

Ideas griegas sobre el alma y la divinidad: Un análisis de la doctrina aristotélica.

Oscar Velásquez

Alma y Dios: La correspondencia profunda de dos temáticas afines

Es indudable que la cultura occidental ha recibido también de los griegos las nociones básicas de aquello que entendemos por alma; y si bien no es fácil enmarcar los conceptos que fundamentalmente la constituyen, se puede decir, al menos, que alma está en íntima conexión con la vida, la conciencia, y el movimiento autónomo. El mismo Aristóteles habrá de reunir a su vez en tres aspectos esenciales la caracterización del alma, conforme al testimonio de sus antecesores filósofos, a saber, “que todos definen al alma por el movimiento, la sensación y la incorporeidad”.¹ Al ser que manifiesta aquellos rasgos o posee esta realidad anímica llamamos vivo, sea cual sea su calidad, aunque la conciencia, en cuanto señala una propiedad espiritual de reconocerse a sí mismo, suponemos que es una cualidad más propiamente humana y superior. Estas notas distintivas fueron las que, por lo general, los griegos consideraron relacionadas en el concepto de alma, o de hecho conectaron entre sí desde los tiempos mismos de la literatura homérica; pero la significación de alma estuvo íntimamente relacionada con el desarrollo de ideas en torno a la naturaleza del hombre, tema que alcanzó especial vitalidad a partir del siglo V a. C. en toda la Hélade, y que concitó el interés no solo de los filósofos sino, entre otros, de poetas y médicos. En medicina, por ejemplo, alcanzaron especial importancia aspectos del alma en su relación con antiguas creencias sobre la sangre como elemento vital, o teorías sobre la localización de la actividad intelectual, que para Empédocles, por ejemplo, estaba en la sangre que circulaba alrededor del corazón. Para Platón, en cambio, que en el *Timeo* revela una gran influencia de la llamada escuela médica siciliana, la parte inmortal del alma –que es a su vez la que ejerce la actividad propiamente intelectual y que se supone inmortal– está localizada en el cerebro, es decir, en una cierta *médula cerebral*.

Ahora bien, esta capacidad, que suponemos espiritual, del entendimiento humano para reconocerse a sí como un ser vivo –y que es sinónimo de conciencia– está en el origen mismo de la actividad intelectual, y fue en buena hora identificada

como un poder divino en el hombre, el principio primero de su condición humana, y la semilla implantada en el género humano como señal de su parentesco con la divinidad. Esto era *psykhé*, ‘alma’, o más específicamente, *noûs*, ‘entendimiento o intelecto’. En pocas palabras, un dicho de Eurípides compendia el sentir de la época cuando afirmaba: “Porque la mente (*noûs*) es en cada uno de nosotros un dios”.² Platón, por su parte, inaugura una vía indeleble de investigación sobre la realidad espiritual, cuando relaciona el alma con “lo-en-sí-mismo” (*autò tautó*, *Alcibíades* 129b), y le concede a esta un carácter hegemónico que le permite mandar sobre el resto de toda la actividad del ser humano. Una famosa afirmación –que fue una y otra vez analizada y discutida desde la antigüedad–, había definido al hombre como “no otra cosa que alma”,³ Esta idea, de que el hombre *es* su propia alma, pretende calificar al ser humano precisamente por aquello que ejerce en él una actividad de dominio sobre las partes que constituyen su composición orgánica. Al dominar, a su vez, el alma se constituye en ese en-sí-mismo que es, para Platón, la esencia inteligible del hombre. Ahora bien, como el diálogo *Alcibíades* (que algunos autores, en especial del siglo XIX lo consideraron entre los diálogos *dudosos*, a mi juicio, por razones poco convincentes) trata fundamentalmente del *conócete a ti mismo* socrático, tiene entre sus objetivos mostrar el verdadero significado de la máxima. Su conclusión es que, cuando el dios nos exhorta a conocernos a nosotros mismos, nos está invitando a conocer nuestra propia alma. Ella es, precisamente nuestro verdadero *self*, y siendo el dios el que habla, es por eso mismo el dios el garante de nuestro auto-conocimiento.

La cuestión del alma humana en Aristóteles

Está fuera de toda duda que la obra clave para el estudio del alma en Aristóteles es el *De anima*, redactado en el último período de su vida. Pero en una perspectiva de crecimiento y desarrollo del pensamiento del filósofo es conveniente considerar, aunque sea sumariamente, el *Eudemo* y el *Protréptico*, dos obras que sobrevivieron para nosotros en estado fragmentario, y fueron escritas en el período temprano en que Aristóteles estudió y enseñó en la Academia de Platón en Atenas.

¹ *Del Alma* 405b 11-12.

² Eurípides, fragmento 1018, Nauck.

Estos textos invitan a reflexionar acerca de la presencia de ciertos conceptos en el mundo griego inmediatamente anterior a la muerte de Platón, acaecida el 347 a. C. Estas ideas tendrán también su propia historia, aunque Aristóteles ha de seguir un camino en parte independiente en su obra más tardía *Sobre el Alma*. Interesa destacar al menos dos aspectos en el *Eudemo* (o *Acerca del Alma*), y es que Aristóteles considera aquí, en una perspectiva platonizante, que el verdadero estado del alma es el de separación de su cuerpo, porque, dice, “la vida sin el cuerpo, puesto que es natural a las almas, se parece a la salud, y la vida en el cuerpo, puesto que no conforme a naturaleza, es como una enfermedad”.⁴ La inmortalidad del alma, por otra parte, es defendida aquí en términos que recuerdan el *Fedón* de Platón, puesto que, entre otras cosas se ataca la opinión de que el alma es armonía, ya que el alma, dice, “es anterior al cuerpo, pero la armonía es posterior”; y para confirmar su aserto, insiste nuevamente en que: “Si la desarmonía del cuerpo es enfermedad, fealdad o debilidad, se debería considerar la armonía del cuerpo como belleza, salud, vigor, no alma. . .”.⁵ Estas ideas parecen confirmarse en el *Protréptico*, una bella obra de exhortación a la filosofía, conservada en forma fragmentaria gracias al hecho de haber sido imitada muy de cerca por el filósofo sirio Yámblico (245-c. 325 d. C), de cuyo compendio de filosofía pitagórica, escrita en griego, sobreviven los cuatro primeros libros –entre los que está su propio *Protréptico*–, del que los estudiosos han discernido partes de la perdida obra de Aristóteles. Es sabido, además, que esta obra aristotélica fue también imitada por Cicerón, en el *Hortentius* –del que se conservan también solo fragmentos–, y de cuya fama sabemos por san Agustín, quien lo leyó a la edad de diecinueve años. Su lectura le produjo tal conmoción interior que, según él mismo cuenta, “aquel libro cambió mis sentimientos, y hacia ti mismo, Señor, cambió mis ruegos, y transformó mis promesas y deseos”.⁶ Agustín destaca el tema de “la inmortalidad de la sabiduría”, sin duda un punto central, que señala, en primer lugar, el valor imperecedero de los objetos supremos del alma, es decir, de la razón y la inteligencia; por otra parte, esta misma sabiduría, se convierte en el objetivo superior de toda vida que aspira a la verdadera felicidad. El *Protréptico* señala, así,

³ *Alcibíades* 130 c: “Y puesto que ni el cuerpo ni el compuesto es un hombre, queda, creo, o que es nada, o si es algo, resulta que el hombre no es otra cosa que alma” (*Platón Alcibíades Versión del griego, presentación general y notas*, Oscar Velásquez, Editorial *Dionysos* Santiago de Chile 1979).

⁴ *Eudemo*, fragmento 5, Ross.

⁵ *Eudemo*, fragmento 7, Ross.

que no hay función (*ergon*) mejor del pensamiento o de la parte inteligente del alma que la adquisición de la verdad, una verdad que es, efectivamente, “la función suprema (*kyriótaton ergon*) de esta región del alma”.⁷

Ahora bien, estos objetivos superiores revelan que en nuestro entendimiento –que es la parte superior del alma humana– existe una tendencia natural a la adquisición del saber. Cuando el ser humano se esfuerza por alcanzar estos fines mediante los mejores objetos, vive conforme a lo mejor de sí mismo. Así es como se dirige hacia la virtud y, en consecuencia, hacia la verdadera felicidad, cuando encaminado hacia la sabiduría (*phrónesis*) adquiere “un conocimiento contemplativo” (*theorikèn epistemen*). De ahí, entonces, concluye Aristóteles, “el pensar y el contemplar son la función propia del alma, y esto es lo que, sobre todas las cosas, es más digno de ser elegido por los hombres”.⁸ Todo esto tiene que ver con la elección de un tipo de vida, a la que el filósofo invita a través de su *Protréptico*. Estas afirmaciones, a su vez, habrán de hallar su pleno cumplimiento en Aristóteles precisamente en los momentos culminantes de su *Ética*, en que el filósofo relaciona la “vida” (*bíos*) de los dioses con una cierta “actividad” (*enérgeia*), y esa actividad no es otra que una “contemplación” (*theoría*). Así, entonces, afirma: “la actividad divina, que a todas aventaja en felicidad, debería ser contemplativa”.⁹ En estas circunstancias, los objetivos que deberían inducir a los hombres a preferir la filosofía –tal como son propuestos en el *Protréptico*– son ahora manifiestos; es decir: la vida de los hombres será feliz en la medida en que ella se asemeja a la actividad divina, que es vida de pura contemplación. El hombre que se asemeja a lo divino es “el que pone en ejercicio su razón, y al cultivarla, parece estar no solo en el mejor estado de mente, sino que ser el más amigo de Dios (*theofiléstatos*)”.¹⁰ Aquí se ve claramente, me parece, que el alma humana, en especial su entendimiento, es visto por Aristóteles en íntima conexión con la divinidad, hasta el punto de que, los verdaderos objetivos del ser humano se manifiestan, en último término, al modo de una semejanza de lo que la divinidad, en su propia vida, eterna y felizmente ya posee.

⁶ *Confesiones* III, 7. En otro trabajo he discutido este tema, centrándolo en la vida de san Agustín: “La lectura del *Hortensio* y la visión de Ostia en las *Confesiones* de san Agustín”, en *Seminarios de Filosofía*, volumen especial, Santiago de Chile 1993, pp. 185-195.

⁷ *Protréptico*, fragmento 6, Ross.

⁸ *Protréptico*, *ibid.* En su capítulo acerca de Aristóteles como discípulo de Platón, G. E. R. Lloyd dice del *Protréptico*: “As suits the main theme of the work, great emphasis was laid on contemplation as the highest activity of man and on the attainment of knowledge and wisdom as his foremost goal” (*Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge University Press 1968 p. 33).

⁹ *Ética a Nicómaco* X, 8 (1178b 21-22).

La teoría aristotélica del alma como realidad espiritual en el De Anima

El capítulo primero del primer libro del *De Anima*, es un ejemplo relevante de la capacidad de Aristóteles como investigador. En poco más de cuatro páginas del texto griego, va describiendo con claridad sus objetivos más específicos al interior de un supuesto que para él es permanente, es decir, que el conocimiento está entre lo más valioso y estimable, y que, habiendo saberes que son superiores a otros sea por su rigor, o porque sus objetos son mejores y más admirables, “por ambos motivos deberíamos colocar razonablemente entre los primeros la investigación sobre el alma”.¹¹ Ahora bien, mi propia encuesta me fuerza a circunscribirme una vez más al objeto más particular de este trabajo, el del alma, en cuanto principio intelectual y más específicamente humano. Así entonces, es preciso hacer primero referencia a la definición que Aristóteles da acerca de esta entidad, a la que incluye entre aquellas realidades a las que llama “substancias” (*ousía*), es decir, en el uso básico de la lengua griega, aquello que es *lo propio de algo* –a diferencia de lo que le es *accidental*–, y en un sentido más filosófico, la *realidad estable, inmutable* de una cosa, su *substancia* o *entidad*, que es equivalente en cierto sentido a su *naturaleza verdadera*. De ahí que cuando hablamos de la “entidad” de una cosa o su “realidad”, se esté aludiendo al mismo punto temático, que busca elucidar lo esencial de algo, aislándolo de todo aquello que se considera menos propio o menos naturalmente verdadero en aquello.

Ahora bien, parece que, como ya lo había expuesto Platón, alma tiene que ver con aquello que es esencial y definitorio en el hombre, de modo que ella es “por necesidad una realidad (*ousían*), al modo de una forma (*eidos*) de un cuerpo físico que tiene vida en potencia”.¹² Para Aristóteles es claro que “forma” es lo que configura entitativamente algo, y que ella es en esa cosa –cualquiera que ella sea– un principio inteligible, y, por tanto, una realidad de calidad no física en aquello (se llama inteligible, en cuanto en cada cosa hay algo que solo puede ser comprendida por el entendimiento). Una de las razones para considerarlo así, es que lo que vemos de

¹⁰ *Ética a Nicómaco*, 1079a 22-24.

¹¹ *De Anima* 402a 1-4. El término *historía*, que he traducido como “investigación”, tiene precisamente esa significación básica (“inquiry, science”; y de ahí, el significado que damos a ese conocimiento así adquirido, es decir, “information, knowledge”. Estos sentidos ya se encuentran en el mismo Heródoto, el “padre de la historia”, donde también está presente el significado de “written account of one’s inquiries, narrative, history” (datos proporcionados por A Greek-English Lexicon, Liddle-Scott-Jones, Oxford edición 1996).

¹² *De Anima* 412a 19-21.

alguna cosa, por decir, una flor, no es lo mismo que aquello que de ella concebimos y comprendemos. Esto último, que es el comprender algo, logramos hacerlo, según Aristóteles, en cuanto esa flor posee en sí una forma, un *eidos*, que es en la flor el principio de su ordenamiento entitativo, y la razón además de su capacidad para ser entendida como algo determinado por un entendimiento. En otras palabras, las cosas tienen una aptitud natural para ser conocidas, y a eso llamamos 'inteligible'. La forma es, entonces, en la cosa una energía ordenadora y unificadora. Ese poder integrador del *eidos* se hace manifiesto, por consiguiente, en el hombre como alma, de modo que se dice que el cuerpo físico no se constituye como un organismo vivo sino en la medida en que posee esa *psykhé*: y el cuerpo, que así se organiza en su vida humana, es, en relación a su forma vivificadora, "un cuerpo natural que tiene vida *en potencia*". Un cuerpo solo es actualmente con vida cuando el alma –conforme a una segunda definición más específica del mismo filósofo– se constituye como "la entelequia primera (otro término para *ousía*, que enfatiza el aspecto de *realidad completa*, de *actividad* y *perfección* de algo) de un cuerpo natural orgánico". Junto entonces a ese poder de organización del alma está el de su condición inteligible, es decir, espiritual, pues al parecer solo podría ejercer ella ese papel integrador si posee esa calidad de no sensible. Es la forma, en resumen, como entidad espiritual, la que asegura la unidad del 'compuesto' hombre; y al fundamentar su unidad, consolida de ese modo su pervivencia.

Funciones del intelecto en el alma y la cuestión de su separabilidad

Se supone que el alma es una sola en el individuo –como es una la forma en cada cosa–, pero si ella funciona vivificando un cuerpo, es que de algún modo se diversifica en las partes de una realidad compuesta como es la corporal. De ahí que se hable de 'partes' del alma, en la medida que ella nutre o sensibiliza sectores diversos del cuerpo, o posibilita el razonamiento o el movimiento . Ese trabajo del alma, que mantiene la vida de la realidad humana en su conjunto, recibe el nombre de "facultades" o "potencias" (*dynameis*). Por otra parte, la teoría aristotélica de la forma supone que, allí donde hay un *eidos* –que es lo da consistencia y realidad a una cosa–, todo lo demás que coexiste bajo el amparo entitativo de ella carece o deja de poseer, a su vez, forma alguna subsistente. En otras palabras, todo lo demás se transforma en accidental, incluso en el caso que se considere que hay partes que son propiedad innegable de un conjunto. Así, entonces, el alma es lo que manda,

ontológicamente. Donde hay una copa, por ejemplo, el vidrio, o el pie, o lo que fuera de ella que no sea substancial, no es forma, así como el hígado existiendo en un ser humano tampoco lo es, por mucho que, a su modo, subsiste como una cierta forma que se integra a la única que le da consistencia y unidad decisiva al conjunto. En esas circunstancias, es preciso analizar con mayor rigurosidad el alma en sí; es decir, investigar qué sería aquello que, independientemente del cuerpo, constituye substancialmente a la entidad espiritual.

Por supuesto que quedan muchas interrogantes sin contestar, pero al menos el filósofo intenta responder a ciertas preguntas que su espíritu inquisitivo le suscita. La duda principal está relacionada con la separabilidad. Dice Aristóteles:

Y con respecto al intelecto y a la potencia especulativa no hay nada claro; parece sin embargo que es otro género de alma, y que solo este género es idóneo para separarse, como lo eterno lo es de lo corruptible (*De Anima* 413b 24-27).

Al parecer, hay *partes* del alma, como las llamadas facultades o potencias –por ejemplo, la de tipo nutritivo–, que no están ‘separadas’ de aquello que animan.¹³ Por eso que no están plenamente en acto; pero al 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 superior debe estar ‘separado’; o mejor dicho, debe ser algo ‘apto de separación’; y eso es el intelecto.

Hay que centrar, en consecuencia, nuestro análisis en el acto de inteligir, y examinar con mayor detención aquella parte del alma con la que esta conoce y piensa. Dos son los capítulos que establecen las opiniones de mayor relevancia sobre el tema crucial del intelecto humano en toda la obra, a saber, *De Anima* III 4-5. Primero que todo, Aristóteles nos sorprende con una afirmación que parece contradecir la definición de alma, puesto que dice que el intelecto (*noûs*) no tiene naturaleza alguna aparte del hecho de que es potencial, y que el llamado intelecto del alma que razona y enjuicia “no es en acto ninguno de los entes antes de entender” (III 4). Conviene, entonces, tener presente que Aristóteles plantea la existencia en nosotros de dos intelectos, que desde los comentaristas griegos fueron llamados

¹³ “Y llamamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva” (*De Anima* 414a 31-32).

(aunque no es expresión directa de Aristóteles) respectivamente intelecto *paciente* e intelecto *agente*. Esta distinción surge precisamente de un análisis del acto de entender. El *paciente* es ese intelecto que, según el filósofo, “no tiene naturaleza alguna propia aparte de esta, que es potencial” (*De Anima* III, 4). Pero se supone que aquello con lo que nos hacemos en último término de la realidad, el intelecto agente, debe ser sin mezcla alguna, para no obstaculizar e interferir el proceso del conocimiento, y ser separado, por eso mismo, del cuerpo. De ese modo, por ejemplo, para entender lo frío no como un concreto sino como un universal, no tenemos órgano corporal, puesto que los órganos sensoriales reaccionan al dato particular, y el frío que podemos experimentar es el de una cosa específicamente concreta. No hay órgano para el entender, piensa Aristóteles, por mucho que, como veíamos más arriba, ya para Platón la residencia del alma intelectual es precisamente el cerebro. Sin embargo, una cosa es hallar dónde se asientan ciertas funciones que asimilamos al pensar, y otra el poder determinar y decidir acerca de la relación causal que pueda unirlos. Que es un asunto que sigue ocupando a los científicos en nuestro tiempo, bastaría quizás con mencionar –sea o no una propuesta aceptada hoy por los estudiosos– la siguiente afirmación de John C. Eccles:

“Los acontecimientos cerebrales permanecen dispersos, siendo esencialmente las acciones individuales de incontables neuronas que están incorporadas a circuitos complejos, participando así en los patrones espaciotemporales de actividad. . . Nuestra actual hipótesis considera la maquinaria neuronal como un complejo de estructuras radiantes y receptoras: *la unidad experimentada no procede de una síntesis neurofisiológica, sino del propuesto carácter integrador de la mente autoconsciente*. Conjeturamos que, en primer lugar, la mente autoconsciente se ha desarrollado a fin de conferir esa unidad al yo en todas sus experiencias y acciones conscientes”.¹⁴

El problema que Aristóteles pretende solucionar con su propia teoría del alma como intelecto (particularmente el llamado agente) es, me atrevo a decir, fundamentalmente el mismo que busca solucionar Eccles, y es el de la necesaria unidad del hombre mediante un poder espiritual superior, que gobierna el conjunto orgánico del ser humano de un modo que sugiere una autonomía, que habría que precisar. De aquí surge un asunto incluso más fundamental, que, como veremos, insinúa la conveniencia de que, aquello que manda y unifica, debe ser y existir de algún modo *separado*.

Ahora bien, el intelecto llamado paciente no es propiamente el que manda, pues por el contrario se le muestra, en una famosa imagen, *en potencia* “como una tablilla en la que nada se encuentra actualmente escrito” (*De Anima* III, 4; 429b 31-430a 1). Esta *tabula rasa* no es el intelecto que hace del alma humana finalmente una forma del conjunto, ni el que culmina el proceso de pensar, pero se muestra como una cualidad necesaria del intelecto humano, que parece precisar –en el proceso de intelección– un intervalo de recepción, libre de toda interferencia orgánica y creativa. Lo que se recibe sin interposición en el espíritu son las formas inteligibles de las cosas, en cuanto toda la realidad del mundo sensible posee también formas que determinan la existencia particular de cada realidad concreta, la despliegan en su ser, y le proporcionan una intrínseca capacidad intelectual, que, abierta al espacio del universo, las hace cognoscibles. Las cosas, en síntesis, son comprensibles para nosotros porque poseen en sí algo que está en ellas, que no es propiamente sensible –a saber, su forma, su núcleo *eidético*–, que hace que, más allá de su “forma” natural, posean un elemento que es cognoscible solo por algo que es como ella, el intelecto llamado paciente, “con el que” nuestro entendimiento “llega a ser todas las cosas” (III, 5). Deberíamos entender la forma, entonces, de esta manera; porque si bien Aristóteles suele usar *eidós* en el sentido de figura sensible, más a menudo quizá se la piensa como “algo que es un objeto del pensamiento más que del sentido, como la naturaleza interna de una cosa, que es expresada en su definición, el plan de su estructura”.¹⁵ Esta noción del alma como un *eidós* que señala una “estructura inteligible”, es una condición necesaria para conocer qué es ella en general, y es también un modo de mostrar en qué consiste el alma en su nivel superior.¹⁶ Ella posee un intelecto por el que *llega a ser* todo, y otro, ‘creativo’ –como lo analizaremos a continuación–, por el que *hace* todo.

Así, entonces, el intelecto paciente es condición previa del conocer –que es el acto que por excelencia revela la condición espiritual del ser humano–, pero no es el “acto primero” que define al alma como principio del ser humano. De ahí que no debería explicarse nuestro intelecto como una *tabula rasa*, puesto que no es eso lo que lo define. Lo determinante no está allí, sino en el hecho de que nuestro intelecto

¹⁴ John C. Eccles y Karl R. Popper, *El Yo y su Cerebro*, Barcelona 1980 p. 407. Las cursivas de la nota vienen en el original, Ed. 1977 Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York.

¹⁵ David Ross, *Aristotle*, London 1971 (5a edición revisada, 1949) p. 74.

¹⁶ “On the whole, *morphe* points to sensible shape and *eidós* to intelligible structure, and the latter is the main element in Aristotle’s notion of form” (D. Ross, *ibid.*).

consistiría en una realidad “causal y productora, a la que corresponde hacer todas las cosas” (III, 5). El significado de “causal” parece ser el de ‘algo responsable’; y el hecho de que sea una entidad “productora” (*poietikón*), señala que este intelecto es una entidad ‘creativa’ y ‘activa’, una realidad gracias a la que el alma “hace todas las cosas”. De ahí que se le llamó *intellectus agens*, algo que subsiste en nosotros activamente, como una *disposición habitual*, “a la manera, dice, de la luz”.

Esto es, entonces, el alma en su condición más esencial, en la medida que, conforme a los principios aristotélicos, lo más esencial es la forma inteligible que algo tiene en sí, y que se constituye en cada cosa física como aquello que en definitiva le proporciona un carácter de entidad. El hombre es *un esto* (*tode ti* = substancia), es decir, algo identificable, en definitiva por efecto de su intelecto superior y en acto. Las afirmaciones de Aristóteles en *De Anima* III, 5 son justamente célebres, y a pesar de abarcar apenas poco más de media página del texto griego, han sido objeto de muy diversas interpretaciones y controversias. Es verdad, lo más correcto es sin duda atenerse al autor, lo que significa revisar con cuidado en primer lugar su texto griego original. Pero no siempre basta con el texto, puesto que en muchos sentidos permanece oscuro para nosotros. Es preciso, entonces, revisar desde un cierto elemento clave estos asertos del Estagirita, y que dice relación primeramente con la *separabilidad* de las formas substanciales. A diferencia de Platón, nuestro filósofo supuso que el *eidós* (“forma”) de las cosas físicas (entre las que se cuenta nuestro cuerpo) era algo que estaba *en* las cosas mismas. Platón consideraba que ese *eidós* no estaba en las cosas, y que había un solo *eidós* para toda la multitud de cosas que pertenecían a algo de una misma naturaleza. Hay un solo leopardo *en sí*, *en eidós*, y muchos leopardos que participan de él, que además subsiste *separado*. Eso es Platón; y Aristóteles, por su parte, piensa que el *eidós* o forma (la misma palabra platónica) tiene algo inteligible, cosa que también pensó Platón, pero un elemento que suponemos está en las cosas, aunque solo es reconocible por el entendimiento. Ese *eidós* no era, entonces, separado en el sentido platónico, puesto que subsistía en las cosas mismas. Esto 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 solo comprensible por nuestra mente, y depender no directamente de los sentidos, a no ser de una manera mediata. En esas circunstancias, el alma en Aristóteles, en cuanto es forma del cuerpo, comparte con las demás formas su carácter inteligible; pero por tratarse de una cosa viva como el ser humano, que

además comprende a la manera que el hombre comprende, revela ciertas características que le son peculiares, y hacen necesaria una investigación especial acerca de ella.

Ahora bien, antes de continuar con nuestro análisis es conveniente decir que, *separado, ser separado*, es una expresión acuñada por Aristóteles para designar el *eidos* platónico. Yo, por mi parte, llamo platonizante a todo el ámbito de esta idea, que, como veremos, se insinúa también en el concepto de alma aristotélico precisamente en un aspecto decisivo. He aquí el texto fundamental del *De Anima* III, 5, según mi lectura del texto griego:

“Y existe por una parte ese intelecto por el cual <el alma> llega a ser todas las cosas, y el otro, por el que las hace todas, como si fuera una disposición habitual, tal como la luz: porque de un cierto modo la luz hace que los colores en potencia sean colores en acto. Y este es el intelecto *apto de separación*, tanto impasible como sin mezcla, puesto que está siendo acto por efecto de su entidad (*ousía*)”.

Nos hallamos así ante el párrafo, sin disputa –junto al que citaré luego y que viene en el texto unas líneas más adelante– el más controvertido y famoso de la obra. Que esta entidad podría ser un “intelecto apto de separación” (*noûs khoristós*), introduce un asunto que no debería sorprender, si se hubiera tomado nota en la lectura del *De Anima* de afirmaciones hechas anteriormente, aunque todavía de forma tentativa:

“Y acerca del intelecto y de la potencia especulativa no hay nada claro, pero parece que son un tipo de alma distinto, y esto solamente parece darse separado, como lo eterno de lo corruptible” (*De Anima* 413b 24-27).

Separado significa en estos contextos con seguridad ‘separado de un cuerpo’, como se había dicho en III, 4. Pero tiene evidentemente connotaciones que en cierta medida se nos escapan, y que apuntan quizá al carácter inteligible y autónomo que una entidad de esa naturaleza –como lo había tenido en Platón– posee. Dios, para Aristóteles, es precisamente la entidad que, por excelencia, “existe separada de las cosas sensibles” (*kekhorismene tôn aisthetôn*, *Metafísica* XII, 7, 1073a 4). Lo que existe o puede existir separado, entonces, se supone que posee la aptitud de ser y funcionar en forma independiente y autónoma de aquello con lo que podría tener relación. Y esa forma autónoma es de tal calidad, en primer lugar, “porque es acto en razón de su propia substancia” (430a 18), mientras que aquello con lo que tiene relación existe de un modo u otro, en algún respecto, en potencia. Esa es también, *mutatis mutandis*,

la relación que puede haber entre Dios y el mundo. Ahora bien, en lo que respecta al alma humana, esto es ya 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. Estas cosas a que me refiero son las realidades del mundo sensible. Sin embargo, cuando se trata de exponer una teoría de la substancia espiritual (como lo es el alma humana), de las inteligencias celestes y de Dios, Aristóteles ve la conveniencia de utilizar una doctrina de las substancias separadas, que podemos considerar platonizante. Ello corresponde, a mi juicio, a la necesidad de integrar su teoría de la substancia o entidad (*ousía*) natural sensible (en que las formas inteligibles existen inmanentes a las cosas), a su física estelar –quiero decir, supra-lunar– y su teología. Me refiero más específicamente a su *filosofía primera*, es decir, 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. Las formas substanciales que componen el universo estelar de la inteligencias celestes, por ejemplo, son entidades separadas, que dirigen los seres astrales de un modo similar a como nuestro intelecto en acto rige su cuerpo, si bien Aristóteles deja expresamente en claro que esos cuerpos celestes son a su vez incorruptibles.

Retornando a nuestro tema principal, queda dicho entonces por el filósofo que el intelecto activo es propiamente la forma que da al alma su estructura inteligible, y que, a diferencia de todo otro ser en la naturaleza de las cosas (en el mundo sublunar), manifiesta una ‘aptitud de separación’ (*choristós*) solo presente en propiedad en los seres divinos y eternos. En III, 4 el filósofo había dicho que “la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es apto de separación”. Ahora, al culminar su breve capítulo 5 del libro tercero *De Anima*, Aristóteles concluye el párrafo cuya primera parte había citado más arriba, y que comenzaba “y existe por una parte ese intelecto” (III, 5), diciendo:

“Y solo una vez separado (*choristheis*) él es lo que propiamente es, y esto solo es inmortal y divino. . . y nada piensa sin él” (430a 21-25).

Y haciendo una interpretación de todo ese párrafo (cuyo paréntesis he omitido en la cita recién dada), se podría entender como sigue:

‘Y este solo <intelecto activo> es inmortal y eterno (nosotros, sin embargo, después de la muerte no recordamos nuestra vida en la tierra, porque el intelecto activo no está

afectado por los acontecimientos, mientras que el pasivo, que es afectado por ellos, es perecible); y sin el intelecto activo, nada piensa’.

No entraré en todos los detalles de este complejo párrafo, pero quisiera poner énfasis en la referencia, si se quiere inopinada, a la pervivencia del alma después de la muerte, en el entendido que solo es inmortal el intelecto activo del alma, que es el único que mantiene en esta vida su condición de ser en acto ‘sin mezcla e impasible’. Ahora bien, esta conclusión no es en modo alguno sorprendente, si se mira con detención todo el complejo proceso que ha llevado a Aristóteles a identificar al alma, en su ápice, con un intelecto o *noûs* que posee las características que, en su propio y nivel superior, posee Dios.¹⁷

Lo que viene “de fuera de la puerta” (thúrathen): sugerencias finales

Luego de todo un capítulo en que se rechaza la idea de que el alma es armonía y proporción, y en que se supone que el intelecto mismo es, por su misma constitución, impasible, en una frase enigmática Aristóteles afirma:

“Y se considera que el intelecto, puesto que es substancia, se produce dentro y no perece” (*De Anima* I, 4, 408b 18-19).

La cita recién referida propone la inmortalidad del intelecto, sin hacer aún las distinciones de III, 4-5 de los dos intelectos, 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. 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 impasible 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, 406a 1). En esas circunstancias, el único ser que tiene como substancia (que aquí es lo mismo que su forma, “una naturaleza que no es elemento sino principio”¹⁸) un intelecto como el descrito, posee en consecuencia un principio inmortal.¹⁹

La frase en referencia, según mi opinión (*eoiken*, es traducido por los autores como “parece”), significa “se considera que”, y, a diferencia de lo que piensa Ross, el

¹⁷ Dios, como *enérgeia prote*, es decir, ‘acto primero’, y como *noûs* es analizado especialmente en *Metafísica* XII, 6-8.

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica* VII, 17.

¹⁹ La traducción de Tomás Calvo Martínez (*Aristóteles, Acerca del Alma*, Introducción, Traducción y Notas. Editorial Gredos Madrid 1988 (1978) para esta misma frase dice así: “El intelecto, por su parte, parece ser –en su origen– una entidad independiente y que no está sometida a corrupción”.

énfasis es puesto en “se produce y no perece”, y no en la frase dependiente “puesto que es substancia”.²⁰ El punto clave, me parece, está en ese *engígnesthai* que, con dudas, he interpretado como “se produce dentro”. El verbo es rico en matices, y puede significar, ‘nacer en, surgir, aparecer en’, o bien, ‘tener lugar, suceder en’. He podido constatar, además, que *engígnesthai*, ya que también significa ‘presentarse, intervenir’, conserva una sugerente idea de movimiento en o hacia algo, una gradación significativa que sugiere la idea de “introducirse”. Esto es significativo para el caso que quiero presentar. Es probable que aquí esté en juego un asunto crucial, de esos que Aristóteles parece complacerse en dejar en suspenso. 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 imperecedero, cosa que, en cualquier otra circunstancia, sería una contradicción entre las substancias naturales. Esto único que *se produce* en toda la naturaleza, a saber, el nacimiento de un intelecto en el hombre, surgiría, entonces, como un suceso, al 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). Lo que Ross quiere evitar aceptar (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 thúrathen noûs* <literalmente, ‘el intelecto de fuera de la puerta’> (*De Generatione Animalium* 736b 28), the reason which enters from outside”.²¹ Este es un punto de interés, porque creo precisamente lo contrario, es decir, que aquí hay una alusión –aunque un tanto oscura– acerca de este asunto.

Lo que está en juego, en consecuencia, es un tema de gran interés, que Aristóteles no plantea al parecer en *De Anima*, ni menos aún discute, a saber, sobre la procedencia de ese intelecto que él ha declarado inmortal. Al comentar esta frase que estoy analizando de *De Anima* I, 4, T. Calvo también disiente de Ross.²² Ahora bien, Aristóteles, en *Acerca de la generación de los animales*, luego de una compleja discusión sobre el semen y el alma, dice lo siguiente:

²⁰ David Ross, *Aristotle De Anima* Edited, with Introduction and Commentary, Oxford 1967 (1961), p. 198.

²¹ D. Ross, *Aristotle De Anima*, p. 198.

²² “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

“Queda, entonces, que el intelecto solo penetra desde afuera (*thúratheren*) y es el solo divino, porque la actividad corporal no tiene nada en común con la actividad del intelecto” (*De generatione animalium* II, III, 736b 28-29).

Aristóteles ha dicho previamente que el semen y las fetaciones (que no se dan separadas de quien 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. Ahora bien, no es ahora mi intención analizar en profundidad estos difíciles textos, que solo he querido aludir en referencia a ciertos problemas planteados por el mismo filósofo en el *De Anima*. Este último punto, sin embargo, abre insospechados horizontes, y fue de hecho estudiado y discutido por los grandes comentaristas griegos de Aristóteles, cuyas obras han llegado hasta nosotros, y constituyen en su conjunto una mediación de vital importancia en la interpretación de la obra del Estagirita. Comentaristas de Aristóteles como Temistio, fundan un sistema de exégesis que ha de continuar su influencia a lo largo de la Edad Media. Solo me referiré en esta ocasión 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”. Solo añadiré que ya Alejandro de Afrodisias (s. III d. C.) en su *De Anima Liber* relaciona el intelecto activo aristotélico con aquel que viene *de afuera*.²³

Proceder *desde afuera* puede entenderse de diversas maneras, pero sin duda que una interpretación verosímil nos debería llevar a considerar que aquí se trata del origen no material del alma, en su condición intelectual superior. Lo que constituye al alma, es decir, su *eidos*, está allí en esa alma –suponemos desde un inicio– constituyendo su condición de entidad substancial; y que por ser algo *separado*, no está condicionado por su complemento orgánico. Aristóteles no analiza estas cuestiones en la profundidad y extensión que hubieran permitido una más clara definición de sus asertos, pero su examen de estas cuestiones acerca del origen, así como sus estudios sobre el alma humana en general, revelan una poco frecuente penetración intelectual e ingenio. Ahora bien, en el horizonte del saber científico griego, la filosofía interpreta esa tendencia general del hombre por conocer, en un

aceptable respecto de la aparición del intelecto en el hombre– que “solamente el intelecto que adviene desde fuera y solo él es divino”; T. Calvo, *Aristóteles Acerca del Alma*, p. 155 n. 15.

²³ Alexandri Aphrodisiensis *De Anima Liber cum Mantissa* p. 109, 22, Berolini 1887: “El llamado intelecto agente es el *desde afuera* (*thúratheren*)”; ver *ibid.* p. 90, 19 ss.

sentido más específico, es decir, en cuanto aspira a conocer la realidad en su calidad de realidad; y lo real de un modo u otro *es lo que es*. Y puesto que aquello que es se supone que es lo más real, por eso mismo aquello debería decir relación con la verdad. Por eso que ella no intenta estar al servicio de ninguna ciencia, si bien su búsqueda desinteresada de la verdad puede servir por eso mismo a toda ciencia humana. En esas circunstancias, el estudio del alma desde la filosofía –como es el caso de Aristóteles– revela quizá más los problemas que circundan su realidad como tal que las soluciones que pueden darse acerca de ella; pero es indudable que un estudio de esta naturaleza puede demostrar cuáles podrían ser las vías que, mediante una correcta metodología, podrían conducir al encuentro de esas soluciones. Porque, al parecer, no podría haber respuesta propiamente satisfactoria para este tipo de asunto, sin aquello que en su momento ya Aristóteles intenta hacer: conciliar el estudio y la investigación filosófica con el aporte progresivo de la ciencia. Es verdad, la ciencia es de por sí provisoria, y no hay culpa en ello; pero la búsqueda de lo permanente no puede hacerse a espaldas del conjunto de la realidad.

Óscar Velásquez

Profesor Titular
Pontificia Universidad Católica/
Universidad de Chile

Artículo publicado en *Ars Medica Revista de estudios médicos humanísticos* (Facultad de Medicina Universidad Católica de Chile) vol 4 N 6 (2002) 141-153.