

DEL ALMA Y EL INTELLECTO EN EL *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

Joaquín García Alandete
Universidad Católica de Valencia

Resumen: El De Anima de Aristóteles puede ser considerado el primer tratado sistemático que desarrolla una doctrina psicológica, y una de las obras imprescindibles de la historia de la filosofía. A pesar de haber sido muy estudiado y comentado a lo largo de los siglos, sigue siendo objeto de reflexión y polémica. En este trabajo se exponen las ideas centrales del De Anima de Aristóteles en torno a la noción y funciones del alma, sus relaciones con el cuerpo y el intelecto humano, tratando de dialogar con interpretaciones contemporáneas.

Palabras clave: Aristóteles, De Anima, alma, noûs, intelecto.

Abstract: Aristotle's De Anima can be considered the first systematic statement of a psychological doctrine, and one of the essential works in the history of philosophy. Despite having been widely studied and commented over the centuries, it is still object of controversy and reflection. This paper exposes the main ideas of the De Anima on the concept and functions of the soul, its relationship with the body, and the human intellect, in dialogue with contemporary interpretations.

Key words: Aristotle, De Anima, soul, noûs, intellect.

1. INTRODUCCIÓN

Hay autores cuyas obras no han perdido un ápice de actualidad pese al tiempo transcurrido desde su redacción. Por el contrario, siguen suscitando controversia y reflexión a través de las épocas, las escuelas y los autores¹. Tal sucede con Aristóteles (384-322 a. C.), cuya originalidad, fecundidad, rigor y profundidad siguen asombrando y estimulando su estudio². A lo largo del tiempo y desde esa perenne actualidad, su obra, en su conjunto, ha sido interpretada de modos diversos. Si bien durante siglos –durante la Antigüedad, la Edad Media y hasta el siglo XX– se creyó que su pensamiento no había experimentado ningún cambio a lo largo de su vida –explicándose las incoherencias negando la autenticidad de alguna obra, o forzando las interpretaciones para compatibilizar unas obras con otras–, hoy se da por demostrado que no es así. Al respecto y como es sabido, Werner Jaeger distinguió tres periodos en el desarrollo de la obra aristotélica: el de la Academia (367-347 a. C.) –periodo platonizante–, el de los viajes (347-335 a. C.) –periodo de crisis interior, alejamiento del platonismo y desarrollo de la propia metafísica– y el de madurez (335-322 a. C.) –periodo de organización de la investigación, desarrollo del empirismo científico-natural³–. El caso es que, a pesar de su loable esfuerzo, la rigidez del esquema de Jaeger exigía forzar la interpretación de determinados pasajes de distintas obras para hacerlos coherentes con aquél. Así, en relación con el estudio del alma, Jaeger estableció que los capítulos 4 a 8 del libro III del tratado *De Anima*⁴ –que tratan sobre el *noûs* o intelecto– habrían sido redactados por Aristóteles en el primero de los tres periodos, mientras que los libros I y II pertenecerían al tercer y último periodo, marcados por la evolución de su pensamiento específico y su progresivo alejamiento –incluso contraposición– de la filosofía platónica.

En general, sin dejar de reconocer los méritos de Jaeger, otros autores rechazan algunas de sus conclusiones y consideran que algunos aspectos de su cronología deben corregirse⁵. Por ejemplo, Ross afirma que el libro III del *DA*

¹ C. BLANCO, “Aristóteles, un pensamiento de actualidad” en *Ensayos: Revista de la Facultad de Educación de Albacete* 17 (2002) 11-48.

² A. MARTÍNEZ LORCA, “Prólogo”, en AVERROES, *Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, Madrid, UNED, 1987, pp. 5-84.

³ Werner JAEGER, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1923/1944. Este esquema sería revisado por François NUYENS, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, Lovaina, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1973. Para una exposición genérica de las tesis de Jaeger, los estudios y críticas que suscitó, Geoffrey E. R. LLOYD, *Aristóteles*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, y José ALSINA CLOTA, *Aristóteles. De la filosofía a la ciencia*, Barcelona, Montesinos, 1986.

⁴ En lo sucesivo, nos referimos a esta obra con el acrónimo *DA*. En el presente trabajo se ha utilizado la edición de Immanuel BEKKER, *Aristotelis Opera, Vol. I*, Berlín, Academia Regia Borussica, 1831 [http://ia700500.us.archive.org/7/items/aristotelisopera01arisrich/aristotelisopera01arisrich_bw.pdf] para la numeración de las citas textuales y, como texto en castellano se ha utilizado la edición del *DA* de Tomás Calvo Martínez para la editorial Gredos (ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2003).

⁵ Por ejemplo, Geoffrey E. R. LLOYD, *op.cit.*, pp. 31-37.

pertenece a la época de residencia de Aristóteles en Tracia, Lesbos y Macedonia⁶; por su parte, Mansion corrige algunas afirmaciones de Jaeger sobre los libros de la *Metafísica* y muestra que la continuidad del pensamiento aristotélico a lo largo de sus obras es más importante que las diferencias⁷; y recientes investigaciones revelan que la génesis y la composición de los tratados didácticos de Aristóteles son más complejas de lo que Jaeger supuso. La tesis del progresivo alejamiento y definitivo abandono del platonismo parece no ser cierta, al menos en relación con ciertos aspectos de la filosofía aristotélica. Así, en cuanto a la concepción del alma, en el *DA* admite Aristóteles que una parte de la misma –el intelecto activo, *noûs poietikós*– es inmortal. Por lo que hace al *DA* en su conjunto, en particular, existen razones suficientes para afirmar con rotundidad que es un tratado unitario y coherente de principio a fin redactado en un solo momento⁸. Sobre la concepción del alma y del intelecto en el *DA* trata este trabajo.

2. DEL ALMA Y DEL INTELECTO EN EL *DA*

El *DA* es un tratado del periodo de madurez de Aristóteles, de su segunda época en Atenas⁹ (335-322 a. C.). Es una obra considerada biológica por unos y psicológica por otros¹⁰, si bien, como señala Ross, “desde el punto de vista de Aristóteles, la biología y la psicología no son dos ciencias separadas. Sus obras psicológicas y biológicas forman un grupo único”¹¹.

El *DA*, específicamente, trata sobre la forma esencial de la vida. Biología y psicología forman, pues, en la estructura epistemológica y de la obra de Aristóteles, una unidad, si bien pueden distinguirse acentos, especialmente en virtud del desarrollo posterior de las ciencias: alguno más biológico (es el caso de *Historia Animalium*¹², *De Partibus Animalium*, *De Generatione Animalium*,

⁶ David ROSS, *Aristóteles*, Buenos Aires, Charcas, 1981, p. 27.

⁷ A. MANSION, *Het Aristotelisme in het historische Perspectief. Platonisme, Aristotelisme, Neoplatonisme*, Bruselas, Paleis der Academiën, 1954.

⁸ Tomás CALVO MARTÍNEZ, “Introducción”, en ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2003, pp. 97-130, especialmente pp. 120-124; Eleuterio ELORDUY, “La evolución de la psicología de Aristóteles según Nuyens”, en *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 6 (1950) 465-493; Olof GIGON, “Prolegomena to an edition of the *Eudemus*”, en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Götteborg, Almqvist and Wiksell, 1960, pp. 20-30; Enrico BERTI, *La filosofía del primo Aristotele*, Padua, Cedam, 1962; Cornelia J. DE VOGEL, “The legend of Platonizing Aristotle”, en *Aristotle and Plato in the Med-Fourth Century*, Götteborg, Almqvist and Wiksell, 1960, pp. 248-256; François NUYENS, *op.cit.*

⁹ Para una clasificación de las obras de Aristóteles, consúltese Tomás CALVO MARTÍNEZ, “Introducción general”, en ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, pp. 7-94 (especialmente pp. 12-23). Para cuestiones generales sobre las obras de Aristóteles, Geoffrey E. R. LLOYD, *op. cit.* (especialmente caps. I y II).

¹⁰ David ROSS, *op.cit.*

¹¹ *Ibid.*, p. 137. Como es sabido, este autor trata de forma separada la biología y la psicología aristotélicas, concretamente en los caps. IV y V, respectivamente.

¹² Según Andrés MARTÍNEZ LORCA, “Prólogo”, en AVERROES, *Comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles*, Madrid, UNED, 1987, pp. 5-84, se trata de una traducción incorrecta.

De Motu Animalium y *De Incessu Animalium*) y algún otro más psicológico (*Eudemo*, *De Anima*, *Parva Naturalia*), si bien en los tratados psicológicos hay observaciones fisiológicas y, a la inversa, en los tratados biológicos hay consideraciones psicológicas. Por otra parte, no es el del alma un asunto secundario en la filosofía aristotélica; más bien al contrario: “En muchos sentidos la doctrina aristotélica de la *psyche* es la piedra angular de toda su filosofía, y con certeza, la clave de la filosofía de la naturaleza que ofrece un importante eslabón entre la física, la ética y su teología”¹³.

La psicología alcanza con esta obra estatus de ciencia con identidad propia e independiente, no reducible a otra, sino integrando elementos procedentes de otras. Al respecto, afirma Düring que

si se valora la doctrina del alma de Aristóteles desde el punto de vista de la psicología moderna, aquélla puede parecer primitiva. Pero si la confrontamos con lo que sabemos de sus predecesores, incluido Platón, debemos considerarla un enorme progreso. Aristóteles es el primero que plantea biológicamente el problema; sólo con él la psicología se convierte en ciencia independiente [...]. El tratado *Sobre el alma* es concebido como una investigación de ciencia natural sobre los procesos psicofísicos. El pensamiento, sin embargo, no es comprensible biológicamente¹⁴.

El *DA* tiene como objeto de estudio el alma: qué sea, cuántas y de qué tipo pueden distinguirse, si tiene partes y cuáles sean, cuáles sus funciones, en qué consiste su facultad superior *–noûs–*, si es inmortal o perecedera *–toda ella o alguna de sus partes–* y cuál es su relación con el cuerpo (*DA*, I 1, 402a22-403b16)¹⁵. Estos temas gravitan, se estructuran y desarrollan sobre los tópicos materia/forma y acto/potencia¹⁶, directa e íntimamente relacionados con la teoría hilemórfica aristotélica, “horizonte fundamental para el *De Anima*, porque el viviente y el hombre, al igual que el resto de las sustancias corpóreas, son interpretadas por Aristóteles hilemórficamente: son sustancias ‘compuestas’”¹⁷.

El alma no es un objeto de estudio cualquiera, sino un objeto especialmente importante entre cualesquiera otros (*DA* I 1, 402a1-7), desde dos enfoques epistemológicos distintos: científico-natural, o psicofisiológico, en cuanto a las facultades del alma no separables del cuerpo *–correspondiendo su investigación al físico–*, y especulativo, o metafísico, en cuanto al *noûs* o intelecto *–su*

¹³ Geoffrey E. R. LLOYD, *op.cit.*, p. 137.

¹⁴ Ingemar DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter, 1966, pp. 14-15, citado en Andrés, MARTÍNEZ LORCA, *op.cit.*, p. 16.

¹⁵ Cfr. Pablo GARCÍA DEL CASTILLO, “Aristóteles, *De Anima* III, 3: Primera exploración por el territorio de la imaginación”, en *Azafea* 3 (1990) 11-32.

¹⁶ Tomás CALVO MARTÍNEZ, “La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el ‘*De Anima*’”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 3 (1968) 11-26.

¹⁷ *Ibid.*, p. 11.

estudio corresponde al dialéctico o filósofo primero, según el propio Aristóteles (*DA*, I 1, 403a25-403b19)–.

Es una obra en la que impera el análisis naturalista y racional de los asuntos que va tratando, dejando a un lado explicaciones mitológicas, propias de autores precedentes (Homero, mitos órficos, Platón) y que Aristóteles revisa críticamente (*DA*, I 2-5). Su perspectiva parte de la idea de que la *physis* tiene realidad sustancial, no es un mero reflejo de una realidad suprasensible, y puede –debe– ser investigada siguiendo una metodología científico-natural; si bien ello no descarta la posibilidad de que, cuando sea necesario en virtud de la naturaleza de los temas tratados –como es el del *noûs*–, se recurra a otro tipo de metodología –la especulación racional propia del metafísico o filósofo primero–.

2.1. Concepción del alma

Aristóteles parte de la aceptación de la existencia del alma, siendo la cuestión a dilucidar qué tipo de realidad sea (*DA*, I 1, 402a20-26). Se plantea, pues, la cuestión fundamental acerca de la esencia del alma, y no acerca de su existencia, la cual no se pone en duda. En el libro I del *DA*, Aristóteles revisa críticamente las teorías que sobre la naturaleza del alma han defendido otros filósofos, siendo fundamentales tres tipos de definiciones, como sintetiza él mismo: (1) la del alma como motor por antonomasia, al moverse a sí misma, (2) la del alma como el cuerpo más sutil o incorpóreo, y (3) la del alma como constituida a partir de elementos (*DA*, I 5, 409b18-24). Si no es motor por antonomasia, ni el cuerpo más sutil, ni algo constituido por elementos, ¿qué es el alma? La respuesta de Aristóteles a esta cuestión se desarrolla a lo largo de *DA* II. Y para desarrollarla remite a la *Metafísica*, concretamente a la doctrina sobre la sustancia. Aristóteles señala que la sustancia (*ousía*, entidad) es una de las categorías o modos en que el ser se puede decir –“géneros de los entes”–, que puede ser entendida de tres modos: (1) como materia –lo que de suyo es indeterminado–; (2) como estructura y forma en virtud de lo que la materia es algo determinado; (3) como compuesto de materia y forma. Asimismo, afirma que la materia es potencia –principio determinable–, mientras que la forma es entelequia –principio determinante–, pudiendo ésta a su vez entenderse como ciencia o como acto de teorizar. Los cuerpos naturales son las formas de sustancia principales, habiéndolos con vida –se autoalimentan, crecen y envejecen– y sin ella. Los primeros son sustancias compuestas y, de tal compuesto, el cuerpo lleva a cabo la función de sujeto y materia, siendo el alma forma específica del mismo en tanto que tiene vida en potencia. Y puesto que la sustancia es entelequia –en el sentido en el que lo es la ciencia, anterior al teorizar–, el alma es entelequia primera de un cuerpo que tiene potencialmente vida (*DA*, II 1, 412a6-27). Y este es el caso de los seres vivos, de los cuales, por tener distintas estructuras y órganos que cumplen diferentes funciones interrelacionadas, el alma es “entelequia primera de un cuerpo natural organizado” (*DA*, II 1, 412b4-6). Con esto dicho, no cabe preguntarse, según Aristóteles, si alma

y cuerpo son o no una misma cosa, como no cabe preguntárselo con respecto a la cera y la figura (*DA*, II 1, 412a28-412b9).

Por otra parte, de un análisis del concepto de *ousía* o entidad se desprende que es aquello que desempeña dos funciones coordinadas: constituir el sustrato físico de determinaciones y ser el sujeto lógico o referente último del lenguaje con el que hablamos de la realidad¹⁸. La materia por sí sola (*hylé*) es indeterminada y no puede ser, por tanto, considerada sujeto de predicado esencial. Esto último será posible de la materia determinada, es decir, informada de una u otra manera, esencializada de un modo u otro. Si la materia es el sustrato que permite a la cosa ser, en sentido entitativo físico, la forma (concebida como *eídos* o función, no como *morphé* o estructura) –por tanto, la esencia– de la materia es lo que aporta a ésta su identidad particular, es la que permite responder a la pregunta “¿*Qué es esto?*”. La realidad física, pues, está compuesta por entidades materiales informadas: es la doctrina hilemórfica. Y es el *eídos* –forma– lo que da razón de la *ousía* –sustancia–. Es decir, lo que la cosa es, lo es en virtud de su forma, la cual da lugar a una específica determinación de la materia y no otra: el “conjunto de funciones que corresponden a una entidad natural aparece como causa de la entidad natural misma”¹⁹.

Además de causa, y causa inmanente –no externa a la sustancia–, la forma es finalidad inmanente de la sustancia, en virtud de la actividad que constituye la razón de ser de la misma. La forma es, pues, causa formal, agente y final de la sustancia. Y, en relación con el tema que nos ocupa, el alma es causa formal, eficiente y final de la sustancia, y la materia es la causa material de la misma. La sustancia es la que es, esencialmente, por tanto, en virtud de su forma.

Dicho todo lo anterior, ¿qué tipo de realidad es el alma? Aristóteles ofrece en el *DA* distintas definiciones que evidencian su naturaleza. En *DA*, I 1, 402a4-7 afirma que el alma es principio de los animales, y en *DA*, II 1, 412a19-22 que es la forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida, entelequia de tal cuerpo. Y en *Metafísica* dice que el alma es entidad definitoria (*ousía katà logón*), esto es, esencia de tal tipo de cuerpo²⁰.

Por tanto y en síntesis, el alma será el conjunto de funciones vitales de un cuerpo natural –el acto de un cuerpo potencialmente capaz de albergar vida (*zoé*), de realizar funciones biológicas– y, en tal sentido, el alma tiene una naturaleza biológica. Y el *DA* es un tratado, como se sabe, clasificado como biológico. Con todo, y a pesar de lo que sugieren algunos pasajes del *DA* (p. ej., II 1, 412b17-413a3) y las consideraciones de algunos de sus discípulos –la doctrina del “alma-armonía”, defendida por Aristóxeno, Estratón y Dicearco, y que supone la insustancialización del alma– Aristóteles no reduce el alma a la vida –entendida como funciones vitales del cuerpo– siendo aquélla autónoma

¹⁸ Tomás CALVO MARTÍNEZ, “Introducción”, p. 105.

¹⁹ *Ibid.*, p. 110.

²⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2011.

con respecto al cuerpo. Mucho menos comparte la idea del alma insustancial (*anoúsios*) (*DA*, I 4). En realidad, “la teoría aristotélica del alma funciona en un doble sistema opositivo: frente al cuerpo y frente a la vida o funciones vitales. Frente al cuerpo, el alma se destaca como acto; frente a la vida, el alma aparece como potencia”²¹.

El alma será el acto primero del viviente, y las funciones vitales el acto segundo del mismo, sus potencias o facultades: nutritiva, sensitiva, racional. El alma es la entelequia primera del cuerpo, formando con el mismo una unidad sustancial y no meramente accidental –a diferencia de la doctrina platónica–, naciendo y pereciendo con el mismo –a excepción del intelecto agente, algo que, como hemos señalado más arriba, ya expone en *Protréptico*–, puesto que la identidad personal se fundamenta en la memoria, y ésta, sencillamente, deja de ser operativa cuando la muerte acontece.

Como ya se ha señalado más arriba, en *DA*, I, Aristóteles critica determinadas teorías sobre el alma. En *DA*, I 2, 404b16-21 se refiere específicamente a dos obras de Platón: al diálogo *Timeo* y a *Acerca de la Filosofía* –obra que atribuye al maestro de la Academia–. En la primera, Platón “construye el alma a partir de los elementos”, ya que “a su juicio, lo semejante se conoce con lo semejante y, por otra parte, las cosas se componen de los principios” (*DA*, I 2, 404b16-18); la segunda afirma que “el animal en sí deriva de la idea de Uno en sí y de la longitud, latitud y profundidad primeras, siendo el proceso análogo para todo lo demás” (*DA*, I 2, 404b18-21). De las opiniones de los filósofos revisados –Demócrito y Leucipo, Anaxágoras, Tales, Diógenes, Heráclito, Empédocles, Alcmeón, Hipón, Critias, el citado Platón–, concluye Aristóteles que

todos definen al alma por tres características: movimiento, sensación e incorporeidad. Cada una de estas características se remonta, a su vez, hasta los principios. De ahí que los que definen al alma por el conocimiento hagan de ella un elemento o algo derivado de los elementos coincidiendo entre sí en sus afirmaciones a excepción de uno de ellos [Anaxágoras] (*DA*, I 2, 405b10-14).

En *DA*, I 3 atiende de manera específica a la versión platónica del alma. Aristóteles expone escuetamente la doctrina platónica sobre el movimiento del alma expuesta en el *Timeo*:

presenta también una explicación de carácter físico sobre cómo el alma mueve al cuerpo: al moverse ella misma mueve simultáneamente al cuerpo por estar ligada a él. Y es que una vez que estuvo compuesta a partir de los elementos y dividida conforme a los números armónicos de manera que poseyera sensibilidad y armonía connaturales y el universo se desplazara armónicamente, (el demiurgo) curvó en forma de circunferencia la trayectoria rectilínea; además, tras dividir la unidad en dos circunferencias tangentes en dos puntos, volvió a dividir una de ellas en siete circunferencias, de

²¹ Tomás CALVO MARTÍNEZ, “Introducción”, p. 115, en nota a pie de página.

manera que coincidieran las traslaciones del firmamento y los movimientos del alma (DA, I 3, 406b25-407a2).

Cuatro son las afirmaciones platónicas sobre el alma, pues, que destaca Aristóteles en el texto: (1) en virtud de su propio movimiento mueve al cuerpo, al cual está ligada; (2) se compone de los elementos; (3) está compuesta conforme a los números armónicos; (4) la acción del Demiurgo hace coincidir sus movimientos con las traslaciones del firmamento. A todo ello responde críticamente Aristóteles con cinco argumentos, cuyas conclusiones pueden sintetizarse del modo siguiente (DA, I 3, 407a2-407b5ss.): (1) el alma es de naturaleza discreta, es una unidad al igual que lo es el número; (2) la intelección no es compatible con la magnitud que supone el movimiento circular; (3) la intelección ha de ser eterna por ser circular, ya que este tipo de movimiento no tiene principio ni fin; (4) pero la intelección es más un estado de reposo que de movimiento, pues si tuviera movimiento éste sería violento y, por ello mismo, el alma divina del universo sería infeliz, como también lo sería si se supusiera vinculada a un cuerpo de manera indisoluble; (5) queda sin explicar la causa del desplazamiento circular del universo. Y finaliza con un duro dictamen, aplicable tanto a la doctrina platónica como a las otras que expusiera al inicio del capítulo:

Tal teoría, así como la mayor parte de las propuestas acerca del alma, adolecen del absurdo siguiente: que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser del cuerpo. Este punto, sin embargo, parece ineludible: pues uno actúa y otro padece, uno mueve y otro es movido cuando tienen algo en común y estas relaciones mutuas no acontecen entre elementos cualesquiera al azar. Ellos, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible –conforme a los mitos pitagóricos– que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece, efectivamente, que cada cosa posee una forma y una estructura peculiares. En definitiva, se expresan como quien dijera que el arte del carpintero se alberga en las flautas. Y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo (DA, I 3, 407b13-26).

En DA II, Aristóteles recurre a la *Metafísica* para definir el alma como sustancia o entidad, es decir, como forma, esencia y definición, de los seres vivos. En relación con ello, remite a la noción de entidad como materia, como estructura o forma y como compuesto de ambos:

Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia –aquello que por sí no es algo determinado–, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra. Por lo demás, la materia es potencia, mientras que la forma es entelequia. Ésta, a su vez, puede entenderse de dos maneras, según sea como la ciencia o como el acto de teorizar (DA, II 1, 412a6-11).

Asimismo, afirma que de manera primordial son entidades los cuerpos, especialmente los naturales, de los que pueden distinguirse los que tienen vida de los que no, es decir, los organismos vivos de los inanimados, entidades compuestas de cuerpo y alma. El cuerpo desempeña en tal compuesto las funciones de sujeto y materia, y el alma es la forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Siendo la entidad entelequia, el alma es “entelequia del mismo” (*DA*, II 1, 412a13-21), “entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (*DA*, II 1, 412a27-28) –lo propio de un organismo–, “entelequia primera de un cuerpo natural organizado” (*DA*, II 1, 412b4), “esencia y definición de un cuerpo de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo” (*DA*, II 1, 412b15-17) –esto es, de organismos vivos, no de objetos artificiales–. Y de aquí que

no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras “uno” y “ser” tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial (*DA*, II 1, 412b6-9).

Al respecto, Guthrie sostiene que si se toma en sentido estricto la doctrina del alma como entelequia del cuerpo, la idea de inmortalidad queda descartada, puesto que aquélla está indisolublemente unida a éste²². El alma como entelequia y el cuerpo como potencia forman un compuesto indivisible definitorio del organismo, del ser vivo como sustancia, de tal manera que “el animal es el alma y el cuerpo. [...] El alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo” (*DA*, II 1, 413a4-7). Estas “partes” del cuerpo son las funciones biológicas. El problema en relación con este asunto surgirá más adelante, cuando Aristóteles exponga las cualidades del intelecto activo, del cual afirmará que es incorruptible. No obstante, Aristóteles sostiene que nada se opone “a que ciertas partes de ella [del alma] sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno. Por lo demás, no queda claro todavía si el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío” (*DA*, II 1, 413a8-10).

En *DA*, II 2, Aristóteles afirma que la vida es lo que distingue lo animado de lo inanimado –lo que tiene alma de lo que no la tiene–, con lo que tener alma es tener vida. Y el alma, en tanto que relativa a la vida, tiene que ver con las funciones vitales –facultades o *dinameis* del alma–. Y funciones vitales distingue Aristóteles de distintos tipos: vegetativas –generación y nutrición (*threptikón*)–, sensitivas –experiencia sensible, estimativa y movimiento (*aisthetikón, orektikón, kinetikón kata topon*)– e intelectuales –imaginación, razón (*phantasia, noūs o to dianoetikón*)–. En ciertos seres –los humanos– se dan todas estas funciones, en otros –resto de animales– las dos primeras y en otros

²² William Keith Chambers GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. Vol. VI: Introducción a Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1999, p. 296.

–vegetales– sólo las primeras. Si bien el alma es una, en relación con el intelecto y la capacidad especulativa afirma Aristóteles que “no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible” (*DA*, II 2, 413b24-27).

En relación con sus funciones, el alma viene a ser definida como “aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente”, siendo “definición y forma específica, que no materia y sujeto” (*DA*, II 2, 414a14-16). En el compuesto de cuerpo –materia– y alma –forma– que es el ser vivo, ésta es entelequia de aquél, por lo que, siguiendo lo que dijeron otros anteriormente, “el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo” (*DA*, II 2, 414a20), si bien sí que es

algo del cuerpo, y de ahí que se dé un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo: no como nuestros predecesores que la endosaban en un cuerpo sin preocuparse de matizar en absoluto en qué cuerpo y de qué cualidad [...] En cada caso la entelequia se produce en el sujeto que está en potencia y, por tanto, en la materia adecuada. [...] El alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo (*DA*, II 2, 414a20-28).

En *DA*, II, 4, 415b 7-28 afirma que el alma es

causa y principio del cuerpo viviente. [...] En cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados. Que lo es en cuanto a la entidad, es evidente: la entidad es la causa del ser para todas las cosas; ahora bien, el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio. Amén de que la entelequia es la forma de lo que está en potencia. Es evidente que el alma es también causa en cuanto fin. La Naturaleza –al igual que el intelecto– obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección. Pues bien, éste no es otro que el alma en el caso de los animales de acuerdo con el modo de obrar de la Naturaleza. Todos los cuerpos naturales, en efecto, son órganos del alma tanto los de los animales como los de las plantas: lo que demuestra que su fin es el alma. [...] El alma constituye también el principio primero del movimiento local, si bien tal potencia no se da en todos los vivientes. También la alteración y el crecimiento existen en virtud del alma. [...] La sensación [...] el caso del crecimiento y del envejecimiento.

Y el alma suele definirse de manera primordial por el desplazamiento del organismo, la intelección y el pensamiento: “a través de dos notas diferenciales, el movimiento local y la actividad de inteligir y pensar. El inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad” (*DA*, III 3, 427a17-21).

En definitiva, las diferentes nociones que Aristóteles asocia a la idea de alma se resumen en que ésta es entelequia primera del cuerpo que potencialmente tiene vida, la que lleva a cabo a las funciones biológicas del mismo,

relacionadas con la nutrición, crecimiento, procreación, sensación, deseo, movimiento y cognición.

2.2. *Alma y cuerpo, forma y materia, acto y potencia*

Para Nuyens, la cuestión de las relaciones entre cuerpo y alma es axial en la evolución del pensamiento aristotélico, especialmente en su doctrina psicológica²³. Según este autor, cuerpo y alma forman para Aristóteles, en su primer periodo, una unidad meramente accidental y temporal, por tanto no necesaria, coincidiendo en esto con Platón. Más todavía, entre cuerpo y alma existe una diferencia y abismo (*chorismós*) ontológico. Son separables, y el cuerpo no sólo es inferior al alma, sino que es su cárcel (*sóma* = *séma*). Durante su segundo periodo, Aristóteles considera que la relación entre cuerpo y alma es instrumental, no sustancial, de manera que el alma –dominante, superior– utiliza el cuerpo –dominado, inferior– para ejecutar sus intenciones. Para el último Aristóteles, el de *DA*, el cuerpo y el alma constituyen, en el ser vivo, una unidad sustancial: cuerpo y alma no pueden darse sino de tal manera, puesto que el alma es la forma del cuerpo, su entelequia, aquello por lo que éste es lo que es y no otra cosa, aquello por lo que el cuerpo tiene su naturaleza propia, específica, su actualidad. El ser vivo es un compuesto de forma y materia, inseparablemente, un todo complejo y único. Los ejemplos del hacha (*DA*, II 1, 412b11ss.) y del ojo (*DA*, II 1, 412b18ss.) expresan bien a las claras cuál es el tipo de relación entre forma y materia, entre alma y cuerpo por tanto, en el caso de los seres vivos. La unidad sustancial entre materia y forma –cuerpo y alma en el ser vivo– está por encima de la heterogeneidad de las partes, siendo explicada en virtud de la forma como actualidad primera del cuerpo. Por otra parte y en virtud de esto mismo, las diferentes potencias, facultades u operaciones del organismo se atribuyen al sujeto sustancial en su unidad y totalidad, y no al cuerpo o al alma por separado. Es la teoría hilemórfica, propia según Nuyens de la última etapa en el desarrollo del pensamiento aristotélico²⁴: la preexistencia y la transmigración del alma, así como su oposición ontológica con respecto al cuerpo han sido desterradas de la doctrina bio-psicológica aristotélica. Siendo principios diferentes, alma y cuerpo contribuyen en su unión a dar lugar a un solo ser natural y sustancial.

Calvo Martínez considera necesario recuperar el sentido originario que Aristóteles diera a los términos de materia y forma, oscurecidos por las interpretaciones dadas a lo largo de los siglos, desde sus propios discípulos al tomismo. El punto de partida para tal recuperación pasa por considerar que materia y forma son términos que se mueven en un campo semántico amplio y que son opuestos en múltiples niveles, destacando tres: (1) ante el movimiento: la forma es *télos*, en el doble sentido de fin o aquello que cierra el

²³ François NUYENS, *op.cit.*, p. 239.

²⁴ *Ibid.*

movimiento, y de perfección ya adquirida a la cual éste estaba naturalmente destinado; (2) ante la constitución física de los cuerpos: la forma es *morphé*, se mueve en la línea de la estructuración; (3) ante la estructuración metafísica de las sustancias: la forma es *eidos*, la dimensión relativa a la quiddidad o esencia de las cosas²⁵. Considerando la teoría aristotélica sobre los posibles tipos de cambio, Calvo Martínez señala que la respuesta a la cuestión de si la materia que subyace al cambio sustancial es la materia prima de la tradición aristotélica se encuentra en el segundo de los niveles, el de la constitución física de los cuerpos.

Por otra parte, este mismo autor comenta que materia y forma son términos correlativos –se exigen el uno al otro necesariamente–, funcionales –expresan funciones, no cosas–, formales –el contenido se determina de una cierta manera en cada caso, determinando a su vez el sentido de la correlación– y contextuales –siendo especialmente importantes los contextos físico y metafísico–. El alma viene a ser forma del viviente en tanto que elemento que estructura y activa los materiales del cuerpo y los activa, actualiza la vida como posibilidad y determina una pauta de acción, es forma física de la potencia desde el punto psicológico pero intencional desde el punto de vista gnoseológico, y es forma del hombre en cuanto que posibilita el conocimiento de lo esencialmente humano²⁶.

La cuestión de los atributos del alma es, a juicio de Ross, el “corazón mismo” de la psicología aristotélica²⁷. Y en relación con ello, ya al inicio del tratado dice Aristóteles que las afecciones del alma presentan la dificultad

de si todas ellas son también comunes al cuerpo que posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma. Captar esto es, desde luego, necesario, pero nada fácil. En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el entender parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación. Por tanto, si hay algún acto o afección del alma que sea exclusivo de ella, ella podría a su vez existir separada; pero si ninguno le pertenece con exclusividad, tampoco ella podrá estar separada [...]. Del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos. Lo pone de manifiesto el hecho de que unas veces no se produce ira ni terror por más que concurren afecciones violentas y palpables mientras que otras veces se produce la conmoción bajo el influjo de afecciones pequeñas e imperceptibles [...]. Por consiguiente, y si esto es así, está

²⁵ Tomás CALVO MARTÍNEZ, “La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el ‘*De Anima*’”, pp. 22-23.

²⁶ *Ibid.*, p. 25.

²⁷ David ROSS, *op.cit.*, p. 159.

claro que las afecciones son formas inherentes a la materia. [...] Corresponde al físico ocuparse del alma, bien de toda el alma, bien de esta clase de alma en concreto. Por otra parte, el físico y el dialéctico definirían de diferente manera cada una de estas afecciones [...]. El uno daría cuenta de la materia mientras el otro daría cuenta de la forma específica y de la definición. Pues la definición es la forma específica de cada cosa y su existencia implica que ha de darse necesariamente en tal tipo de materia [...] Las afecciones del alma no son separables de la materia natural de los animales en la medida en que les corresponde tal tipo de afecciones (*DA*, I 1, 403a3-403b19).

Lo que tiene alma se distingue por el movimiento y la sensación (*DA*, I 2, 403b25-27). Tras revisar las doctrinas sobre la naturaleza del alma de Demócrito, Anaxágoras, Empédocles, Platón, Tales, Diógenes, Heráclito, Alcmeón, Hipón, Critias y de dar referencias de otros filósofos, sintetiza Aristóteles: “en resumidas cuentas, todos definen al alma por tres características: movimiento, sensación e incorporeidad. Cada una de estas características se remonta, a su vez, hasta los principios” (*DA*, I 2, 405b10-12).

Por otra parte, el alma mantiene unido al cuerpo –y no al contrario–, “puesto que, al alejarse ella, éste se disgrega y destruye” (*DA*, I 5, 411b6-9). Una cuestión relevante en relación con esto es la de la mortalidad/inmortalidad del alma. Según la doctrina hilemórfica, en sentido estricto, no cabe plantear que el alma sea inmortal, puesto que forma una unidad sustancial junto con el cuerpo. El ser vivo es una sustancia psicofísica, sin que sea posible la separación entre alma y cuerpo, como no son separables, como ya se indicado más arriba, la cera y la figura. Para Guthrie, esta indisolubilidad psicofísica del ser implica la negación absoluta de la inmortalidad²⁸, si bien en cuanto al intelecto activo esta idea es polémica, como veremos más adelante.

3.3. *La noética del espíritu racional en el DA*

La doctrina aristotélica del *noûs* fue comentada tempranamente, y lo ha sido a lo largo de los siglos hasta la actualidad, pudiéndose considerar la raíz del estudio de la mente²⁹, toda vez que la parte más oscura y revisada de su doctrina sobre el alma. Montoya Sáenz señala que el asunto central de la noética aristotélica es tratar de conciliar “la noción apriórica de conocimiento como “*energeia*” pura, con la multiforme pasividad que el conocimiento presenta”³⁰.

Una de las cuestiones sobre el intelecto más problemáticas tiene que ver con su naturaleza mortal o inmortal. Así, aunque Aristóteles considera que las

²⁸ William Keith Chambers GUTHRIE, *op.cit.*, p. 296.

²⁹ José MONTOTOYÁ SÁENZ, “La doctrina del *noûs* en los comentaristas griegos de Aristóteles”, en *Estudios Clásicos* 27, n.89 (1985) 133-148; Miquel CANDEL, “El conocimiento de la mente: Paradójicas de un régimen proposicional reversible”, en *Convivium* 16 (2003) 175-196.

³⁰ José MONTOTOYÁ SÁENZ, “Interpretación por Simplicio de la teoría aristotélica del ‘*noûs*’”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 3 (1968) 75-98.

facultades del alma no pueden darse al margen del cuerpo, inmaterialmente, en el libro I del *DA* esto es, al inicio mismo del tratado más importante que dedica al estudio del alma, Aristóteles afirma con respecto al intelecto que

parece ser –en su origen– una entidad independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones de aquél sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impassible. (*DA*, I 4, 408b18-30).

Así pues, en el capítulo inicial del *DA*, ya declara en este pasaje aspectos muy relevantes sobre la naturaleza del intelecto: (1) es entidad independiente, (2) es incorruptible, (3) es algo más divino e impassible. Platón ya afirmaba, en su doctrina tripartita del alma, que la parte racional del alma era inmortal (*Timeo*, 69c y ss.) y, en *EN*, Aristóteles dejó escrito que aquel que cultiva el intelecto es amigo de Dios (*theofiléstatos*) (*Ética a Nicómaco*³¹, 1079a22-24) y que la contemplación es una actividad divina que supera a cualquiera otra en felicidad (*EN*, 1178b21-22). Más adelante en *DA*, Aristóteles afirma que “por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible” (*DA*, II 2, 413b24-27). ¿Es acaso el intelecto una parte del alma? ¿O un tipo –género– de alma? Sobre este texto se han ofrecido variedad de interpretaciones. A juicio de Velásquez, hay que entender estas palabras de Aristóteles en el sentido de que el intelecto es aquella función superior del alma que aporta al conjunto de la misma unidad e inteligibilidad. Y por superior, en acto, frente a las otras funciones del alma que se hallan naturalmente en potencia. Y ese carácter de superioridad “funcional” podría explicar la separabilidad del intelecto, según interpretación de Velásquez:

Al parecer hay partes del alma, como las llamadas facultades o potencias [...] que no están ‘separadas’ de aquello que anima. Por eso que no están plenamente en acto; pero el alma, se decía, es el “acto primero”, y es preciso buscar aquello que en ella, si es posible decirlo, es puro acto. Sucede, entonces, que, tal vez por la misma lógica de la teoría de la forma o *eidos*, es necesario precisar en el alma misma aquello que, de manera superior, proporciona al conjunto alma su condición de entidad una e inteligible. Para Aristóteles, eso

³¹ En lo sucesivo, *EN*.

superior debe estar ‘separado’, o mejor dicho, debe ser algo ‘apto de separación’; y eso es el intelecto³².

En *DA*, II 5, 417b18-418a6 Aristóteles dice que

la sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia, si bien entre uno y otro existe una diferencia: en el caso de aquél los agentes del acto –lo visible, lo audible y el resto de objetos sensibles– son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible.

Mientras que la sensación no es posible en ausencia de objeto empírico, la intelección sí es posible. Y mientras que la primera es, por lo dicho, ciencia de lo particular, la segunda lo es de lo universal. Así pues, sentir e inteligir son procesos distintos, si bien existe entre ellos analogía. A lo dicho hay que sumar que –si bien en *DA*, III 3, 427a17-22 afirma, como se ha señalado más arriba, que inteligir y pensar presentan una gran afinidad con la percepción sensible, discerniendo y reconociendo en ambos casos el alma alguna realidad– percepción sensible y pensamiento no son lo mismo:

ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos. Pero es que tampoco el inteligir –me refiero tanto a aquel en que caben tanto el inteligir con rectitud como el inteligir sin rectitud; el inteligir con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera, y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas– tampoco inteligir, digo, es lo mismo que percibir sensitivamente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón (*DA*, III 3, 427b6-14).

Con todo, es en *DA*, III 4-8 donde Aristóteles expone de manera específica y sistemática su doctrina sobre el intelecto. Son varios los pasajes significativos. En primer lugar, sobre la naturaleza del intelecto y la actividad del mismo, que es el inteligir. El intelecto es una parte del alma, concretamente aquella con la que

conoce y piensa –ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición– [de ella] ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto –siendo impasible– ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de

³² Óscar VELÁSQUEZ, “Ideas griegas sobre el alma y la divinidad: Un análisis de la doctrina aristotélica”, en *Ars Medica* 4(6) (2002) 141-153.

ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que entienda todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla –como dice Anaxágoras– para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma –me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia– no es en acto ninguno de los entes antes de entender. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente. Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectual y que no es las formas en acto, sino en potencia (*DA*, III 4, 429a10-29).

Si bien en un cierto sentido el intelecto es semejante a la sensación, en tanto que ambos son receptivos o pasivos, en otro sentido son bien distintos. La pasividad de la facultad intelectual no es del mismo tipo que la de la facultad sensitiva, en virtud del carácter inseparable de ésta con respecto al cuerpo, a diferencia de aquélla, que es separable del cuerpo. Los sentidos son funcionalmente afectados por estímulos que exceden de un determinado umbral de intensidad, pero el intelecto, por el contrario, no sólo no se vuelve disfuncional, sino que aumenta su potencial. La razón estriba en que la sensibilidad es dependiente del cuerpo, pero el intelecto es separable:

el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible (...); el intelecto, por el contrario, tras haber entendido un objeto fuertemente inteligible, 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 (*DA*, III 4, 429a31-429b5).

Por otra parte, mientras que los órganos de los sentidos no se perciben a sí mismos –el ojo no se ve a sí mismo–, sino a los objetos sensibles, el intelecto sí puede entenderse a sí mismo, es decir, orientar hacia sí mismo sus potencias. Así, cuando el intelecto

ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que él es el sabio en acto –lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo–, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de entenderse a sí mismo (*DA*, III 4, 429b5-10).

Tratándose de seres inmateriales, lo que entiende y lo entendido se identifican, toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos (*DA*, III 4, 430a2-5).

¿Cómo habrá de entenderse el que el intelecto se entiende a sí mismo? ¿Hace referencia Aristóteles a la capacidad de introspección, o a algún otro fenómeno intelectual? Siguiendo a Nuyens, la esencia de la intelección sería

para Aristóteles la formación de una unidad que implica simultáneamente sujeto y objeto, de modo que intelecto e inteligible forman el acto intelectual como unidad indivisible³³. Esto es lo que quiere decir Aristóteles: el intelecto se entiende a sí mismo en el acto de intelección.

En cuanto a la naturaleza de lo que el alma discierne, si el objeto en tanto que ente material –objeto físico– o su esencia, se trata de

la esencia de la carne y la carne, ya con facultades distintas, ya con una sola, pero dispuesta de distinta manera; y es que la carne no se da sin materia, sino que [...] es un tipo determinado de forma en un tipo determinado de materia. Con la facultad sensitiva, pues, discierne lo caliente y lo frío así como aquellas cualidades de las que la carne constituye una cierta proporción combinatoria; en cuanto a la esencia de la carne, la discierne ya con otra facultad separada, ya con la misma facultad, siendo ésta respecto de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada (*DA*, III 4, 429b12-18).

De estas ideas, Aristóteles concluye que, de manera general, “el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia” (*DA*, III 4, 429b21-22). En su exposición sobre qué sea y cómo opera el intelecto, se plantea cómo, si éste “es simple e impassible y nada tiene en común con ninguna otra cosa” (*DA*, III 4, 429b22-25), conoce

si el entender consiste en una cierta afección y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa y la otra padece en la medida en que ambas poseen algo en común? Añádese a esto el problema de si el intelecto mismo es a su vez inteligible. De ser así o bien el intelecto se dará en las demás cosas –suponiendo 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 (*DA*, III 4, 429b25-29).

¿En qué sentido habrá de entenderse la relación entre lo inteligido y el intelecto? Al respecto, Aristóteles dice que “el intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de entender [¿]. Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto” (*DA*, III 4, 429b29-31). Así pues, el intelecto es inicialmente potencialidad. Además de esto, el intelecto es inteligible al igual que lo son sus objetos, pues

tratándose de seres inmatrimales lo que entiende y lo inteligido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos [...]; pero tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente. De donde resulta que en estos últimos no hay intelecto –ya que el intelecto que los tiene por objeto es una potencia

³³ François NUYENS, *op.cit.*, p. 294.

inmaterial– mientras que el intelecto sí que posee inteligibilidad (DA, III 4, 430a3-9).

La intelección, por otra parte, es verdadera y no predica nada sobre ningún sujeto cuando trata sobre la esencia de aquello que es objeto de intelección:

Al igual que la afirmación, la enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto. Pero así como la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia (DA, III 6, 430b26-31).

Llegados a este punto, cabe preguntar: ¿qué es lo que entiende el intelecto? Según Aristóteles, las formas en las imágenes (DA, III 7, 431b2). Es decir, la esencia, o abstracción, de aquello de lo cual las imágenes son tales. Y, en tanto que esencia o abstracción, separadas de la materia que les es sustento físico, aunque no puedan producirse al margen de la misma: “como separados de la materia aunque no se den separados de ella” (DA, III 7, 431b16-17). De esta manera, el intelecto activo se identifica con los objetos de intelección, de igual manera que la sensación se identifica con los objetos sensibles. El entendimiento puede recibir la semejanza de las formas de todas las cosas a través de las imágenes que la sensibilidad le ofrece, de modo que el entendimiento y lo inteligido se identifican en el acto de la intelección. No son los inteligibles las Formas platónicas a las que se accedería mediante reminiscencia, pues no tienen realidad ontológica propia independiente de las sustancias, sino que están unidas a la materia³⁴.

Entonces, atendiendo a lo dicho, el alma viene a identificarse con todos los objetos, pues todos son o bien propios de la sensibilidad o bien propios de la intelección: son percibidos sensorialmente o aprehendidos intelectualmente. Y en tanto que tales se identifican con el alma, puesto que sensibilidad e intelección son operaciones de la misma³⁵. Es decir, los objetos conocidos –bien sensiblemente, bien intelectualmente– se identifican con el alma a través de las operaciones de ésta: “el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible” (DA, III 8, 431b21-23). Aristóteles compara el alma –forma de formas– con la mano –ins-

³⁴ José María BENAVENTE BARREDA, “El problema del concepto abstracto en Aristóteles”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 3 (1968) 51-74. Este autor distingue, en su estudio sobre el concepto abstracto en Aristóteles, tres niveles de análisis: ontológico, psicológico y lógico.

³⁵ Sergio BARRIONUEVO, “La capacidad productiva del *noûs* en Aristóteles”, comunicación presentada a las *III Jornadas Nacionales de Historia Antigua-II Jornadas Internacionales de Historia Antigua*, Córdoba, Argentina, 2009 [<http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/antigua/article/view/346/350>]

trumento de instrumentos– y con el sentido –forma de cualidades sensibles–. Y relaciona estrechamente la contemplación intelectual con la imaginación:

Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna 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 a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia. La imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos. En cuanto a los conceptos primeros, ¿en qué se distinguirán de las imágenes? No cabría decir que ni éstos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes (*DA*, III 8, 432a3-14).

En *DA*, III 5 distingue entre intelecto activo –o agente (*noûs poietikós, energia, ta pánta poiein*)– e intelecto pasivo –o paciente (*noûs pathetikós, dinámei, ta pánta ginesthai*)–, fundamentando tal distinción en el hecho de que

en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes –a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género– pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas –tal es la técnica respecto de la materia– [...]. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual, como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto (*DA*, III 5, 430a10-11).

El entendimiento, por una parte, se halla en potencia para el conocimiento de las cosas, recibiendo la forma de sus semejanzas y, en tal sentido, es pasivo³⁶. Por otra parte, los inteligibles son en potencia, no en acto –a diferencia de las Ideas, que Platón entendía en acto–. Entonces, la actividad del intelecto consistirá en elaborar sus objetos de conocimiento, actuando sobre las imágenes facilitadas por la sensibilidad. Aristóteles, pues, desarrolla una doctrina sobre el intelecto que se encuentra, equilibradamente, entre las teorías materialistas –Demócrito– e idealistas –Platón– del conocimiento. Si bien el conocimiento empieza con la sensibilidad, no se agota en la misma, existiendo entre ésta y el intelecto una línea de continuidad³⁷. Esta idea ya la expuso en el *Protréptico* (fragmentos 48 y 75-77), al distinguir y jerarquizar los razonamientos de primer y segundo orden –los que parten de los primeros principios y los que parten de los datos de la sensibilidad, respectivamente– y las distintas ciencias –siendo la filosofía la que tiene como objeto los objetos más nobles–.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cfr. Enrico BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, Brescia, Morcelliana, 2005 (especialmente p. 55) y Diego ZUCCA, *Essere, linguaggio, discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario*, Milán, Mimesis, 2006 (especialmente p. 279).

Con todo, Aristóteles no ofreció nunca una argumentación del todo satisfactoria acerca de cómo se produce el paso de los datos físicos, captados por la sensibilidad, a la forma o esencia, inteligida por el intelecto:

El “cómo” exacto del paso de esta información física a la información intencional es un hiato que Aristóteles no aclaró [...]. Pero Aristóteles entiende que entre la acción de la forma física y la potencia –que al fin y al cabo es potencia del órgano– existe una cierta connaturalidad, y ésta permite la información. Sin embargo aquí, al hablar del entendimiento agente, niega de modo taxativo que éste sea influible de ningún modo. El fantasma, así considerado, no puede ser interpretado en ningún momento como causa eficiente que influya en el *noûs*, de modo que éste llegue a la esencia. El fantasma, la imagen, ejercerá, todo lo más, una función de causa material: será de donde el *noûs* –que es activo– tomaría sus materiales para hacer con ellos la idea³⁸.

Según Benavente Barreda, el *noûs* entiende, forma las ideas con materiales imaginativos, siendo la actividad intelectual un proceso constitutivo, creador, si bien con materiales objetivos que transforma en ideas simbólicas. Ello no implica que no pueda predicarse con verdad sobre la realidad:

En Aristóteles la abstracción es un medio de hacerse con las *morfés*, patentes por sus efectos, pero no en sí mismas. A través de esos efectos, de modo inductivo, se irán señalando unos aspectos o notas que se aparecen como fundadas en la esencia. Esas notas, de carácter sensible, tienen como resultado unos conceptos en los que la imaginación juega un papel fundamental. Al no reflejar adecuadamente las esencias son forzosamente simbólicos. Pero ello no obsta para que, admitidos los supuestos del sistema aristotélico, puedan fundar predicaciones verdaderas³⁹.

Por otra parte, según Aristóteles, el intelecto activo es separable, simple –sin mezcla– e impassible, puesto que es esencialmente acto, y superior al pasivo –“lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto” (DA, III 4, 429b31-430a1)–. Asimismo, afirma que “la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto” (DA, III 5, 430a19-20) y que “desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, peor desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender” (DA, III 5, 430a20-22). También que “una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impassible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende” (DA, III 5, 430a22-25). Esta idea de la inmortalidad del intelecto ya la expresaba Aristóteles en el *Protréptico*: “nada divino o bienaventurado pertenece a los

³⁸ José María BENAVENTE BARREDA, *op. cit.*, p. 63.

³⁹ *Ibid.*, p. 73.

hombres, a excepción de aquella única cosa digna de consideración, que es cuanto hay en nosotros de inteligencia y sabiduría. Pues, sólo esto parece ser inmortal en nosotros y sólo esto es divino" (Fragmento 10c1). Si bien redactados en épocas distintas y desde unas claves intelectuales diferentes, ambos textos coinciden en lo esencial, mostrando que en ciertos aspectos clave la doctrina de Aristóteles sigue un hilo conductor, responde a unos tópicos que se mantienen desde sus años de juventud a su madurez. Por otra parte, la última frase de *DA*, III 5, 430a22-25 no ha dejado de suscitar la reflexión y la polémica en torno a su interpretación, pues no queda claro si en aquello de "y sin él nada entiende", el pronombre se refiere al intelecto activo o al pasivo. Tanto es así que, por ejemplo, Ross nunca se decantó por ninguna de las posibles interpretaciones⁴⁰. Esta cuestión y otras –si el intelecto activo es parte del alma humana o si es ajeno a la misma, si es individual o común a todos los hombres– siguen siendo interrogantes sin respuesta definitiva.

¿Cómo habrá que entender la distinción aristotélica entre intelecto activo e intelecto pasivo, dada la unidad sustancial que es el individuo, y la inmortalidad del primero? Puesto que una cosa son las sustancias cuerpo y alma, otra la unidad sustancial psicobiológica –podríamos decir– y otras las facultades de la misma –que son accidentes, no sustancias–. Si el alma es una, cabría esperar la unidad del intelecto. Fraile plantea esta cuestión de la siguiente manera:

El hombre es una sola sustancia, constituida por dos principios sustanciales distintos: el cuerpo como materia y el alma como forma. Las facultades del alma, tanto las sensitivas como las intelectivas, no son sustancias, sino accidentes (cualidades). Su "separación" respecto del alma no hay que entenderla como entitativo-sustancial, sino como entitativo-accidental. Esto es, las potencias del alma son realidades distintas de su esencia, pero no con distinción sustancial, sino tan sólo accidental; de suerte que su "separación" accidental, funcional, no implica una separación ontológica sustancial. Así pues, el calificativo aristotélico de "separado" bastaría con entenderlo en sentido del ejercicio de una función accidental, distinta de la materia y de las funciones vegetativas y sensitivas inferiores. No habría, por tanto, dos entendimientos sustancialmente distintos, sino una sola alma realizando dos funciones distintas por medio de sus potencias: una activa, elevando las imágenes sensibles a la categoría de conceptos inteligibles, y otra pasiva, que consistiría en la percepción de esos conceptos⁴¹.

Pero la interpretación no es tan simple, como advierte Fraile y como evidencia el hecho de que esta ha sido una de las cuestiones sobre la doctrina aristotélica del intelecto más discutidas a lo largo de los siglos, que ha suscitado interrogantes sobre la naturaleza, partes y potencias del alma y el entendimiento mismo y que ha recibido cantidad de interpretaciones distintas

⁴⁰ David ROSS, *op.cit.*

⁴¹ Guillermo FRAILE, *Historia de la Filosofía, I. Grecia y Roma*, Salamanca, BAC, 1956, pp. 474s.

–básicamente, se han desarrollado dos líneas interpretativas: una sostendría que el intelecto activo es separado y subsistente, y otra que es una potencia personal al igual que el intelecto pasivo–. Según Blanco,

quizás Aristóteles consideró el entendimiento agente como un principio idéntico en todos los hombres, como una Inteligencia que domina sobre las demás inteligencias separadas, que penetra en el hombre y funciona en él y que sobrevive al individuo cuando éste muere. Esta parece ser la interpretación de los filósofos árabes. De ser así, se seguiría que el alma humana individual perece al disgregarse el compuesto por ella informado⁴².

Para Nuyens, la separabilidad del intelecto –que éste tiene lugar sin el cuerpo– no permite sostener la supervivencia personal tras la muerte, ni siquiera la de la facultad intelectual, puesto que, como el mismo Aristóteles dice, si bien el pensamiento en sí mismo es separable, el de un individuo concreto depende de la existencia del mismo, y ésta es siempre en un cuerpo⁴³. La cuestión es que en *DA* el mismo Aristóteles introduce la distinción entre cuerpo, alma e intelecto –distinguiendo, a su vez, el activo y el pasivo en éste–, y no sólo entre cuerpo y alma. Si bien ambos intelectos –pasivo y activo– forman parte de una misma y sola alma, señala que el activo es inmortal, mientras que el pasivo es corruptible. Pero esto sólo puede admitirse si se considera sustancial, y no accidentalmente –como simple potencia o facultad del alma– el intelecto activo. Si éste se considerara, al igual que al pasivo, una simple potencia, perecería con la muerte del cuerpo. Entonces, si se declara que no perece, ¿es más que una potencia? ¿Tiene naturaleza sustancial? ¿Tiene el hombre dos almas, una mortal y otra inmortal? Lejos de haberse resuelto, estas cuestiones y otras relacionadas siguen siendo tema de discusión⁴⁴.

En *DA*, III 7 –capítulo que trata sobre la relación entre las facultades cognitivas, especialmente entre imaginación e intelecto– retoma estas cuestiones y, así, afirma:

La ciencia en acto y su objeto son la misma cosa. Por su parte, la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo tratándose de cada individuo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: y es que todo lo que se origina procede de un ser en entelequia. De otra parte, es obvio que lo sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto sin que ésta, desde luego, padezca afección o alteración alguna. De ahí que se trate de otra especie de movimiento, ya que el movimiento [...] es esencialmente el acto de lo que no ha alcanzado su fin mientras que el acto entendido de un modo absoluto –el de lo que ha alcanzado su fin– es otra cosa (*DA*, III 7, 431a1-7).

⁴² C. BLANCO, *op. cit.*, p. 39.

⁴³ François NUYENS, *op. cit.*, p. 289.

⁴⁴ *Ibid.*; Marcelino RODRÍGUEZ DONÍS, “La naturaleza humana en Aristóteles”, en *Fragmentos de Filosofía* 9 (2011) 119-146.

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 necesariamente y a la vez alguna imagen, ya que las imágenes son como sensaciones, sólo que sin la materia (*DA*, III 8, 432a2-10).

Según Guthrie, el intelecto es una facultad propiamente humana que generaliza a partir de la experiencia perceptiva de particulares; esta operación supone la actividad comparativa, la cual a su vez depende de la memoria y la imaginación, siendo el fundamento de la razón teórica y práctica⁴⁵. La memoria y la imaginación son actividades cognoscitivas intermedias entre la experiencia sensorial del particular y la intelección del universal en el mismo contenida –para el caso del hombre, que posee esta última capacidad, a diferencia del resto de seres vivos: plantas y animales–. Lo universal sería el “núcleo eidético” contenido en los particulares que entiende nuestro intelecto⁴⁶. Como ya se ha señalado más arriba siguiendo las ideas de Benavente Barreda, la imaginación participa en el proceso de creación de los símbolos a partir de la materia prima de la sensibilidad, contribuyendo activamente al proceso de intelección. Por otra parte, los animales inferiores al hombre también poseen capacidad imaginativa –e inteligencia-, pero no deliberativa, la cual es exclusiva de seres racionales –esto es, el hombre⁴⁷–.

Por último, como ya se ha señalado más arriba, la actividad psicológica, especialmente la relacionada con el intelecto, no es indiferente a otras dimensiones de la existencia humana. Más bien al contrario, hay una estrecha relación entre ellas, especialmente entre la contemplación –actividad de la razón–, la felicidad y el bien. Al respecto, Lloyd afirma que “la felicidad y el bien del hombre se definen en términos de la actividad de la *psyche* pero, particularmente, en términos de aquella facultad que sólo el hombre posee entre todos los animales, es decir, la razón. Por lo tanto la actividad más alta del hombre es la actividad de la razón, la contemplación”⁴⁸.

⁴⁵ William Keith Chambers GUTHRIE, *op.cit.*, p. 325; Pablo GARCÍA DEL CASTILLO, *op.cit.*

⁴⁶ Óscar VELÁSQUEZ, *op.cit.*, p. 147.

⁴⁷ Catalina LÓPEZ GÓMEZ, “Inteligencia animal en Aristóteles”, en *Discusiones Filosóficas* 15 (2009) 69-81.

⁴⁸ Geoffrey E. R. LLOYD, *op.cit.*, p. 137.

