismo Platón en el *Fedón* cuando señala, en boca de Sócrates, la existencia de una antigua doctrina que afirma que existen allá (en el Hades), almas llegadas desde aquí, y que desde allá retornan nuevamente hacia aquí, es decir a la vida en la tierra y que resucitan los muertos y nacen de ellos nuevos seres<sup>341</sup>. Mondolfo señala que la idea de la inmortalidad del alma se desarrolla primeramente en los misterios Eleusinos, pasando después a los misterios órficos y a los mitólogos y filósofos griegos. Esto lo expresa el mismo Aristóteles en un fragmento del *Protréptico*:

---

<sup>338</sup> Rodolfo Mondolfo. *El pensamiento antiguo*, I, Editorial Losada, Buenos aires. Teognis, 424 y ss.

<sup>339</sup> Solón, Fr. 29. Edición citada.

<sup>340</sup> Señala Mondolfo que esta idea pasa entre los griegos a todo desarrollo sucesivo de corrientes pesimistas, por ejemplo Sófocles en *Electra*, 1010 y Sigs: “Morir no es el peor de los males, sino desear morir y no poder obtener tampoco eso”, también en Eurípides, *Cresfonte*, fr. 449: “Sería necesario llorar cuando uno nace, por todos los dolores a los que se sale al encuentro, y alegrarse cuando uno muere, porque se libera de los sufrimientos”, y también lo vemos en *Heraclíd.*, 592, y ss. Fr. 916: “¡Ojalá no haya nada debajo tierra! Pues si también allá tuviéramos afanes, nosotros los mortales que morimos, no sé hacia dónde podrá uno volverse, pues el morir se cree el más grande remedio para los males”. *Op. Cit.* Pág 31.

<sup>341</sup> *Fedón*, 70 e. También cita Mondolfo la Carta VII, 335 a: “Es menester creer a los antiguos Discursos sagrados, que nos advierten que somos almas inmortales, y que tendremos jueces y que hallaremos mayores penas, y otra cita de Cicerón, *Tuscul.*, I, 16, 38: “Ferécides de Siros, fue el primero que afirmo que las almas de los hombres son eternas”. *Op. Cit.* Pág 32.

*“Los que celebran la iniciación dicen que el alma paga la culpa y que nosotros vivimos en expiación de ciertos grandes pecados”<sup>342</sup>.*

Señala Mondolfo que este pecado original en la mitología órfica se refiere al pecado de los Titanes rebeldes a Zeus, que despedazan y devoran a Dionysios niño. Como castigo Zeus los fulmina, y con sus cenizas crea al hombre, el cual lleva dentro de sí una parte titánica pecaminosa, el cuerpo, y una parte dionisiaca y divina, el alma, que aspira a liberarse de la unión con la otra. De esta forma, según el orfismo, estas almas condenadas en este cuerpo mortal, entran de esta manera en un ciclo de la generación y van reencarnando sucesivamente, existiendo la posibilidad de la reencarnación de cuerpos humanos en cuerpos humanos o de humanos en animales. Dentro de este ciclo de generación, el orfismo aspira a través de las purificaciones del alma, a la liberación de *“la rueda del destino y de la generación”*, del *“ciclo de los nacimientos y de la miseria”*. De esta forma la liberación del ciclo de las encarnaciones del alma se lograba para los órficos a través de la iniciación en los misterios, y la obediencia de los ritos y reglas de la vida órfica, de forma tal que el alma se purificaba y merecía volver al consorcio de los Dioses inmortales, de donde había caído por causa del pecado original:

*“Vengo de los puros pura, ¡oh reina de los infiernos!, ¡oh Eucles y Eubeo y todos los que sois Dioses y demonios!; porque yo me jacto de ser de vuestra estirpe bienaventurada, y he expiado la pena de las obras no justas, para que no me abatiese la Moira o el Dios lanzador de rayos. Ahora vengo, suplicante ante ti, esplendente Perséfone, para que me envíes, benigna, a la morada de los puros”<sup>343</sup>.*

Señala Mondolfo que el camino de la salvación y de la purificación del alma del ciclo de los nacimientos se encuentra originariamente constituido en el orfismo, a través de los misterios y de la observancia de las normas de la vida órfica, pero que a través de este significado ritual se pasa a un significado ético, el cual se refiere a la elevación espiritual,

---

<sup>342</sup> Cita de Mondolfo, Edición citada, Aristóteles, Protréptico., fr., 10b, Walzer. También cita a Clemente de Alejandría, *Stromata*, III, 433, y Platón, *Cratilo*, 400 c.

<sup>343</sup> Laminilla de Thurios: Cfr. Rn Diels, *Fragm. Der Vorskr.*, y en Kern., *Orfic. Frag.* Cita de Mondolfo. Edición citada, pág. 35.

por encima de los intereses materiales y de los bienes corpóreos, que se encuentra ya, por ejemplo expresado en Epicarmo. Posteriormente con los pitagóricos se pasa a considerar a la iniciación en la ciencia y la contemplación filosófica como principal y suprema vía de purificación y salvación del alma, proceso que elevará Platón a su máxima expresión, a través de la dialéctica. Así, señala Mondolfo que a través de las creencias y ritos del orfismo se extrae en su primer origen, el ideal filosófico de vida.

Vemos así que las ideas expresadas en el *Fedón*, y también en el *Eudemo* son parte de una larga tradición que señalaba al alma como encarcelada en el cuerpo a la manera de un castigo, y la necesidad de esta última de liberarse de la tumba que es para esta su prisión corporal<sup>344</sup>.

Desde esta perspectiva vemos entonces que a lo largo de los fragmentos del *Eudemo* nos encontramos entonces con ideas muy similares a las del *Fedón*. Ahora bien, para muchos intérpretes, esto constata una suerte de evolución de la idea del alma en Aristóteles, constituyendo el *Eudemo*, nada más que una fase de dicha evolución, representativa del período inicial. Si seguimos esta línea (junto con Jaeger y Nuyens entre otros) nos damos cuenta de que no podemos aplicar la idea de desarrollo del pensamiento a un pensador determinado, y no aplicárselo a otro, desde la misma perspectiva, es decir que no se puede suponer que la idea del alma presente en el *Fedón* de Platón corresponde a la única concepción de esta que Platón tuvo a lo largo de su vida, y antes bien el *Fedón* constituye igualmente tan sólo a una fase de la concepción que tuvo Platón en su desarrollo de la idea de alma.

Por otra parte nos topamos con el hecho de que una muy distinta visión a la idea del alma presente en el *Eudemo* es la que se muestra en el *De Anima*, tratado datado por la mayoría de los investigadores como perteneciente al período final del pensamiento de Aristóteles, y que representaría el punto en donde desemboca y culmina su concepción acerca del alma. En este tratado el alma es definida como la entelequia de un cuerpo natural

---

<sup>344</sup> Esta tradición se habría originado según Rohde, curiosamente, a través de la inserción en Grecia del culto Tracio a la divinidad de Dionisios. Edwin Rohde. *“La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos”*, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, Pág. 170.

que tiene vida en potencia, es decir, que el alma es lo que actualiza a una potencia determinada, en este caso, a una potencia de ser viviente, pero que como principio de actualización, no puede existir por sí misma. De esta manera el alma, según la noción presentada en el *De Anima*, necesita del cuerpo para poder llevar a cabo su función de principio vital, determinado por su esencia. Esto quiere decir que el alma, según esta visión, para ser lo que es, necesita del cuerpo, de igual forma que un combustible necesita de un carburante o la vista necesita del ojo para ver. Así, el alma cuando actualiza, actualiza necesariamente algo, y este algo es el cuerpo, que tiene vida en potencia.

Esta visión del alma presentada en el *De Anima*, contrasta en gran medida con la concepción de la misma presente en el *Eudemo*, y que nos muestra la encarnación del alma en el cuerpo como un destierro de esta, ya que el cuerpo y el alma constituyen en el *De Anima* una sola unidad, que es el ser vivo, y el lugar más propio del alma como principio vital, es precisamente el cuerpo, siendo allí en donde esta es lo que es con propiedad, es decir, en donde desarrolla plenamente su esencia, llegando Aristóteles a decir que si la substancia es causa del ser para todas las cosas, y el ser para los vivientes es el vivir, entonces el alma es su causa y principio como substancia<sup>345</sup>. Esta visión marca una gran diferencia en relación al planteamiento platónico del alma presente en el *Eudemo*, ya que, de la mano con el *Fedón*, señala que el alma es mas claramente ella misma cuando se libera del cuerpo, señalándolo así las analogías de la encarnación del alma en el cuerpo como el destierro de una persona de su patria, o a través de la comparación con el estado de fiebre, es decir, como un estado de alineación del alma en el cuerpo. Al contrario, en el *De Anima* se define al alma en cuanto tal, como causa y principio del cuerpo viviente, lo que significa que la vida no es ya considerada por Aristóteles como la encarnación accidental del alma en el cuerpo, en donde el alma no es considerada en cuanto tal como principio de esta encarnación, sino que esta unión del alma con el cuerpo a la que se le denomina vida, es una unión accidental y antinatural. Si bien es cierto que tanto el *Fedón* como en el *Eudemo* parecen señalar de alguna manera que la vida es producida en cierta forma a través de la encarnación del alma en el cuerpo, siendo también, de alguna manera el alma causa y principio del cuerpo viviente, pero este “*ser causa y principio*”, es presentado en estos

---

<sup>345</sup> De Anima. 415 b 10.

diálogos de manera accidental al alma, hasta tal punto que es presentada esta causalidad del alma a la manera de una enajenación. El *De Anima* en cambio señala este ser causa y principio como un aspecto esencial del alma, es decir, algo que la define como tal, y desde esta nueva perspectiva el cuerpo constituye el material dado al alma para que esta lleve a cabo la función que le es propia y se desarrolle en su esencia como tal.

Al contrario, en el *Eudemo* el alma desarrolla su esencia de la forma más propia, en la medida en que esta se desliga del cuerpo, y es allí cuando esta regresa a su patria del destierro en que se encontraba. De igual forma el estado de fiebre, como la encarnación del alma en el cuerpo no es compatible con la visión del *De Anima*, ya que la fiebre constituye una especie de enajenación del estado natural de las personas, cosa que no se puede decir de la visión del alma como entelequia en su relación con el cuerpo que está en potencia. De esta forma la encarnación del alma en el cuerpo no podría ser presentada en el *De Anima*, como siendo contra la naturaleza, a la manera en que es presentada dicha relación en el *Eudemo*, y de igual forma no podría ser conforme a la naturaleza la vida del alma sin el cuerpo, ya que por naturaleza el alma y el cuerpo conforman en el *De Anima* una sola unidad que es el ser viviente. De esta forma se señala en el que el principio primero por excelencia del alma es el principio de nutrición, que es el principio que, junto con el principio de reproducción, les permite a los vivientes alimentarse, desarrollarse y reproducirse. Al contrario, este principio, desde la perspectiva platónica, sería considerado como la parte más baja y perecible del alma, por lo que no constituiría como en el *De Anima*, un elemento que la definiese en propiedad.

Con respecto a la perspectiva ética en lo que atañe a la visión de la vida en la tierra, el *Eudemo* es claro en su valoración despectiva al mundo terrenal, expresándolo a través de las palabras de Sileno, que señala que es mejor pasarse la vida en el morir que en el vivir, y que lo óptimo entre todas las cosas es no haber nacido, y una vez nacidos, morir lo más rápidamente posible. Como señalamos, el desprecio a la vida presente en el *Fedón* de Platón, vuelve a aparecer en el *Eudemo*, de forma tal que una vida buena sería una vida que se desliga de su comercio con el cuerpo, es decir, se desliga del mundo sensible en donde esta inserta, para concentrarse en lo eterno de su propia naturaleza, es decir, en la inmortalidad del alma, a través del puro pensamiento. De esta forma señala Platón en el

*Fedón* que la preocupación del filósofo no debe versar sobre el cuerpo, sino que al contrario, debe alejarse lo más posible de él, y aplicarse al alma<sup>346</sup>, ya que el cuerpo constituye, desde la perspectiva del *Fedón*, un estorbo para el alma, en su afán de alcanzar la verdad, señalándolo Platón en las siguientes palabras:

“¿Y qué decir sobre la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es o no un obstáculo el cuerpo, si se lo toma como compañero en la investigación? Y te pongo por ejemplo lo siguiente: ¿ofrecen, acaso, a los hombres alguna garantía de verdad la vista y el oído, o viene a suceder lo que los poetas nos están repitiendo siempre, que no oímos ni vemos nada con exactitud? Y si entre los sentidos corporales, éstos no son exactos ni dignos de crédito, difícilmente lo serán los demás, puesto que son inferiores a ellos.”<sup>347</sup>

De esta forma señala Platón que es a través del puro pensamiento, que el filósofo alcanza alguna verdad, es decir, cuando no lo perturba ningún sentido corporal, momento en que, abandonando de alguna manera su comercio con el cuerpo, su alma se queda a solas consigo misma. Al hablar de que el alma se queda “*a solas consigo misma*”, Platón señala implícitamente que el alma tiene una esencia propia, separada del cuerpo, y que precisamente éste último constituye un obstáculo para que el alma se reconozca a si misma como tal, en su naturaleza incorpórea. Esta concepción contrasta en gran medida con lo expuesto por Aristóteles en el *De Anima*, en donde se señala como principio primero y básico del alma, a una potencia que por esencia está intrínsecamente unida al cuerpo, el principio vegetativo, siguiendo después en la escala el principio de la sensación, y finalmente el intelecto, que curiosamente el Estagirita lo denomina aquí como “*otra clase de alma*”. De esta forma, cuando se propone definir al alma, Aristóteles no puede, según lo antes dicho, señalar que el alma se quedaría en alguna instancia a solas consigo misma, ya que partes esenciales de esta, como el principio de nutrición y de sensación, se encuentran necesariamente unidas al cuerpo. En el *De Anima* se señala que el alma es el principio de la vida, definiéndose esta a través de múltiples operaciones, como por ejemplo el intelecto, la sensación o el principio de nutrición.

---

<sup>346</sup> Para Platón en el *Fedón*, el filósofo se destaca sobre los demás hombres en el hecho de que desliga su alma con el cuerpo lo máximo posible.

<sup>347</sup> Platón. *Fedón*, traducción de Luis Gil, Editorial Aguilar, S. A. 1966, Págs. 86-87.

El principio básico señalado en el *De Anima*, a través del cual un ser puede ser considerada como tal, como un ser vivo, es el principio de nutrición, el que junto con el principio de generación hace que los seres vivos crezcan, se desarrollen y envejecan, y según lo señalado en el *De Anima*, ningún ser puede considerarse como viviente si no posee dicho principio. Luego lo sigue el de la sensación, que es el que se tiene que dar necesariamente en los animales para que puedan ser considerados como tales. Aristóteles llegará a decir entonces que el alma es el principio de estas facultades, y que se define por ellas. En este sentido, y al contrario de lo señalado por Platón en el *Fedón*, los sentidos (vista, oído, olfato, tacto, gusto) constituyen en el *De Anima* elementos o potencias esenciales y fundamentales del alma, por lo cual no podría plantearse una separación de estos y de su principio, es decir el alma, ya que esto constituiría una suerte de enajenación de su propia naturaleza. De esta forma Aristóteles dedicará gran parte del libro segundo a definir, junto con el principio de nutrición y generación, cada una de las sensaciones, ya que ya que todos estos elementos constituyen ahora elementos básicos y esenciales del alma en cuanto tal<sup>348</sup>.

Incluso cuando habla del pensamiento, Aristóteles señala que se si bien este se puede dar, de alguna manera, separado, dicha separación se logra a través de una escala jerárquica que tiene como base el principio de nutrición, soporte sobre el cual se pueden dar también las sensaciones en los animales, para llegar finalmente al intelecto del cual participa en alguna medida, el ser humano. En otras palabras, para que el intelecto humano se conecte con aquello que hay de eterno en las cosas, debe pasar a través de los sentidos, y no evadirlos a la manera platónica, ya que, desde la perspectiva aristotélica, los sentidos llegaran a constituir un elemento esencial dentro del conocimiento de aquello que hay de inteligible en las cosas y un elemento esencial también dentro de su propia conformación de la naturaleza del hombre, es decir, su alma. De esta forma señalará Aristóteles en el *De Anima* que el alma posee la misma definición de la figura, siendo el principio de nutrición análogo a el triangulo, la figura geométrica básica por excelencia y sobre la cual se

---

<sup>348</sup> Aristóteles llega a señalar (contrario en esto al método de definición platónico por excelencia), que resultaría ridículo buscar una definición común al alma que no sea propia de ninguna en particular, por lo que habrá de avocarse a la definición de cada una de las facultades del alma en particular. (De Anima, 415 a).



estructuran todas las demás. Ante esta situación, Aristóteles entonces se pone en guardia con tomar demasiado en serio una definición general acerca del alma, pero que no será propia de ninguna en particular, señalando que es necesario investigar, con relación a cada uno de los vivientes, cual es el alma propia de cada uno de ellos, por ejemplo, cual es el alma del hombre, de la planta, o de la fiera<sup>349</sup>. Se indica entonces en el *De Anima* que entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento, como el hombre, poseen además las otras facultades (por ejemplo, principio de nutrición y sensación) mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias, poseen además el razonamiento. De esta forma el alma del hombre queda englobada en el *De Anima*, por una serie de facultades, y si bien la capacidad de razonar constituye algo que lo diferencia de forma determinante en relación a los otros seres vivos, sin embargo no es posible al parecer señalar que esta capacidad, separada y por si sola sea algo que constituya en esencia su alma, sino que es en el *De Anima*, la parte determinante de un conjunto que es el alma humana. De esta manera el alma del hombre, ligada esencialmente a su corporeidad perecible, tiene empero algo de divino que es este intelecto, que lo distingue de los demás seres vivos, pero que sin embargo, no es algo que lo posibilite a seguir siendo lo que es después de la muerte, instancia en que el conjunto de operaciones vitales del individuo, que Aristóteles denomina como alma, desaparecen.

Como un vestigio de su antiguo platonismo, Aristóteles señala que existe sin embargo, dentro de este conjunto de potencias vitales perecibles, que es el alma humana, algo imperecible, que es el intelecto ( $\leq \neg H$ ), que “*piensa y juzga en nosotros*”, pero este intelecto no es lo que conforma de manera determinante al individuo, ya que este permanece eternamente siendo ajeno al ser específico de cada hombre, por lo cual no le afecta la muerte dicho individuo, pudiendo decirse de alguna manera que este recobra tras la muerte su existencia aparte.

*“La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible. Discurrir, amar u odiar no son por lo demás afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de*

---

<sup>349</sup> *De Anima*, 415 a.

*que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece”<sup>350</sup>*

Pareciera afirmar Aristóteles, que aquella parte inmortal que actúa en nosotros, y la que nos permite y nos hace capaces de llegar al conocimiento de la esencia de las cosas, no constituye sin embargo algo a través de lo cual el alma individual trascienda a la muerte, ya que el alma, (que es lo que hace que el individuo se reconozca como tal), desde la perspectiva del *De Anima*, es el principio conformador de potencias vitales, principio que se encuentra unida a dichas potencias de forma substancial, y al ser estas potencias percibles, el individuo debe perecer también junto con estas necesariamente. Nuyens señala que lo más probable es que, debido a las escasas referencias que nos han llegado de parte de Aristóteles al respecto, no se llegue nunca a determinar de forma precisa y satisfactoria las relaciones de del individuo humano con este intelecto activo, eterno e inmortal, siendo eso si para Nuyens seguro el hecho de que dicha relación jamás resultará una unión personal y substancial.

De esta forma el camino del conocimiento no constituiría desde la perspectiva del *De Anima*, un camino de purificación, a través del cual el alma, al dirigirse a través del puro pensamiento a la esencia de las cosas, se pudiera liberar de su cárcel corporal. Para Platón, el alma, que tenía su principio esencial en ese elemento divino que, desligado del cuerpo, llegaba a ser en la forma más pura de su individualidad, corría el riesgo de contaminarse, es decir, adquirir algo de corporal, pudiendo de esta forma, la unión pasajera con el cuerpo impurificar al alma, y degenerarla completamente. Aristóteles por su parte reconoce que en lo que respecta al intelecto, no esta nada de claro el asunto, y antes bien parece ser otro género de alma.

En varios pasajes de sus diálogos Platón señala sucesivas encarnaciones de una misma alma, pudiendo descender hasta las fases más bajas de vida animal. De esta forma depende de los méritos del alma en su lucha contra las pasiones corporales, el que se eleve a formas superiores de existencia, logrando redimirse así de las impurezas del mundo de los sentidos. Si el alma resulta vencedora de dicha lucha, ira encarnando en una senda ascendente de seres cada vez más superiores, es decir, cada vez menos vinculados al cuerpo, hasta que por

---

<sup>350</sup> (De An. I, 4, 408 b, 25-29). Edición citada.

fin logre escapar del ciclo de las encarnaciones, retornando al reino eterno del ser puro de las ideas. En cambio en Aristóteles, lo eterno e incorpóreo, de lo cual participa el alma, este intelecto activo, no tiene nunca nada de impuro, por lo cual no puede contaminarse con lo corporal, siendo siempre completamente impasible a las circunstancias del individuo, es decir, a las circunstancias de un alma determinada y destinada a la corrupción.

Del misterioso esbozo de Aristóteles en el *De Anima*, en lo que respecta a su teoría del conocimiento, se señala que también este “*otro genero de alma*”, que es el intelecto en el hombre, está también, como todas las cosas de la naturaleza, sometido a las leyes de la potencia y el acto, existiendo de esta manera en el alma humana un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas, es decir, que está en potencia, y otro intelecto que es capaz de hacerlas todas, que esta en acto<sup>351</sup>, siendo precisamente este último intelecto, el intelecto en acto o agente el que es separable, sin mezcla e impasible. En lo que respecta a la relación de ambos intelectos, es decir, el intelecto que estaría vinculado a la conciencia individual en el hombre y el intelecto agente, eterno e incorruptible, Aristóteles nos dice las siguientes palabras:

*“Una vez separado (el intelecto activo) es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros sin embargo no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible, y sin él nada entiende”*<sup>352</sup>.

Aristóteles nos hablaría entonces de una cierta unión entre el intelecto activo y el intelecto pasivo, aún cuando no deja clara las circunstancias de dicha unión, ni tampoco aquello que podría justificarla. Se puede deducir a mi juicio, sin embargo, de estas palabras, el hecho de que el intelecto pasivo al ser corruptible y al estar vinculado a la memoria, representaría lo que hay de conciencia individual en el hombre, la cual se perdería al momento de la muerte. Este intelecto posibilitaría el hecho de que la parte

---

<sup>351</sup> Posteriormente estos intelectos serían nombrados por los intérpretes como *intelecto agente e intelecto paciente*.

<sup>352</sup> De Anima. 430 a 25, edición citada.

intelectiva del alma humana sea considerada por Aristóteles como “*el lugar de las formas*”, las cuales están en potencia, pero no en acto.

El intelecto activo representaría por su parte, un elemento que sobrepasa las dimensiones de la conciencia y pervivencia del individuo, ya que este intelecto se encontraría eternamente en acto, o dicho de alguna manera se encontraría pensando sin cesar, y esta actividad interrumpida del pensamiento sería algo completamente fuera del alcance del individuo humano<sup>353</sup>. De estas palabras se desprende entonces también un hecho fundamental, que es la negación de la pervivencia de la individualidad del alma humana, ya que el hombre sólo participaría en la intelección de las cosas de una forma pasiva, teniendo como elemento de conexión con lo inmaterial y eterno, a un intelecto pasivo (en potencia), el cual está sometido a corrupción. De esta forma el camino del conocimiento no constituye, a diferencia de lo señalado por Platón un camino hacia la salvación del alma, en el sentido de la corrupción de su individualidad. Rohde señala al respecto que no se puede sacar ninguna deducción de este intelecto “separable”, en lo que respecta a los fines de la vida, ya que la eternidad e impasibilidad de dicho intelecto carece de todo contenido en nuestras representaciones, por lo cual, la idea de la inmortalidad así concebida, no tiene ninguna significación ética<sup>354</sup>, siendo esta idea, el producto de una consecuencia lógica, y de reflexiones de tipo metafísico, y no el de una necesidad valórica de la vida. De esta forma este intelecto impasible carecería de la claridad, plasticidad y fuerza necesarias como para poder influir sobre la vida terrenal del hombre, marcándoles su conducta y su rumbo.

Así, en el *De Anima*, al estar el alma unida al cuerpo de forma esencial, esta, como alma individual, no puede aspirar a la eternidad, ya que incluso esta *parte del alma* a través de la cual el hombre conoce y piensa se encuentra también sometida a la corrupción, sumado esto al hecho de que esta parte intelectual no es el alma humana en su conjunto sino que constituye un elemento dentro de la estructura global que define al alma del

---

<sup>353</sup> “No ocurre desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender” (*De Anima*, 430 a 24). Para Nuyens este sería un argumento bastante sólido a favor de la teoría de que el intelecto activo es una cosa extrínseca al alma humana, ya que no se puede afirmar que el espíritu del hombre piensa sin cesar.

<sup>354</sup> Edwin Rohde. “*La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*”, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, Pág. 263.

hombre, esencialmente unida al cuerpo. Nos presenta entonces el *De Anima* un nuevo horizonte ético, construido sobre la base de la idea del alma como entelequia. Sin embargo el *De Anima* no nos da ninguna perspectiva ética, derivada del concepto de alma-entelequia, y el indicio más cercano al respecto que podría darse, la *Ética a Nicómaco*, según Nuyens, si bien puede ser datada como perteneciente al período final de la carrera de Aristóteles, sin embargo no se puede establecer como perteneciente exactamente al mismo período del *De Anima*, ya que en ninguna parte aparece la idea del alma como entelequia, conteniendo entonces dicha obra, como base, una psicología distinta a la del *De Anima*.

Pareciera ser, desde esta perspectiva, que la noción del alma entelequia, lo último de Aristóteles en el ámbito psicológico, no tiene un contexto ético claramente determinado, en el sentido de los fines de la vida y su ideal filosófico, a la manera del *Fedón* de Platón o del *Eudemo*. En ninguna parte se habla en el *De Anima* acerca de la valoración de la vida del hombre en la tierra, acerca de lo que representa para este la muerte, salvo el hecho ontológico que señala que al estar el alma individual indisolublemente unida al cuerpo, debe entonces perecer junto con este. ¿Qué principios éticos se podrían desprender con relación a este cambio radical de la concepción del alma y de su relación con el cuerpo? Al parecer según esta idea del alma esencialmente unida al cuerpo, todo el mundo sensible vuelve a aparecer ante nuestra vista como algo digno de ser apreciado, y de alguna manera la vida del hombre, como individuo se convierte en algo fugaz e irrepetible. El hombre ya no se encuentra entonces enajenado en el mundo, sino que es ahí, y en ese único momento en donde se desarrolla en propiedad, y si bien se señala que una parte de su alma no esta ligada a cuerpo a alguno, siendo precisamente dicha parte la que lo diferencia de los demás animales, tiene, al mismo tiempo los mismos rasgos vitales de los animales y de las plantas.

Las partes o principios percibles del alma, habían sido despreciados en gran medida por Platón en el *Fedón*, y también en sus inicios por Aristóteles, considerándose como aquello que nos encadena en mayor medida al cuerpo, pudiendo decirse, de alguna manera, que eran vistas como partes no naturales del alma. Al contrario, en el *De Anima* las partes básicas y percibles del alma, como el principio de nutrición y de generación, o

en los animales el principio de sensación, son presentadas como los elementos esenciales del ser vivo, y por lo tanto determinaciones esenciales del alma en cuanto tal, es decir, como entelequia de un cuerpo que tiene vida en potencia.

La función del filósofo cambia a su vez al parecer, según esta nueva noción, ya que ya no consistiría en una suerte de preparación en el morir y en el estar muerto (que es la visión presentada en el *Fedón*), es decir, en el desligarse del cuerpo en la mayor medida posible, con el fin de purificar el alma del mundo sensible de la corrupción, ya que Aristóteles, en sus últimos años, llegó a considerar que el conocimiento de las cosas no se da en las cosas inteligibles, separadas de la materia, sino en la substancia ( $\cong \Leftrightarrow \Phi .: \forall$ ), entendida sobre todo como sujeto, el cual consiste en un compuesto de materia y forma, que se da siempre a través de la constante actualización de algo inteligible (la forma) en algo que esta en potencia (la materia). De esta forma para Aristóteles lo que se llega a conocer es este compuesto, el cual representa una coparticipación entre el lo inteligible de las cosas y aquello que esta sometido a la corrupción. Así, desde esta perspectiva, el mundo sensible ya no se transforma en un obstáculo para el conocimiento, sino que antes bien, es la base sobre el cual se puede llegar a la estructura inteligible de las cosas, es decir, a aquello que tienen de constante, en un mundo de eterna corrupción. Lo que permite entonces que lleguemos a la comprensión de aquello que hay de inmaterial y conformador en las cosas, es una suerte de “*potencialidad intelectual*”, es decir, una facultad capaz de recibir la forma inteligible de un objeto. Pero este intelecto, al encontrarse solamente en potencia, no se basta por sí mismo, ya que necesita de algo que lo actualice, para que se lleve a cabo el proceso de la intelección, este agente actualizador es el intelecto activo, el cual pone en movimiento la actividad intelectual del hombre. De esta forma, al igual que en el proceso de la sensación, en la intelección, se requiere de un paciente y de un agente, siendo el paciente en el acto de la sensación, el órgano sensorial, y el agente, lo sensible, que es lo que irradian las cualidades de la materia exterior. En cambio, en el caso de la intelección, Aristóteles nos da la idea de un intelecto paciente, el cual no tiene un órgano determinado, y como factor actualizador, un intelecto agente, acerca del cual, no esta realmente claro su origen. Aristóteles señala en un pasaje del *De Anima* que los universales, a diferencia de los objetos sensibles que son exteriores, se encuentran de alguna manera en

el alma misma ( $\theta \forall \neg \theta \forall * \zeta f < \forall \leftrightarrow \theta \pm B \phi H f \Phi \theta 4 \theta \pm P \Lambda \Pi \pm$ )<sup>355</sup>, diciéndonos a su vez que dichos universales se encuentran en potencia y no en acto, existiendo un intelecto agente que las actualiza. Nuyens señala que la existencia de este principio activo es un indicio de su oposición a Platón en lo que respecta a la teoría del conocimiento, ya que este principio activo actualizaría a lo universales que se encuentran en potencia en el alma, pero dicha actualización se daría en las cosas individuales, mostrándonos aquello que hay de inteligibles en ellas. De esta forma, a diferencia de Platón, Aristóteles llega a señalar que los universales no existen de por sí, sino que son parte de un proceso inserto en el mundo sensible:

*“...los objetos inteligibles, tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles, se encuentran en las formas sensibles. De ahí que careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender.”*<sup>356</sup>

A diferencia del objeto sensible, que se basta a sí mismo como factor de actualización en el proceso de la sensación, lo inteligible no existe de por sí, razón por la cual debe ser actualizado por el intelecto agente en la materia. El intelecto paciente por su parte es de alguna forma afectado por la actualización del intelecto agente, pudiendo llevar a cabo de esta forma la abstracción dentro del alma misma.

Así, la conexión del hombre con el intelecto, este otro elemento que lo hace radicalmente diferente de los demás seres vivos, es de características muy peculiares, y los testimonios de Aristóteles que dan cuenta acerca de nuestra relación como individuos con este intelecto universal son más bien oscuros, dejando una gran cantidad de interrogantes abiertas. De todos modos Aristóteles señala, refiriéndose probablemente al intelecto, que pueden haber ciertas partes del alma que sean separables, al no ser entelequia de cuerpo alguno, y el hecho de que el intelecto sea separable da ya un indicio de que no se encontraría sometido a la corrupción del mundo sensible. Pero esta incorruptibilidad del intelecto no significa, como hemos señalado, la inmortalidad del alma humana, a la manera

---

<sup>355</sup> (De An. 429 a 29-429b 6). Edición citada.

<sup>356</sup> (De An. III, 8, 432 a 4-9). Edición citada.

de la inmortalidad del individuo, ya que este intelecto se presenta en todo momento como impasible de las circunstancias personales que pueda padecer un individuo determinado. La presencia de este elemento inmortal no parece entonces tener lugar preferencial dentro del sistema hilemórfico de Aristóteles en lo que respecta a su definición del alma, ya que no salvaguarda la integridad del individuo en cuanto tal, frente a eterna corrupción de las cosas sensibles. Antes bien, es gracias al principio básico del alma y de la vida, el que se encuentra más substancialmente unido a la materia, el principio de reproducción, que el individuo se mantiene en la existencia, eso si no como individuo, sino como especie:

*“Y es que para todos los seres que son perfectos –es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea- la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos ( $\theta \in B \cong 4 \uparrow \Phi \forall 4 \blacktriangleright \theta, \Delta \cong < \cong \subseteq \cong < \forall \leftrightarrow \theta$ ) – si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta otra planta- con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible ( $\theta \cong \neg \square, \mathfrak{R} \ 6 \forall \mathfrak{R} \ \theta \cong \neg 2, \therefore \cong \Lambda \ ;, \theta \exists \Pi \Gamma \Phi 4 < \neq * \beta < \forall < \theta \forall 4$ ): todos los seres aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente (...) puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia interrumpida ( $\theta \pm \Phi \Lambda < \Pi, \therefore \square$ ), ya que ningún ser sometido a corrupción ( $\theta^{\text{TM}} < N 2 \forall \Delta \theta^{\text{TM}} <$ ), puede permanecer siendo el mismo en su individualidad ( $\theta \forall \leftrightarrow \theta \in 6 \forall \mathfrak{R} \leftrightarrow < \square \Delta 4 2: \setminus * 4 \forall: \Xi < 4 <$ ), cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y unos menos; y lo que pervive ( $* 4 \forall: \Xi < 4 <$ ) no es él mismo sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie ( $\cup *, 4 * \zeta \blacktriangleright <$ )”<sup>357</sup>.*

A diferencia de las palabras dichas por Sileno en el *Eudemo*, que señalan que es mejor no haber nacido, y una vez nacidos morir lo más rápidamente posible, se señala en este párrafo del *De Anima*, que el principio más básico de la vida, y el símbolo por excelencia de la unión del alma con el cuerpo, es el que lleva a cabo la más natural de las obras<sup>358</sup>, es decir la de la generación, obra en la cual el alma en cuanto tal, lleva a cabo una

<sup>357</sup> De Anima. 415 b. Edición citada.

<sup>358</sup> Esto parece contradecirse también con lo señalado en el fragmento 41, (Rose, Proclo) del *Eudemo*, el cual señala que la vida del alma sin el cuerpo ( $\theta \leftarrow < : \infty < \square < \Lambda \ \Phi \phi: \forall \theta \cong H . T \leftarrow <$ ) corresponde a la salud, conforme a su naturaleza ( $\theta \forall \rho H \ \Pi \Pi \forall \rho H \ 6 \forall \theta \square \ N \beta \Phi 4 < \cong \Rightarrow \Phi \forall < \Downarrow (\therefore \square)$ ), y al contrario, la vida en el cuerpo es antinatural ( $B \forall \Delta \square \ N \beta \Phi 4 <$ ) y corresponde a la enfermedad.



de sus funciones esenciales, que permite a todo ser vivo participar en la medida en que le es posible de lo eterno y divino.

Vemos de esta manera que Aristóteles deja abierto los problemas de la relación entre la parte mortal del alma, a saber, la que la determina como individuo, y este intelecto que no parece ser la entelequia de cuerpo alguno.

Así, independientemente del hecho de que el *Eudemo* sea considerado o no como una obra en la cual Aristóteles habla convencido de lo que esta diciendo, o si se tratara más bien de una especie de *consolatio*, es un evidente para mi, según lo expuesto en este trabajo, que este presenta claras y marcadas diferencias con el *De Anima*. Para muchos autores en el *Eudemo* Aristóteles sí habría estado hablando claramente convencido de lo que decía, por lo cual dicho diálogo representaría un período inicial dentro del desarrollo de su psicología, en donde Aristóteles habría estado claramente marcado por la influencia de su maestro. Si se parte de esta base, entonces podemos ver que se abre un abismo entre el *Eudemo* y el *De Anima*, ya que el primero representaría al período inicial de la carrera de Aristóteles, y el segundo al final, no existiendo en el transcurso de estas dos obras ningún tratado o diálogo especialmente dedicado al tema del alma. A partir de este abismo, y suponiendo que el *Eudemo* en efecto representa en efecto el período inicial de Aristóteles en el ámbito de la psicología, constatamos como la obra de Nuyens se propone trazar el camino que lleva a Aristóteles a cambiar tan drásticamente de una noción a otra en lo que respecta a su idea del alma. De esta forma Nuyens pretende descubrir la existencia de vestigios que darían cuenta de un período intermedio en el desarrollo de la psicología de Aristóteles, presentes, no en un tratado especial dedicado al tema, sino que en un gran número de citas con relación al alma hechas en otras obras. Nuyens va reconstruyendo entonces, a través de diversas citas sueltas sacadas de distintas obras, indicios que indicarían que entre el *Eudemo* y el *De Anima* existiría un cambio gradual en las concepciones de Aristóteles en el ámbito de la psicología, indicios que revelarían una especie de teoría intermedia, que marcaría el paso gradual en el desarrollo de la idea del alma de Aristóteles, el cual se iniciaría con una marcada influencia platónica, en donde el alma y el cuerpo son dos fuerzas enemigas, y que

desembocaría en la idea del alma esencialmente unida al cuerpo, es decir, la idea del alma entelequia del *De Anima*.

En este período intermedio señala Nuyens que Aristóteles tiene una concepción del alma que denomina como “*instrumentista*”, la cual, a diferencia las concepción presente en el *Eudemo*, nos muestra al alma y al cuerpo de manera más reconciliada, colaborando mutuamente, pero manteniendo aún la clara distinción entre ambos. Esta etapa no es para Nuyens algo absolutamente nuevo en el desarrollo de la psicología de Aristóteles, pues ya se encontraban indicios de estas características en el transcurso del período inicial. La diferencia esta para Nuyens en que en el período inicial convivían al mismo tiempo, el antagonismo por una parte, y la colaboración del alma y el cuerpo por otra, sin que el parecer Aristóteles pudiera dar cuenta de ambas teorías a la vez, representando entonces esto la existencia de gérmenes dentro de la antigua teoría, los cuales darían paso finalmente a la concepción instrumentista.

De esta forma nos muestra Nuyens que en este período intermedio, el antagonismo del alma y del cuerpo ha sido completamente abandonado, antagonismo que correspondía esencialmente al la concepción dualista del período inicial, representada por el *Eudemo*. Al respecto de esta nueva concepción mecanicista, señala Nuyens que es claro el hecho de que no permite a Aristóteles alcanzar una respuesta definitiva a la pregunta por aquello que es lo más propio de la vida, ya que se puede pensar en una colaboración entre el alma y el cuerpo todo lo estrecha que se quiera, pero nunca resultará para Nuyens de dicha unión, una totalidad verdadera, que nos pueda revelar la existencia de una finalidad inmanente en el ser vivo. La teoría mecanicista no va para Nuyens, más allá de una unidad accidental, ya que la colaboración entre el alma y el cuerpo no aparece explicada de manera esencial. De esta forma se explica el paso a una nueva fase de la evolución de la psicología aristotélica, representada por la idea de alma entelequia del *De Anima*, en donde alma y cuerpo constituyen una unidad sustancial.

La tesis de un período intermedio entre el *Eudemo* y el *De Anima* ha sido sometida a diversas críticas, pero sin duda el este planteamiento de una posible evolución

de Aristóteles en lo que respecta al desarrollo de su psicología, constituye un hito en este tipo de investigaciones. Hay un hecho que es claro y es que lo expresado en el *Eudemo* con relación al alma y lo expresado en el *De Anima* representan concepciones absolutamente diferentes en torno al alma, independientemente de la fecha que se les asigne a ambos diálogos, e independientemente que se considere que en uno Aristóteles nos habla seriamente del tema y en otro no.

#### BIBLIOGRAFÍA.

-Aristóteles. "Fragmentos", introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos, Editorial Gredos, 2005.

-Aristóteles. *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, 1988.

-Aristóteles. *De l'ame*, traducción al francés de E. Barbontin, Les Belles Lettres, Paris, 2002.

-Aristóteles. "Fragmentos", introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos, Editorial Gredos, 2005

-Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Traducción de José Luis Calvo Martínez, Editorial Alianza, 2002.

-Aristóteles. *Política*, Traducción de Manuela García Valdés, Editorial Gredos, 2000.

-Aristóteles. *Metafísica*, Traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, 2000.

-Aristóteles. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, 1998.

-Aristóteles. *Física*, traducción de R. Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995.

-Aristóteles. *Reproducción de los animales*, traducción de Ester Sánchez, Editorial Gredos, 1994.

-Aristóteles. *Parva Naturalia*, Traducción de Jorge A. Serrano, Alianza, 1993.

-Aristóteles, *Categorías*, traducción de Humberto Giannini y María Isabel Flisfich. Editorial Universitaria, Santiago, 1988.

-Aristóteles. *Acerca de la Generación y la corrupción*, traducción de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Editorial Gredos, 1987.

-Aristóteles. *Investigación sobre los animales, traducción de Julio Palí Bonet, Gredos, Madrid, 1992.*

-Aristóteles, *Organon, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, 1988.*

-Aristóteles. *Ética Eudemia, traducción de Antonio Gómez Robledo, Universidad Autónoma de México, México, 1994.*

-Jaeger, Werner, “*Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*”, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

-Nuyens, François. “*L’Évolution de la Psychologie d’Aristote*”, Louvain, Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie, 2, place, Cardinal Mercier, 1948.

-Lefèvre, Charles. “*Sur L’Évolution D’Aristote en Psychologie*”. Louvain, Éditions De l’Institut Supérieur de philosophie”, 1972.

-Ugalde Rother, Benjamín Andrés. “*El Eudemo, Reconstrucción de un diálogo aristotélico*” Tesis, Universidad de Chile, Profesor Guía: Héctor Carvalho Castro, Santiago, 2003. ,

- Guthrie, W. K. C. “*Historia de la filosofía griega*”, Editorial Gredos, Madrid, 1984.

-Louis Gernet y André Boulanger. “*El Genio griego en la religión*”. Traducido por Serafín Agud Querol y J. M. Diaz-Regañon Lopez. Editorial Hispanoamericana, México, 1960.

-Rhode, Erwin, “*Psique, La idea de la inmortalidad entre los griegos*”, Fondo de Cultura Económica, México.

- Mossé, C. “*El mundo griego y el oriente*”, Ediciones Akal, S.A., Madrid, 1998, España

-Cohen, Robert. “*Atenas una democracia*”, AYMÁ, S.A. Editorial, Barcelona, 1961,

-Jaeger, W. “*Démostenes*”, Fondo de Cultura Económica, 1986.

-Mondolfo, Rodolfo, “*El pensamiento antiguo*”, Editorial Losada, Buenos Aires, 1942.

- Pabón, M. Pabón. *Diccionario Manual Griego español*, Editorial Vox, 2000.

-*Diccionario Español-Francés, Francés-Español, Larousse, Paris, 2000.*

-*Diccionario de Filosofía. Ferrater Mora, José, Editorial Ariel, S.A., Barcelona.*

- César Tejedor Campomanes. “*Historia de la Filosofía en su marco cultural*”, Ediciones SM, Madrid, 1998.

