



**Pontificia Universidad Católica de Chile**  
**FACULTAD DE FILOSOFIA - INSTITUTO DE FILOSOFIA**

Aristóteles: El problema de la unidad cuerpo-  
alma a la luz de los recursos criteriológicos de  
antero-posterioridad

por

Hugo Marcelo Barrionuevo Chebel

Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia  
Universidad Católica de Chile para optar al grado de  
Doctor en Filosofía

Profesor Guía:  
Prof. Dr. Jaime Araos San Martín

9 de diciembre de 2013

*A Hugo<sup>†</sup> y Lilia,  
mis padres.*

*A la tía Rosita*

## Agradecimientos

El presente trabajo de tesis lo he llevado a cabo en el marco del Programa de Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. La realización de este proyecto ha contado con el apoyo financiero del Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (CONICYT) y de la Vice-Rectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile (VRI). La concreción del mismo ha sido posible gracias a la generosidad de muchas personas. En primer lugar, quiero agradecer a mi director de tesis, el Prof. Dr. Jaime Araos San Martín, quien no sólo me ha acompañado desde un punto de vista científico en los últimos años de ejecución de esta tarea, sino también desde un costado humano que estimo sinceramente. Quiero agradecer también al Prof. Dr. Alejandro Vigo (Universidad de Navarra) que me ha brindado una sólida orientación en la primera etapa del desarrollo de esta tesis. Agradezco además la comprensión y el apoyo de la Jefatura del Programa de Doctorado, en especial, al Prof. Dr. Jorge Martínez Barrera y al Prof. Dr. Manuel Correia.

Asimismo, quiero agradecer a las personas que a lo largo de estos años me han ayudado a esclarecer, de distintas maneras, algunos de los planteos contenidos en este trabajo, en especial, al Prof. Hermann Weidemann (Universidad de Münster), al Prof. Alfonso Gómez Lobo<sup>†</sup> (Universidad de Georgetown), al Dr. Jorge Mittelman (Universidad de los Andes) y a la Dra. Gabriela Rossi (CONICET – Argentina).

El proceso que me ha conducido hasta aquí no ha estado libre de complicaciones personales, en especial, de salud. Sin la presencia de mis amigos de Tucumán y de Santiago difícilmente hubiera podido llevarlo a término. Gracias a Sergio y Fedra, a Indiana, Susana, Fátima, Gustavo, Paulina, Miguel, Natalia, Pepe, Mónica y Eduardo, a mi hermana Gabriela, al Dr. Jorge Cárdenas y a la Lic. Lilian Dreckmann.

Quiero dedicar este trabajo de tesis a la memoria de mi padre, a mi madre y a mi tía como un modesto agradecimiento por haber encontrado siempre la manera de seguir presentes a lo largo de estos años.

## Resumen

La concepción aristotélica de la unidad de cuerpo y alma ha dado lugar a variadas interpretaciones por parte de comentaristas de distintas épocas. En las últimas décadas, sobre todo, han predominado ciertas interpretaciones que han tendido a debilitar la unidad ontológica de cuerpo y alma en pro de salvar la diferencia entre ambos exigida por el hilemorfismo. Nuestra interpretación del planteo aristotélico se basa en la afirmación de la unidad de cuerpo y alma en sentido fuerte subrayando la distinción interna y la articulación jerárquica entre ellos de acuerdo con un conjunto de criterios lógico-semánticos de antero-posterioridad que se encuentran operativos en su tratamiento. En ese sentido, pensamos que por esta vía cobra relevancia el papel fundamental que el hilemorfismo aristotélico le reserva a la unidad de cuerpo y alma en la explicación causal del vivir como ser para los vivientes, de la unidad orgánica y de la unidad del plexo de operaciones que se le atribuyen a los seres vivos. Este trabajo toma como texto central *De anima (DA)* II 1-4 y contempla una consideración preliminar de la tesis en *DA* I así como su respaldo y profundización en un conjunto de textos escogidos del *corpus* biológico y de *Metaph.* VII.

## Índice

Abreviaturas.....	14
Introducción.....	15
<i>Status Quaestionis</i> .....	17
La formulación del problema según J. Ackrill.....	17
El atributivismo.....	21
El materialismo blando.....	23
La unidad cuerpo-alma y la duplicidad ‘ <i>cuerpo</i> ’-‘ <i>Cuerpo</i> ’ .....	29
El dualismo superveniente.....	32
La interpretación funcionalista.....	36
La crítica a la interpretación funcionalista.....	43
La unidad alma-cuerpo y la teoría de la sustancia.....	47
El problema alma-cuerpo en el contexto de la vida nutritiva: Hilemorfismo e instrumentalismo.....	60
Los textos y su cronología.....	64
La vinculación entre los textos elegidos y los distintos ámbitos del conocimiento.....	68
La relación entre los textos biológicos y los tratados sobre la sustancia.....	69
Nuestro planteo.....	72
Parte 1.....	75
1. Consideraciones iniciales: La unidad cuerpo-alma a partir de <i>DA I 1</i> y <i>I 2-5</i> . Recursos metodológicos y planteo dialéctico.....	76
1.1. La unidad alma-cuerpo y la fórmula <i>lógos énylós</i> en <i>DA I 1</i> .....	77
1. La fórmula <i>lógos énylós</i> .....	77
2. Propiedades y sustrato.....	78
3. La cólera: Su consideración <i>physikôs</i> .....	80

4. La cólera y la casa: Características del vínculo entre la forma y la materia desde el punto de vista de la definición.....	86
‘ <i>Tò simón</i> ’ .....	92
Separación.....	99
1.2. Las concepciones del alma y de su relación con el cuerpo en <i>DA I 2-5</i> .....	102
1. El alma como principio automotor de los movimientos que tienen lugar en el cuerpo.....	105
1) El problema de fondo: Alma y lugar.....	106
2) El alma como materia.....	109
3) Movimiento accidental y movimiento del alma.....	111
2. Número, Magnitud y Movimiento: El alma como número que se mueve a sí mismo.....	116
1) Magnitud y automovimiento.....	117
2) La unidad aritmética y su reducción a la unidad de magnitud.....	119
3) La unidad aritmética y el problema de las partes del alma de los seres viviente.....	120
4) Unidad aritmética, posición y alma como principio automotor.....	121
5) El alma como unidad aritmética y su relación con el cuerpo.....	114
3. El alma entendida como la armonía entre los componentes materiales del cuerpo.....	123
4. La unidad y la multiplicidad del alma constituida por elementos.....	128
1) La unidad específica: El alma, sus partes y las operaciones anímicas.....	132
2) La unidad del movimiento.....	134
3) El sustrato de las operaciones y la unidad del alma.....	135
5. Dos ejes de la crítica aristotélica en <i>DA I</i> . Las bases de la concepción hilemórfica del alma: La necesidad de considerar el cuerpo para definir el alma.....	137
6. La teoría del alma como armonía y el alma como sustrato de las operaciones de un ser vivo .....	139
1.3. La homonimia y las relaciones criteriológicas de antero-posterioridad.....	143
1. Planteo introductorio.....	143

2. Homonimia.....	144
1) Definición.....	144
2) Tipos de homónimos.....	146
“ <i>Focal Meaning</i> ”.....	149
‘ <i>Ser</i> ’ y ‘ <i>bien</i> ’.....	151
3. El par conceptual ‘ <i>próteron</i> ’-‘ <i>hýsteron</i> ’.....	155
1) ‘ <i>Próteron</i> ’-‘ <i>hýsteron</i> ’ en <i>Cat.</i> 12.....	156
2) ‘ <i>Próteron</i> ’-‘ <i>hýsteron</i> ’ en <i>Metaph.</i> V 11.....	161
3) Otros significados de ‘ <i>próteron</i> ’ articulados con los anteriores.....	169
 Parte 2.....	 173
2. Planteo central: Distinción, relación de antero-posterioridad y vinculo causal entre cuerpo y alma en <i>DA II</i> 1-4.....	174
 2. 1. La unidad cuerpo-alma a luz de las relaciones criteriológicas de antero-posterioridad en <i>DA II</i> 1.....	 175
1. La unidad del ser viviente y la distinción interna en términos de alma y cuerpo....	176
2. El acceso dialéctico a la definición general de alma: La distinción alma-cuerpo....	180
3. El acceso filosófico a la unidad alma-cuerpo en el contexto de la definición más general de alma.....	185
1).....	186
2) El alma como actualidad ( <i>entelécheia</i> ) del cuerpo.....	188
El alma como “ <i>actualidad primera</i> ” del cuerpo.....	191
La distinción entre niveles de actualidad y potencialidad en <i>DA II</i> 5.....	192
<i>DA II</i> 5 y el cambio del sujeto hacia sí mismo.....	196
3) El cuerpo como instrumento del alma.....	199
4. ‘ <i>Ser</i> ’ y ‘ <i>uno</i> ’ referidos a los compuestos de alma y cuerpo. El momento metafísico de <i>DA II</i> 1.....	201
5. La relación alma-cuerpo a la luz de los criterios de antero-posterioridad en <i>DA II</i> 1, 412b10-413 <sup>a</sup> 10.....	204
La homonimia y la unidad alma cuerpo.....	205
1) La unidad del organismo vivo y la unidad del artefacto.....	205
2) La parte y el todo.....	213
3) La unidad del alma.....	220

2. 2. Vivir como actualidad de un cuerpo animado en <i>DA II 2</i> .....	223
1. Los múltiples sentidos de ‘ <i>vivir</i> ’.....	223
2. El aspecto metódico del planteo. Observaciones comunes a <i>DA II 1</i> y <i>II 2</i> .....	224
3. Los múltiples sentidos de ‘ <i>vida</i> ’ y de ‘ <i>alma</i> ’.....	226
1) Línea general del argumento.....	227
2) El uso equívoco de ‘ <i>vivir</i> ’ como punto de partida de la investigación.....	228
4. La consideración del alma como una unidad.....	233
5. La reconsideración de la definición común de alma bajo la perspectiva de su concepción como ‘ <i>aquello por lo cual</i> ’ en sentido prioritario.....	237
La prioridad del alma sobre el conjunto viviente.....	240
6.....	244
2. 3. La unidad cuerpo-alma y su distinción interna en el contexto de la consideración del alma como causa en <i>DA II 4</i> , 415b8- 416 <sup>a</sup> 18.....	246
2.3.1. Explicación causal y unidad de cuerpo y alma.....	246
1.....	246
2. Naturaleza y causa. Definición de ‘ <i>naturaleza</i> ’ a partir de <i>Ph. II 1</i> .....	248
3. La tarea del físico descripta en <i>Ph. II 2</i> .....	255
4. La teoría de las causas a partir de <i>Ph. II</i> .....	259
Alcance de la teoría de las causas.....	268
2.3.2. La unidad cuerpo-alma desde la perspectiva del alma como causa en <i>DA II 4</i> , 415b8-416a18.....	271
1. Consideraciones previas a la definición del alma y del cuerpo en términos de causa.....	271
2. El alma como causa formal.....	273
3. El alma como causa final.....	276
4. El alma como origen primero del movimiento.....	283
5. El papel de la causa material en la explicación de la constitución y de las funciones del ser viviente.....	286
6.....	292



Parte 3.....	293
3. Desarrollo del planteo central: Distinción, relación de antero-posterioridad y vínculo causal entre cuerpo y alma en algunos textos escogidos del <i>corpus</i> biológico y de <i>Metaph.</i> VII.....	294
3.1. Distinción, relación de antero-posterioridad y vínculo causal entre alma y cuerpo en algunos textos escogidos del <i>corpus</i> biológico.....	296
3.1.1. El alma como causa formal del ser para los vivientes en <i>DA</i> II 2-3.....	296
1. La unidad de significación de ‘ <i>alma</i> ’ y su papel como causa formal del vivir en los organismos vivos en <i>DA</i> II 3.....	298
2. La unidad ontológica de las capacidades del alma.....	301
La argumentación en torno a la unidad de las capacidades del alma y de los procesos de un organismo vivo. Presentación de un caso.....	304
3. La posibilidad de una definición común de alma.....	311
La unidad de significación de ‘ <i>alma</i> ’ como condición de posibilidad de su definición común.....	311
1) No hay género donde hay una serie.....	311
2) El modelo lógico-semántico.....	314
3) La definición común.....	319
4. El criterio de ordenación de las capacidades del alma.....	322
5. El alma como causa formal del vivir.....	331
3.1.2. El alma como causa final y el cuerpo como organismo	
3.1.2. 1. La unidad del organismo viviente en <i>PA</i> I 1 y en <i>PA</i> II 1.....	333
1. El modelo de explicación causal: Finalidad y necesidad.....	337
1) La explicación en biología: La teleología inmanente.....	337
(1) El fin como primer principio del movimiento.....	338
(2) La forma de un objeto como <i>aquello en vistas de lo cual (hoû héneka)</i> de su producción.....	342
2) La explicación en biología: La necesidad hipotética.....	349
(1) Necesidad hipotética y necesidad absoluta.....	352
2. La ontología de los seres vivos en <i>PA</i> I 1.....	356

1) La explicación de los antiguos y el anclaje ontológico en la materia como punto de partida de la generación y como factor constitutivo de los cuerpos.....	357
2) La ontología de los seres naturales: el alma y la materia.....	359
3. La ontología de los seres vivos: La organización de las partes de los animales y el criterio de antero-posterioridad teleológica en <i>PA II 1</i> .....	373
3.1.2. 2. El autodesarrollo embrionario y la unificación del cuerpo en <i>GA II</i> .....	379
1. El desarrollo embrionario como automovimiento.....	381
2. Todo animado y automovimiento.....	385
3. El alma como causa motriz y el fluido menstrual como causa material del autodesarrollo embrionario.....	386
Alma y calor.....	389
3.1.3. El alma como causa motriz de la vida nutritiva.....	391
3. 1. 3. 1. El alma como causa motriz de la vida nutritiva en <i>DA II 4</i> .....	391
1.....	391
1) El significado teleológico del planteo.....	392
2) Observación metódica.....	393
2. La vida nutritiva: El alimento y los dos aspectos del proceso de nutrición.....	394
1) Las teorías en torno al alimento.....	397
2) Una observación lingüística.....	398
3) ¿Qué se entiende por alimento? Dos tipos de cambio.....	405
4) La nutrición como activación de lo que es alimentado.....	406
3. El alimento y el organismo animado.....	409
1) El alimento, la reproducción y la continuidad en el cambio sustancial dada por el sustrato material.....	411
2) El alimento y el alma del organismo que se nutre.....	413
4. Vida, nutrición y crecimiento.....	416
1) Crecimiento.....	417
2) Crecimiento: La refutación a Empédocles en <i>DA II 4</i> .....	420
3) Nutrición: Dos actualizaciones y un movimiento.....	427
5. El cuerpo animado.....	430

3. 1. 3. 2. El alma nutritiva como causa motriz: Procesos orgánicos y cambios de base en la conservación de la vida en <i>JSVM</i> y <i>LBV</i> .....	433
1. El organismo vivo: Distinción cuerpo-alma y jerarquía orgánica en <i>JSVM</i> .....	433
1) El alma nutritiva.....	435
2) La localización de un órgano único como sede del alma nutritiva y sensitiva.....	437
3) La jerarquización de las partes orgánicas. La anterioridad del órgano central.....	439
(1) Argumentos basados en la observación. ....	439
La unidad de la naturaleza material del ser vivo y su conservación ( <i>JSVM</i> 2-3).....	439
El predominio del corazón y la unidad orgánica.....	442
(2) Argumentos “según la razón” ( <i>katà tòn lógon</i> ).....	446
2. La constitución material de base de un organismo vivo en <i>JSVM</i> .....	452
1) El balance del calor y la conservación de la vida.....	452
2) La constitución material de las partes homogéneas del organismo.....	453
3) El contexto defectivo: La pérdida de la vida.....	462
(1) Los modos de destrucción del fuego y la unidad alma-cuerpo en <i>JSVM</i> ....	462
(2) La pérdida del equilibrio entre las capacidades del cuerpo y la unidad de cuerpo y alma en <i>LBV</i> 2-3.....	464
3. La auto-sustentación de un cuerpo animado.....	469
1) La respiración y la conservación del calor innato en <i>JSVM</i> .....	459
(1) Planteo dialéctico sobre la respiración.....	470
(2) El papel del <i>habitat</i> en la conservación de la vida.....	471
(3) El organismo animado y la respiración.....	472
(i) El corazón y la unidad de aspectos fisiológicos y “psicológicos” en la conservación de la vida.....	472
(ii) La respiración y la naturaleza material del animal.....	475
(iii) La relación entre el pulmón y el corazón en la conservación de la vida del animal.....	478
(iv) Los contextos defectivos.....	480
-La muerte y la extrema sequedad del cuerpo.....	481
-La explicación “descendente”.....	482

2) La auto-sustentación del organismo vivo: Materia, proporción y alma nutritiva en <i>LBV</i> 5-6.....	483
(1) Calor y humedad.....	483
(2) Grasa, humedad y alma nutritiva.....	485
4. Conclusión.....	488
3. 2. Distinción, relación de antero-posterioridad y vínculo causal entre alma y cuerpo en <i>Metaph.</i> VII 7-9, 17 y VII 10-11.....	490
3. 2. 1. La anterioridad de la forma respecto de la materia en el contexto de la generación de la sustancia compuesta: <i>Metaph.</i> VII 7-9 y 17.....	492
1.....	492
2. El texto.....	493
3. <i>Metaph.</i> VII 7: El análisis de la generación.....	495
1) El <i>ex hoû</i> considerado como materia en <i>Metaph.</i> VII 7 (1032 <sup>a</sup> 15-25).....	497
2) La forma como <i>hyph'hoû</i> de lo generado.....	506
4. <i>Metaph.</i> VII 8 y la generación del todo a partir de materia y forma.....	509
5. La forma aristotélica y la forma platónica en la generación de las sustancias.....	515
6. <i>Metaph.</i> VII 17: La sustancia como causa y la unidad sustancial del compuesto de materia y forma.....	517
3. 2. 2. La anterioridad de la forma respecto del compuesto y de la materia en el contexto de la definición de la sustancia compuesta: <i>Metaph.</i> VII 10-11 y el caso de los seres vivos.....	523
1.....	523
2. Un marco para la cuestión: Definición y esencia en <i>Metaph.</i> VII 4-5.....	525
3. <i>Metaph.</i> VII 10: La distinción entre partes del compuesto y partes de la forma....	532
1) En qué sentido la materia <i>no es</i> una parte de la definición (1034b20-1035b3).....	532
2) Por qué la definición es de la forma (1035b3-27).....	538
4 <i>Metaph.</i> VII 10: Las relaciones de antero-posterioridad entre la forma, el compuesto y la materia.....	545

Metaph. VII 7 y la mención de la materia en el enunciado de las cosas generadas.....	546
5. La teoría de la definición en <i>Metaph.</i> VII 11: Definir un “ <i>hékaston</i> ” del tipo de los seres vivientes.....	551
6. La posición de Aristóteles en el sumario de <i>Metaph.</i> VII 11.....	559
Conclusiones.....	567
Bibliografía.....	573

### Abreviaturas de las obras de Aristóteles y de Platón citadas

- APr*: Analíticos primeros  
*APo*: Analíticos segundos  
*Cat.*: Categorías  
*DA*: Acerca del alma  
*DC*: Acerca del cielo  
*De int.*: Sobre la interpretación  
*EE*: Ética eudemia  
*EN*: Ética nicomáquea  
*GA*: Sobre la generación de los animales  
*GC*: Sobre la generación y la corrupción  
*HA*: Investigación sobre los animales  
*IA*: Desplazamiento de los animales  
*MA*: Movimiento de los animales  
*Metaph.*: Metafísica  
*Meteo.*: Meteorológicos  
*PA*: Sobre las partes de los animales  
*Ph.*: Física  
*PN*: Breves tratados de historia natural  
     *De Sens.*: Sobre la sensación y los sensibles  
     *De Mem.*: Sobre la memoria y la reminiscencia  
     *De Som.*: Sobre el sueño y la vigilia  
     *De Div.*: Sobre la adivinación por el sueño  
     *LBV*: Sobre la longevidad y la brevedad de la vida  
     *JSVM*: Sobre la juventud y la vejez, la vida y la muerte.  
*Pol.*: Política  
*Rhet.*: Retórica  
*SE*: Refutaciones sofísticas  
*Top.*: Tópicos
- Epist. II*: Carta Segunda  
*Grg.*: Gorgias  
*Hp. Ma.*: Hipias mayor  
*Leges*: Leyes  
*Phaed.*: Fedón  
*Phdr.*: Fedro  
*Phlb.*: Filebo  
*Rep.*: República  
*Smp.*: Banquete  
*Spht.*: Sofista  
*Theaet.*: Teeteto  
*Ti.*: Timeo

## Introducción

En el conjunto de conocimientos disponibles sobre las cosas naturales, Aristóteles hace germinar la pregunta filosófica por la naturaleza de los seres vivos. Retomando, en cierto sentido, el deseo especulativo de la tradición “física” griega, Aristóteles formula una serie de *aporías* filosóficas en torno a la noción de alma como principio de los seres vivientes y pone a jugar algunos conceptos claves que le permiten articular una explicación causal de alcance filosófico. La distinción entre ser en acto y ser en potencia, la distinción entre dos modos de predicación, a saber, ser *per se* y *per accidens*, o el reconocimiento de un conjunto de criterios lógico-semánticos de antero-posterioridad, dejan emerger algunos de los problemas ontológicos que subyacían y que, en cierto modo, subyacen a las consideraciones en torno al alma, el cuerpo y la vida. En este terreno nacen, pues, aquellas dificultades que podemos reunir bajo el título de problema de la unidad de cuerpo y alma en los seres vivientes y que, fuertemente comprometidas con la ontología de Aristóteles, delinean una novedosa teoría en su escenario especulativo y en el nuestro.

¿Con qué cuestiones inherentes a su propia posición debe lidiar Aristóteles cuando se ocupa de pensar la naturaleza del alma y la del cuerpo de los seres vivos? Poca duda cabe de que tales cuestiones nutren su concepción ontológica fundamental. Desde nuestro punto de vista, el hilemorfismo de Aristóteles se confronta con tres problemas ontológicos nucleares a propósito de la unidad de alma y cuerpo, a saber, la no separación de alma y cuerpo, la distinción ontológica que existe entre ambos y el papel causal que ambos cumplen en relación con las operaciones (acciones y afecciones) vinculadas a la vida, la estructuración orgánica del cuerpo, y la naturaleza esencial de los seres vivos para los cuales *ser* significa *vivir*.

La tendencia a identificar el vivir con el alma de los seres vivientes, entendida como una realidad material inherente a ellos, ha dado lugar a que ciertas operaciones del ser vivo fueran directamente atribuidas al alma y se intentara explicar los movimientos de un ser viviente por la automoción del alma. Esta posición “materialista” connota una explicación que reduce movimientos como el crecimiento y la nutrición a cambios entre sus componentes elementales. Por otro lado, cuando el alma no fue definida como materia, se la concibió como atributo del cuerpo, subvalorando su estatuto ontológico.

De todas maneras, la tendencia a identificar el vivir con el alma, propia de un mundo “biomórfico” como el griego,<sup>1</sup> le ha permitido a Aristóteles descubrir la vinculación causal entre ésta y la vida y concebir el alma como causa del ser de los vivientes; a la vez que la consideración del alma como un atributo de tipo formal le ha posibilitado subrayar su propia concepción del alma como sustancia no material y lo ha conducido a enfrentar el problema de la no separación entre el alma y el cuerpo, como si fueran cosas distintas, y a buscar la manera de mantener la distinción ontológica entre ambos. Un problema que, por lo demás, genera una tensión estructural dentro del planteamiento aristotélico. La no separación entre alma y cuerpo y su distinción ontológica están impregnadas de diversos matices en las interpretaciones contemporáneas del problema aristotélico. En ese sentido, el repertorio de interpretaciones sobre el alma, su relación con el cuerpo y su papel causal comprende tanto aquellas lecturas de Aristóteles tendencialmente sustancialistas, y cercanas a un dualismo, como aquellas otras que prefieren enfatizar un estatuto del alma más acorde al de un atributo del cuerpo viviente, incluyendo a las que, en cierta medida, proponen focalizar la atención en las funciones de un ser vivo más que en la estructura ontológica del sujeto que las porta. Entre las interpretaciones de las décadas recientes han aparecido además notables estrategias –más o menos consonantes con el espíritu aristotélico- que apuntan a zanjar o, en su defecto, a objetivar las tensiones y dificultades a las que hacíamos referencia.

Desde nuestro punto de vista, Aristóteles se encuentra ante el desafío de conservar la distinción alma-cuerpo sin fracturar la unidad ontológica de un organismo animado, sustancia por excelencia, como un requisito indispensable para abordar la explicación causal de los seres vivientes y de sus operaciones. En efecto, esa distinción, que tiene que ser conservada con miras a su empleo en el contexto causal, supone la introducción en el planteo de un recurso lógico-semántico ampliamente empleado en otros ámbitos de su filosofía, el conjunto de criterios de antero-posterioridad. Estos criterios lógicos, ontológicamente anclados, permiten tratar con entidades sustanciales que tienen una notable complejidad interna y cuyos aspectos no pueden ser concebidos de manera meramente simétrica.

Pero, como decíamos, el problema de la relación alma-cuerpo en Aristóteles ha dado lugar a diversas interpretaciones que han motivado importantes estudios en los

---

<sup>1</sup> Cf. Berti (2005) pp. 118ss; 133ss.



últimos cincuenta años. ¿Qué aspectos del problema han sido enfatizados en ellas?  
¿Cuáles han sido las vías por las que han abordado su tratamiento?

### *Status Quaestionis*

El célebre artículo de J. Ackrill dedicado a las definiciones de alma en *DA II 1* ha descrito un ámbito de dificultades sobre la relación cuerpo-alma que ha ocupado las últimas décadas del siglo XX.<sup>2</sup> Estas dificultades están vinculadas a la posibilidad de mantener la distinción entre materia y forma y entre potencia y acto, en su aplicación a la relación cuerpo-alma. La noción de materia, por ejemplo, introducida como sustrato en la explicación del cambio de una cosa compuesta, se refiere a un ítem que puede ser identificado por separado de la forma como aquello de lo que está constituido el compuesto y como aquello a partir de lo cual una cosa ha sido hecha y es capaz de sobrevivir a su destrucción. En ese sentido, se trataría de un factor del compuesto que permanece y que, si bien ha recibido una cierta forma, podría estar determinado por otra. Aun cuando materia y forma no constituyan cosas sino aspectos de una cosa, la identidad de la materia no puede depender de una determinada manera de estar informado.<sup>3</sup> También se presentan dificultades con respecto a la aplicación de las nociones de potencia y acto. Ackrill considera que cuando se habla de una estatua no es inadecuado referirse a la materia como potencialidad si con '*materia*' se denota dos estados sucesivos del proceso (por ejemplo, el antes y el después del trabajo del escultor) por el cual un trozo de mármol deviene actualmente una estatua. La dificultad aparece cuando se trata de plantear la *co-presencia* de potencialidad y actualidad, pues, hablar de potencialidad y actualidad resulta factible en la medida en que la materia de una cosa no se encuentra informada siempre del mismo modo en que lo está ahora. Otra dificultad resulta del contraste entre capacidad o disposición y su actualización. En una determinada actualización se manifiesta una capacidad que está presente desde antes de dicha actualización y es capaz de sobrevivir a esta actualización en particular. Así, la capacidad en un tiempo *t* no es incompatible con su ejercicio en un tiempo *t*. Pero eso no impide afirmar que una capacidad que es ejercida de cierto modo podría no serlo, de manera análoga a como una materia que tiene determinada forma podría no tener esa

---

<sup>2</sup> Cf. Ackrill (1972-73) pp. 168, 170.

<sup>3</sup> *O.c.* p. 168.

forma en particular.<sup>4</sup> El problema en la aplicación de estas nociones a la relación cuerpo-alma, tal y como se lleva a cabo en *DA II 1*, reside, según Ackrill, en que el cuerpo es *ya necesariamente* viviente;<sup>5</sup> el aspecto material del ser vivo depende para su identidad de estar animado. El cuerpo de un animal se considera “*potencialmente vivo*” en cuanto está dotado de órganos. De acuerdo con este uso de ‘*dýnamis*’ un cuerpo o un órgano del cuerpo está en potencia si tiene determinada capacidad; este hecho no implica, por otra parte, que ella deba ser ejercida constantemente. Sin embargo, cuando Aristóteles define al alma como “*actualidad primera*”, y la entiende como aquello que obra como acto del cuerpo cuando el cuerpo es caracterizado como cuerpo de un animal, supone que el alma es un tipo de actualidad que viene a definir el hecho de vivir que tiene lugar aun cuando el animal duerme y no está ejercitando alguna de sus capacidades. Así pues, ocurre que un cuerpo potencialmente vivo es un cuerpo actualmente vivo. Si un cuerpo orgánico carece de potencialidades relevantes, no es un cuerpo orgánico y, si las tiene, entonces es *eo ipso* actualmente vivo. ¿Cuál es la raíz de la dificultad? En principio, Ackrill piensa que la dificultad por la que no se puede llamar ‘*cuerpo*’ a un cuerpo que no esté ya animado se genera por la introducción de lo que él llama “*principio de homonimia*”.<sup>6</sup> Una posibilidad de solucionar la cuestión sería retirarlo, de tal manera que el cuerpo no animado pudiera ser llamado cuerpo y ser caracterizado como materia y potencia sin que necesariamente esté determinado por tal forma ni actualizado en un determinado sentido. Ackrill considera que bien podría seguir hablándose de cuerpo una vez que el cuerpo viviente ha perdido su alma. Pero de acuerdo con el principio de homonimia, si un cuerpo o un órgano del cuerpo pierden la capacidad de realizar cierta función, dejan de ser cuerpo y de ser tal órgano. Pero, ¿qué significa perder una determinada capacidad?

La analogía con el hacha de *DA II 1* nos pone ante un caso en el que la pérdida de una capacidad determina que un instrumento deje de ser tal. Pero, ¿el carburador que se retira del auto, deja de ser carburador porque no inyecta bencina cuando está desinstalado? *Metaph. IX 3* refuta a los que sostienen que sólo existe una potencia cuando la potencia está siendo ejercida. El carburador desmantelado, realmente ¿se puede decir que ha perdido la capacidad de inyectar bencina? Ackrill considera que no

---

<sup>4</sup> *O.c.* pp. 170, 171.

<sup>5</sup> *O.c.* p. 169.

<sup>6</sup> *O. c.* p. 170.

está claramente establecido cuáles son las *condiciones para el ejercicio* de una potencia que, al mismo tiempo, constituyan las *condiciones relativas a la posesión* de esa potencia.<sup>7</sup> Aristóteles no indica si, en casos como el de un carburador, se aplica el “*principio de homonimia*” y, si se aplica, de qué manera se haría.<sup>8</sup> ¿Se podría sugerir un modo de aplicación que facilite seguir llamando hacha al hacha desafilada? ¿Puede tratarse como materia de un ser vivo al cuerpo una vez que ha perdido su alma? Una alternativa sería considerar que el cuerpo como materia se refiere a las partes homogéneas de las que están constituidos los órganos. Sin embargo, en pasajes como *GA I 1, 715<sup>a</sup>9-11* o *Meteo. IV 12, 389<sup>b</sup>6-8*, Aristóteles afirma que carne y huesos se dicen por homonimia cuando se habla de un cuerpo muerto; con lo cual considerar a las partes homogéneas como materia en lugar de los órganos no evita el problema de afirmar que solo son tales si el cuerpo es viviente.<sup>9</sup> Se podría pensar, entonces, en los elementos como materia en cuanto son constitutivos de un cuerpo vivo, identificables antes y después de que éste sea vivo. Sin embargo, los elementos serían demasiado remotos como para ser descriptos como la materia de un compuesto determinado, por ejemplo, la tierra respecto de un hombre (*Metaph. IX 7*). Ackrill, se pregunta si acaso podrían ser materia de las plantas, una clase inferior de ser vivo. Si consideramos el tema, el alma del hombre se define mediante una serie sucesiva de capacidades. ¿Qué pasaría con aquel hombre que está en estado vegetativo? Por lo demás, semillas y fetos de animales no son menos vivientes que las plantas. Tienen alma nutritiva. Y es durante el proceso de desarrollo que un feto adquiere alma sensitiva.<sup>10</sup> Por otro lado, si se considera el caso de una falla en el proceso de maduración de un animal, cuyo proceso de crecimiento haya quedado detenido en una etapa primaria y poseyera alma nutritiva, podría dar lugar a pensar que dicho organismo vivo tiene un vínculo contingente con el alma sensitiva. Por otro lado, los seres no llegan a ser todo lo que son de manera

---

<sup>7</sup> La distinción entre *condiciones de ejercicio de una potencia* y *condiciones de posesión de una potencia* por parte de una cosa compuesta de materia y forma (potencia y acto), así como la distinción entre el ‘*es*’ de constitución y el ‘*es*’ de identidad, resulta difícil mantenerlas en este contexto del pensamiento de Aristóteles (Véase Shields [1988]). Cuando un organismo vivo realiza cierta operación, la operación es un indicio de que cuenta con cierta potencia o capacidad, de la cual la operación es su actualización o ejercicio. Pero la existencia de una capacidad no depende de que esté siendo ejercitada. Ahora bien, tanto el ejercicio de una potencia como su posesión, en el caso de los seres vivos, dependen de que ser vivo exista en acto como un todo. La actualidad de un ser vivo como un todo depende, a su vez, de la actualidad de uno de sus aspectos, el alma, “actualidad primera”, dirá Aristóteles. La condición de posesión de una potencia, en primer término, y la condición de ejercicio de una potencia, en segundo término, están fundadas en la actualidad del cuerpo como causa y principio del ser y del devenir de un ser vivo. Una misma actualidad para dos grados de actualización de una potencia (posesión y ejercicio).

<sup>8</sup> *O.c.* pp.171-172.

<sup>9</sup> *O.c.* pp. 172-173.

<sup>10</sup> *O.c.* pp. 174-176. Cf. *GA I 3, 736<sup>a</sup>32.-b8; 736<sup>b</sup>13, 778<sup>b</sup>32-779<sup>a</sup>2.*

simultánea, animal y hombre, por ejemplo. Estas cuestiones dan pie a pensar en la naturaleza del vínculo entre cuerpo y alma o bien en los términos en los que cabe considerar la no-separación de alma y cuerpo. En ese sentido, se convierte en un asunto relevante distinguir entre dos perspectivas desde las cuales contemplar la relación alma-cuerpo, “*según el movimiento*” y “*según un punto de vista ontológico*”, como las que se encuentran contenidas en *PA II 1*, donde Aristóteles procede de acuerdo con el criterio de antero-posterioridad onto-teleológico.

Como quiera que sea, la relación entre materia y forma de un ser vivo al nivel de los componentes elementales no disminuye la dificultad que, de acuerdo con Ackrill, está en considerar la materia sin tener que tratar necesariamente, al mismo tiempo, su relación con una determinada forma. No ocurre esto en el caso de la semilla considerada como doblemente potencial, *i.e. potencialmente cuerpos que son potencialmente vivos*. Pero si nos referimos a plantas o a animales, se replica la situación: un cuerpo es potencialmente vivo sólo si ya es actualmente vivo.<sup>11</sup>

Akrill no cree que haya que desestimar las nociones de materia y forma (potencia y acto). Por el contrario, las considera útiles. Pero su empleo en el ámbito de los seres vivos no está exento de problemas. A diferencia de lo que ocurre con su aplicación al campo de los artefactos donde los materiales de un armario pueden ser vistos como constitutivos preexistentes y sobrevivientes a la destrucción del armario, en el caso de los seres vivos los ingredientes (elementos) son parte de una *míxis*, esto es, de un cuerpo homogéneo como los huesos o la carne donde la diferencia materia-forma es difícil de mantener como tal. Los elementos de la mezcla no se pueden, por decir así, recobrar desde la mezcla, donde están potencialmente presentes. Esto contrasta con el caso de un muro donde los ladrillos que lo constituyen podrían también ser considerados como ladrillos en acto. Finalmente, Ackrill señala, junto con la dificultad sistemática descripta, una dificultad metódica: El uso de las analogías y de términos “mecánicos” para procesos y eventos biológicos desvían la comprensión adecuada de estos últimos.

En el caso de las cosas que tienen funciones, ocurre que las funciones comprometen tanto la forma o esencia como los ingredientes materiales de un compuesto; de ahí que la capacidad para llevar a cabo una función dependa tanto de la forma como de los materiales. La función no es simplemente idéntica con la forma.

---

<sup>11</sup> *O.c.* pp. 174-175.

Pero, si la capacidad para funcionar es considerada como la forma de un objeto, ¿qué se entiende por su materia? Parece ser un hecho ineludible que la materia se define por relación a la forma. La capacidad de una cosa viene de un rasgo interno y diferenciador de su propia composición, por lo cual no puede ser ajeno a su constitución material. De acuerdo con esto, no es posible aplicar el mismo tipo de vínculo a la relación entre la capacidad de una cosa y su materia (que está dada por constitutivos materiales más una cierta estructura) y a la relación entre la estructura de una cosa y sus “ingredientes materiales” pues la distinción entre ellos permite obrar la diferencia entre materia y forma que no es posible hacer entre materia constitutiva y capacidades de una cosa.<sup>12</sup> En efecto, creemos que no se puede aplicar de la misma manera la relación materia-forma a estos dos tipos de relaciones cuando se analizan entidades inertes y cuando se analizan seres vivos. En el dominio de los seres vivos, la estructura de una cosa y las capacidades tienden a identificarse y a dificultar la distinción.

Las dificultades que ha hecho notar el artículo de Ackrill han promovido diversas interpretaciones de la cuestión, por lo cual este artículo ha sido una parte vital de la discusión sobre el problema alma-cuerpo en las últimas décadas.<sup>13</sup>

### *El atributivismo*

En el mismo contexto de las definiciones de alma de *DA II 1*, J. Barnes ha tomado partido por una interpretación atributivista de la relación alma-cuerpo. De acuerdo con ella, el alma no es una realidad sustancial sino un atributo de un cuerpo vivo.<sup>14</sup> Para Barnes, las definiciones de *DA II 1* se centran en el hecho de que *x tiene un alma*; *x* es un cuerpo natural orgánico vivo que, en cuanto tiene alma, se auto-sustenta. *X* representa a una sustancia, *i.e.* a un organismo vivo; mientras que ‘*alma*’ denota un atributo del organismo vinculado con la vida.<sup>15</sup> En ese sentido, la noción de alma equivale a la de animado y, como tal, es comparable con términos como recto o blanco. Esta posición encuentra sustento, por ejemplo, en el llamado pasaje “*ryleano*” de 408b13-15 donde Aristóteles sostiene que no es el alma la que reza o teje, sino el hombre que tiene el alma (408b27). Para Barnes, *DA II 1* compromete a Aristóteles con

<sup>12</sup> *O.c.* pp. 176-178.

<sup>13</sup> Citamos a modo de ejemplo, J. Whiting (1992), D. Quarantotto (2005).

<sup>14</sup> *Cf.* Barnes (1979), p. 33.

<sup>15</sup> *Cf.* *DA I*, 402<sup>a</sup>6, 411<sup>a</sup>16; *II*, 413<sup>a</sup>21.

una posición anti-sustancialista acerca del alma, ya sea que se piense en ella como en una sustancia física o como en una sustancia no-física. En ese sentido, cree que cabe la alternativa de tratarla en términos de una entidad física y no sustancial o no física y no sustancial.<sup>16</sup> Esta distinción expresa la diferencia entre un fisicalismo fuerte y un fisicalismo débil. Dentro de esta última línea es posible interpretar la distinción aristotélica entre un alma que no es separable del cuerpo y un alma definida como cuerpo. Por otro lado, el tratamiento aristotélico de las operaciones y pasiones del alma como propiedades *comunes* al alma y al cuerpo invisten al planteo de un aire de sustancialismo que, a juicio de Barnes, se contrarresta enfocando el estudio sobre el alma en sus definiciones particulares. En ellas, la concepción del alma como no separable del cuerpo, *i.e.* como *lógos énylos*, presenta distintos niveles de complejidad según se trate de las emociones, la percepción o el intelecto.<sup>17</sup> En general, para Barnes, no hay dificultades en lo que respecta a la concepción aristotélica del cuerpo. El problema aparece a propósito del carácter del alma como atributo del cuerpo. A su juicio, el alma debe ser entendida desde una perspectiva que, sobre la base de rechazar su consideración como sustancia, permita concebirla como “algo” material (“*físico*”) con un vínculo claro con el cuerpo o, como en el caso puntual del *noûs*, como algo no-material (“*no-físico*”). Barnes apuesta por un fisicalismo débil modulado de acuerdo con los casos (emoción, percepción, intelecto) que sirva como tesis complementaria de una concepción no sustancialista del alma.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. Barnes (1979) p. 34ss.

<sup>17</sup> *O.c.* pp. 36, 37.

<sup>18</sup> Entre los casos particulares, la emoción no presenta dificultades mayores; la percepción, en cambio, sí, por su carácter de ‘*alloíosis*’ de los órganos sensibles (p. 37). Más problemático aún resulta el caso del *noûs* que resultaría ser una “*potencial excepción a las generalizaciones psicológicas, y en particular, a la tesis de que las funciones psíquicas están unidas al cuerpo*”. Para Barnes, el punto de vista aristotélico de acuerdo con el cual todo conocimiento y pensamiento dependen, en última instancia, de la experiencia sensible, permitiría sostener un fisicalismo débil respecto de esta facultad del alma. La consideración del pensamiento como aquello que no puede darse sin fantasía es central en una explicación del intelecto. Hay argumentos opuestos a una interpretación como la señalada. El carácter separable del intelecto está vinculado directamente con el hecho de que podemos concebir todas las cosas. La afirmación según la cual la mente no es nada actualmente antes de que piensa en algo F (porque, de serlo, oscurecería la consideración de la esencia de un objeto), excluye cualquier componente físico de la consideración del intelecto. Este dilema se resolvería para Barnes con la distinción entre dos tipos de intelecto en *DA III 5*. Esta distinción es co-extensiva de la que hay entre adquirir y poseer conceptos, por parte de una capacidad que depende de la sensibilidad, de la fantasía, y usar conceptos, propio de un intelecto “creativo”. Así, en el primero tendríamos un caso de fisicalismo débil, mientras que en el segundo un claro ejemplo de no-fisicalismo (pp.39-40). Para Barnes, Aristóteles entra en el marco del debate fisicalista en la explicación de las funciones psíquicas. En ese sentido, queda situado dentro de un fisicalismo débil en el tratamiento de la mayoría de las capacidades psíquicas. A su juicio, Aristóteles, por una parte, rechaza el fisicalismo fuerte y, por otra, conserva en relación con ciertos casos concretos (deseo, intelecto) cierta inclinación hacia una posición no-fisicalista (p. 41).

*El materialismo blando y el énfasis puesto en el carácter sustancial del organismo viviente*

Sin llegar a sostener que el alma es un atributo del cuerpo, E. Hartman se cuenta entre quienes defienden una versión de la relación alma-cuerpo como un caso de identidad accidental entre forma y materia. Este tipo de relación da cuenta de un estándar de identidad blando respecto de lo que para Aristóteles constituye la identidad en un sentido estricto. Según estima Hartman, una identidad en sentido blando sería suficiente a los fines prácticos de la comprensión del mundo de las cosas espacio-temporales, en especial, para tratar la relación que hay entre las cosas y su materia y la doble descripción de la cual son susceptibles. Este tipo de identidad permitiría explicar, desde un enfoque materialista, por qué los objetos materiales particulares podrían ser considerados entidades del mundo en un sentido prioritario (“*materialistas*”) al mismo tiempo que cognoscibles en virtud de su forma (“*platónicos*”).<sup>19</sup> Este punto de vista sobre el tema requiere, a su vez, que el alma sea considerada en términos de ‘*differentia*’ (*diaphorá*). Esta expresión representa una instancia de lo que el autor ve como un proceso de restricción en el uso aristotélico del concepto de forma o esencia que tiene lugar en *Metaph.* y que, por lo demás, le permitiría sostener cierta prioridad de lo material o del cuerpo en problemas como el de los criterios para establecer la identidad de la persona.<sup>20</sup> El caso más simple de forma de una cosa es su figura, sinónimo de *eîdos* y *morphé*. La forma de una cosa expresa lo que ella es y permite *dividir* el mundo en individuos. Esta idea de forma resulta menos clara cuando se la considera como el factor que, tanto como sea conservado en un individuo, garantiza su permanencia. En ese sentido, aparece, pues, como criterio de existencia continua a través del tiempo. Pero la individuación de ciertas cosas requiere algo más que de su figura o forma. Aristóteles revela en *Metaph.* VIII 2 su interés por reconocer una variedad de lo que Hartman llama “predicados esenciales”.<sup>21</sup> Si bien el texto aristotélico no se refiere a sustancias en un sentido genuino, al filósofo le interesarían las múltiples *differentiae* que menciona para mostrar que existen distintos modos en que se puede decir algo de una materia. Sin ánimo de reducir el concepto de alma al de *differentia*, a la manera de la posición de una viga o del momento del día en que se toma

---

<sup>19</sup> Cf. Hartman (1977) pp. 4-6.

<sup>20</sup> *O.c.* pp.89-90.

<sup>21</sup> *O.c.* p. 91.

un alimento, Hartman considera que, aun cuando no constituyen, en sentido propio, la esencia de sus respectivos sustratos, si no existiesen estas *differentiae*, estos desaparecerían de nuestra consideración. Por otro lado, movernos en ese contexto, posibilita que un objeto reciba dos descripciones diferentes y, al mismo tiempo, relativas entre sí.<sup>22</sup> En ese sentido, habría que tener en cuenta, además, las *diferencias* cuantitativas de las partes de un organismo que son el resultado de la mezcla así como la vinculación de la *differentia* con el propósito de acuerdo con el cual una cosa es definida y con el uso de la noción de alma como ejemplo de *enérgeia* que Aristóteles hace en este contexto (Cf. *Metaph.* VIII 3). Por lo demás, Hartman considera que la analogía entre el alma como aquello por lo cual un cuerpo es un ser humano y la posición que determina que una viga sea un umbral no implica que el alma se reduzca al estatuto ontológico accidental que tiene la posición respecto de la viga. *DA* II 1 es enfático en identificar el alma con la esencia de un organismo vivo y con la capacidad para operar. Pero, sobre todo, Hartman sostiene que *DA* es enfático en mostrar que, más allá de la definición de las partes del cuerpo por sus funciones y del alma por sus funciones, lo decisivo es la definición del todo de una persona por su función y mostrar, por ejemplo, que la función del hombre es la de su alma. En esos términos, el alma es *enérgeia* del cuerpo en un sentido próximo al de *diaphorá* respecto de su sustrato sustancial.<sup>23</sup> En esos términos, también, habría que comprender que el alma es causa formal respecto de la materia apropiada que constituye un hombre. Para Hartman, una persona es un cuerpo, pero la identidad corporal requiere de la referencia a la forma. Ahora bien, lo que Hartman asume como criterio corporal de identidad plantea problemas a la concepción hilemórfica de la relación alma-cuerpo. Mientras Ackrill considera que Aristóteles no encuentra el modo de conservar la diferencia entre cuerpo y alma, Hartman sostiene que el filósofo no mira las cosas de un modo tal pudiera presuponerse la existencia de un cuerpo sin alma. A su juicio, Aristóteles querría superar la extravagancia ontológica del lenguaje ordinario y de la psicología tradicional que miran esta relación en términos dualistas, a la vez que se propone “reducir” el estatuto ontológico del alma a forma *de* una sustancia. Ahora, la relación entre una forma particular y un particular “*bit*” de materia no se define como una relación de identidad en sentido fuerte. Una cosa descrita de modos alternativos es, sólo en un

---

<sup>22</sup> *O.c.* pp. 91-92.

<sup>23</sup> *O.c.* p. 94.



sentido accidental, *una cosa*.<sup>24</sup> Lo importante, en estos casos donde trataríamos con “*cuasi entidades*” (la forma, el alma), es que cada una de las distintas descripciones de una cosa puede ser condición necesaria y suficiente de la otra. Este punto de vista constituiría para Hartman una buena explicación de la relación entre forma y materia en el caso de los seres vivos.<sup>25</sup> En ese marco, Hartman analiza la relación alma-cuerpo considerando el vínculo entre eventos físicos y eventos psicológicos o mentales.<sup>26</sup> El intérprete ha puesto énfasis en el papel causal del alma y en su relación con el todo orgánico en cuanto está estructurado en torno a un órgano central, el corazón, en el caso de los animales sanguíneos que le sirven de referencia.<sup>27</sup> Para Hartman, Aristóteles considera que el alma responde por la vida de una sustancia viviente. En ese sentido, la relación que describe la biología entre la estructura física de un animal y la clase de vida (*bíos*) que lleva revela que la clase de vida es, respecto de la estructura física, más esencial que accidental. El alma como responsable por la vida del cuerpo es, en cuanto tal, esencia y causa, nociones asociadas a la noción de *phýsis* y a su doble significado como esencia y principio.<sup>28</sup> El problema de fondo que se debate es formulado por Hartman en términos de identidad de cuerpo y alma. La distinción entre materia y forma como dos sentidos de sustancia convive con la noción de cuerpo natural viviente como un compuesto de ambas. Por una parte, el cuerpo es el sustrato material del ser vivo, que no es el alma, y, por otra, el alma es sustancia en el sentido de la forma y actualidad en relación con un cuerpo que es potencialmente viviente. Pero el problema está aquí: ¿por qué el cuerpo natural tiende a ser identificado con una sustancia compuesta? ¿no se dice acaso que es sólo sustrato material del viviente? Por otro lado, el alma no es idéntica con el cuerpo, es sustancia en el sentido de la forma, pero en el argumento de *DA II 1* sólo queda claro que el cuerpo vivo es una sustancia, un objeto material particular. Para Hartman, la introducción de la noción de alma obedece a que la clasificación de los seres vivos en especies y géneros (tal y como ha dado cuenta de ello la obra biológica) depende no sólo de su estructura fisiológica sino también del modo de vida que llevan. A este modo de vida Aristóteles vincula causalmente el alma.<sup>29</sup> Ahora bien, la consideración del alma como causa es también problemática. El problema de la

---

<sup>24</sup> *O.c.* pp. 98-99.

<sup>25</sup> *O. c.* p. 101- 103. Véase la crítica que el autor hace a B.Williams y a la consideración de sustancias co-materiales, p. 113.

<sup>26</sup> Hartman habla de eventos mentales de acuerdo con el sentido amplio de ‘*mental*’ y de ‘*mente*’ que les da a estos términos la filosofía de la mente contemporánea, no Aristóteles. Cf. Hartman (1977) p. 89.

<sup>27</sup> *O.c.* cc. 3 y 4 especialmente.

<sup>28</sup> *O.c.* pp. 134, 137-8.

<sup>29</sup> *O.c.* 133-134.

identidad alma-cuerpo reaparece en el contexto de *DA II 4* bajo la perspectiva de la definición de alma como causa formal, final y eficiente o motriz. Ahora bien, el alma es causa eficiente en la medida en que es una e idéntica con el corazón. Este punto de vista entraría en conflicto con la concepción del alma como causa formal. Si el alma es forma no puede ser idéntica con un órgano del cuerpo. Ser causa eficiente resultará, entonces, incompatible con el alma como forma del cuerpo.<sup>30</sup>

Hartman remarca el papel del alma como causa formal y causa eficiente de la vida del organismo sin el cual el alma no existe. El alma (como actualidad primera) no puede existir sin los mismos órganos y las mismas partes cuya actividad es la actualidad segunda de un cuerpo vivo. Los órganos son necesarios para esa actividad, puntualmente, porque el alma es la causa de la actividad que hace del todo orgánico un cuerpo vivo.<sup>31</sup> En efecto, Hartman interpreta la relación alma-cuerpo a partir de una analogía entre el corazón como órgano principal, y parte principal en los animales sanguíneos, y el rey como cabeza del estado. El estado es una monarquía pero la monarquía no es condición suficiente de cualquier clase de estado. En esta relación del corazón con el organismo vivo hay que contar con otro factor fundamental. Para continuar con la analogía, habría que hablar, entonces, de la clase de vida del rey y la clase de vida del estado que el rige. De modo análogo, el alma determina formal y eficientemente el género de vida (*bíos*) que incide sobre el corazón y el organismo como un todo.<sup>32</sup> De acuerdo con este enfoque, Hartman entiende la afirmación aristotélica según la cual el alma no existe sin un organismo y, como esencia del cuerpo, está en el corazón que tiene, entonces, un papel principal en la realización de las actividades concretas del animal.<sup>33</sup> Esto explica por qué la esencia de algo puede ser una parte del mismo, idéntica con el órgano que juega el papel de causa eficiente de la vida del organismo.

Por lo demás, en la medida en que la vida de un organismo implica comportamientos complejos, supone que todas las partes cooperan con ella. El todo corpóreo animado es vivo y sus partes contribuyen a la vida del todo (*DA I 5*, 411b15ss). El alma no existe sin la contribución de esas partes.<sup>34</sup> En términos de la relación entre eventos psicológicos y eventos fisiológicos, Hartman sostiene que ambos

---

<sup>30</sup> *O.c.* p. 136.

<sup>31</sup> *O.c.* p. 135.

<sup>32</sup> *O.c.* pp. 139-143.

<sup>33</sup> *O.c.* p. 136.

<sup>34</sup> *O.c.* p. 138ss. Cf. *DA II 2*, 414<sup>a</sup>25ss; *Metaph.* VII 11, 1036b24ss.

eventos no son separables en la definición ni tampoco en la cosa. Pero esta afirmación requiere matices, pues la no separación entre materia y forma que tiene lugar en los objetos materiales es distinta de la que tiene lugar en los seres vivos.

La cólera, caso que Aristóteles analiza en *DA I 1*, se entiende en términos de estados fisiológicos o materia y también en términos de causa en el sentido de forma, fin y motor. Ahora bien, un evento fisiológico es materia de un evento psicológico, pero eso no implica necesariamente que diferentes eventos psicológicos acompañen a un evento fisiológico. Tampoco hay una conexión lógica (necesaria) entre un evento psicológico y el corazón en un determinado estado fisiológico porque no es el estado fisiológico el que define al psicológico, de tal manera que la identidad entre el alma como esencia y el corazón es de tipo accidental y enfatiza un vínculo entre lo psicológico y lo fisiológico que no es reversible, de tal manera que no está en juego una doble implicación lógica, *i.e.* un sentido fuerte de identidad.<sup>35</sup>

El cuerpo en cierto estado es condición suficiente del miedo, si hay algo externo (en el entorno) relacionado causalmente con el estado sensorial. En ese sentido, el cuerpo es condición suficiente del miedo, pero no expresa una identidad *sensu stricto* entre el cuerpo y el estado psicológico. Los estados psicológicos se definen sólo en parte por sus efectos y por estar acompañados necesariamente por circunstancias (externas) que son definatorias para ellos y en cuyo contexto el cuerpo juega un papel necesario.

De acuerdo con Hartman, la concepción de un tipo de identidad accidental entre alma y cuerpo se justifica también atendiendo a la relación entre *kínesis* y *enérgεια* en los procesos pertenecientes a un ser vivo. ‘*Kínesis*’ es una expresión que denota un proceso (individuado de manera derivada respecto de un objeto sustancial) y ‘*enérgεια*’ expresa el hecho de encontrarse en un estado o de no estar en él. Ambos pueden coincidir (en tiempo y lugar) pero no son, sencillamente, el mismo evento.<sup>36</sup> El ejercicio de una capacidad humana es *enérgεια* y los eventos corporales pueden constituir una condición necesaria y suficiente para la *enérgεια*; en tal caso, la *kínesis* cumple el papel de materia de la *enérgεια*, pero no constituye sin más una *enérgεια*. El estado de placer supone necesariamente ciertos procesos fisiológicos, pero estos procesos fisiológicos no definen un estado como placentero o no constituyen ellos mismos un estado placentero. Hay un plus ontológico en el estado psicológico que aparece cuando se dice que puede

<sup>35</sup> Cf. *DA I 4*, 408b5-18, III 2, 425b25. Véase Hartman (1977) c. 5 sección 3, pp. 144-152.

<sup>36</sup> Cf. *EN VII 12* y *X 5* sobre la distinción entre el estado de placer y la realización de algo.

tener distintas descripciones. “*Ser esencia de*” no se identifica de manera estricta con la materia o el sustrato del que es esencia. En ese sentido, Hartman tiene una posición afín al funcionalismo que, en cierto modo, se compagina bien con un materialismo blando de acuerdo con el cual trata la relación del alma con el cuerpo y la materia, enfatizando la ausencia de identidad estricta y el papel causal del alma. Para Hartman, la identidad entre un evento fisiológico y un estado psicológico (particular) es preciso entenderla como un caso de *co-ocurrencia* y no como un caso de identidad estricta que se cumple siempre entre dos eventos de clase distinta. En ese sentido, no hay una identidad fuerte entre alma y cuerpo como caso de materia y forma, aun cuando, como se señalara más arriba, el alma sea esencia (o *cuasi-esencia*) del cuerpo. De acuerdo con esta posición el problema de conservar la distinción materia-forma en su aplicación a la relación alma-cuerpo no surge como tal en la medida en que el vínculo entre ambos aspectos de un ser vivo no comporte una identidad en sentido fuerte. Para Hartman, esto refleja un materialismo “blando” que se describe en términos de identidad contingente entre alma y cuerpo, en la que el alma como causa formal puede llegar a ser vista como causa eficiente del cuerpo.<sup>37</sup> Tal vez el punto de vista más significativo de esta tesis esté en el planteo de la unidad entre el alma y el corazón que da pie a una doble descripción de un hecho que comprende la dimensión causal formal y la eficiente.

---

<sup>37</sup> En nuestro caso, vinculamos la índole del papel causal del alma respecto del cuerpo y de la vida con un tipo de unidad no-contingente y estructurada según distintos criterios de antero-posterioridad. Para Hartman, en cambio, el concepto de alma como esencia del cuerpo se aproxima a la relación que comparece en la expresión ‘*ñato*’. En ‘*ñato*’ está implícito que hablamos de una nariz que es curva. Sin embargo, la relación entre curvatura y nariz es contingente, porque se refiere, en este caso, solo a la curvatura que se da en la nariz y no a la que se puede dar en las piernas (‘*chueco*’). Ahora bien, la relación de la que da cuenta ‘*ñato*’ se refiere estrictamente a la curvatura en la nariz y espeja una relación muy distinta de la que tiene ‘*blanco*’ o ‘*músico*’ con ‘*hombre*’ en la expresión ‘*hombre blanco*’ u ‘*hombre músico*’. ‘*Ñato*’ muestra una tensión entre factores distintos que no se pueden tomar por separado, siempre y cuando estemos definiendo esa palabra. En todo caso, podemos comparar la expresión ‘*ñato*’ con el caso del animal sanguíneo. La relación en que está el alma nutritiva y sensitiva con el corazón en el animal sanguíneo expresa una relación necesaria que se encuentra, eso sí, de manera análoga en los animales no-sanguíneos, orgánicos y dotados de un órgano principal. Queda claro, que estos análisis no están considerando la unidad de un ser vivo de modo “*trans-entitativo*”, es decir, como si el alma se entendiese a la manera de un factor formal que “atraviesa” distintos individuos y distintas especies. La unidad alma cuerpo está pensada en relación con cada individuo.

*La unidad alma-cuerpo y la duplicidad 'cuerpo'-'Cuerpo'*

B. Williams ofrece otra manera de abordar el problema aristotélico de la relación alma-cuerpo.<sup>38</sup> Para Williams la relación alma-cuerpo constituye el escenario más apropiado para analizar el hilemorfismo aristotélico entendido como una teoría que toma distancia tanto de una explicación materialista como de una dualista.<sup>39</sup> En nuestro caso, nos importa llamar la atención sobre una interpretación de la relación alma cuerpo que intenta mostrar el difícil lugar del hilemorfismo aristotélico entre aquellas dos lecturas del problema. Para B. Williams este constituye una versión moderada de materialismo, cuya versión más fuerte se caracteriza por distinguir tajantemente entre un ser vivo, por ejemplo, una persona, y el cuerpo de la persona. De acuerdo con esto, no tienen que existir de manera necesaria y simultánea una persona y el cuerpo de una persona. Es decir, una persona puede dejar de existir mientras que su cuerpo no. El dualismo, por su parte, también hace la diferencia entre una persona y su cuerpo, pero por razones distintas. La persona, en cuanto se identifica con su alma que es inmaterial, puede existir cuando su cuerpo ha dejado de hacerlo. En ese sentido, el dualismo tiende a hablar de un alma y un cuerpo, mientras que el hilemorfismo, según Williams, preferiría aplicar la noción de alma a un ser vivo en términos de “*tener un alma*”.<sup>40</sup> Si bien las definiciones de alma de *DA II 1* consideran el alma como sustancia, no puede decirse qué ítem particular corresponde al término ‘*alma*’.<sup>41</sup> Williams piensa que el hilemorfismo pone de relieve dos hechos relacionados entre sí en el contexto de la producción de algo: a) una materia que tiene cierto carácter o forma y b) una cosa particular que existe. La existencia de una cosa se debe a que una materia recibe una forma, por lo tanto, la existencia de una cosa depende de este hecho. Pero el hecho de que una materia reciba una forma no depende de que la cosa exista.<sup>42</sup> A su juicio, esta situación contempla la posibilidad de que la materia no exista de modo simultáneo con la cosa, *i.e.* que no reciba la forma por la que constituye una cosa particular existente, y que, sin embargo, sea materia. Este tipo de análisis tiene dificultades cuando se emplea

---

<sup>38</sup> Cf. Williams (1986).

<sup>39</sup> Cf. Williams (1986) pp. 189-190.

<sup>40</sup> *O.c.* 189-190.

<sup>41</sup> Una posible respuesta podría surgir a la luz de una analogía entre la materia, la forma y el todo en el caso de Calías o de Sócrates y la materia, la forma y el todo de una esfera de bronce. Véase Williams (1986) pp. 190-191. Cf. *Metaph.* VII 8, 1033b23, 1034a7.

<sup>42</sup> *O.c.* p. 191.

en el caso de un ser vivo. La propiedad de la vida está asociada con el hecho de ser algo de un cuerpo. Eso significa que tanto la parte de un cuerpo como el cuerpo del que es parte son tales si son vivos. En ese sentido, la vida no es algo que se le añade a un cuerpo. La vida es una forma que se introduce allí donde hay una materia que tiene ya determinadas propiedades.<sup>43</sup> Por otro lado, lo que Aristóteles entiende como cuerpo no puede ser un sustrato que, si tiene vida es un hombre y, si carece de ella, es un cadáver. La relación del cuerpo con la vida es esencial. El cuerpo no puede ser cuerpo y carecer de vida. Para Williams esto revela la necesidad de introducir otra noción de cuerpo capaz de contemplar la posibilidad de tener vida y de carecer de ella. Para dar cuenta de este tipo de casos, Williams emplea la notación ‘*Cuerpo*’ (‘*Body*’), distinguiéndola de ‘*cuerpo*’ (‘*body*’), para denotar la clase de sustrato que no comporta aquella posibilidad.<sup>44</sup> Respecto de ‘*Cuerpo*’, la vida sería una “propiedad concurrente” y no una propiedad esencial como lo es para ‘*cuerpo*’.<sup>45</sup> Ahora bien, esta posibilidad atribuida a ‘*Cuerpo*’ oscila entre lo erróneo y lo correcto. Sería una caracterización errónea en la medida en que la vida, para Aristóteles, no constituye una propiedad no-esencial. Es correcta, en cambio, si ‘*Cuerpo*’ significa aquello que tiene que ser verdad del cuerpo para constituir un cuerpo viviente pero que no existe de manera necesariamente simultánea con el cuerpo vivo. Williams propone que ‘*Cuerpo*’ denote aquello que sirve de materia del cuerpo de un ser viviente. Ahora bien, ‘*cuerpo*’ puede significar el cuerpo que está *operando* (*working*) y que, cuando cesa de operar el animal, cesa de vivir y deja de existir como cuerpo. Por otro lado, ‘*Cuerpo*’ significa el cuerpo que puede no estar en funciones, *i.e.* estar muerto, pero existir como un cuerpo. En ese sentido, ‘*Cuerpo*’ y ‘*cuerpo*’ tienen propiedades relativas a uno y a otro, pero no son dos ítems idénticos. La introducción de esta diferencia, que no se encuentra en Aristóteles, sería necesaria para dar cuenta de un cuerpo al que el alma y la vida le son esenciales. Así, Sócrates no es su ‘*Cuerpo*’, sin más, pero es posible que sea su ‘*cuerpo*’ que deja de existir cuando Sócrates lo hace.<sup>46</sup> Mantener esta diferencia permitiría que el hilemorfismo no represente un materialismo reductivo (solamente ‘*Cuerpo*’ es un ítem completamente material). El hilemorfismo tiene, asimismo, una particular situación según Williams: Es una doctrina que tiende a favorecer el uso adjetivo de ‘*alma*’. En efecto, Aristóteles rechaza la existencia de “el alma” tanto como su identificación con la

---

<sup>43</sup> *O.c.* p. 192.

<sup>44</sup> *O.c.* pp. 193-194.

<sup>45</sup> *O.c.* pp. 193-194.

<sup>46</sup> *O.c.* p. 195.

persona (cf. *DA I*, 408b14ss). En ese sentido, se podría decir que el hilemorfismo, en cuanto toma distancia del dualismo, constituye una forma de materialismo que impide sustancializar el alma en términos de una cosa en sí y considerar al ser humano particular como un conjunto de funciones mentales respecto de las cuales el cuerpo es un factor contingente. El materialismo del autor es, por otro lado, moderado en la medida en que la noción de cuerpo con la que trabaja apunta a mostrar que tener alma es una propiedad esencial de lo denotado con ‘*cuerpo*’ y una propiedad concurrente de aquello a lo que se refiere ‘*Cuerpo*’. Este materialismo moderado permitiría, para Williams, salvar la interpretación hilemórfica de la relación entre alma y cuerpo de un ser vivo y, al mismo tiempo, permitiría reconocer -como lo hace el sentido común- que el cuerpo de un ser vivo es capaz de existir como cuerpo más allá de la existencia de un individuo.<sup>47</sup> El uso adjetivo de ‘*alma*’ es complementario de la distinción ‘*cuerpo*’-‘*Cuerpo*’, evita sustancializar el alma o reducirla a mera materia y concentra la atención sobre la unidad alma-cuerpo en relación con la cual hay que explicar en qué sentido un cuerpo que no es vivo no es un cuerpo y en qué sentido sí lo es.

La existencia de una cosa particular depende de que una materia reciba una forma, pero no al revés. Para Williams, la noción de materia se refiere a dos ítems distintos que no son simultáneos siempre o necesariamente. Pueden coincidir cuando están funcionando en el contexto de un organismo que crece, decrece, se mueve, etc.; pero, puede ocurrir que uno de esos ítems deje de existir cuando deja de existir el conjunto. En ese caso, existir coincide con ejecutar las operaciones que son propias de un cuerpo vivo. Pero, también puede ocurrir que un ítem no deje de existir cuando deja de funcionar el organismo vivo, en ese caso, hablaremos de ‘*Cuerpo*’. La distinción entre ‘*cuerpo*’ y ‘*Cuerpo*’ está montada sobre la base de que la existencia del compuesto no es anterior a la recepción de una forma en una materia; por lo tanto, la materia de un compuesto viviente puede existir sin que simultáneamente exista un organismo vivo. La interpretación que propone Williams podría tener asidero si la relación alma-cuerpo se enfocara desde la perspectiva del cambio sustancial en sentido corruptivo. La relevancia de este enfoque está vinculada al interés de Aristóteles por mostrar que una persona no se define, sin más, por el conjunto de sus funciones y de sus capacidades mentales.<sup>48</sup> Asunto no menor si, como Williams cree, puede reconocerse en el hilemorfismo cierta propensión a identificar el alma con la persona, *i.e.* a dejar su uso adjetivo por uno

---

<sup>47</sup> *O.c.* pp. 194-195.

<sup>48</sup> *O.c.* p. 196.

sustantivo, de la mano con su definición como sustancia en el sentido de la forma.<sup>49</sup> En ese sentido, Williams tendería, por lo demás, a romper la simetría entre el uso lingüístico de una expresión y el estatuto ontológico de aquello que designa.

### *El dualismo superveniente y el carácter sustancial del alma*

Mientras J. Barnes pone el acento en el estatuto del alma como atributo de un cuerpo y Williams aboga por un uso adjetivo de ‘*alma*’, Ch. Shields propone interpretar la relación alma-cuerpo en términos de un “*supervenient dualism*” que pondría a resguardo la índole sustancial e inmaterial del alma así como su papel de causa en relación con el cuerpo.

Shields sostiene que Aristóteles no puede ser interpretado como un materialista no-reductivista en el contexto de su psicología porque, fundamentalmente, el alma es una sustancia inmaterial. En ese sentido, su enfoque es distinto del de Hartman y del de Williams. Para sostener este punto de vista, muestra la inmaterialidad del alma a propósito de cuatro aspectos centrales de la explicación aristotélica sobre su naturaleza y sobre la índole de la relación que tiene con el cuerpo. Su propósito es mostrar que Aristóteles defiende una forma especial de dualismo (“*superveniente*”) que, en un escenario como el de la actual filosofía de la mente, se distancia tanto del dualismo cartesiano como de toda forma de materialismo, moderado o no.<sup>50</sup>

Aristóteles, según Shields, entiende la relación alma-cuerpo como un caso especial de la relación ontológica entre forma y materia que constituyen una unidad en un sentido fundamental. Sin embargo, hay oscuridades en esta afirmación motivadas por la conservación de la diferencia entre materia y forma a las que, por ejemplo, *Metaph.* VIII 6 atribuye propiedades distintas; al mismo tiempo, hablar de dicha unidad, introduce la discusión respecto de cómo entender que la forma pueda estar constituida por materia sin ser material. Según Shields, sobre este escenario, Aristóteles no estaría en condiciones de afirmar ni de negar la identidad de alma y cuerpo.<sup>51</sup>

Para tratar el tema de la unidad materia-forma, Shields considera *Metaph.* VII 17. A partir de este texto deduce que no es necesaria ni una interpretación no

---

<sup>49</sup> *O.c.* p. 197.

<sup>50</sup> Cf. Shields (1988) p.2.

<sup>51</sup> *O.c.* p. 2.



materialista ni una interpretación materialista de las formas aristotélicas. En primer lugar, la identidad entre materia y forma es más o menos fuerte de acuerdo con el concepto de materia que se emplee a la hora de concebir el compuesto. Un compuesto puede ser visto como un caso de identidad débil entre materia y forma, si la materia en cuestión es la materia *no-próxima* de un compuesto (*i.e.* la materia entendida como una cierta cantidad de materia o una pieza de materia); mientras que es visto como un caso de identidad fuerte, si la materia a la que se refiere es la materia *próxima*. En *Metaph.* VII 17 hay un argumento en contra de identificar la forma con la materia no próxima. El argumento está dedicado a mostrar, por una parte, que la sílaba ‘*ba*’ no es idéntica a sus elementos, que pueden persistir cuando la sílaba no existe, y que, por otra, depende de la forma como causa formal de su existencia. En ese sentido, la forma no se identifica con la materia, no es material, y no se ha mostrado que sea inmaterial. Shields considera que es necesario operar en este contexto con dos usos de ‘*es*’, el ‘*es*’ de identidad y el ‘*es*’ de constitución. En el primer caso, las formas en relación con una materia devendrían materiales; en el segundo, en cambio, pueden seguir siendo tratadas como inmatrimales.

Si se considera la sílaba ‘*ba*’, lo que se agrega a los elementos para que ella devenga no es un elemento ni tampoco un compuesto de elemento y forma, si ocurriera esto último, se requeriría, a su vez, de algún principio de unidad que, *ex hypothesi*, sea un nuevo compuesto de materia y forma y así al infinito. Es claro a partir de aquí que ninguna sustancia resulta idéntica a los elementos que la constituyen y que lo que se necesita para que se constituya una unidad no es un elemento. La causa formal, pues, no es elemento ni algo constituido de elementos, las formas no son compuestas de aquello de lo que son formas. ‘*Elemento*’ se entiende aquí como sinónimo de materia y contrasta con la sustancia o la esencia entendida como forma. Sin embargo, Shields no cree que con este argumento quede demostrada la inmaterialidad de la forma.<sup>52</sup> Piensa, sí, que el argumento revela cierto dualismo y no descarta algún tipo de identidad entre materia y forma, y al contemplar la distinción entre un ‘*es*’ de identidad y un ‘*es*’ de constitución, deja abierta la posibilidad de que la forma esté constituida por materia o tenga alguna identidad con cosas constituidas por materia, pero sin identificarse sin más como materia; en este plano, la forma es un *heteron ti*.<sup>53</sup> Así pues, entendemos que Shields planea hablar de la forma como algo distinto (a propósito de su identidad)

---

<sup>52</sup> *O.c.* pp. 4-6.

<sup>53</sup> *O. c.* p. 6.

respecto de la materia, concebirla como sustancia y no como mero atributo de un cuerpo, sin perder de vista su poder causal en relación con el cuerpo para lo cual es necesario que se la entienda como constituida por materia.<sup>54</sup>

El problema vinculado al ‘*es*’ de constitución es importante en filosofía de la mente.<sup>55</sup> La constitución preserva el poder causal del alma en la medida en que las relaciones causales son extensionales.<sup>56</sup> Esta teoría es, en realidad, plausible e interesante para una filosofía de la mente funcionalista, pero resulta, cuanto menos, problemática para Aristóteles.

Shields se propone justificar la inmaterialidad del alma que anuncian las definiciones de *DA* II 1 y 2 a partir de cuatro pasajes importantes del *corpus aristotelicus*.<sup>57</sup> La inmaterialidad del alma que desde allí es posible justificar permite que se contemple la identidad del alma con el cuerpo en clave del ‘*es*’ de constitución, lo que para Shields resulta mucho mejor expresado en términos de una relación de superveniencia. Sobre esta base, rechaza la interpretación de Aristóteles como un materialista no-reductivista en filosofía de la mente.<sup>58</sup> En un sentido estrecho de identidad, el alma es ontológicamente distinta del cuerpo, pero no separable de él. Es una sustancia inmaterial y no idéntica con el cuerpo, aunque pueda decirse, en cierto sentido, que el cuerpo *constituye* el alma. La manera en la que Aristóteles articula inmaterialidad del alma con inseparabilidad del cuerpo, puede ser interpretada en términos de una relación entre el alma como sustancia inmaterial y el cuerpo como una

---

<sup>54</sup> El problema de la forma como causa eficiente (en nuestro contexto, el alma de un organismo vivo) ha llevado, en alguna medida, a buscar modos de identificación de la forma con la materia. Hartman lo hace planteando la identidad entre el alma y el corazón como una “*identidad en sentido blando*”. En el contexto de la explicación del ciclo vital y de la conservación de la vida, Freudenthal (1995) ha ensayado justificar la identificación del alma nutritiva con el calor innato, sin darle el peso que tiene al esfuerzo aristotélico por preservar la diferencia calor innato-alma nutritiva sugiriendo que configuran una unidad natural diferenciada según antero-posterioridad por sucesión. En lo que respecta a *Metaph.* VII 17, Shields encuentra allí un margen para argumentar acerca de la inmaterialidad y / o materialidad de la forma como causa del ser y del devenir en el contexto dialéctico de una reducción al absurdo que no constituye un soporte suficiente para tomar una decisión sobre el tema; vale decir, para resolver el papel del alma como causa eficiente por su identidad (de constitución) con la materia o con algo constituido de materia. Por lo demás, es preciso notar la diferencia entre estos dos ítems, sobre todo porque la forma puede identificarse con algo constituido de materia en tanto aspecto formal del mismo. En ese sentido, hay cierto dualismo con el que hay que convivir; cosa que resulta factible porque no se trata de un dualismo radical, sino enmarcado en una perspectiva ontológica mayor de cuño no dualista.

<sup>55</sup> *O.c.* p. 8.

<sup>56</sup> *O.c.* p.18.

<sup>57</sup> Los pasajes que le permiten argumentar en contra de la materialidad del alma son *DA* I 3, para argumentar en contra del alma como magnitud a partir de negarle auto-movimiento; *Metaph.* VII 8 y XII 3 en relación con el carácter no generable del alma como forma del cuerpo; *DA* I 4, 411b27ss, donde sostiene la indivisibilidad del alma; y *GC* 334<sup>a</sup>10-11, desde donde argumenta que el alma no es uno de los elementos ni algo constituido a partir de elementos como es el caso de toda entidad material.

<sup>58</sup> *O.c.* p. 21.

sustancia que funge como base de superveniencia para el alma.<sup>59</sup> El alma, sustancia inmaterial, sobreviene al cuerpo, sustancia material. Así pues, una sustancia sobreviene sobre otra; lo cual es posible, para Shields, si las propiedades de la sustancia superviniente sobrevienen sobre las propiedades de la sustancia de base. Ahora bien, una propiedad sobreviene sobre otra de base, si es causalmente relativa o no causalmente relativa a su propiedad de base. Para esclarecer su lectura, Shields propone pensar en el dolor. Si el dolor superviene sobre la estimulación de las fibras C, la intensidad y duración del dolor está determinada por la actividad de las fibras C y su duración. Las propiedades de base son necesarias pero no suficientes para que existan las propiedades supervenientes.<sup>60</sup> Según Shields, la relación que tiene lugar en el plano de las propiedades puede extenderse al plano de las sustancias, y una sustancia *S* puede sobrevenir sobre una sustancia *T* de base, si las propiedades de *S* sobrevienen sobre las de *T*. Así, se abre la posibilidad de que la sustancia inmaterial sobrevenga sobre la sustancia material. Ahora bien, Shields reconoce que este tipo de planteo se enfrenta a una limitación infranqueable si se exigiera que *S* y *T* compartieran, a su vez, un sustrato común. Si así fuera, la explicación del dualismo superveniente llevaría al infinito y, consecuentemente, no podría ser aceptable. En ese sentido, este tipo de explicaciones parece ser más adecuada para tratar con propiedades de sustancias que con sustancias. Así pues, permitiría interpretar (en términos de superveniencia, al menos) la relación de estados fisiológicos con estados mentales, lo cual implica un dualismo que no compromete la unidad de alma y cuerpo y que, en ese sentido, hablando en un contexto general, “*supera al cartesiano*”.<sup>61</sup> De todas maneras, la interpretación que propone Shields salva, en cierto sentido, la unidad de la sustancia compuesta al mantener la dualidad en el plano de las propiedades de dicha sustancia; sin embargo, hay un problema que se mantiene y que él mismo ha indicado antes: el papel causal del alma. Su posición es, claramente, cercana al funcionalismo y no pone en primer plano uno de los rasgos más notables de la teoría aristotélica sobre el alma, su significado ontológico como causa y principio. Esto es lo que hará del funcionalismo una posición poco compatible con el pensamiento de Aristóteles en ese campo, hasta que, como señala Cohen, logre dar una respuesta apropiada al significado de alma como causa eficiente.<sup>62</sup> El dualismo superveniente de Shields consigue ver el papel que juegan las condiciones

---

<sup>59</sup> *O.c.* p. 21.

<sup>60</sup> *O.c.* p. 22.

<sup>61</sup> *O. c.* p. 23.

<sup>62</sup> Cf. Cohen (1992) p. 72.

materiales en relación con aquello que les sobreviene, pero no alcanza a explicar cuál es el papel del alma que sobreviene a un sustrato material como causa formal, final y eficiente.

*La interpretación funcionalista de la unidad alma – cuerpo a partir de la relación entre eventos psicológicos y eventos fisiológicos*

El funcionalismo es una corriente relevante en el campo de la filosofía de la mente contemporánea y ha propuesto una línea de interpretación sobre el problema de la relación alma-cuerpo en Aristóteles con notable influencia en estas últimas décadas.<sup>63</sup>

Una de las representantes más relevantes dentro de esta corriente es M. Nussbaum. En su edición del *De Motu Animalium (MA)*, Nussbaum ha sostenido alguna de las tesis centrales del funcionalismo contemporáneo: 1) La naturaleza de cada cosa, vista como un sistema funcional, es aquello a lo que está vinculada la función ‘y’ de una cosa ‘x’. La explicación funcionalista, en el contexto de la biología aristotélica, se interroga por la contribución que el sistema y las partes de un sistema animal de determinada clase hacen a su auto-conservación e indaga en el modo como tales partes están relacionadas entre sí. Por otro lado, busca enumerar las actividades constitutivas de un animal y establecer el modo en el que contribuyen a su conservación. Desde esta perspectiva, la consideración de la materia depende de la consideración de la función que requiere de una clase de materia dónde realizarse, mientras que la especificación de la esencia del animal de una determinada clase dependerá, fundamentalmente, de las funciones que se le atribuyan.

2) Ahora bien, la biología aristotélica requiere de algo más que de la enumeración de actividades: Es preciso conocer, como decíamos, sus realizaciones materiales. Nussbaum llama la atención sobre la naturaleza contingente del vínculo entre materia y función. Esto significa, concretamente, lo siguiente: Para que haya nutrición en un animal sanguíneo se necesita que haya circulación sanguínea como medio de transporte de los nutrientes, para lo cual es preciso contar con un órgano que juegue el papel de instrumento que, como una bomba, cause el movimiento de la sangre. El corazón es necesario, entonces, no *qua* corazón sino *qua* bomba de sangre. En la

---

<sup>63</sup> Cf. Cohen (1992) p. 57, Perler (1996) pp. 342-343 nn. 3 y 4.

medida en que el animal disponga de un órgano capaz de cumplir con esta función se contará con la materia que requiere una explicación hilemórfica del ser vivo.<sup>64</sup> En este marco, Nussbaum interpreta la relación entre teleología y necesidad en los seres vivos que plantea Aristóteles a propósito de la relación alma-cuerpo. Junto con esto, Nussbaum cree que deben plantearse preguntas acerca del papel que juega un cambio fisiológico en el contexto mayor de la actividad del ser viviente; o explicar cuáles son las interacciones materiales particulares que usualmente están comprometidas en la realización de los procesos animales. Para Nussbaum resulta claro que los estados funcionales son estados de materia, por lo que se deben tener en cuenta las interacciones materiales particulares que constituyen la percepción, el deseo, etc.<sup>65</sup> Parte del planteo consiste en determinar si las interacciones materiales que acompañan a los procesos son necesarias y establecer de acuerdo con qué clase de necesidad se las tiene que concebir, a saber, simple o hipotética. Nussbaum en este trabajo sostiene que toda necesidad en el ámbito biológico es hipotética. Cuando se explica la organización de un ser vivo, la materia es a la manera de “*una premisa de la conclusión*” (*Ph.* II 7, 198b7-8), que, en cierto modo, condiciona el tipo de organización. Los elementos combinados de cierto modo constituyen un león; la forma de acuerdo con la cual esto ocurre no es un elemento separado que se agrega a los materiales para configurar un todo. Procesos como la percepción, que juegan un papel en el patrón vital total del organismo, están encarnados en una materia que se describe fisiológicamente como interacciones de calor y de frío relativas a la función del animal. Una explicación en términos de necesidad simple no proporciona la información necesaria para explicar la formación de un ojo. Por el contrario, las interacciones materiales tienen que ser tomadas como hipotéticamente necesarias para explicar la realización del fin.<sup>66</sup> En ese sentido, una explicación por necesidad simple es apropiada para ciertos fenómenos, pero no para procesos significativos en los cuerpos vivos, como es el caso de la locomoción animal.<sup>67</sup>

En 1992, M. Nussbaum y A. O. Rorty editan una colección de estudios dedicados al *DA* de Aristóteles que representa la mirada del funcionalismo sobre un conjunto de problemas vinculados a una ontología de los seres vivos, la explicación de sus operaciones características y la compatibilidad entre el enfoque funcionalista y el

---

<sup>64</sup> Cf. Nussbaum (1978) pp.83ss.

<sup>65</sup> Cf. *PA* 642<sup>a</sup>32, *DA* 403<sup>a</sup>29, *MA* 6-7 y 7-8.

<sup>66</sup> Cf. Wieland (1975) p. 149.

<sup>67</sup> Cf. *Ph.* 201<sup>a</sup>31-35.

hilemorfismo aristotélico.<sup>68</sup> En un artículo de este volumen, M. Nussbaum y H. Putnam, respondiendo a la objeción de Burnyeat,<sup>69</sup> reformulan, por decir así, la versión funcionalista de la relación alma-cuerpo que sostenía, anteriormente, Nussbaum.<sup>70</sup>

La primera aclaración que hacen los autores se refiere a la diferencia entre lo que hoy llamamos filosofía de la mente –especialmente concentrada en el problema de la conciencia- y la explicación aristotélica de las cosas valiéndose de la relación entre organización y estructura y la composición material de un objeto.<sup>71</sup> De acuerdo con esto, entienden que la clave de la física aristotélica reside en afirmar que nada existe sin materia, pero que una cosa no existe ni se explica “*según materia*” (*Ph.* 194a13-15). Si se considera el problema global, a saber, cómo explicar el cambio en el mundo, qué puede ser sustrato de cambio, *i.e.* qué puede ser aquello que permanece uno y lo mismo a través del cambio, los autores desestiman que la materia pueda ser un candidato capaz de cumplir con este papel en cuanto que no constituye un “*tóde ti*”. La materia de un árbol vivo cambia continuamente y, en todo caso, lo que permanece es su forma u organización. En ese sentido, las preguntas anteriores pueden ser respondidas focalizando la naturaleza del ser vivo entendida como forma encarnada en una materia siempre cambiante.<sup>72</sup> La naturaleza esencial (*tó ti én eînai*) de un viviente es, en tal caso, la organización que caracteriza a su especie.

La teoría aristotélica sobre la relación materia-forma comprende un amplio espectro de casos que incluye seres que no tienen mente así como entidades no vivientes. Constituye una explicación centrada en la forma (o en el aspecto formal) de las cosas, mientras que la explicación material (o centrada en la materia) se presenta como una explicación posterior y dependiente de aquella.<sup>73</sup> De acuerdo con esto, Aristóteles se ubica entre los que buscan superar las explicaciones reduccionistas. Nussbaum y Putnam subrayar el hecho de que el análisis aristotélico de las cosas materiales se orienta por el caso de ‘*ñato*’ (*Metaph.* VII 4, 1026<sup>a</sup>2-3) que pone de relieve una doble condición de los compuestos sujetos a cambio: El carácter inseparable de la forma respecto de la materia y la consideración de la materia como sustrato

<sup>68</sup> Cf. M. Nussbaum / A. Oksenberg Rorty (eds.) (1992).

<sup>69</sup> Cf. Nussbaum y Putnam (1992), Burnyeat (1992).

<sup>70</sup> El funcionalismo contemporáneo en el campo de la filosofía de la mente sostiene, si seguimos la descripción que hace de él N. Block (1980), dos tesis fundamentales: 1) los mismos estados mentales pueden realizarse en diferentes estados o procesos fisiológicos; 2) los estados mentales no se reducen a estados fisiológicos, sino que son estados funcionales de los sistemas físicos que los realiza.

<sup>71</sup> *O.c.* p. 28.

<sup>72</sup> *O.c.* p. 29.

<sup>73</sup> *O.c.* p. 31; cf. Nussbaum (1978) pp. 69-71

(relevante) en cuanto se encuentra disponible para la realización de la forma. Aristóteles enfatiza en *Metaph.* el hecho de que animal no se define sin el cambio y sin partes corporales que se encuentren en la condición apropiada para determinados cambios (VII 11, 1036b27). El ser que subyace al cambio es un ser material. Por ello, la materia que es vehículo del cambio debe ser mencionada en la explicación de la esencia de una cosa material.<sup>74</sup> No hay descripción de las funciones de un animal sin referencia a la materia disponible para ellas.

A Nussbaum y Putnam se le presentan dos objeciones (Burnyeat). Una apunta al carácter puramente contingente que le atribuirían a la relación entre funciones vitales y materia, la otra, a la estimación de los procesos materiales como condición suficiente para la realización de los procesos psicológicos.<sup>75</sup> La primera entiende que el vínculo materia-forma es composicionalmente plástico. La misma actividad, por ejemplo, la percepción, se puede dar en una variedad de materias específicas, lo que resulta compatible con la perspectiva general del funcionalismo sobre la relación entre la cosa y su forma, pero no con la perspectiva aristotélica. Mientras que es posible hablar de una cosa *en tanto que forma*, nunca se puede hablar de ella *en tanto que materia*. La materia tomada por sí no se puede predicar de una cosa; la materia cambia continuamente y, en tanto tal, no puede decirnos lo que una cosa es.<sup>76</sup> Nussbaum y Putnam rechazan una explicación “*desde abajo hacia arriba*” de procesos y acciones. Los procesos fisiológicos no tienen la clase de relevancia y de conectividad necesarias para explicar por qué ocurre una cosa. No pueden ser causa propia de la acción (*Ph.* 195b3-4).<sup>77</sup> Si hablamos de la percepción, las características intencionales son irreductibles y no son explicables por estados y procesos materiales. En relación con esta posición, los autores matizan sus afirmaciones reconociendo el carácter “*encarnado*” de la forma aristotélica (*material embodiment*).<sup>78</sup> Ahora, si bien es esencial en los animales para explicar su estructura y sus actividades vitales, la realización de la forma *en un material particular* es contingente. Este punto de vista matizado respecto del que, inicialmente, tenía Nussbaum,<sup>79</sup> considera que la actividad de un animal se realiza de manera *necesaria y contingente* en un corazón. El carácter contingente de la

<sup>74</sup> *O. c.* p. 32. En este punto, los autores hacen explícita referencia a Alejandro de Afrodisia 512, 21; 445.5.

<sup>75</sup> *O. c.* p. 33ss.

<sup>76</sup> Cf. *Metaph.* 1035<sup>a</sup>7-9; *PA* 640<sup>a</sup>33, b23, 641<sup>a</sup>7; *DA* I 1, 403<sup>a</sup>3; *Ph.* II 2.

<sup>77</sup> *O. c.* pp. 32, 36ss.

<sup>78</sup> *O.c.* p. 35.

<sup>79</sup> *O.c.* p. 35 nota 17.

realización material particular de la función orgánica se refiere al nivel más bajo de la composición material, por ejemplo, a las partes homogéneas de un organismo vivo (respecto de las cuales, juzgan los autores, Aristóteles es menos consistente); el carácter necesario se refiere a las partes orgánicas. Para pensar el problema, Nussbaum y Putnam toman en cuenta la relación entre la composición química de la sangre y el ser-sangre. La sangre debe tener necesariamente determinada composición material en relación con el ser-sangre, pero, en el plano del animal, el hecho de que el animal sea sanguíneo es contingente respecto del hecho de ser animal. El ser-sangre (forma) queda directamente concernido en este planteo con la naturaleza material del animal como sustrato de un determinado modo de vida y de un determinado principio de operaciones, el alma sensitiva, se vincula de manera contingente con la materia de un animal sanguíneo. Este tipo de planteo tiene un enfoque que procede desde el todo de la cosa y de su forma hacia el correlato material donde se realiza.<sup>80</sup>

Los autores se detienen, como ha sido tradicional en el análisis de la relación alma-cuerpo, en el caso de la percepción para mostrar, en un contexto dialéctico, que no hay explicación “desde abajo hacia arriba” para fenómenos como el de la percepción o el devenir consciente. Para algunos intérpretes (como R. Sorabji citado en este artículo)<sup>81</sup> el órgano sensible toma actualmente la cualidad del objeto percibido, deviene rojo, por ejemplo. Para Nussbaum y Putnam, en cambio, el ojo deviene *intencionalmente* rojo, no necesita devenir *materialmente* rojo. Esto último no significa que en la percepción se prescindiera de un cambio físico en el órgano sensible. Se lo necesita, pero, en todo caso, el cambio no constituye un proceso que deba acompañar cada momento del proceso psicológico. En cualquier caso, observan, para hablar de la percepción no se apela, en sentido estricto, a las nociones de cambio ni de devenir sino a la de transición. La percepción es una transición realizada en la materia. Dentro de la consideración general sobre el alma, según la cual ésta no hace nada sin el cuerpo

---

<sup>80</sup> *O.c.* p. 35 nota 17. Si el asunto se enfocara atribuyéndole prioridad ontológica al compuesto particular, podría advertirse que la forma y las funciones vinculadas a la forma del ser vivo, se realizan necesariamente en ciertos órganos propios de una clase de seres, cosa que difícilmente comparece si se toma la forma-función “en abstracto” o se la enfoca separada y desde la especie. En esos casos, se tiene la fuerte impresión de estar ante un vínculo contingente en la medida en que no se asocia la materia a la función tomada en abstracto, sino a la función y a la forma particular de la sangre relativa a un determinado modo de vida. Y vistas así, efectivamente, describen un vínculo contingente. Por otro lado, en este caso, la materia que se tiene a la vista es la materia próxima, es decir, las llamadas partes heterogéneas, e incluso las homogéneas que constituyen el cuerpo de un ser vivo, sino el sustrato de la sangre, su composición química. Un enfoque de ella que evalúa el vínculo como contingente depende del nivel de la composición material al que se hace referencia. Difícilmente se pueda entender la relación alma-cuerpo por analogía con este caso.

<sup>81</sup> Cf. Sorabji (1979).



orgánico, las actividades del alma “*no son sin materia*” pero entendiendo esto en un sentido débil.<sup>82</sup> Los autores introducen cuatro pruebas textuales para cimentar esta interpretación. Vamos a consignar aquí la que resulta más relevante a nuestro juicio. En un contexto dialéctico, la relación entre procesos fisiológicos y psicológicos tienen su formulación más explícita en textos como *PN* y *MA*, pero no en *DA*.<sup>83</sup> En el caso de *MA* 7, Aristóteles se pregunta de qué manera ciertos procesos psicológicos ponen en movimiento al animal, una pregunta por la causa eficiente de la locomoción. La respuesta enfatiza el hecho de que tales procesos son “*de*” y “*en*” el cuerpo en el que causan su movimiento. Comparados con muñecos automáticos, un cambio importante en el todo se desencadena a partir de un pequeño movimiento en la parte central. Algo análogo ocurriría con los cambios de un animal vinculados con el calentamiento; estos cambios serían *concomitantes* fisiológicos de la percepción y de otras formas de cognición. Pero, para Nussbaum, el punto fuerte está en que estos cambios se producen porque los procesos psicológicos se realizan “*en*” transiciones fisiológicas (que establecen los movimientos que culminan en el movimiento local). A diferencia de los muñecos mecánicos, los seres vivos tienen un tipo de cambio que Aristóteles denomina *alloíosis*, causalmente conectada con la percepción, la imaginación, el pensamiento. Ahora bien, para los autores, la percepción se produce *en esa transición material* llamada *alloíosis* que no es un proceso concomitante sino aquello que, a su vez, comprende lo que la percepción *es*, en un sentido de ‘*es*’ diferente del ‘*es*’ de identidad. El cambio material resulta intrínseco, sin que ello signifique que lo material sea, sin más, condición suficiente para el movimiento. Así, la percepción tiene el estatuto ontológico de una actividad encarnada en el cambio fisiológico y esta encarnación es necesaria para explicar la percepción desde el punto de vista de la causa eficiente. De acuerdo con esta perspectiva, los autores dirán que la relación alma-cuerpo no es comparable con la que hay entre cera y figura, tampoco con la que expresa la analogía con el hacha, pues la clave de la relación alma-cuerpo está en el hecho de que el alma no puede hacer nada sin transiciones materiales (cf. *DA* II 1, 412b4-25). En esta dirección habría que interpretar la unidad de alma y cuerpo. Nussbaum y Putnam pasan de pensar como “*concomitante*” la relación “*tener lugar en*”, que vincula procesos fisiológicos con procesos psicológicos, a darle a los primeros un papel “*intrínseco*” a los segundos; para ello, toman a los procesos fisiológicos como el sustrato donde se

---

<sup>82</sup> *O.c.* pp. 36-37.

<sup>83</sup> *O. c.* pp. 37-41.

encarna la forma. Desde nuestro punto de vista, los procesos fisiológicos no son sólo aquello *sin lo cual no* tiene lugar un proceso psicológico. Aquellos están orientados y, en un sentido general, motivados por el alma como causa formal, final y eficiente.

En lo que respecta a la plasticidad composicional, que caracteriza a las teorías funcionalistas, los autores encuentran en *Metaph.* VII 11 la idea de que la esencia funcional de un ser vivo requiere la mención de su materia; sus actividades esenciales son las actividades en un cuerpo y su unidad se asemeja a la de ‘*ñato*’. Por lo tanto, dan cuenta así de un tipo de vinculación no meramente contingente, sin que ello represente un caso de necesidad absoluta o vínculo de identidad estricta entre alma y cuerpo. En ese sentido, marca Putnam, considerar irrelevante la localización en un cuerpo de la organización funcional de un ser vivo no es un punto de vista aristotélico, en todo caso, respondería a un punto de vista como el de Turing. En ese caso, ciertas organizaciones existen en vistas de la función y se dan con independencia de que la materia sea la misma o no. Así, seres con igual o con distinta constitución fisiológica podrían tener la misma organización funcional. Esta interpretación apunta también a mostrar que Aristóteles no nos lleva a contemplar una suerte de realidad oculta por detrás de las apariencias, una unidad compleja por detrás de lo que vemos y existe. Si nos mantenemos en el nivel de lo que aparece, el dualismo nunca surge como un problema y tener en cuenta, de la manera adecuada, la materialidad compleja de un viviente alcanza para comprender lo que es un ser vivo.<sup>84</sup> En esos términos, encuentran compatible su punto de vista con el pensamiento de Tomás de Aquino, donde su teología compagina bien con la filosofía y el alma y el cuerpo se conciben unificados respecto de todo tipo de operación (en Tomás esto comprende las operaciones del intelecto), enfatizando el carácter *convenienter* con que comparece la unidad del alma con el cuerpo humano orgánico.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> *O.c.* p. 56.

<sup>85</sup> *O.c.* p. 54. Cf. Tomás de Aquino, *STh.* I q. 76 a. 1 ad 6.

*La crítica a la interpretación funcionalista y la reafirmación del alma como principio del cuerpo*

D. Perler (1996) es un crítico de la interpretación funcionalista del problema aristotélico de la unidad alma-cuerpo. Según su diagnóstico, coincidente con el de otros tantos, el funcionalismo contemporáneo constituye una alternativa a dos explicaciones dominantes en el campo de la relación mente-cuerpo, a saber, materialismo y dualismo. En el primer caso, se reducen los estados mentales a estados corporales y se define la intencionalidad y la autoconciencia como estados cerebrales. El dualismo, en tanto, considera a la persona como una unidad que resulta de dos sustancias de distinto tipo, alma y cuerpo, de donde nace la preocupación por localizar la mente y por explicar la relación que tiene con el cuerpo.<sup>86</sup> El funcionalismo (Putnam, Fodor, Block), en tanto, se concentra en explicar estados mentales como funciones y considera a Aristóteles como el primer funcionalista en la historia de la filosofía de la mente.<sup>87</sup> Perler reconoce que el programa filosófico del funcionalismo tiene puntos de contacto con el programa aristotélico, sin embargo, cree que resulta demasiado difícil compaginar uno con otro en aspectos medulares de la filosofía del Estagirita. Desde su punto de vista, una discusión con el funcionalismo en el campo de la relación alma-cuerpo debe enmarcarse dentro de tres condiciones: considerar el alma, no el intelecto (al respecto Aristóteles tiene una posición dualista), enmarcar la discusión en la teoría de la percepción y concentrarla en dos textos, *DA* y *Metaph. VII*.<sup>88</sup>

El funcionalismo defiende las siguientes tesis: Un sistema complejo se considera a partir de sus aspectos materiales y de sus funciones. El sistema existente en términos materiales, sobre la base de su ordenamiento, está capacitado para realizar funciones mentales. En estos casos, cada función mental no se identifica con un parte material disponible, pero se realiza en una materia; no es importante de qué sustrato material se trate; para los funcionalistas hay una realización múltiple de las funciones del alma. Por otro lado, para el funcionalismo cada estado debe entenderse dentro de una red de funciones, en especial, si se quiere comprender su papel en la relación causal. En la consideración funcionalista de la relación mente-cuerpo, las funciones mentales (estados mentales) necesitan un sustrato material, sin que para ello sea necesario que exista

---

<sup>86</sup> Cf. Perler (1996) pp. 341ss.

<sup>87</sup> *O.c.* pp. 342-343 nn. 3 y 4. Entre los intérpretes funcionalistas de Aristóteles, Perler cuenta, principalmente, a Putnam, Nussbaum, Shields, Hartman.

<sup>88</sup> *O.c.* pp. 343-344.

determinada estructura corporal. En ese sentido, el funcionalismo toma distancia del dualismo (las funciones mentales no son entidades) y del materialismo (los estados mentales se conectan contingentemente con un estado corporal).<sup>89</sup> Como los funcionalistas, Aristóteles rechaza el dualismo en su teoría del alma, a la que no considera como un objeto en sí, y resiste el materialismo pues no identifica el alma con la materia.<sup>90</sup> Para Aristóteles, también, la forma necesita de una materia para realizarse, pero se realiza contingentemente en una determinada clase de materia. Distintas clases de animales tienen capacidad de nutrirse, para lo cual, necesariamente, deben contar con órganos; ahora bien, los órganos y su estructuración son distintos según la clase de ser vivo de que se trate. En ese sentido, en el dominio de las distintas clases de seres vivos, se dice que el vínculo del alma con los órganos para la función es contingente, al mismo tiempo que resulta necesaria la existencia de los órganos para que exista el alma y para que se realicen las funciones nutritivas.<sup>91</sup>

De todas maneras, para Perler, la distancia entre el programa filosófico de Aristóteles y el del funcionalismo se reconoce en la pregunta que buscan responder.<sup>92</sup> El funcionalista quiere saber por qué un cuerpo natural tiene determinada capacidad y por qué podemos describirlo funcionalmente; Aristóteles, en tanto, está preocupado por explicar por qué un cuerpo natural es vivo y por qué se diferencia de uno no vivo. Si se tiene en cuenta la comparación con el hacha y la analogía con el ojo, la relación alma-cuerpo pone de relieve el problema de la distinción entre viviente y no viviente. El recurso al “*principio de homonimia*”, como lo llamó Ackrill, permite comprender que el alma es el principio de la vida para el cuerpo y permite también diferenciarla de la red de funciones realizables en órganos materialmente contingentes para poner énfasis en *un ser vivo concreto con un principio de vida concreto*.<sup>93</sup> Perler centra con acierto su interpretación en un aspecto nodular de la teoría aristotélica, a saber, el estatuto ontológico del alma como principio de vida, de unidad del cuerpo y de sus movimientos.<sup>94</sup> Para el funcionalismo, el cuerpo *ya* es un cuerpo viviente en el que corren procesos fisiológicos y le interesa saber cómo se relacionan los procesos psicológicos o estados mentales que *advienen sobre* un cuerpo vivo. Para Aristóteles, en cambio, un cuerpo considerado en sí es no viviente. En tanto que un cuerpo orgánico es

---

<sup>89</sup> *O.c.* pp.344-346, 356.

<sup>90</sup> *O.c.* pp. 347ss.

<sup>91</sup> Cf. *PA II* 10, 657<sup>a</sup>10-12; 642<sup>a</sup>10ss.

<sup>92</sup> *O.c.* pp. 349-355.

<sup>93</sup> *O.c.* pp. 356-357.

<sup>94</sup> *O.c.* pp. 355, 358s.

ya un cuerpo vivo. La relación alma-cuerpo es una relación necesaria que permite establecer cuándo un cuerpo es vivo y cuándo no. Asimismo, la diferencia entre cuerpo orgánico y no orgánico para el funcionalismo es un problema que hay que considerar materialmente, mientras que para Aristóteles es una cuestión que exige dar cuenta del alma como aquello que garantiza que haya un cuerpo orgánico y que sea vivo. En ese sentido, el alma es principio de la unidad de un cuerpo, aquello por lo cual un organismo se diferencia de una colección de partes materiales. El énfasis puesto en el alma como principio de unidad permite entender qué es aquello por lo que dejamos de hablar de una mera colección de partes materiales y pasamos a hablar de una unidad orgánica (*DA* II 4, 416<sup>a</sup>6-9; *Metaph.* VII 16, 1040b8-10). Para los funcionalistas, el cuerpo constituye una unidad orgánica con independencia de que se realicen determinadas funciones o redes de funciones. Para ellos, el problema de la unidad de un cuerpo se trata en la esfera de la teoría de la identidad de objetos materiales; mientras que para determinar qué hace de un cuerpo algo más que un mero objeto espacio-temporal, se consideran descripciones materiales y funcionales. En cualquier caso, esta última pregunta no depende de la primera. En Aristóteles, en cambio, se critica la teoría del alma-armonía porque el alma no es aquello que, como la armonía, por el hecho de estar presente en un cuerpo lo vuelve capaz de determinadas operaciones o estados, *i.e.* por el mero hecho de que las partes materiales se encuentran ligadas según un orden apropiado.<sup>95</sup> Para Perler, es preciso vincular este planteo con la explicación de la presencia de la vida y con la del origen del movimiento y de la acción en los seres vivos. Pues no alcanza con un determinado orden para dar cuenta de esto; es preciso hablar del alma como principio del movimiento. A su vez, el alma como principio, no es una cosa en sí, semoviente, sino aquello por lo cual un cuerpo es capaz de existir de manera separada y se puede poner en movimiento, dándole cabida en el planteo al concepto de unidad compuesta capaz de automoción. Los funcionalistas no se preguntan por un principio tal porque asumen que el cuerpo ya es capaz de tales movimientos y que los procesos fisiológicos están dados y caen dentro de una consideración material del cuerpo. El alma para Aristóteles es, en cambio, un principio del cuerpo, no una red de funciones que se implementan contingentemente en un cuerpo. Su estudio no explica solo estados mentales, sino que estudia el principio de vida que posibilita esos estados como estados de un cuerpo. Así pues, los estados perceptuales considerados de modo

---

<sup>95</sup> *O.c.* pp. 354ss.

puramente funcional dependen de un concreto ser vivo con un concreto principio de vida: “*Cada animal se comporta según la especial naturaleza de su organismo*” (PA II 10 657<sup>a</sup>10-12).

Para comprender mejor la crítica al funcionalismo y la posición aristotélica, habría que considerar el análisis aristotélico de la cólera.<sup>96</sup> La diferencia entre el funcionalismo y Aristóteles reside pues en dos planteos de diferentes niveles de radicalidad. En el primer escenario se preguntan qué son los estados y las funciones mentales y dan por sentado que tienen la relación con un estado corporal. En el segundo escenario, la pregunta se dirige a establecer qué es lo que hace de un objeto algo vivo y qué lo separa de un objeto no vivo. Y, tras la determinación de un principio de vida, surge la pregunta acerca de qué estados y capacidades tiene el viviente. Un cuerpo es una unidad dotada de capacidades que se esclarecen según su contexto (animal, humano, vegetal). Aristóteles, por el contrario, no pregunta cuál es la diferencia entre un estado mental y un estado corporal, sino qué diferencia los estados mentales de un cuerpo de aquellos estados que se atribuyen a un cuerpo no vivo. Para Perler, en lugar del problema de la relación entre dos entidades, alma y cuerpo, Aristóteles enuncia en DA II 412b6-9 la unidad incuestionable de ambos y su problema es el de la relación *Körper-Leib* que no se resuelve con la referencia al principio de la vida. Este es un problema visualizado también por B. Williams que, al parecer, no se resuelve tampoco mediante la referencia a un concepto impreciso del principio de la vida. Así pues, para Perler, el corazón del planteo aristotélico reside en la concepción del principio de la vida en los vivientes, en el marco de una ontología de la relación entre forma y materia, como se encuentra formulada en *Metaph.* VII.<sup>97</sup> Un objeto concreto se explica en relación con dos aspectos, materia y forma, pero aquello que lo determina en concreto es la forma, *i.e.* las características esenciales que tiene como objeto, sus capacidades determinadas y el fin de acuerdo con el cual se desarrolla.<sup>98</sup> En ese sentido, las características esenciales de un objeto no constituyen un principio vago o misterioso. Por el contrario, las características esenciales de un ser vivo son sus propiedades y acciones causadas, fundamentalmente, por su forma como aquello que organiza la

---

<sup>96</sup> *O.c.* pp. 357ss.

<sup>97</sup> *O.c.* p. 360.

<sup>98</sup> En lo que respecta a las funciones cognitivas intelectuales, que expresamente ha dejado de lado como caso de estudio, Perler sugiere que, tomando en cuenta el enfoque metódico de Aristóteles que evita la polarización entre cuerpo y mente, habría que comprenderlas en el contexto de todas las capacidades de las que está dotado, en este caso, un ser humano. En ese sentido, estima que Aristóteles no configura sólo una posición filosófica con valor histórico sino también una explicación con interés filosófico en la discusión actual. *O.c.* p. 359s.

materia en una unidad y posibilita que se comporte de acuerdo con un tipo determinado de acciones. Este principio, lejos de estar oculto, se muestra, por ejemplo, en las operaciones de un caballo. Así, la diferencia entre animado e inanimado no proviene de una afirmación metafísica vaga sino de determinadas características esenciales. A partir de reconocer las propiedades esenciales y las acciones de un ser vivo, podemos determinar aquello que constituye el principio de la vida en él como aquello que se manifiesta en sus acciones. Que un principio no se nos vuelva conocible de manera inmediata no quiere decir que sea una entidad oscura. Un principio se conoce en términos de aquello que posibilita, afirma Perler; en este caso, la organización y la función de un viviente.<sup>99</sup> De acuerdo con esto, la pregunta que formula Aristóteles es la siguiente: ¿Cómo es posible que la materia esté organizada de una manera determinada? ¿Por qué puede surgir de ella un ser vivo? La pregunta del funcionalismo es otra: ¿Cómo se explica de manera funcional ciertos estados mentales o cognitivos y por qué un estado de estos se realiza de manera contingente en un materia? Aristóteles indaga por el origen o el principio, los funcionalistas por la función de un cuerpo organizado y vivo.

#### *La unidad alma-cuerpo y la teoría de la sustancia*

El tema de la relación alma-cuerpo ha sido considerado últimamente en el contexto de la discusión en torno a la teoría de la sustancia. En esa línea, encontramos además del trabajo de A. Kosman (1987), al que nos referiremos aquí, el estudio de M. L. Gill (1989) en torno a la unidad de la sustancia y la obra colectiva editada por T. Scaltsas, D. Charles y M. L. Gill (1994). A. Kosman es uno de los primeros dedicados a poner de relieve cuán significativa es la biología para la metafísica aristotélica y la unidad de pensamiento que se revela en este hecho. Kosman ha propuesto considerar a los animales como el caso paradigmático de sustancia y tomar este enfoque como una vía de acceso a un tema de fondo para la metafísica, la teoría del ser. A su juicio, más que por establecer clases de entidades, Aristóteles está preocupado por comprender el principio y el modo de ser que se identifican como sustancia, para lo cual los animales le proporcionarían el caso más apropiado a partir del cual pensar, en términos más generales, la cuestión ontológica. Para Kosman, el caso de los animales permite

---

<sup>99</sup> *O.c.* pp. 361ss.

considerar una metafísica concernida con un estudio de la sustancia que no sólo contempla el contexto vinculado con el cambio y el devenir (*Ph.* y en los argumentos dialécticos de *Metaph.*) sino también, y de manera prioritaria, con el contexto del ser. De acuerdo con esto, las nociones de materia y forma no solo se entienden como aquello a partir de lo cual algo deviene (*ex hoû*) y como el principio por el cual algo es hecho, sino que ‘*materia*’ significa además la casa o el umbral entendidos materialmente, *i.e.* como aquello que constituye el umbral, y ‘*forma*’ se refiere a aquello por lo cual el umbral es actualmente umbral. Kosman subraya el papel de las nociones de materia y forma como *modos de pensar entidades en un plano explicativo*. La materia es un principio de indeterminación relativo a un ser actual (bronce, ladrillos) y, en ese sentido, se refiere a cualquier entidad que sea indeterminada respecto de cierta forma. La forma se piensa, por su parte, según dos modos, como principio de producción o generación de un ser a partir de la materia (ámbito del cambio) y como principio determinado que explica por qué una materia constituye este ser y no otro (ámbito del ser). En un ámbito metafísico, la relación materia-forma se interpreta como la relación entre *algo que es un ser y el ser que algo es*; en efecto, podemos hablar de la cosa que es un umbral, *i.e.* una viga, y la posición determinada en que se encuentra.<sup>100</sup> De acuerdo con Kosman, la metafísica aristotélica se ocupa de pensar esta relación y de situar el concepto de ser sustancial respecto de ella. En ese contexto, Aristóteles formula tres sentidos de ‘*ousía*’ y plantea la relación entre ser y sustrato de acuerdo con dos distintos modos de ser: *per se* y *ser per accidens*. Este último se considera en categorías no sustanciales mientras que el primero puede entenderse tanto en categorías no sustanciales como en la categoría de sustancia, lo que da lugar a la distinción entre ‘*ser*’ en sentido propio y ‘*ser*’ en sentido derivado, central para esta metafísica.

Para Aristóteles, el ser *per se* en la categoría de sustancia contempla ambos aspectos del ser sustancial, ser y sustrato, como una y la misma cosa de acuerdo con dos nociones claves, potencialidad y actualidad. Potencialidad y actualidad, consideradas según la sustancia y no según el movimiento, pueden entenderse a la manera de un estado latente que se hace manifiesto.<sup>101</sup> Siguiendo la distinción entre *ser per accidens* y *ser per se* se pueden concebir dos tipos de entidades distintas, a saber, el umbral (o cualquier producto del arte) y el animal. Desde la perspectiva de estos dos modos de predicación, la relación entre materia y forma se interpreta de distinta manera en el

---

<sup>100</sup> Cf. *Metaph.* VIII 2, 1042b26-7.

<sup>101</sup> *O. c.* p. 366.



primer caso y en el segundo. El modo de ser *per accidens* expresa el ser que es relativo a un sustrato que existe y que es independiente de él; en el modo de ser *per se*, el ser no se dice de un sustrato capaz de existir con independencia de él. La viga de madera puede ubicarse en la parte baja del portal de acceso a una casa y ser un umbral, pero también puede ser removida y dejar de ser umbral sin dejar de ser un tronco de madera. Esto es así, interpreta Kosman, porque el sustrato tiene independencia ontológica respecto del umbral. Entidades como el umbral no se encuentran en una categoría singular de ser; aquello que se dice *qua hypokeimenon* está en una categoría, mientras que lo que se dice *del* sujeto está en otra. En ese sentido, el umbral se dice ser *per accidens* y como tal no tienen esencia en sentido estricto.<sup>102</sup> En el caso del hombre, el cuerpo del hombre es el mismo que el ser del hombre. No existe separación entre sustrato y ser. Así pues, es posible distinguir entre un ser auto-subsistente, independiente como un caballo, de un ser parasitario o dependiente como una mesa o un umbral que, sólo aparentemente, tendrá la independencia ontológica del caballo. Para Kosman, los ejemplos de umbrales y artefactos (cama, casa, etc.) se introducen como recursos metódicos. En ellos se puede percibir más claramente la distinción entre materia y forma, pero no son, en sentido estricto, sustancias. En ellos, materia y forma son ontológicamente separables. Valga como ejemplo el hacha de *DA II 1*. En correlación con esta distinción entre dos modos de ser habría que pensar la relación materia-forma y qué tipo de unidad habría que predicar de aquello que es sustancia y qué tipo de unidad de lo que no lo es. En este punto, resulta clave lo que Kosman llama la “*duplicidad óptica*” de la materia que comparece en una entidad accidental y el contraste con la materia tal y como se presenta en una sustancia.<sup>103</sup>

Establecida la diferente relación materia-forma en un umbral y en un caballo, ¿qué es materia y qué es forma en uno y otro caso? La materia del umbral es aquello de lo que deviene el umbral y de lo que está constituido el umbral, una viga de madera. Forma del umbral (*lo que es ser un umbral*) es aquello por lo que actualmente una viga cumple la función del umbral, el *érgon* del umbral. Un umbral en acto incluye el hecho de encontrarse en cierta posición en la casa. En el umbral, la materia comparece bajo dos aspectos: la viga en tanto viga de madera y la viga en tanto materia del umbral. En el primer caso, no se hace referencia al umbral, en el segundo, sí. Podemos hablar de dos “seres”, pero no de dos sustratos: la viga *qua* viga y la viga *qua* materia del umbral.

<sup>102</sup> Cf. *Top.* I 10, 103b35; *Metaph.* VII 6, 1031<sup>a</sup>19. Véase Kosman (1987) p. 369.

<sup>103</sup> *O.c.* p. 373-374.

El ser del umbral es predicado de un sustrato que es independiente y distinto de él. Por ello, el umbral no es llamado “*madera*”, sino “*de madera*”. El escenario es distinto en el caso de un ser vivo. El cuerpo del caballo es caballo y no se dice que el caballo sea corpóreo. En efecto, no es “*hecho de un cuerpo*”, sino que es un cuerpo, un cuerpo vivo. Este modo de ver las cosas se percibe, de acuerdo con Kosman, en las definiciones de alma de *DA* II 1, 412<sup>a</sup>19. En el caso del caballo, ‘*materia*’ denota dos sustratos distintos y da cuenta de dos usos diferenciados de potencialidad: la materia del caballo en un contexto genético, *i.e.* como *ex hoû*, no es lo mismo que la materia del caballo como aquello constitutivo del caballo.<sup>104</sup> Respecto del umbral, hay dos descripciones para una misma entidad (o sustrato); respecto del caballo, la descripción de la materia como cuerpo es diferente ontológicamente de la materia como menstros. Correlativamente, si se considera la forma del caballo, esto es, el ser del caballo, el caballo se define por su actuar como caballo, es decir, por realizar el *érgon* de caballo, en definitiva, por llevar la vida propia de un equino.<sup>105</sup> Si desde aquí volvemos sobre su materia constitutiva, el cuerpo del caballo comparece como la materia que actualmente es y que tiene un estatuto de “instrumento” o medio para la realización de la función. En ese sentido, materia para un ser vivo es aquello a lo que es esencial su fin entendido como *hoû héneka*. Por ello, Kosman la denomina “*instrumento télico*”, un *órganon* en vista del *érgon* que define la existencia de un caballo.<sup>106</sup> La materia del caballo en relación con su ser se entiende en términos de potencialidad y actualidad. Es decir, como la relación entre lo que es actualmente un caballo y la estructura de potencialidades que hace posible que tengan lugar las actividades que definen el ser del animal, sus funciones vitales, sus actividades características y su modo de vida.<sup>107</sup> Aparece aquí un contexto teleológico, clave en el ámbito de la vida, que nos permite captar el ser *per se* como el modo de ser de las sustancias que revela el tipo de unidad no-accidental de alma y cuerpo, en tanto que la noción de cuerpo da cuenta de un concepto de materia como “*un locus de potencialidad y de dýnamis*”.<sup>108</sup> Considerar la materia de los artefactos y de entidades no vivientes desde la perspectiva que da la materia del animal, permite entender la materia no sólo en el contexto de una potencia primera y, en el plano del devenir, como *ex hoû*, sino percibirla también como esa estructura de capacidades que

---

<sup>104</sup> *O.c.* p.375.

<sup>105</sup> *O.c.* p. 375.

<sup>106</sup> Cf. *PA* 642<sup>a</sup>11, *DA* 415b18, *EE* VII 9, 1241b22.

<sup>107</sup> *O.c.* p. 379.

<sup>108</sup> *O.c.* p. 382.

posibilitan el ejercicio del modo de vida de un animal.<sup>109</sup> Bajo esa perspectiva se lee en *DA* el contraste entre el ojo y la vista, el órgano y la facultad, con el hacha y su capacidad de cortar. Esta concepción teleológica de la materia podría, sin embargo, no ser exclusiva de los seres vivos. También ladrillos y piedras como sustrato de una casa pueden entenderse en vistas de la casa; y, de acuerdo con *Meteo.* IV 12, 389b27, las partes homogéneas e incluso los elementos de un organismo, materia poco o nada compleja, tendrían este sentido teleológico. Si es así, entonces, respecto de la concepción de la materia en general, el planteo no introduce ninguna contribución específica a la distinción entre cuerpos de seres vivos y materia del resto de las entidades. Pero en este punto, Kosman remarca su propósito metódico, mostrar que la metafísica puede iluminar a partir de este primer modo de ser ejemplificado por el animal, la naturaleza del ser en general. Orientarse a partir del animal para pensar el ser sustancial no impide ni opaca la reflexión sobre otros casos de seres compuestos de materia y forma, como no mina la distinción entre *kínesis* y *enéргеia* el hecho de pensar la primera desde la perspectiva de la última (*Ph.* III 1, 201b31), ni está minada la distinción entre *ti esti* y otros modos de ser por entenderlos a luz del *ti esti* (*Meaph.* VII 4, 1030<sup>a</sup>18). Ahora bien, además de esta observación, hay otra de índole ontológica sumamente importante. La diferencia entre la materia de un animal y la de cualquier otra entidad no viviente pasa por el hecho de que la primera tiene el principio del movimiento y del reposo en sí misma y por sí misma, mientras que la segunda no. Es decir que sólo *per accidens* un compuesto artificial tiene naturaleza. Sobre esta base, es posible pensar una característica altamente relevante de la materia del animal que impide que colapse la diferencia que, desde el punto de vista instrumental-teleológico, tiene con la materia del artefacto.

Para Kosman distinguir entre seres vivos y artefactos pierde sentido si la materia de estos no se diferencia de la materia de aquellos. El punto de vista “*instrumental-télico*” sobre la materia, al parecer, difumina la diferencia entre ellos. Sin embargo, hay un foco de distinción entre un artefacto y un caballo que comparece a la luz del ejemplo del hacha de *DA* II 1. El sentido de la distinción entre ambos está basado en que el animal tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo, mientras que el artefacto, no.<sup>110</sup> Dicho principio describe lo que Aristóteles entiende por naturaleza. El artefacto no tienen naturaleza *per se* pero, en cuanto está constituido de elementos

---

<sup>109</sup> *O.c.* p. 386.

<sup>110</sup> *O.c.* p. 386.

naturales, como la cama de madera, tiene naturaleza *per accidens*. En el caso de la cama, la relación de la materia a la forma no es *per se* puesto que dicha materia podría hospedar otra forma y devenir otra cosa. En el caso del animal, la relación de sus partes y sus elementos constitutivos con su alma es la misma que la que tiene el cuerpo con el animal entendido como un todo. Vale decir, que la relación del animal como un todo de alma-cuerpo con su cuerpo, se repite en cada nivel de análisis de su composición material. Homeómeros y elementos se interpretan también dentro de la relación de la materia como instrumento relativo a un fin, como condición necesaria del fin y como parte de la estructura de potencialidades relativa a las funciones de la vida animal (*Metaph.* VII 16, 1040b5). Para Kosman, incluso los elementos son “*esencialmente instrumentales*” respecto de las formas más altas de vida orgánica.<sup>111</sup> En este contexto, el autor asume el problema de la concepción del alma como causa motriz. El alma es vista en términos de una *héxis*, vale decir, como la capacidad de tocar la cítara que es necesario que alguien posea para tocar efectivamente la cítara. Ejecutar la cítara es una actividad del citarista entendido como un todo, es decir, de su disposición mental y de su cuerpo. Este concepto de actividad (que se encuentra en *Metaph.* IX 8) permite entender bien el caso del alma y, de acuerdo con esto, comprender desde la biología las claves de la metafísica de la sustancia y de la teoría del ser. Entender la función biológica y los comportamientos del animal como la naturaleza formal del animal permite captar la relación entre actualidad y potencialidad entendida como el conjunto de potencialidades en vistas de la función. En esos términos, pues, habría que comprender la relación entre forma y materia. Esta explicación permite que la teoría del ser se ilumine desde la perspectiva del animal como sustancia y la peculiar unidad que tiene con su cuerpo y ofrece, a su vez, un marco metafísico a la concepción biológica del animal. El planteo aporta una consideración de la unidad de alma y cuerpo en términos de actualidad y potencialidad en el plano del ser que defiende un sentido fuerte de unidad. En esto, Kosman se diferencia de otras interpretaciones relevantes del pensamiento de Aristóteles. En el mismo marco de una consideración de los modos de ser, se entiende la unidad de un animal como un caso de relación materia-forma, sustrato y ser, interpretada como instrumento-fin y del alma como *héxis* relativa a un complejo de potencialidades asociadas a la acción conjunta de vivir. De manera complementaria, la observación de Kosman sobre una noción de materia sin la

---

<sup>111</sup> *O.c.* p. 389.

“*dualidad óptica*” que presenta en el ser *per accidens* es un punto decisivo para sostener la unidad en sentido fuerte que se predica de seres sustanciales como los animales.

En contraposición a Kosman, F. Lewis sostiene que no hay identidad entre una cosa compuesta y su materia.<sup>112</sup> Para justificar este punto de vista, introduce un planteo que cuestiona el tipo de unidad alma-cuerpo que se atribuye a un ser vivo maduro a partir de la tematización de la unidad alma-cuerpo en el contexto de la embriogénesis. Por una parte, el autor plantea un concepto de unidad del ser vivo, en cierto sentido, débil, mientras que, por otra, propone una manera de entender un proceso que no culmina en el animal como una mera acumulación de partes.<sup>113</sup> La unidad del ser vivo en términos de la relación materia o cuerpo viviente y forma o alma del todo no se reproduce del mismo modo entre un animal y su cuerpo que entre el animal y los niveles inferiores de la materia (partes homogéneas y elementos). En diferentes pasajes Aristóteles plantea un “*multi-step model*”, sostiene Lewis, para explicar la materia de un organismo vivo. Este modelo choca con el enfoque que refleja la descripción de la reproducción, donde el padre actúa usando el calor innato y los movimientos en el *pneûma* como herramientas e impone diferentes y sucesivos niveles de forma o alma al material que proviene inicialmente de la madre.<sup>114</sup> Lewis propone una manera de pensar la relación materia-forma aplicada a un ser vivo que difiere de una manera de explicar la materia “*desde arriba hacia abajo*”, como lo hace Kosman. A la perspectiva de análisis de Lewis habría que añadirle otro punto: Algo puede ser considerado como materia de una cosa de determinada clase si es que puede constituir dicha cosa, por ejemplo, los ladrillos pueden constituir la materia de una casa sólo si con ellos puede ser edificada una casa. No es, pues, necesariamente verdadero que los ladrillos sean la materia de una casa.<sup>115</sup> En ese sentido, la materia de una cosa se considera, por una parte, como potencia pasiva para devenir algo bajo la acción de una potencia agente externa y, por otra, como factor constitutivo de esa cosa que resulta del interjuego de sus potencias. En este plano resulta clave que exista un proceso por medio del cual de cierta materia devenga una cosa de tal clase. La idea de una relación de identidad o unidad necesaria

---

<sup>112</sup> Cf. F. Lewis (1994).

<sup>113</sup> La descripción del tipo de unidad accidental que Lewis tiene en mente, y de acuerdo con la cual el modelo de unidad de un sustrato ‘a’ con un atributo ‘psy’ (“*Accidental Compound Theory*”) podría aplicarse de manera más general; como tal, comportaría una extensión de la ontología aristotélica que comprendería la relación materia-forma. En ese sentido, el autor sugiere leer *Ph. I 7. 189b30-2; 190<sup>a</sup>13-14*. Cf. Lewis (1994) pp. 247-248, n.1.

<sup>114</sup> *O.c.* pp. 248-249.

<sup>115</sup> *O.c.* p. 250ss.

entre una cosa y su materia se refuerza en el contexto de la explicación teleológica. La materia se entiende en vistas de aquello en lo cual deviene y del que forma parte y configura un vínculo fuerte con la forma que la determina como tal clase de cosa, tal y como lo mostraría el caso de los animales.<sup>116</sup> La materia del alma sensitiva es el cuerpo con órganos apropiados para la sensación. En ese sentido, los órganos sensibles tienen por derecho propio alma sensitiva y el alma sensitiva es considerada como esencial a tales órganos. De acuerdo con esto, la forma es esencial a tales materiales y dichos materiales no puede existir independientemente de aquello que constituyen, *i.e.* el animal.<sup>117</sup> Ahora bien, esta unidad de materia y forma comporta una distinción entre ambos aspectos que tiene un significado puramente intencional, a juicio de Lewis. En cuanto se trata de una distinción exclusivamente intencional, no tiene cabida en el proyecto ontológico de Aristóteles. Así pues, Lewis se pregunta qué hace que el resultado de predicar una forma sustancial de la materia próxima resulte una unidad.<sup>118</sup> Ha sido habitual afirmar que la materia próxima de una cosa y su forma son idénticas, pero para el autor habría que distinguir aquí entre tres sentidos distintos de identidad: La identidad de la forma con la cosa, la identidad de la materia con la cosa y la identidad de la cosa misma.<sup>119</sup> Hasta ahora, para Lewis, las distinciones se han considerado, como decíamos, en un plano exclusivamente intencional.<sup>120</sup>

Lewis sostiene que la relación entre la materia como sujeto de la forma y la forma debe ser pensada -incluso en un contexto como el de *Metaph.* VIII 6- sin la identidad de forma y materia próxima<sup>121</sup> y de manera análoga a la relación entre sujeto individual (Sócrates) y accidentes (músico, blanco).<sup>122</sup> En ese sentido, la materia subsiste a la privación de la forma y a la posesión de esta. Es parte del producto y también aquello que subyace al cambio. De acuerdo con esto, la materia existe cuando la cosa de la que cual es materia ha dejado de existir. Así pues, para Lewis no hay, como afirma Kosman, una identidad entre materia y cosa. La materia del ser vivo *no se identifica siempre* con el organismo viviente.<sup>123</sup>

---

<sup>116</sup> *O.c.* pp. 251-252.

<sup>117</sup> *O.c.* p. 253, véase n. 16 y la consideración de Lewis acerca de cómo debe ser entendida dicha materia. A su juicio, no puede haber una interpretación trivial del asunto, y lo que constituye la materia de un animal tendría que estar en condiciones de ser explicada (en cuanto “pre-condición” de la materia de un alma sensitiva) de manera independiente y como materia de dicha alma.

<sup>118</sup> *O.c.* p. 254.

<sup>119</sup> *O.c.* pp. 254-255 y nota 20.

<sup>120</sup> *O.c.* p. 256 y el énfasis puesto en el “*principio de homonimia*” formulado por Ackrill.

<sup>121</sup> *O.c.* p. 256 n. 23.

<sup>122</sup> *O.c.* p. 257.

<sup>123</sup> *O.c.* p. 257.

Lewis piensa que, salvo cuando se habla de la materia de un viviente (maduro, completo), no puede entenderse que haya una unidad materia-forma en sentido fuerte. Para este intérprete, ‘*materia*’ tiene dos sentidos distintos que denotan dos ítems diferentes: la materia constitutiva de un animal a la que denomina “*before matter*” y la materia “*concurrente*”. Esta diferencia podría documentarse en el caso de los menstrosos y de la sangre de un animal. Si bien son vistos como materia respecto de un principio inmaterial que reúne la capacidad generativa y la nutritiva, estamos hablando de dos casos distintos de materia aun cuando en ambos casos se trate de sangre en diferentes estados de cocción.<sup>124</sup> Una deja de existir cuando el animal toma forma, la otra es parte de su composición.<sup>125</sup> El caso de la sangre revela que, entre los seres vivos, hay un contexto donde la materia concurrente (próxima) no es idéntica con el animal mismo.<sup>126</sup> Pero ¿qué se entiende por la materia concurrente o próxima de un animal? Para ilustrar la noción habría que citar como primer candidato a las partes homogéneas y heterogéneas de un organismo vivo. Lewis se pregunta si puede haber “*por debajo de las partes heterogéneas y homogéneas*” una “*materia concurrente*” que no sea, como éstas, esencialmente animada. Al parecer, ese sería el caso de la sangre, una materia que no es una parte en el sentido espacial del término y no está *esencialmente* animada, pero que sí es aun materia concurrente (en sentido no-próximo) de las partes que constituyen el animal. En este caso, no habría una relación esencial necesaria entre materia y forma.<sup>127</sup> Lewis escoge para su tesis un tipo de ítem material que pertenece a un nivel de complejidad intermedia en la composición de un animal. La sangre es caliente, pero el calor de la sangre no proviene de su materia y, aunque forme parte de la definición de la sangre, no es un principio interno a la sangre misma. La sangre no es en sí misma caliente (cf. *GA II 3, 649b22-28*). Habría que decir que, de hecho, la sangre es caliente en cuanto está en un cuerpo animado; allí se conserva como sangre y se transforma en otra cosa. El calor tiene una causa externa, el padre, que transmite su forma, principio interno del hijo. En un contexto embriológico, el calor obra bajo el poder del alma del macho, *i.e.* un principio externo a la sangre. El alma o forma del animal macho opera como causa eficiente sobre los menstrosos aportados por la hembra y, valiéndose del

---

<sup>124</sup> *O.c.* pp. 257-258.

<sup>125</sup> Una tesis en contra sería la siguiente: si la materia a partir de la cual el animal se genera no es idéntica con el animal, tampoco lo será la materia de la que el animal está constituido. Este planteo lleva a un regreso al infinito. Para el argumento, véase *o.c.* p. 260.

<sup>126</sup> *O.c.* p. 261.

<sup>127</sup> *O.c.* pp. 262ss.

calor y del frío como instrumentos, “*conduce desde afuera*” el proceso de fetación.<sup>128</sup> La propuesta interpretativa de Lewis apunta a mostrar que el tipo de relación que guarda el calor con la sangre se puede extender también a la relación de la vida con las partes heterogéneas y homogéneas de un cuerpo. La vida del animal o, tendencialmente hablando, el alma opera como un principio externo o “*forma análoga*” respecto de las partes del cuerpo, pero cada parte no tiene un principio interno o alma que sea idéntico con el que guía el comportamiento del todo.<sup>129</sup> Asumiendo este punto de vista (que, en todo caso, procede “*desde abajo hacia arriba*”), Lewis piensa que se evita concebir al animal como si éste fuera el resultado de la acumulación de partes. Pero, al mismo tiempo, eso implicaría que la forma del todo no es, *sensu stricto*, la forma de las partes materiales del todo sino solo una “*forma análoga*”.

El calor es “*parte de la forma*” de la sangre (*i.e.* de la sangre entendida como un todo), pero no constituye la forma propia, el principio interno o naturaleza de la sangre. Sin embargo, en cuanto parte de la forma de la sangre, Lewis considera que es esencial a ella porque le proporciona la temperatura y la naturaleza líquida que requiere y, por ello, le llama “*forma análoga*” en la sangre.<sup>130</sup> Si se proyecta este planteo sobre el nivel del animal, la forma propia del conjunto animal no tiene por qué ser vista como idéntica con el principio interno e idéntica con la forma propia de las partes materiales del animal que subyacen al organismo del animal visto como un todo. De acuerdo con esto, la forma del animal no sería la misma que la forma de sus partes. Si lo fueran, entonces, sí ocurriría que la materia del animal y el animal serían idénticos sin más.<sup>131</sup>

El planteo nos deja con dos expresiones, *forma* y *forma análoga*. Una distinción que Aristóteles no hace, pero que, según Lewis, permitiría comprender a cabalidad *DA* II 1, *i.e.* el problema de una materia que configura una unidad fuerte con la forma del animal y otra que, en cierto momento, coincide con su materia próxima pero que no está

---

<sup>128</sup> *O.c.* p. 263.

<sup>129</sup> *O.c.* p. 266.

<sup>130</sup> *O.c.* p. 264.

<sup>131</sup> Lewis reconoce razones en contra de su posición. La sangre no es el mismo tipo de componente de un animal que las llamadas partes heterogéneas; la sangre y las partes tienen un principio interno de comportamiento (*Metaph.* VII 2, 1028b8-13; *Ph.* II 1, 192b9-14), aunque en *Metaph.* VII 16 niega que lo tengan como principio interno y equivalente al principio del cambio que se origina en la juntura de las partes, porque de poseerlo serían sustancias (véase n. 40). Y, en tercer lugar, la idea sería contradictoria con la imagen del alma como forma del animal que está distribuida en sus partes relevantes, como el ojo que tiene en sí mismo la capacidad de ver. Esta observación, sin embargo, entraría en conflicto con la concepción del animal como una unidad. De hecho, es motivo de discusión en el texto de Aristóteles la división del alma en partes y su localización. La posición de Aristóteles al respecto parece ser clara: Las distintas partes del alma no se diferencian *según el lugar* (*DA* I 5, 411b15-30, II 2, 413b11-414b3, b27-32). Cf. Lewis (1994) p. 266-267 y p. 267 n. 42.



determinada por la forma del todo de manera necesaria. Respecto de lo primero, si las partes no-homogéneas son materia del animal –como Aristóteles lo sugiere–, la materia que comparece en relación con la forma sería la suma de las partes y, en tal caso, el criterio es, más bien, de tipo democríteo, *i.e.* un modo de determinación espacial, una figura. Pero Aristóteles rechaza esta concepción de la forma.<sup>132</sup> Ahora, si la materia del animal es su cuerpo vivo, órganos sensibles y todo cuanto el cuerpo comporta, entonces no hay diferencia entre el animal y su cuerpo vivo como materia próxima a la que sobreviene el alma o naturaleza del animal. En ese caso, estaríamos ante el problema de no poder diferenciar entre animal y cuerpo del animal. Lewis introduce una modulación del planteo aristotélico que permitiría conservar el “*principio de homonimia*”, clave en la concepción aristotélica de la relación cuerpo-alma, y mantener la diferencia entre materia y forma que requiere el hilemorfismo para dar cuenta de un sustrato del cambio sin identificar partes materiales y organismo vivo. Así, el alma sensitiva sería la “*forma análoga constitutiva*” del cuerpo y de los órganos sensibles (a los que resulta esencial) que, al mismo tiempo, es principio externo de movimiento respecto de las partes y, en un sentido diferente, forma constitutiva *simpliciter* del animal vivo.<sup>133</sup> Lewis propone constatar esta dualidad de formas (podríamos hablar de forma propia y forma análoga) en la embriología: El desarrollo de un embrión muestra cómo la forma del animal, esto es, el alma sensible, no está desde el primer momento en el embrión en desarrollo. El alma nutritiva que conduce el proceso está en acto en las partes materiales apropiadas, al mismo tiempo que se generan aquellos órganos que son condición necesaria del alma sensitiva. De acuerdo con Lewis, la forma del animal es principio interno del todo pero principio externo de las partes orgánicas y, cuando en *DA II 1* se dice del alma que es principio interno del movimiento y del reposo, no quedaría establecido, en particular, de qué principio se trata. El alma nutritiva es principio interno, mientras que el alma sensitiva es un principio externo respecto de la materia del animal entendida como materia concurrente, los elementos y las partes del cuerpo tomados como partes.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> *O.c.* p. 268.

<sup>133</sup> *O.c.* pp. 269-272. El cuerpo tomado por sí no tiene un principio interno de movimiento, la forma o alma que lo gobierna es externa a él e interna al animal considerado como un todo.

<sup>134</sup> Lo que comparece como materia próxima del todo animal no es separable de la forma del todo que oficia de su principio interno, pero las partes materiales del animal es materia concurrente por debajo de las espacialmente determinadas y tienen a la forma del todo como principio externo (Cf. *Metaph.* VII 10 donde se muestra que las partes materiales no son partes de la forma. Véase también, 1035<sup>a</sup>32ss). En efecto, como en el caso de la sangre y del calor, la carne, los huesos, los órganos son materia concurrente respecto de la vida que está dirigida exteriormente por la forma del todo. Por otro lado, el caso de la mezcla en *GC I 10* mostraría de qué manera la materia concurrente, los elementos, se conserva potencialmente en el cuerpo mixto y homogéneo resultante. Como tales son relativos a la forma propia de

Si se tiene en cuenta el proceso embriológico, la fetación se lleva a cabo porque el alma nutritiva crea niveles de materia listos para ser transformados por una nueva forma, el alma sensitiva.<sup>135</sup> El nivel de materia siguiente sobre el que adviene esta otra forma es identificado como materia próxima del animal. Cada estadio en el desarrollo de la materia tiene una forma propia y una forma externa análoga que es la forma que dirige el proceso del conjunto, la forma del todo. Así, los órganos sensibles del animal se identifican con una materia entendida como partes materiales que tienen en el alma nutritiva su principio interno y, en el alma sensitiva, un principio externo a las partes que dirige el proceso. Las partes materiales en cada estadio pueden ser vistas como independientes de la forma o esencia que sobreviene como forma del todo.<sup>136</sup> Este es un problema que el intérprete considera. Del mismo modo que el calor no es principio interno del movimiento, *i.e.* naturaleza de la sangre, pero la sangre separada del calor no es sangre, podría pensarse la relación entre la *forma análoga* (alma del animal) y el cuerpo y sus partes orgánicas. Ahora bien, la base material de la sangre constituye la sangre en presencia del calor, *i.e.* una cantidad de agua y de tierra en las proporciones adecuadas. Esta distinción podría replicarse entre las partes homogéneas y el animal: la vida de la carne o los huesos está externamente gobernada por la forma del animal como un todo y resulta su forma constitutiva análoga. El autor piensa que el estatuto que tiene la *míxis* en Aristóteles vuelve cuestionable su enfoque metódico. En efecto, la *míxis* no

---

la mezcla. Ahora bien, para Lewis también las partes heterogéneas de un animal serían materia concurrente como lo son los elementos y, como tales, no pueden ser tomadas como potencialmente el animal ya que tienen una relación externa con el alma del todo. Esto evitaría, según Lewis, imaginar un concepto de cuerpo animado como una acumulación de partes. La llamada materia concurrente está vinculada con la noción de cambio o proceso. La materia “*concurrente*” por debajo de las partes determinadas espacialmente existe antes y después del animal, porque la forma del animal no es esencial a ellos, no es potencialmente la cosa (cf. *Metaph.* IX 7).

<sup>135</sup> *O. c.* pp. 276-277.

<sup>136</sup> De acuerdo con Lewis, la diferencia entre principio interno y externo recaen en el alma nutritiva y en el alma sensitiva en relación con la materia concurrente o partes materiales del animal. El carácter contingente de la relación materia-forma se aplicaría, entonces, en el caso del animal, al alma sensitiva respecto de las partes materiales tomadas *qua* partes. Mientras que el alma sensitiva como forma del cuerpo del animal o del todo animal tendría que seguir siendo vista como un principio interno o forma propia del todo. De todas maneras, la independencia que tendría la materia respecto de la forma sería relativa. No hay materia que se pueda entender sin forma. Lo que este planteo resguarda en todo caso es la identificación de las partes materiales y los niveles elementales de materia con el todo orgánico, pero en la medida en que tienen alma nutritiva como principio interno constituyen una materia animada (y el problema de un sustrato que esté antes, durante y después de la presencia del alma en el cuerpo queda sin resolver). En cierto modo, esta explicación nos libra de una tendencia elementarizante en la concepción del organismo vivo. No vemos exitosa la distinción entre dos tipos de alma como principio interno y externo respecto de las partes, porque, en un sentido, el alma nutritiva es principio del todo (principio en acto en el que no se encuentra la ambigüedad entre actividad y potencialidad del alma sensitiva), y en esos términos lleva a cabo su papel de causa motriz (y final) respecto del crecimiento de las partes, incluidos los órganos de la percepción. Y, por otro lado, separar en términos lógicos o en un plano intencional alma nutritiva de alma sensitiva, tampoco es una estrategia feliz, en cuanto la misma alma, según sus dos capacidades, cumple el papel de causa final y causa eficiente.

es una mera yuxtaposición de partes, sino un material que deviene de la *hénosis* (unión) de dos o más materiales y configuran un todo homogéneo.<sup>137</sup> Los componentes elementales permanecen en el nuevo producto pero lo hacen potencialmente, no de manera actual. Aun cuando pudiera constituir una objeción a la distinción entre forma y forma análoga, la condición de la *míxis* puede servir como argumento para restringir el alcance de la dificultad que está en juego: ¿es posible una materia concurrente que sea independiente de la forma del todo animal? En cierto sentido, sí. Los componentes elementales permanecen potencialmente contenidos en la *míxis* y tienen la posibilidad de permanecer más allá del dominio de la forma del producto.

Escoger para el análisis una parte de la constitución material del organismo como la sangre permite, a cierto nivel, guardar una relativa independencia de la materia respecto del todo. Pero resulta difícil generalizar el planteo en dirección de las partes heterogéneas (como materia próxima y constitutiva de un todo) y del cuerpo como una unidad orgánica. Proponer esta estrategia para mantener la diferencia entre la materia de un todo y un todo orgánico, a fin de identificar el sustrato del cambio, requiere tener a la vista que estamos hablando de cambios *perfectivos* donde el sustrato se realiza por obra de la forma (la embriogénesis es un ejemplo de esto). En esos casos, se puede identificar la estructura de automoción de un ser vivo que presupone un fin como término *a fronte* y como forma que, además, dirige *a tergo* el cambio. En ambos casos, por lo demás, la forma de la parte queda subsumida y significada, por decir así, bajo la forma del conjunto de la cual no es una parte separada, sino que configura con ella una unidad (la unidad de sucesión de las potencias del alma). Por otro lado, la descripción por niveles del organismo animal no representa, en sentido estricto, un modelo de acumulación de las partes. Uno de los pasajes donde este tipo de construcciones metódicas es más claro (cf. *PA* II 1) está fuertemente modulado según criterios de antero-posterioridad que dan cuenta cabal de la unidad orgánica como un todo que Aristóteles se propone explicar.

---

<sup>137</sup> *O.c.* pp. 272-273. Cf. *GC* I 10, 328b22; 328a4, 328a8-12.

*El problema alma-cuerpo en el contexto de la vida nutritiva: Hilemorfismo e instrumentalismo como versiones complementarias de la unidad alma-cuerpo*

En los últimos años, la relación alma-cuerpo ha comenzado a ser estudiada en el contexto de la vida nutritiva, el ciclo vital, la conservación de la existencia y de la distinción aristotélica entre viviente y no-viviente.<sup>138</sup> Probablemente, se trata de un reflejo en el campo de los estudios aristotélicos del interés filosófico actual por el fenómeno de la vida y de los seres vivientes así como por el de las ciencias especiales que los estudian.

La investigación acerca de la conservación de la existencia en los seres vivos y el ciclo vital introduce una concepción de la relación alma-cuerpo que contempla un punto de vista compatibilista entre el hilemorfismo aristotélico y lo que, en su momento, Nuyens llamó “*instrumentalismo vitalista*”.<sup>139</sup> Se trata, en efecto, de una compatibilidad que se ha establecido mejor a medida en que se ha comprendido la complejidad de las vinculaciones causales que hay entre materia y forma de un organismo vivo.<sup>140</sup> Uno de los trabajos más significativos en este campo es el de R. King, quién se ha ocupado de estudiar la concepción de la vida y del ciclo vital en *JSVM* y *LBV* subrayando sus conexiones con *DA* y la relación alma-cuerpo.<sup>141</sup>

Para King el concepto de vida en *JSVM* debe recurrir a la noción de *sýmphytos thermótes* (calor innato) y a la conexión entre alma nutritiva y éste como un factor fundamental en la distinción vida-muerte. Asimismo, el ciclo vital se explica recurriendo también a la noción de aire innato (*émphyton pneûma*) que tiene un papel central en ciertos tipos de refrigeración necesaria para el equilibrio interno de un organismo (*JSVM* 15, 475<sup>a</sup>3-11). El ciclo vital, que comprende crecimiento y decrecimiento, llegar a ser y morir, se entiende en términos de variaciones en el calor producidas por el frío. En este planteo, el alma, el alma nutritiva, es un aspecto del ser vivo que no está sujeto al cambio; por el contrario, es el principio de persistencia del ser vivo a través de su ciclo vital.<sup>142</sup> La vida se conserva a través de este ciclo vital mientras está presente el alma nutritiva.<sup>143</sup> Ahora bien, en *PN* la nutrición se explica por el proceso de cocción que tiene lugar bajo la acción del calor que procesa el alimento. Pero

---

<sup>138</sup> Cf. Föllinger (2010).

<sup>139</sup> Cf. Nuyens (1948).

<sup>140</sup> Cf. Kosman (1987).

<sup>141</sup> Cf. King (2001), (2010).

<sup>142</sup> Cf. King (2001) p. 3.

<sup>143</sup> *O.c.* pp. 175-176.

la explicación de estos procesos vinculados a la vida nutritiva supone la referencia a la concepción del alma de *DA II 1*. King sostiene que hilemorfismo e instrumentalismo no se excluyen, en especial, si la noción de alma como actualidad del cuerpo se define en términos de una relación de control del alma respecto del cuerpo, que se traduce, a su vez, como determinación formal y final del cuerpo. Efectivamente, en *DA* la relación instrumental se entiende en términos de un vínculo del cuerpo con el alma como instrumento respecto de su fin. Otro tanto se sostiene en *PN* donde el corazón como órgano central para la vida de los animales sanguíneos posee el alma perceptiva y nutritiva y ejerce el control de las otras partes del conjunto.<sup>144</sup> Ahora bien, “*la naturaleza obra en vistas de lo mejor*”, así, para la nutrición se establece una jerarquía de funciones y una adecuada organización del cuerpo en vistas de nutrirse. En ese contexto, comparece la relación alma-calor como un caso de relación instrumental en la que el alma se entiende como inmaterial y se distingue, como tal, del calor que funge como su sustrato material.<sup>145</sup> Para King, esta distinción espeja la distinción alma-cuerpo y, sobre la misma base, entiende que Aristóteles afirma que la vida está vinculada a la participación persistente del alma nutritiva en la materia caliente del ser vivo (cf. *J SVM 24*). Esta misma idea está a la base de la noción de auto-sustentación de un ser vivo. Se supone que el alma está en la materia caliente en vistas de la nutrición, vale decir, en vistas de la auto-conservación del ser vivo como un todo. King, sin embargo, encuentra una debilidad en la explicación de un aspecto del ciclo vital, el crecimiento y el decrecimiento: ¿por qué el crecimiento tiene lugar hasta cierto límite? El límite se atribuye en *LBV 5* (466a18-23) al calor y a la humedad, pero King considera que la pregunta no está respondida aunque la respuesta apuntaría a la base natural para el “*timing of life spans*”.<sup>146</sup> Por nuestra parte, no vemos claro si al hablar de una base natural, King tiene en cuenta los distintos sentidos de ‘*naturaleza*’ o sólo piensa en su significado como materia. Nos parece que, precisamente en los pasajes que el autor menciona (por ejemplo, *J SVM 23*), la muerte, producida por un cese en la respiración que trae aparejada la extinción del calor innato, pone de relieve la relación entre los cambios necesarios y las funciones vitales como aquello en vistas de lo cual los cambios se realizan. Pero el planteo no queda ahí. La muerte como un estado defectivo es enfocada en Aristóteles desde la perspectiva de la función vital y de la conservación de

---

<sup>144</sup> *O.c.* p. 179.

<sup>145</sup> Para un punto de vista contrario al que aquí exponemos y, a nuestro juicio, difícil de justificar, véase Freudenthal (1995).

<sup>146</sup> *O.c.* p. 186.

la vida. En ese sentido, entra en juego un complejo causal, no sólo la causa material, por lo que habría que tener a la vista el tratamiento del alma como causa en *DA II 4* y su consideración como causa motriz del crecimiento. King sostiene una hipótesis “fuerte” sobre el tipo de relación que hay entre alma y calor innato, aunque considera que en Aristóteles la concepción de la vida es “débil” porque carece de pruebas suficientes para establecer, por ejemplo, su límite.<sup>147</sup>

En un contexto semejante al anterior, P.M. Morel piensa la relación alma-cuerpo a partir de las acciones y pasiones comunes al alma y al cuerpo.<sup>148</sup> Este enfoque, cuya formulación explícita está en *De Sensu I*, 436<sup>a</sup>7-8, conduce a plantear un significado más preciso que el expresado por la unidad materia-forma para hablar de la unidad cuerpo-alma. En *PN*, Aristóteles muestra la sensación en su conexión con otros estados de un animal.

A la sensación están asociados un conjunto de estados del animal como la vigilia y el sueño, el placer y el dolor, la salud y la enfermedad. La lectura de Morel llama la atención sobre dos maneras en que se formula la relación entre las funciones y estados del animal con la sensación que tienen que ver directamente con la relación entre el alma y el cuerpo. Así pues, *con* sensación o *a través de* o *por medio de* la sensación tienen lugar la vejez y la juventud, el dolor y el placer, etc. De acuerdo con estos dos modos se puede articular la relación alma-cuerpo planteando que el ejercicio de la facultad anímica se lleva a cabo *con* o *a través de* la alteración del cuerpo. En el caso de la sensación, hablamos de una facultad del alma que no se ejercita sin que el cuerpo sea alterado. La sensación “*se produce en el alma a través del cuerpo*”, pero vejez y juventud, vida y muerte y deseo no se explican por la sensación sino en relación con la sensación; de ese modo se puede decir que también son comunes al cuerpo y al alma.

Entender la conexión entre la sensación y los otros estados de un ser vivo, requiere, como muestra Morel, de una explicación que, sobre la base de la relación existente entre alma y cuerpo, capte la relación causal que está en juego.<sup>149</sup> En ese

---

<sup>147</sup> *O.c.* pp.187 y 100. Pensando la relación entre alma y calor a propósito de la muerte de un ser vivo, pero partiendo de considerar la vida fundamentalmente como *enérgeia* y no meramente en términos de *kínesis*, no se entiende que el alma se valga del calor en un sentido literal, es decir, como la mano se vale de un bastón. El alma es inmaterial, es forma y actualidad de una materia, y en cuanto tal la muerte constituye para un organismo animado una falla en el proceso fisiológico y una pérdida del acto de vivir que tiene en el proceso fisiológico su condición necesaria. Con la muerte, pues, ocurre que un ser vivo se queda sin el medio necesario para que se ejerza el acto del alma.

<sup>148</sup> Cf. P. M. Morel (2006).

<sup>149</sup> Cf. Morel (2006) p. 132.

sentido, Morel pone énfasis, no ya en la relación causal entre objeto externo y facultad sensitiva, sino en la relación causal interna entre las facultades del alma y el papel del cuerpo. De acuerdo con esto, el cuerpo no es motor primero de la moción interna, ni el alma es, sin más, pasiva. El alma es actualizada por el objeto que llega a través del cuerpo, en ese sentido, es pasiva respecto del objeto, pero es activa porque se actualiza a sí misma, de ahí que para Morel el cuerpo sea instrumento y el alma, motor primero.<sup>150</sup> Así pensado, lo común al cuerpo y al alma no sólo se refiere a que la sensación requiere un cuerpo como condición necesaria, sino también a la relación entre alma y cuerpo en términos de agente y paciente. Lo que es común a ambos implica una relación dinámica entre alma y cuerpo como motor y movido.<sup>151</sup> El cuerpo actúa porque la acción le es delegada por el alma y, en ese sentido, el animal depende del alma que está en él.<sup>152</sup> Esta manera de concebir lo que es común al alma y al cuerpo conserva la dualidad necesaria para una explicación hilemórfica. Pero se trata de una dualidad agente-paciente que es legítima en cuanto no lesiona la unidad alma-cuerpo de un organismo vivo, pues, bajo esta perspectiva, la misma sustancia actúa sobre sí misma en tanto que otra.<sup>153</sup> Uno y el mismo, el acto del paciente es el acto del agente. El alma, en este contexto, se entiende como causa formal-final y motriz y el cuerpo como causa material.

La unidad alma-cuerpo también se recobra, en el plano de lo que es común a ambos, considerando que las acciones internas del cuerpo no se pueden estudiar separadamente, pues están comprometidas en la acción de todo el animal. Coincidimos con Morel en esta línea interpretativa que pone énfasis en la *práxis* última del organismo como una instancia que nos permite comprender de manera unificada el conjunto de los movimientos internos del animal y nos permite explicar, por ejemplo, las propiedades de las partes homogéneas como la blandura, la dureza y la humedad, compartidas también por las partes heterogéneas o funcionales.<sup>154</sup> Este tipo de cosas muestra la unidad del organismo vivo gobernada por la sensibilidad y la capacidad de nutrirse; una unidad que, a juicio de Morel, no llega a ser perfecta porque en su realización interviene el entorno.<sup>155</sup>

---

<sup>150</sup> *O.c.* p. 132.

<sup>151</sup> *O.c.* p. 133. Cf. *DA* 407b17-19.

<sup>152</sup> Cf. *DA* III 10, 433b19-28.

<sup>153</sup> Cf. *Metaph.* IX 1 1046<sup>a</sup>1, 11-13.

<sup>154</sup> *O.c.* p. 136, véase también Morel (2002). Cf. *PA* I 5, 645b19-22.

<sup>155</sup> *O.c.* p. 137.

Hemos delineado hasta aquí un posible curso de lecturas en torno a la relación cuerpo-alma que nos ha hecho pasar del repertorio de interpretaciones sobre los primeros capítulos de *DA II* al tratamiento de la cuestión en el contexto de las modalidades de ser vinculadas a la teoría de la sustancia y, finalmente, a su consideración en algunos pasajes centrales del llamado *corpus biológico* de Aristóteles. No nos hemos detenido en el ingente volumen de estudios dedicados al tema en el ámbito de la percepción porque nuestro propósito ha sido, precisamente, focalizarnos en el dominio mucho menos trabajado de la vida nutritiva que concita la atención de los estudiosos de Aristóteles en los últimos años.

### Los textos y su cronología

En este trabajo de investigación hemos tratado el problema de la unidad de alma y cuerpo a partir de su formulación en *DA II* 1-4 y, conjuntamente, hemos prestado atención a una serie de textos del *corpus aristotelicus* vinculados con la problemática, en ese sentido, nos hemos ocupado de algunos pasajes claves de los llamados tratados biológicos, a saber, *De Partibus Animalium (PA)*, *De Generatione Animalium (GA)* y los dos opúsculos finales de *Parva Naturalia (PN)* así como de determinados capítulos de *Metaph.* VII.

Como es sabido, los escritos de Aristóteles han sido divididos en exotéricos y esotéricos.<sup>156</sup> Los primeros forman parte del “*Aristóteles perdido*”, mientras que los segundos se corresponden con el *corpus* editado por Andrónico de Rodas en el siglo I a. C. y que, de acuerdo con I. Düring, corresponden a manuscritos para clases, *i.e.* a las obras “acroamáticas” de Aristóteles, objeto de reelaboración, de añadidos o de simplificaciones, y a escritos para uso propio.<sup>157</sup> Como enseña Düring, estos textos son

<sup>156</sup> Entre otros autores, puede verse O. Höffe (1996) pp. 13-28.

<sup>157</sup> Cf. Guthrie (1969) III pp. 575-590; Düring (1990) p. 65. La edición de Andrónico de Rodas contempla una organización de los escritos de Aristóteles en cuatro secciones. La primera sección ha sido conocida como ‘*Organon*’ y reúne *Categorías (Cat.)*, *Sobre la interpretación (DI)*, *Primeros y Segundos Analíticos (APr. y APo)* y *Tópicos (Top)*. Una segunda sección compuesta por los estudios dedicados a la naturaleza puede dividirse según dos series de escritos, una serie referida a la consideración general sobre la naturaleza que parte con los ocho libros que componen la *Ph.* A este conjunto le sigue un estudio del mundo celeste *Sobre el cielo (DC)* I y II y luego otro sobre el mundo sublunar (las cosas perezaderas) *Sobre el cielo* III-IV. Finalmente, la serie concluye con un estudio sobre los fenómenos meteorológicos (atmosféricos), cuyo libro IV es tenido por algunos intérpretes como apócrifo. Una segunda serie de estudios naturales está dedicada al mundo viviente. *DA* introduce la sección como un estudio general acerca de la naturaleza de los seres vivos que contempla también los *PN* vinculados con él. Le siguen *La Investigación sobre los Animales (HA)* y *Las Partes de los Animales (PA)*; la primera contienen una descripción de los organismos y sus formas de vida y el segundo explica su estructura orgánica en sentido



parte de los 106 rollos de papiros, uno por cada escrito, que proceden del trabajo de enseñanza e investigación que Aristóteles realizara a lo largo de cuarenta años.<sup>158</sup> Este intérprete propone que esos escritos se consideren atendiendo a la situación en la que fueron redactados, es decir, las circunstancias en las que se encontraba Aristóteles así como su propio desarrollo filosófico.<sup>159</sup> En ese sentido, cree que una hipótesis de datación de las obras tiene valor en la medida en que presta auxilio al intérprete en su tarea.<sup>160</sup> Así, por una parte, acepta una evolución en el pensamiento aristotélico (que puede reconocerse mediante la comparación de *Ph. I* y *Top.* con *Metaph. IV* y tratados biológicos como *GA* o *MA*)<sup>161</sup> y, por otra, tiende a mostrar conexiones sistemáticas de importancia entre un conjunto notable de escritos.

Los textos en los que hemos concentrado nuestra atención pertenecen, siguiendo a Düring, a una etapa de madurez del pensamiento de Aristóteles. Esta estimación no coincide con la cronología que, sobre la base de una interpretación evolucionista del pensamiento aristotélico, elabora Nuyens (1948). Nuyens, que ha seguido en cierto modo la hipótesis de Jaeger,<sup>162</sup> propone hablar de tres etapas en la evolución del pensamiento aristotélico que se reconocerían en su manera de elaborar, precisamente, el problema de la relación alma-cuerpo y el problema de la relación alma-intelecto. Para el autor no hay en Aristóteles una única teoría del alma y de su relación con el cuerpo contenida en *DA*. Aristóteles ha ido evolucionando desde un dualismo platónico que opone alma a cuerpo como dos fuerzas enemigas a la idea de una unidad alma cuerpo, pasando por un período de transición en el cual alma y cuerpo colaboran de manera natural en una acción común, sin que el alma pierda su autonomía pero ligándose a un órgano desde donde comanda al conjunto orgánico.<sup>163</sup> Para este intérprete, en el período platónico inicial (*Eudemo*), el alma es considerada por Aristóteles como una sustancia

---

teleológico. A ellos continúan *Sobre el movimiento de los animales (MA)* y *Marcha de los Animales (IA)*. La serie se cierra con *GA*. Luego de esto, el editor ha colocado los catorce libros a los que denominó *Metafísica* ya sea porque se los agrupó a continuación de los escritos físicos (según Alejandro de Afrodisia en su *Comm. acerca de la Metaph.* 170, 6, Hayduck), de dónde el término se emplea en el sentido de *post physicam*, ya sea porque se ocupan de un tema que va más allá, *i.e.* trasciende, los asuntos naturales o físicos, *trans physicam*, como lo ha interpretado Simplicio, en *In Arist. Phys.*, I 17. (Cf. Moreau, p. 5-7, esp. nota 20). Finalmente, estarían los libros de filosofía práctica, las *Éticas* y la *Política*. Luego de esta, la *Retórica* (vinculada con la dialéctica de *Tópicos*) y la *Poética* vinculada con el tratado sobre la educación que ocupa el último libro de la *Política*. En la formulación precedente me he servido ampliamente del texto de J. Moreau (1993).

<sup>158</sup> Cf. Düring (1990) pp. 65, 80.

<sup>159</sup> *O.c.* p. 81.

<sup>160</sup> *O.c.* p. 82.

<sup>161</sup> *O.c.* p. 84.

<sup>162</sup> Cf. Jaeger (1992) pp. 11 ss.

<sup>163</sup> Cf. Nuyens (1948) pp. 56ss.

en sentido platónico, como tal existe aprisionada en un cuerpo con el cual tiene una unidad no natural (*pará phýsin*), temporal y accidental. El alma es así un *eidós ti* y no un *eîdos tinós*. El período de transición entre el dualismo platónico y la concepción hilemórfica ha sido denominado por Nuyens “*instrumentalismo vitalista*”. Para Nuyens, Aristóteles en las obras de este período (de gran influencia en su obra filosófica posterior) traza una analogía entre el hombre y el animal que abre la perspectiva de una *escala natural*, de una continuidad natural entre los seres vivos y los no vivientes con diferencia de grados. Concibe también una forma específicamente humana que posee en potencia las formas esenciales del animal, las plantas y los objetos inanimados. También pertenece a esta etapa la consideración de una orientación de las formas inferiores hacia las formas superiores como estado de desarrollo pleno de los seres inferiores. Nuyens ubica en esta etapa los tratados biológicos, *HA*, *MA*, *PN*, *PA*. Sin embargo, piensa que *PA* presenta una situación peculiar. Este tratado testimonia el abandono completo del dualismo en vista de una comunidad de acción entre alma y cuerpo<sup>164</sup>. En el ser viviente se combinan fuerzas físico-químicas, mientras que la vida posee algo propio, a saber, el alma como principio que orienta los procesos físico-químicos, sin confundirse con ellos y desde una parte central del cuerpo en la que se localiza.<sup>165</sup> La residencia del alma en un órgano primario del cuerpo es, para Nuyens, un indicador claro de que Aristóteles no ha concebido aún la unidad sustancial de alma-cuerpo y la existencia de una finalidad. Un punto de vista discutible teniendo en cuenta sobre todo *PA II 1*. De acuerdo con esta hipótesis, los dos tratados finales de *PN*, por ejemplo, revelarían un tipo de unidad accidental entre alma y cuerpo.<sup>166</sup> *J SVM* resulta próximo a *PA*, mientras que, a juicio de Nuyens, se separa de él el *De Respiratione*, donde se encuentran referencias al *DA* que justificarían una datación posterior a *J SVM*.<sup>167</sup> En tanto, *LBV* resulta más próximo al período final del *DA*, *GA* y el resto de los tratados de *PN* (*i.e. De Sensu.*, *Mem et rem.*, etc.). En cuanto a la *Metaph.*, los libros más antiguos son I y II, mientras que en un período intermedio, de transición al hilemorfismo, está, por ejemplo, *Metaph. XIII*. El período de madurez, o final, está representado por el *DA*, donde aparece la idea de un cierto tipo de alma que no existe con independencia de la materia y que está unida esencialmente al cuerpo. A este

<sup>164</sup> Cf. Nuyens (1948) p. 159. Cf. *PA II 7*, 652b7-15.

<sup>165</sup> Cf. *PA III 3* 665<sup>a</sup>103, 653b5-8, 655b36-37. *MA 10*, en tanto, muestra una concepción mecanicista – dentro de esta perspectiva – más detallada: 703<sup>a</sup>29-b2.

<sup>166</sup> *O.c.* p. 165.

<sup>167</sup> *O. c.* p. 169.

período pertenecen también los libros VII-IX de *Metaph.* A diferencia de Jaeger, que ubica los famosos “*Substanzbücher*” en el periodo de transición, Nuyens piensa que hay que inscribirlos en una etapa final del pensamiento de Aristóteles que, en consecuencia, no sería eminentemente biológica (o empírica). La razón predominante de ello estriba en que las concepciones sobre la sustancia de *Metaph* VII-IX están también presentes en *DA*.

Este último período, al que arribaría luego de su estudio sobre los animales, le muestra a Aristóteles la necesidad de una teoría general sobre el viviente caracterizada por la unidad íntima de alma y cuerpo. La concepción del alma como forma sustancial y como actualidad del cuerpo se encuentra también en algunas partes recientes de *PN* y en un escrito claramente maduro como el *GA*. La concepción del alma como actualidad del cuerpo, y no como una cosa existente en sí misma, permite definirla también como causa motriz y final del movimiento de los seres vivos y esto, para Nuyens, no puede tener a la base la teoría de la localización del alma en un órgano (*PA* II-IV y *JSVM*).<sup>168</sup>

I. Düring, por su parte, ha propuesto agrupar los escritos aristotélicos en tres etapas, incluyendo en esa cronología cierta relación con los diálogos platónicos. Así pues, propone hablar de tres momentos en la producción aristotélica: La época de la Academia en Atenas (367-347 a.C.), la época de los viajes (347-334 a.C.), y el segundo período en Atenas (334-322 a.C.). Entre el período de los viajes y el segundo período en Atenas (347-334 y 334-322) se encuentran los primeros esbozos y versiones de estudios como *HA*, *PA* II-IV y *PN* y de lo que Düring llama la versión “*predominantemente biológica*” del *DA* y de *Pol.* I y VII-VIII.<sup>169</sup> A este último período pertenecerían también *Metaph.* VII-IX, *Ph.* VIII y, probablemente, *MA* así como *PA* I, *GA*, *MA*, *PA* y *DA* en las versiones que conservamos hoy. En ese sentido, si seguimos a Düring, nuestro trabajo se concentra, pues, en obras de la etapa final de la producción aristotélica.<sup>170</sup>

---

<sup>168</sup> Cf. *GA* I 19, 726b22-24; II 1, 734b24-27, 735<sup>a</sup>4-9. Señalemos, asimismo, que este planteo ha sido criticado por W.F.R. Hardie en su artículo “Aristotle’s Treatment of the Relation between the Soul and the Body” de 1964. De todas maneras, el punto de vista evolucionista ha sido retomado en una importante obra de Levebre (1972). Por lo demás, señalemos que la lectura de Nuyens ha sido compartida por Ross (1961) p. 9 ss.

<sup>169</sup> Cf. Düring (1990) p. 92.

<sup>170</sup> *O.c.* pp. 88-93.

## La vinculación entre los textos elegidos y los distintos ámbitos del conocimiento

Aun cuando la cronología de los textos tiene un papel importante en su interpretación, nos interesa subrayar el interés que despiertan en nuestro caso las vinculaciones temáticas, las intuiciones comunes que luego han sido desarrolladas en tesis de fondo y que un conjunto de escritos puede exhibir como rasgo común.

La vinculación temática entre *DA*, *PA*, *GA*, *JSVM* y *LBV*, *Metaph.* VII-IX, *Ph.* II y algunos pasajes de *Ph.* VIII 5 (o de *GC*) ha sido reconocida por la interpretación contemporánea de Aristóteles. Lloyd, por ejemplo, ha mostrado de manera notable la conexión entre psicología o teoría del alma y zoología aristotélica.<sup>171</sup> De acuerdo con Lloyd, *DA*, donde se recoge la psicología madura de Aristóteles, constituye un marco epistemológico mayor y bien articulado de su zoología, influida en sus posiciones clave por la doctrina del alma. Lloyd percibe que ambos campos del saber se benefician mutuamente. En sentido amplio, el estudio del alma permite el diálogo y la interpenetración entre planteos zoológicos y psicológicos, como se puede constatar en *PA* 641<sup>a</sup>17 donde Aristóteles sostiene que el estudio de la naturaleza debe contener un estudio sobre el alma como forma y sustancia del animal. Aristóteles quiere entender las funciones vinculadas a la vida del viviente y para satisfacer ese propósito cree que estas deben ser concebidas como comunes al alma y al cuerpo (cf. *De Sens.* 436<sup>a</sup>6ss.). Esta concepción de las actividades vitales comprende tanto a los aspectos físicos implicados en ellas como al alma en cuanto principio que las determina y define. De acuerdo con eso, la zoología es presentada como un estudio de los seres vivos y del alma como aquello gracias lo cual son vivientes. Las partes del cuerpo, por ejemplo, tienen un significado instrumental concernido con las facultades del alma, mientras que las actividades vitales se entienden como causa final respecto de las partes corpóreas. Ya se trate de la discusión acerca de los órganos que sirven a la locomoción en *IA*, donde se tienen en cuenta las diferentes modalidades de dicho movimiento, o de los órganos de la percepción y de los que sirven a la nutrición y a la reproducción, o se estudie la generación de las partes homogéneas como la carne y la sangre, la zoología aristotélica no es independizable de su teoría del alma. En este contexto, se juegan tensiones fundamentales como la que existe entre la toma de distancia conciente que hace Aristóteles del hilozoísmo griego<sup>172</sup> y su propia concepción del sustrato material de los

<sup>171</sup> Lloyd (1992).

<sup>172</sup> Véase Berti (2005) pp. 133 ss., Guthrie (2012) I p. 92ss.

seres vivos como algo que no puede ser inerte.<sup>173</sup> Lloyd encuentra asimismo una clara conexión entre la teoría del alma y los cuatro modos de diferenciación entre los animales.<sup>174</sup> Los modos de vida (*bíoi*), las actividades (*práxeis*), los caracteres (*éthe*), las partes (*mória*). Al menos tres de ellos remiten prioritariamente al alma, mientras que el estudio de las partes internas de los animales en *PA* contempla el alma para tratar acerca de la posición de la boca y de la lengua, la posición y la naturaleza del estómago, del intestino, de los órganos reproductores y la diferencia entre el macho y la hembra. Así pues, tanto la doctrina general como la doctrina especial del alma influyen profundamente en los tratados biológicos.<sup>175</sup>

### **La relación entre los textos biológicos (en especial, *PA*, *GA*, *PN* y *DA*) y los tratados sobre la sustancia**

Tanto *DA* como los tratados biológicos mencionados se inscriben dentro del ámbito general de la física aristotélica concebida como una ontología de las cosas naturales.<sup>176</sup> La referencia que hemos hecho a pasajes centrales de *Ph.* I y II nos permiten constatar que, desde una etapa temprana de su pensamiento, están presentes posiciones e intuiciones que, como las relativas a los principios del cambio, a la concepción de ‘*phýsis*’ y de las causas en sus especiales relaciones, se han conservado y desarrollado en obras posteriores. En ese sentido, no es posible pasar por alto cierta unidad de pensamiento que recorre el *corpus aristotelicus*. Una muestra de ello es una reciente interpretación francesa de los *Meteorológicos* que los ha inscripto dentro de esa permanente inquietud aristotélica por despejar problemáticas ontológicas asociadas a los seres vivientes.<sup>177</sup> Como hemos señalado más arriba, es una posición aceptada y adecuadamente justificada la que ve en *DA* un proemio de carácter general o un núcleo teórico esencial al tratamiento especial de los seres vivos desplegado en *HA*, *PA*, *GA*, *MA*, *PN*.<sup>178</sup>

<sup>173</sup> Cf. *DA* 411<sup>a</sup>7, 14; *PA* 681<sup>a</sup>12; *HA* 588b4.

<sup>174</sup> Cf. *HA* 487<sup>a</sup>11.

<sup>175</sup> Cf. Lloyd (1992) p. 156. Véase una posición semejante en P. Pellegrin (1996) pp. 466 ss.

<sup>176</sup> Cf. Wieland (1970); Berti (2005) pp. 70, 71.

<sup>177</sup> Cf. M. Rashed (2005).

<sup>178</sup> Cf. Movia (2005) p. 9.

La articulación entre *DA* y *PA* con tratados de física general (*Ph.*, *Meteo.*, *GC*) es reconocida también por R. Bodeüs en su traducción del *DA*.<sup>179</sup> Para este autor, el análisis del movimiento, así como la introducción de las nociones de actualidad y potencialidad vinculadas con materia y forma en *Ph.* no han llegado a liberar todo su potencial significativo hasta *DA*, donde el alma como actualidad y el cuerpo como lo que es potencialmente viviente revelan una aplicación del hilemorfismo y la clara integración del *DA* al conjunto de las doctrinas aristotélicas sobre la sustancia más significativas. En ese sentido, también la explicación causal depende de esta distinción entre un principio material y potencial de los cuerpos y de uno correlativo principio formal y actual concebido como motor y fin. Bodeüs indica, al respecto, la conexión entre *DA* y *Ph.* III 1 y V 1 a propósito del concepto de movimiento y del de actividad que se aplica a múltiples manifestaciones del devenir natural según distintas categorías (cambios sustanciales, cuantitativos, cualitativos, etc.). *DA* contempla también referencias al mundo inorgánico tratado en *GC* y *Meteo.* Para Bodeüs, *DA* representa un estadio acabado del pensamiento de Aristóteles y considera, por lo demás, que su ubicación cronológica es de interés menor.<sup>180</sup> Cree que los distintos ámbitos que comprende el estudio de los seres vivientes están articulados entre sí como piezas de una misma composición, aunque pudiera no haber evidencia directa de ello. En ese sentido, la conexión menos oscura que refiere el autor es la que se encuentra entre *DA* y *PA*, mientras que la más notoria complementación es la que tiene lugar entre *DA* y *PN*.<sup>181</sup> Por su parte, M. Rashed ha mostrado de manera amplia y bien documentada las conexiones entre *GC*, los textos de la *Ph.*, *DC* y *DA* junto con los tratados biológicos.<sup>182</sup> Este autor defiende una lectura de *GC* inspirada por la gravitación que ejerce el caso de los seres vivos en los estudios aristotélicos sobre la naturaleza. Un ejemplo de ello es el análisis del cambio cuantitativo entendido como crecimiento de un organismo vivo. La relación entre estos tratados no implica, sin embargo, que todo ellos tengan que pertenecer necesariamente al mismo período de escritura. En ese sentido, el factor cronológico tiene, como decíamos, una incidencia menor respecto del factor conceptual o teórico que reúne los textos bajo una mirada que intenta penetrar en la estructura ontológica de los seres vivos, comprender los principios de sus operaciones y la relación que existe entre ellos.

---

<sup>179</sup> Cf. Bodeüs (1993) p. 17.

<sup>180</sup> *O.c.* p. 22.

<sup>181</sup> Cf. Bodeüs (1993) pp. 22-24.

<sup>182</sup> Cf. Rashed (2005).

Otro autor que comparte este punto de vista es P. Pellegrin, quien, en su estudio preliminar a *PA I*, subraya la unidad de este mismo conjunto de textos y hace notar su inscripción dentro del interés filosófico más genuino de Aristóteles.<sup>183</sup> A su juicio, *PA I* pertenece a los tratados de ciencia natural de los cuales no puede aislarse *DA*. El estudio del alma, como lo señala explícitamente Aristóteles en las líneas iniciales de *DA I 1*, es una investigación que aporta tanto al conocimiento de los vivientes como al de la naturaleza en general. Así pues, Pellegrin habla de un *corpus* biológico de Aristóteles al que pertenecen *PA* y los estudios sobre los animales (*HA*, *GA*, *MA*, *IA*), *DA* y los *PN*. *DA*, según este autor, debe ser ubicado dentro de este conjunto de obras en la medida en que no es un tratado de psicología en el sentido que le damos hoy a esa palabra, sino un estudio de las características del viviente en general, tales como la auto-alimentación y la capacidad de reproducción del animal y del animal perfecto donde el alma comparece como acto vital del cuerpo viviente. *PN* aborda problemas desde un doble punto de vista, fisiológico y relativo a las operaciones del alma (“psicológico”); *HA* enumera y describe las principales partes que sirven a las diferentes funciones vitales (donde el cuerpo humano es tomado como un modelo para los vertebrados, al que luego se abandona por el modelo de los animales); *PA* configura una explicación teleológica de la partes de los animales en relación con sus funciones y *GA* es una explicación de los modos de reproducción. Ninguno de ellos puede ser interpretado de manera aislada respecto de los conceptos explorados en *DA*.

La importancia filosófica de este conjunto de escritos (que, para el autor francés, nada tiene que envidiar a los textos de *Metaph.* y *Pol.*) puede advertirse a la hora de enfrentar problemas claves del pensamiento de Aristóteles, tal y como ocurre con el problema de la finalidad y la causa final que no puede hacer abstracción de los trabajos de *PA*. El conjunto de estos tratados, que responden a un deseo de saber acerca del mundo viviente que no ha tenido parangón durante mucho tiempo, pertenecen a un proyecto científico que, como subraya Pellegrin, no queda en un esfuerzo de taxinomistas (comparable a los proyectos científicos del s. XIX), sino que dan curso a un genuino interés teórico en la investigación sobre la naturaleza (“*perì phýsin historia*”) asumida como una “*physiké théoria*”.<sup>184</sup> Pellegrin defiende, por lo demás, una “*unidad del aristotelismo*” que se percibe en el conjunto de nociones y de métodos operantes en los dominios relevantes del saber; llama la atención sobre nociones como

<sup>183</sup> Cf. Pellegrin (1995) pp. 7ss.

<sup>184</sup> Cf. *PA I* 639<sup>a</sup>12 y 642<sup>a</sup>27. Véase Pellegrin (1995) pp. 7-14.

las de potencia y acto, la oposición de lo que es *por sí* y lo que es *por accidente*, como claves que recorren de manera transversal todo el *corpus aristotelicus* y a las que nosotros creemos que se deben sumar los criterios de antero-posterioridad en sus distintas significaciones.<sup>185</sup>

### **Nuestro planteo**

El permanente interés que manifiesta Aristóteles por los seres vivos se refleja en el énfasis que pone en el reconocimiento de la diversidad de tipos de organismos, de partes que los componen y de propiedades materiales que les aportan sus elementos constitutivos de base, en la atención que presta a sus distintos modos de vida, *i.e.* a las variadas maneras de reproducirse y alimentarse, a la riqueza de su vida sensitiva y a las múltiples formas de desplazamiento y de manifestación de sus apetitos. Dicho énfasis no le ha impedido, sino más bien todo lo contrario, reconocer la unidad de cada uno de los seres vivientes que se pone de manifiesto mientras se conserva vivo. La unidad del viviente y la diversidad de su composición material y de sus modos de existencia constituyen un fenómeno originario que motiva en Aristóteles el estudio biológico y la búsqueda de sus principios explicativos últimos.

En la explicación de este *hecho fundamental* en la tradición que precede a Aristóteles ha predominado la tendencia a fracturar la unidad del ser vivo en dos entidades autónomas, alma y cuerpo, o se ha tendido a reducir los aspectos funcionales y materiales complejos del ser vivo a sus constitutivos materiales elementales o bien se ha intentado asimilar el alma a la armonía entre las partes de una cítara. El planteo de Aristóteles se caracteriza por rechazar de plano la primera explicación y por abordar una cuidadosa refutación de la segunda, así como por tomar distancia de la tercera, peligrosamente cercana a la suya. Tanto la tendencia a tratar el alma como cuerpo como la tendencia a considerarla a la manera de una propiedad del cuerpo asimilable a la vida han sido examinadas y rechazadas en el ámbito dialéctico de la primera parte de *DA* y sintéticamente mencionadas en *DA II 1* a propósito de la definición canónica de alma.

Es interesante advertir que en *DA* no se encuentra, por ejemplo, una crítica a la Teoría de las Ideas entendida como el correlato ontológico de una posición dualista sobre la relación alma-cuerpo. Y, en todo caso, se podría admitir que está presente cierta

---

<sup>185</sup> *O.c.* pp. 21-22.



forma de dualismo en el marco de una explicación hilemórfica que afirma la inmaterialidad o el carácter no corpóreo del alma. En efecto, Aristóteles se propuso un tipo de explicación del ser vivo a la luz de dos aspectos ontológicamente distintos, materia y forma, potencia y acto. Esa explicación parte de constatar que el problema de la unidad alma-cuerpo existe y que existe la necesidad en el planteo aristotélico de mantener la diferencia entre ambos a fin de poder explicar los procesos vinculados al vivir como acto (percepción, pensamiento, deseo, movimiento locativo) así como a la peculiar organización de la materia de un ser vivo. En nuestro caso, documentamos esta necesidad en el ámbito de la llamada vida nutritiva atendiendo, especialmente, a la nutrición, al crecimiento, al decrecimiento y a la conservación de la existencia de un organismo vivo. En este dominio de la vida, común a todo ser vivo, el problema de la unidad alma-cuerpo espeja el fondo de las relaciones causales que en él se juegan y que no se resuelven para Aristóteles en términos “materialistas”. Tales relaciones requieren, tanto desde un punto de vista lógico como ontológico, que se identifiquen y expliciten los criterios de antero-posterioridad que operan en el tratamiento de las diferencias y las articulaciones de los términos en juego. Estos criterios son, efectivamente, herramientas conceptuales ancladas en la estructura física de los organismos vivos que nos dan la oportunidad de tratar alma y cuerpo como un caso especial de *lógos énylos*, conservando el carácter sustancial del alma al mismo tiempo que su diferencia con el cuerpo, sin lesionar la unidad originaria del viviente.

En nuestro trabajo hemos partido de una caracterización del vínculo entre materia y forma según la fórmula *lógos énylos* que Aristóteles propone en *DA I 1* a fin de encontrar, en el plano epistemológico, una alternativa de enfoque frente a las definiciones meramente “lógicas” o meramente “físicas”. Esta alternativa debe responder a un ámbito de investigación que se distingue del conocimiento técnico, del matemático y de la “filosofía primera” y que aborda, principalmente, el caso de los seres vivos. Por sí misma, la fórmula *lógos énylos* no da cuenta de la peculiaridad del caso que nos ocupa. En vista de ello, el reconocimiento de distintos criterios lógico-semánticos de antero-posterioridad que operan en el planteo aristotélico nos provee de una herramienta valiosa para concebir la unidad de un ser vivo, aspectualmente diferenciada y jerarquizada, comprometida con la explicación causal de las operaciones, las composición material y la existencia del viviente. El análisis central del problema está enfocado en el conjunto de los capítulos 1 a 4 del libro II del *DA* y se encuentra en la segunda parte de este trabajo. En la tercera parte de esta investigación hemos

documentado y complementado ese análisis en textos escogidos del *corpus* biológico (*DA* II 2-3 y II 4, *PA* I 1, 5 y II 1, *GA* II y, de manera más amplia, *JVSM* y *LBV*) y de *Metaph.* VII, respectivamente.

La consideración de la generación de las partes animales, del desarrollo embrionario y de la conservación de la existencia a lo largo del ciclo vital, todos ellos conectados con el planteo sobre la vida nutritiva en *DA* II 4, nos ha permitido reconocer nuevos aspectos del tratamiento aristotélico de la unidad alma-cuerpo a la luz de las relaciones criteriológicas de antero-posterioridad que documentan y profundizan la posición central que se encuentra en *DA* II 1-4. Por su parte, el estudio sobre la generación de las sustancias compuestas y sus principios, contenido en *Metaph.* VII 7-9 y leído desde la perspectiva de *Metaph.* VII 17, así como el tratamiento de la definición de las sustancias compuestas en *Metaph.* VII 10-11, nos han permitido encontrar un sustento en la teoría de la sustancia a las posiciones sostenidas en *DA* II 1-4 que, a su vez, prestan un valioso servicio al desarrollo de los problemas ontológicos de *Metaph.* VII.

El énfasis puesto en la definición del alma como sustancia en el sentido de la forma (no como cuerpo ni como atributo del cuerpo) y en la del cuerpo como sustrato material del alma y de las operaciones del ser vivo (al que, sin embargo, no se atribuye el factor de permanencia propio de lo que es sustancia en un sentido prioritario) nos ha conducido a trabajar la relación entre ellas desde la hipótesis de una unidad alma-cuerpo en sentido fuerte. En ese sentido, lo que en clave sustrato-atributo hubiera sido relativamente fácil de mantener diferenciado, se vuelve difícil de distinguir cuando se trata de un aspecto inmaterial y de otro material de una y la misma sustancia compuesta. El alma no se diferencia desde un punto de vista meramente numérico y la distinción entre ella y el cuerpo es mucho más que intencional o conceptual. La distinción alma-cuerpo está comprometida con la explicación causal del vivir como ser para los vivientes, con la explicación de la unidad del organismo vivo y con la explicación de las operaciones vitales como una unidad de acción que es acto del individuo en el que permanecen. En vista de ello, los recursos lógico-semánticos de antero-posterioridad, ontológicamente anclados, nos permiten explicitar la dimensión causal en la que la unidad alma-cuerpo está implicada. Estos compromisos causales son los que impiden que el alma pueda ser definida como cuerpo respecto del cuerpo vivo o como atributo de un cuerpo y los que, correlativamente, impiden que el cuerpo sea entendido como sustancia sin más, esto es, como irrestrictamente idéntico con el ser vivo.

## **PARTE 1**

## 1. Consideraciones iniciales: La unidad cuerpo-alma a partir de *DA I 1* y *I 2-5*. Recursos metodológicos y planteo dialéctico

Las consideraciones iniciales del tratamiento de la unidad cuerpo-alma a partir de *De anima (DA) I* y *II* contemplan la reflexión sobre algunos recursos metódicos y una previa reconstrucción del problema en el escenario dialéctico. En relación con lo primero, consideramos la fórmula *lógos énylós* que, como una estructura compuesta de un factor material y otro inmaterial (cf. *DA I 1*), constituye, a nuestro juicio, un hilo conductor en el estudio aristotélico del problema. La fórmula, que se aplica a un planteo epistemológico sobre las definiciones, está asociada a casos que ilustran un tipo de estructura lógica y ontológica compuesta de dos factores diferenciados. Los ejemplos a los que Aristóteles recurre para ilustrar el planteo, la cólera o la casa no alcanzan para mostrar a cabalidad lo que dicha fórmula puede rendir en el ámbito de la relación entre cuerpo y alma de los seres vivos. Para obtener su mayor rendimiento, es preciso que la fórmula *lógos énylos* se encuentre modulada de acuerdo con distintos criterios lógico-semánticos de antero-posterioridad. Considerar bajo estos criterios la relación entre el aspecto material y el aspecto inmaterial que revela esta estructura nos aproxima a una comprensión más ajustada de la posición aristotélica sobre el problema de la unidad entre cuerpo y alma, en especial, frente a aquellas posiciones con las que trata en la instancia dialéctica ofrecida por *DA I 2-5*. En ese sentido, las posiciones que enfatizan el aspecto material de la relación cuerpo-alma, tanto como las que recrean un tipo de vinculación que comporta la subvaloración ontológica del alma respecto de los componentes materiales de un ser vivo, encuentran un importante contrapeso en una concepción de la unidad de cuerpo y alma que subraya la diferencia y la jerarquización interna entre ambos aspectos de acuerdo con ciertos criterios de antero-posterioridad. Estos criterios lógico-semánticos, que configuran una herramienta esencial en el tratamiento aristotélico de diversos problemas, son sistemáticamente estudiados en dos pasajes centrales del *corpus aristotelicus* y en algunos contextos problemáticos concretos donde Aristóteles proporciona nuevas versiones sobre ellos. Esta consideración inicial que hacemos de los criterios nos ayudará a identificarlos, a describir la manera en que se encuentran presentes y a valorar su papel en el tratamiento central de la cuestión en *DA II 1-4* así como en otros textos del *corpus* biológico y de los estudios sobre la sustancia en *Metaph. VII*.

## 1. 1. La unidad cuerpo-alma y la fórmula *lógos énylos* en *DA I 1*

### 1. La fórmula *lógos énylos*

¿Cómo concibe Aristóteles la unidad entre el cuerpo viviente y el alma? La pregunta, dirigida a indagar en la dimensión ontológica de los seres vivos, encuentra en la expresión *lógos énylos* una instancia introductoria de su teorización. La fórmula nos acerca a percibir, ante todo, un tipo de unidad no exenta de tensión entre sus dos aspectos constitutivos que se vuelve necesaria para dar cuenta de la naturaleza de los seres vivos.

La expresión formulada en *DA I 1* nos orienta, en principio, respecto de la manera de definir los estados afectivos vinculados con los procesos o cambios fisiológicos que tienen lugar en un sustrato material. Analógicamente, *lógos énylos* permite echar luz sobre la índole de los objetos naturales mismos y el carácter de las disciplinas que se ocupan de ellos. Así, respecto de lo primero, *lógos énylos* es una manera que tiene Aristóteles de referirse, por un lado, a la relación entre propiedad y sustrato y, por otro, a la relación entre el aspecto formal y el aspecto material tanto de la propiedad como del sustrato al que dicha propiedad es inherente.

La expresión, como tal, ha sido pensada para cubrir un amplio campo de teorías que tienen como rasgo común descartar un punto de vista formal excluyente así como una concepción meramente materialista de los entes compuestos. Como tal, da cuenta de la relación entre materia y forma en las cosas compuestas sin abrir juicios previos sobre la naturaleza de la relación que está en juego. En ese sentido, es preciso señalar que la fórmula no está necesariamente comprometida con el tipo de composición hilemórfica sobre la que Aristóteles diseña su ontología. De hecho, podría comprender a varias de las teorías sometidas a crítica en *DA I 2-5*, tales como la teoría del alma-armonía o la interpretación de Empédocles sobre la naturaleza del alma, que Aristóteles objeta.<sup>186</sup> Aristóteles se servirá de esta fórmula para hacer ver, por un lado, la asociación que para él existe entre *lógos* y *eídos* y, por otro, la existencia de tal *lógos* en una determinada materia (*hýle*).

Por lo pronto, la aparición de la expresión *lógos énylos* deja en claro que Aristóteles visualiza, para fenómenos del tipo de las emociones, una clase de estructura

---

<sup>186</sup> Cf. Cherniss (1991) y sus puntuaciones acerca de la exigencia de un principio unificador de los materiales, pp. 342-3 y notas 67 y 68.

ontológica y también definicional no-monolítica capaz de recoger el *eîdos* de una cosa y la materia como el sustrato correlativo en el que inhiere.

*Lógos énylos* es, pues, una fórmula que, *a priori*, no nos permite dotar de un significado específico a expresiones como ‘*alma*’ y ‘*cuerpo*’. Sin embargo, empleada por Aristóteles para hablar acerca de las propiedades del alma, nos deja acceder a una posterior consideración sobre la relación entre el alma y el cuerpo en la que puede explicarse la causa del ser para los vivientes, la unidad de las partes de un cuerpo en un organismo y la causa de las operaciones y pasiones de un organismo vivo como propiedades de un sustrato material que posee forma y configura un todo.

Por lo demás, los dos empleos que se hace de la expresión *lógos énylos* en el *corpus aristotelicum* se articulan con dos estrategias de argumentación: Por un lado, la analogía entre un plano no-sustancial y un plano sustancial, por otro, la atribución del primero al segundo en una operación lógica que traduce los términos a una relación de tipo sustancia-accidente, clave de la ontología aristotélica.

## 2. Propiedades y sustrato: La vía de acceso al conocimiento del alma

Junto con preguntarse qué es alma, Aristóteles se pregunta por la naturaleza de lo que le adviene al alma (*tà symbebekóta*). Aristóteles no sólo le asigna valor epistemológico al conocimiento de la causa de las propiedades de las cosas (por ejemplo, conocer qué es la recta, la curva, la línea, nos permite deducir a cuántos rectos equivalen los ángulos de un triángulo) (*DA I 1, 402b16-403<sup>a</sup>3*).<sup>187</sup> El filósofo le asigna, además, valor metódico al conocimiento o a la conjetura adecuada acerca de las propiedades de las sustancias en relación con el conocimiento de la esencia de estas. Las propiedades, “tal como aparecen”, nos proporcionan una vía de acceso al conocimiento de la esencia en la medida en que nos resultan directamente conocidas por la experiencia y la sensación (402b21ss; b25). En ese sentido, esta vía de conocimiento – correlativa a la que brinda un conocimiento de la esencia de las cosas para comprender la causa de sus propiedades (402b16ss)- es un significativo recurso hermenéutico para el estudio de los seres vivos. Ahora bien, si comparamos este conocimiento con el que obtenemos por demostración a partir de la esencia, el conocimiento por experiencia

<sup>187</sup> Cf. *APo.* I 2, 71b9-16; b30ss.; I 6, 75<sup>a</sup>31-37; I 14; 79<sup>a</sup>23ss.

empírica resulta todavía confuso e imperfecto. Pero sin duda, en virtud de la familiaridad que por la sensibilidad tenemos con las propiedades de las cosas, éstas configuran un medio relevante en el proceso de descubrimiento que nos conduce a partir de lo que es más evidente para nosotros hacia lo que es más claro por sí mismo.<sup>188</sup>

“*El principio de toda demostración es la esencia*”, señala Aristóteles, esencia que se expresa en la definición de una cosa. Pero Aristóteles sostiene que, para evitar las definiciones “*vacías y dialécticas*” (*dialektikôs kai kenôs*), es preciso que ellas “*lleven aparejado el conocimiento de las propiedades*” (DA I 1 402b25-403<sup>a</sup>2).

Las afecciones o propiedades del alma nos anticipan algo acerca del alma y de su composición con el cuerpo, nos permiten advertir, por lo pronto, que *el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo* (403<sup>a</sup>5-8). En ese sentido, el conocimiento de las pasiones o afecciones como propiedades de un ser vivo echa alguna luz sobre el conocimiento de la esencia de las sustancias naturales, mostrándonos que dicho conocimiento es complejo porque implica hablar de la forma de una sustancia compuesta que comparece como *forma en la materia*. Así pues, aunque no se visualice ya todo lo que esto implica, establece, en cierto modo, el curso del planteamiento aristotélico. En la medida en que el conocimiento de las afecciones se da “*aparejado*” a las definiciones como enunciados de la esencia de una cosa, se comprende que la esencia de una sustancia compuesta no queda reducida en la definición de dicha sustancia a su mero significado o *lógos* que, por sí sólo, es incapaz de dar debida cuenta de *lo que es* tal sustancia. En ese sentido, se califica de “*vacías y dialécticas*” a las definiciones de la esencia que no se encuentran asociadas al conocimiento de las propiedades de las cosas materiales (403<sup>a</sup>1-2). El conocimiento de las propiedades, por lo que esas propiedades implican (a saber, la referencia a un sustrato material), permite que la demostración que se lleva a cabo desde la definición de la esencia, no parta de una definición vacía, sino de una clase de definición en la cual la esencia comparece como principio ontológico y gnoseológico del compuesto de materia y forma.

El uso de ‘*dialektikôs*’ en la expresión “*(...) dêlon hótî dialektikôs eírentai kai kenôs hápantes*” (403<sup>a</sup>2) da cuenta de un tipo de enunciado que, en la medida en que es aceptado por otro como válido, promueve el debate y la investigación (402b25-403<sup>a</sup>2). La expresión tiene como referencia también un tipo de argumentación opuesta al

---

<sup>188</sup> Cf. Hicks (1907) p. 192.

silogismo que argumenta estrictamente desde las premisas a la conclusión. Ahora, una premisa dialéctica expresa una verdad que no es necesaria ni tampoco invariable pero que tiene el reconocimiento de los que intervienen en la discusión en cuanto se trata de opinión reputada (*éndoxon*). Aristóteles usa la expresión también en 403<sup>a</sup>29-30 donde se refiere al tipo de definición que hace el dialéctico. Ahora bien, cuando Aristóteles considera el objeto de estudio –las emociones o afecciones del alma– cree que se debe dar preferencia a una indagación “física” de las cosas mismas, en el sentido que él le imprime a esa expresión por oposición tanto a un punto de vista que da cuenta sólo de la materia de las cosas como a uno que se centra en la enunciación meramente abstracta de ellas (403b7-12). En este último caso, las premisas de las que parte el razonamiento no son aplicables a los hechos, vale decir, son “vacías” (*kenôs*) y sólo pueden dar lugar a una discusión “lógica” (*logikôs zeteîn*).<sup>189</sup>

### 3. La cólera: Su consideración *physikôs*

Aristóteles toma la cólera (*hè orgé*) como ejemplo de emoción o afección del alma (*páthe*) (403<sup>a</sup>30). Si nos preguntamos qué es la cólera, la respuesta es insuficiente si se limita a despejar el significado de la expresión: Abordar el *lógos* de la cosa no explica apropiadamente lo que es el objeto significado. Para hacerlo es preciso ocuparse de la naturaleza del objeto en cuestión. Una pasión es un *lógos* que es preciso considerar en cuanto está dado en una materia, *i.e. énylos* (403b3), en ese sentido, las pasiones del alma deben ser tratadas atendiendo tanto a su aspecto material como a su aspecto formal, concebidos ambos en una unidad. Una pasión del alma es un *lógos énylos* y como tal nos abre el camino hacia la ontología aristotélica de los seres vivos.<sup>190</sup> A partir de esta manera de considerar la cólera, Aristóteles infiere que una pasión del alma no puede darse sin los movimientos fisiológicos de un cuerpo animado.

Entre las distintas dificultades con las que se encuentra una investigación en torno al alma (*DA I 1*), Aristóteles pone de relieve, en primer término, las que se

<sup>189</sup> Para un uso semejante de la expresión, cf. *GA II 8*, 748<sup>a</sup>8. Véase Hicks (1907) p. 194 y Le Blond (1939) pp. 203-204 n. 1. Por otro lado, Le Blond no está de acuerdo con Rodier respecto del estatuto veritativo de las consideraciones “lógicas”. Véase Rodier (1900) II p. 26.

<sup>190</sup> “En consecuencia, las definiciones tienen que ser de este tipo: “el encolerizarse es un movimiento de tal parte del cuerpo o de tal parte o facultad, producto de tal causa en vista de tal fin”. Por este motivo, le corresponde al físico ocuparse del alma, de toda alma o de esta clase de alma.” (403<sup>a</sup>25-28). La traducción del pasaje es nuestra.



refieren a las vías de acceso a su conocimiento. El conocimiento de las propiedades del alma que tenemos por la experiencia permite al hombre de ciencia conocer la esencia del alma y del cuerpo animado. La observación de la manera en que acontecen las pasiones en un animal, vale decir, en una sustancia compuesta, motivan un problema de “psicología” y de ontología: ¿Hay pasiones del alma que, como su nombre lo indica, pertenecen sólo al alma o las pasiones o afecciones, en su totalidad, se deben atribuir al animal en cuanto es aquello que está animado? (403<sup>a</sup>3-5). El planteamiento introduce la distinción entre propiedades del alma que sólo pertenecen al alma (y no al cuerpo) y propiedades del alma que son compartidas por el cuerpo, pero que lo son bajo una peculiar manera de entender el cuerpo. Aristóteles contempla en la formulación misma de la cuestión una alternativa que espeja su propio punto de vista sobre el cuerpo de un animal. Aristóteles tiende a pensar que las propiedades del alma son comunes al alma y al cuerpo porque el cuerpo es un cuerpo de determinada clase, como dirá explícitamente más adelante, un cuerpo animado (403<sup>a</sup>18). En ese sentido, considera al animal como un todo orgánico que en virtud de uno de sus aspectos, el alma, tiene propiedades como los estados afectivos o ciertas operaciones; aspecto de una totalidad en la que el cuerpo es aquello que posee el alma. De acuerdo con eso, el alma será vista como aquello que el cuerpo posee, pero, esta vez, no como una parte suya. La importancia de concebir las afecciones reside en la perspectiva que nos abren sobre la relación misma de cuerpo y alma, en la que el alma constituye aquello de lo cual el cuerpo participa sin que por eso sea una parte material de éste.<sup>191</sup>

Como puede advertirse, la respuesta a la cuestión de la naturaleza de las pasiones del alma (403<sup>a</sup>3-5) tiene una repercusión profunda. De acuerdo con ella, se orientará la elaboración de la cuestión siguiente: El alma del ser vivo ¿es una sustancia susceptible de existir separada de la materia o no? Responderla, reconoce Aristóteles, es necesario al mismo tiempo que difícil (403<sup>a</sup>5). El planteo despeja, implícitamente si se quiere, una posición dualista sobre el tema.

Aristóteles aborda el asunto en distintos fenómenos de la vida de un animal. Si se toma como base lo que ocurre en “*la mayoría de los casos*”, es posible forjarse una primera idea del problema (403<sup>a</sup>5-25). No parece posible atribuir al alma el estado o el cambio que acontece en un ser vivo. Si se atribuyera al alma un hacer y un padecer,

---

<sup>191</sup> Cf. DA 412b25ss; 415b8; 416b18, 21; 428b17; 408b26ss. PA II 1, 647<sup>a</sup>24-31; *Metaph.*, 1035b25.

cabría decir que el alma no hace ni padece nada *sin* el cuerpo (403<sup>a</sup>6). Aristóteles propone que pensemos en actividades o funciones del alma que están vinculadas a la sensibilidad. Tanto si consideramos las pasiones o emociones, el apetecer (*epithumeîn*) y el sentir en general, como si consideramos, desde esta perspectiva, el pensamiento, cabe decir que el alma está en dependencia del cuerpo. Pensar, en principio, es una operación que tiende a atribuírsele sólo al alma, sin embargo, en la medida en que no tiene lugar sin “*cierta phantasia*” o sin las imágenes sensibles permite cimentar la misma tesis (403a8-9).<sup>192</sup>

De acuerdo con un razonamiento que combina la analogía y la referencia de la propiedad a un sustrato o fundamento, Aristóteles concluye que, si ninguno de los procesos, estados u operaciones le pertenecen con exclusividad al alma, tampoco el alma podrá considerarse como una sustancia con existencia separada o independiente (403<sup>a</sup>12). Sólo si ocurriera lo contrario, el alma podría ser separable (“*ei mèn oûn éstin ti tôn tês psychês érgon è pathemáton ídion, endéchoit’án autèn chorízesthai.*”) (403<sup>a</sup>10-11). Para fundamentar esta posición traza un símil entre las emociones que se le atribuyen al alma y las propiedades de un objeto matemático. “*La línea recta en tanto que recta*” (*toî eutheî hêi euthú*), es decir, la línea tomada abstractamente, tiene muchas propiedades, entre ellas la de ser tangente a una esfera de bronce (403<sup>a</sup>11-15).<sup>193</sup> Esta propiedad supone el contacto entre dos cuerpos. Dicha propiedad (ser tangente) le corresponde a la línea recta aún cuando la recta, tomada en abstracto, no pueda de hecho entrar en contacto con una esfera de bronce. La línea recta en tanto que recta no toca la esfera de bronce porque no existe de manera separada o autónoma. Si como ocurre con la línea recta, el alma es considerada en tanto que alma, le corresponderán estas afecciones; pero por el contrario, así como la posibilidad de que la línea recta sea tangente a la esfera de bronce en un punto, supone que la toca en un punto, la posibilidad de que dichas afecciones existan en el alma, supone que el alma esté en un cuerpo particular. Esta es una constatación de la que se desprende una conclusión: el alma no podría existir separada (“*ouk àn éie choristé*”) (403<sup>a</sup>12). La existencia misma del alma implica que el alma *siempre se encuentra en un cuerpo*. De esto mismo se

<sup>192</sup> Cf. Hicks (1907) p. 194; Van der Eijk (2005).

<sup>193</sup> La expresión “*toî eitheî hêi euthú*” ha dado lugar a diversas interpretaciones del planteo entre los comentaristas debido a su ambigüedad. De todos modos, como señala Hicks, esa ambigüedad desaparece cuando se capta el propósito con el cual Aristóteles ha introducido la expresión. Mientras para unos la línea recta como tal se refiere a la recta abstractamente considerada, para otros, ‘*toî eutheî*’ se refiere a la línea particular que se da en bronce o en piedra (Sofonías). Filópono en tanto considera que la expresión en dativo es ambigua.

sigue ahora la *no-separación de las propiedades del alma respecto del cuerpo*. Así pues, el carácter no separable (*achóriston*) del alma y de sus afecciones está directamente vinculado al hecho de que la existencia del alma tiene lugar (necesariamente) en dependencia de un cuerpo determinado (“*achóriston gár, eíper aeì metà sómatós tinos estin*”) (403<sup>a</sup>15-16). Aristóteles remarca la vinculación del alma a un cuerpo como una característica fundada en un hecho necesario: es inseparable determinada forma (una afección) toda vez que existe *siempre* en dependencia de un cuerpo (403<sup>a</sup>15). De aquí también que, sobre el presupuesto de esta dependencia ontológica, si el alma se separara del cuerpo, dejaría de tener afecciones que, por su naturaleza, dependen de este sustrato. Sentada esta base, por analogía entre las propiedades del alma y el alma, pasiones o afecciones del alma tales como el sentimiento de valor, la dulzura, el sentimiento de miedo, existen en la medida en que se dan *con* el cuerpo (*meta*), nunca separadas de él. Correlativamente, Aristóteles afirma que el cuerpo resulta afectado por las pasiones *conjuntamente* (*háma*) con el alma (403a18-19), de tal manera que *las afecciones del alma son afecciones del cuerpo*. El examen de los casos concretos indica que, en los estados emocionales de una persona, se afecta simultáneamente el cuerpo y el alma (403<sup>a</sup>15-25).

Si se reconducen las propiedades del alma a su fundamento, *i.e.* el cuerpo animado, podemos decir, que no existe el alma sin el cuerpo y, de acuerdo con lo último señalado, no existe el cuerpo si no es animado. Tesis central del pensamiento aristotélico en este campo. Aristóteles introduce el caso de las afecciones del alma que el cuerpo padece de manera simultánea (*háma*) con el alma (amor, odio, compasión, dulzura, miedo, temor) y recurre a argumentos por el signo.<sup>194</sup> En algunos casos hay estímulos violentos y palpables, pero si no hay procesos fisiológicos detectables en el cuerpo tampoco es factible que se produzcan emociones como la ira y el temor. Si el cuerpo no es alterado, no hay emoción. Este planteo no exige, por otro lado, que haya un vínculo necesario entre una pasión del alma y un determinado estímulo externo, por ejemplo, un hecho calamitoso o doloroso. Estos pueden ser muy evidentes y el cuerpo no registrarlos. Si el cuerpo no se conmociona o excita, tampoco se advierte que haya miedo o ira. Otras veces ocurre que el cuerpo es alterado por estímulos pequeños e imperceptibles, esa “*conmoción*”, esa excitación del cuerpo, “*es semejante*” al estado de cólera en una persona. En este caso, Aristóteles constata que el estímulo físico no es

---

<sup>194</sup> Cf. Hicks (1907) ad 403a18 p. 198.

directamente proporcional al cambio que sufre el cuerpo; mientras que el cambio fisiológico que sufre el cuerpo es semejante al estado en el cual se encuentra cuando está encolerizado (afección del alma). Esto indica que, en la relación entre un evento físico y un evento anímico, el primero no determina al segundo, sino al revés. De ahí que el cuerpo que obra como sujeto de la cólera tenga que ser, necesariamente, un cuerpo animado. El sentimiento de cólera se experimentaría, entonces, sólo si hay alma en un cuerpo.

Al mismo tiempo que se presenta al cuerpo de manera diferenciada, el argumento apunta a mostrar que estamos hablando del mismo cuerpo en un caso y en otro; lo que prueba que una afección del alma y los procesos fisiológicos del cuerpo son concurrentes (403a19-25) y muestra que el alma no existe separada o con independencia del cuerpo. Para significar este hecho, hay quienes llaman la atención sobre el uso de ‘*orgâi*’ y ‘*orgízetai*’, como expresiones etimológicamente conectadas que lo documentan.<sup>195</sup>

Una tercera observación indica también la conexión entre cuerpo y alma en el caso de la referencia de los estados del alma a estímulos externos. En ciertos casos, una persona experimenta las afecciones físicas de una emoción como el terror sin que haya un objeto terrorífico que esté presente. La distancia entre el objeto externo que imprime un estímulo al cuerpo marca la intimidad entre el estado mental y el estado físico (403a22-24). Los estados emocionales son concurrentes con los estados fisiológicos. Si no se puede constatar un proceso corporal, no se puede afirmar que exista una emoción. Esta simultaneidad refleja un vínculo de fondo entre el alma y el cuerpo. Comienza a configurarse una consideración de la relación entre alma y cuerpo bajo la perspectiva de la simultaneidad de sus propiedades y de la necesaria presencia del alma en el cuerpo que experimenta ciertos cambios que se interpreta, últimamente, como dependencia ontológica del alma respecto del cuerpo, en el sentido de la incapacidad del alma para existir por sí misma.

El paso por estos ejemplos permite decantar dos posibles alternativas para el problema planteado. Si hubiera pasiones o afecciones del alma que fueran exclusivas de ella, el fundamento ontológico de estas pasiones sería exclusivamente el alma, de donde podría concluirse también su existencia separada. Si no fuera así, entonces, habría que

---

<sup>195</sup> Cf. Hicks (1907) p. 199.

considerar que el alma existe en una materia determinada, como una forma existe en cierta materia, mientras que las pasiones del alma serían *lógoi ényloi* (403<sup>a</sup>25). Esta expresión da cuenta –como decíamos– de la relación entre la propiedad que se atribuye al alma y un sustrato material. Tal relación es el resultado de la reconducción de la analogía existente entre dos planos, no-sustancial y sustancial, a un eje de fundamentación del primer plano en el segundo.

Afirmar la inseparabilidad de las propiedades del alma respecto del cuerpo supone que ellas *necesariamente* existen encarnadas en un cuerpo determinado. La no-separación que finalmente se le atribuye también al alma como forma del cuerpo se articula con lo que cabe entender como la inherencia del alma en un sustrato material.

Las *páthe* como afecciones del alma se ofrecen como el caso tipo de *lógoi ényloi* (403<sup>a</sup>25): formas que están en una materia de la cual no pueden existir separadas. En este plano, se percibe que el planteo “físico” del tema fundamenta el planteo “lógico” (a partir de la línea 403a25).<sup>196</sup> Aristóteles aplica la fórmula *lógos énylos* a la definición de la cólera en la medida en que la identidad de *lógos* y *éidos* permite vincular lógica y ontología: “*La definición es la forma de cada cosa*” (403b1-2). Así pues, la forma que se expresa en la definición o *lógos*, si existe, existe necesariamente en una materia de determinada clase (“*ho mèn gàr lògos hóde touù prágmatos, anángke d’ éinai touïton en hýlei toiaídí, ei éstai*”) (b2-3). La existencia de la forma de una cosa implica la necesidad de su existencia en una materia. El planteo contempla, entonces, la manera en que existe la forma de una cosa y, en el contexto del estudio de las cosas naturales, la manera en que la forma es asumida en la definición de la cosa.

Considerando ambos puntos de vista (lógico y ontológico), puede decirse que la expresión *lógos énylos* constituye un motivo filosófico fundamental en el contexto de las definiciones de alma de *DA II 1-4* que, en buena medida, responden al tipo de definiciones que un físico debe dar, principalmente, de aquellos seres que constituyen compuestos sustanciales en los cuales el aspecto formal tiene un papel determinante sobre el aspecto material. Aquel es causa de lo que ocurre en el cuerpo. Este análisis contribuye, en este escenario dialéctico, a desmotivar los argumentos dualistas sobre la relación cuerpo-alma.

---

<sup>196</sup> Respecto de la distinción entre un modo de proceder *logikós* y una consideración *physikós*, véase Le Blond (1939) pp. 203-209.

#### 4. La cólera y la casa. Características del vínculo entre la forma y la materia desde el punto de vista de la definición

En concordancia con el planteo “físico”, el planteo “lógico” desarrolla un tipo de definición en el cual el enunciado de la forma contempla la mención de la materia. La expresión *lógos énylos* da cuenta del perfil que tiene esa articulación en el plano de la definición, plano en el que Aristóteles distingue definiciones de tipo formal de otras de tipo material y propone un tercer tipo de definiciones, aquellas en las que la materia comparece articulada de un cierto modo con la forma (403a25-27; b2-3, b3-9). Su modo de entender este último tipo de definición proporciona una manera de concebir la relación entre dos aspectos de una sustancia compuesta que son, en cuanto tales, aspectos sustanciales. El planteo aristotélico adecua esta consideración al ámbito de los seres vivos y, a propósito de ello, elige orientarse no sólo por el ejemplo de la cólera sino también por el de la casa bajo la perspectiva de su uso (403b3-7).

Aristóteles propone un tipo de definición de las emociones en el que se expresa la relación teleológica en la que los medios se articulan con el fin en términos de condición necesaria y *aquello en vistas a lo cual (hoû héneka)* algo se considera. Esta perspectiva está contemplada también en *Ph.* II 2 y en *DA* I 1 donde Aristóteles perfila el papel del físico como estudioso de los seres vivos.

La definición de la cólera puede, entonces, enunciarse como sigue: “*Un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin*” (“*tò orgísthetai kínésis tis toû toioudì sómatos è mérous è dynámeos hypò toûde héneka toûde*”) (*DA* I 1, 403a25-27). Lo que este tipo de enunciado reúne puede formularse por separado en dos clases distintas de definiciones. En un caso, la cólera se define desde un punto de vista exclusivamente dialéctico o “lógico” por el significado que tiene comúnmente la palabra, es decir, en términos de “*deseo de venganza por una ofensa sufrida*”; en otro, se define desde el punto de vista de su materia, vale decir, por un determinado proceso fisiológico, la ebullición de la sangre o de un elemento caliente en torno al corazón (403<sup>a</sup>26-27). Un movimiento que se refiere a un órgano particular del cuerpo o un movimiento como actualización de la facultad que está en ese órgano. Tanto el tipo de definición que tiene como criterio la forma como el que toma como criterio la materia son claramente insuficientes cuando se los considera por separado. El primero es insuficiente porque establecer el significado de la palabra no permite conocer efectivamente qué es la emoción como tal, aun cuando se trate de la forma específica y

del *lógos* como significado de la expresión. El segundo también es insuficiente porque la descripción de los procesos fisiológicos, tomados por sí mismos, no deja en claro que constituyan la emoción en cuestión. Este estado de cosas hace que Aristóteles abogue por un tipo de definición que sea capaz de enunciar la ebullición de la sangre en torno al corazón como la materia del deseo de venganza en un hombre, pues para hablar de este estado afectivo es preciso dar cuenta de la forma en la materia, vale decir, de los procesos fisiológicos como condición necesaria del deseo de venganza y en cuanto son, a su vez, procesos determinados por este *lógos* de la cólera como forma de tal materia. Estaríamos aquí ante una definición “física” (403b10) en el sentido que Aristóteles quiere imprimirle a esa expresión, esto es, atendiendo a: 1) la forma específica *de cada cosa* teniendo en cuenta que 2) la existencia de dicha forma implica un tipo determinado de materia en el cual darse (403b1-3).<sup>197</sup> De acuerdo con ello, la forma no es, sin más, separable de la materia desde el punto de vista de la abstracción. Determinada materia comparece como condición necesaria de la forma y, si bien teóricamente podría ser materia de distintos estados afectivos, su determinación como tal materia la liga intrínsecamente a una forma. La forma de la que aquí se trata es, por consiguiente, aquella que constituye, al mismo tiempo, un fin respecto de la materia mencionada como condición necesaria.

Aristóteles considera la imposibilidad de separar la forma de la materia desde el punto de vista de su existencia. Se trata, pues, de la forma específica de cada cosa y de su materia determinada como aspectos intrínsecamente vinculados entre sí. Dicha vinculación se pone de relieve cuando se toma el ejemplo de la casa desde la perspectiva del uso o de la función que cumple. Esta perspectiva enfatiza el significado teleológico de la forma en relación con la materia y se pone de manifiesto en el plano lógico de la definición física que es capaz de expresar la forma no separada de la materia.

Si consideramos los tres escenarios posibles de definición, tendremos la situación siguiente. El dialéctico definirá ‘*casa*’ estableciendo el significado de la palabra por su función, vale decir, definirá ‘*casa*’ como refugio *para* impedir la destrucción por vientos, calores y lluvias. El *eîdos* de una cosa, concebido también como su fin, se identifica tendencialmente con la función de la cosa. El fin implica la materia como aquello que se da para o en vistas de la casa como refugio, como aquello

---

<sup>197</sup> Para una caracterización del físico aristotélico, véase también *Ph.* II 2 y *PA* I.

que cumple la función de salvar de la destrucción a bienes y personas. Por su parte, el tipo de físico del cual se distingue el físico aristotélico definirá ‘*casa*’ mediante la mención de piedras, ladrillos y maderas. Solo el físico aristotélico define una cosa a través de una fórmula en la que se enuncian determinados materiales como aquello en lo que se realiza la protección contra las inclemencias atmosféricas. La forma (específica) en estos materiales, leída en términos de la función, es entendida como fin del conjunto (403b5-7). Esta distinción entre materia y forma corresponde a la división entre condición necesaria y fin.<sup>198</sup> A diferencia de la cólera, el ejemplo de la casa expresa mejor la manera en que se encuentra en los seres vivos la articulación entre los medios y el fin asociado a una función.

Aristóteles sienta, a propósito de esto, un contraste entre los dos tipos de físico: aquel que contempla la materia y el que contempla la forma en la materia. La contraposición, podríamos señalar también, apunta a subrayar la diversa manera de tratar con la materia. Un asunto de la mayor importancia en un contexto como el *DA* que se propone ofrecer una teoría sobre el alma como principio de los seres vivos que no se reduce a materia ni a una propiedad de la materia. En el físico del primer caso no hay mención alguna de la forma; mientras que, en el segundo caso, el físico habla de la forma como lo que necesariamente se da en los materiales y de la materia en cuestión como aquello que existen en vista de o para realizar un fin o función determinada por la forma misma.

Pero, ¿se aplica a la cólera el tipo de análisis hecho a propósito de la casa?<sup>199</sup> En el caso de la cólera, Aristóteles no lleva a cabo una articulación explícita del aspecto formal y del material. De todas maneras, en el ejemplo, la cólera vista como el deseo de venganza expresa el significado formal que tiene la ebullición de la sangre en torno al corazón, aunque no logra capturar el significado de la forma aplicado al caso de los seres vivos.

El signo de que un hombre siente cólera está en el proceso fisiológico que acompaña a su deseo de venganza. El movimiento de ebullición de la sangre en torno al corazón es el medio o la condición para el deseo de venganza. A partir de uno y otro, vinculados como medio y fin, puede definirse la cólera. Toda vez que el deseo referido existe como una afección del alma es un deseo determinado como la forma y el fin de un proceso de cambio fisiológico que experimenta el organismo animado. El proceso

<sup>198</sup> Cf. por ejemplo, *Ph.* II 9, 200<sup>a</sup>30-b4; *PA* I 1.

<sup>199</sup> Cf. Aubenque (1957).



fisiológico, por su parte, se explica o cobra significado en relación con el evento completo en el que ocurre: el sentimiento de cólera, su ocurrencia, implica el deseo del que hablamos, deseo que, a su vez, se puede considerar como sentimiento de cólera en cuanto no existe independientemente del cambio que experimenta el cuerpo.

La consideración en torno al tipo de definición de la que es susceptible una emoción y, en general, un objeto compuesto conduce a una reflexión acerca del perfil de la disciplina que lo estudia y a caracterizar la naturaleza del objeto.

Las pasiones del alma están visiblemente conectadas con los fenómenos fisiológicos de un organismo vivo. En ese sentido, proveen de una instancia observable que documenta el tipo de estructura que explica la relación intrínseca entre forma y materia en el caso de alma y cuerpo. Ahora bien, el tratamiento de la definición de las pasiones recurre, a su vez, al ejemplo de un producto de la técnica en un contexto de uso. En ambos casos, Aristóteles ha elegido hablar de entidades que no son, en sentido estricto, sustancias, pero a las que se puede analizar en términos análogos a los que presenta una genuina sustancia como el ser vivo. El tipo de vínculo entre forma y materia en aquellos dos casos, *vgr.* el caso de la casa y el de la cólera, presenta una diferencia esencial con el caso de la sustancia.

La ebullición de la sangre en torno al corazón, en cierto sentido, no es un cambio necesariamente producido por la presencia del deseo de venganza. Por su parte, el deseo de venganza implica la ebullición de la sangre y tiene en ella un signo fisiológico claro en cuanto no se da sin ese movimiento en torno al corazón. El tipo de relación que tiene la materia con la forma en la producción de la cólera es distinto del que se encuentra entre el sustrato material de un organismo viviente y su forma en cuanto el cambio fisiológico en el estado de cólera no depende causalmente de la forma (el deseo de venganza). En el caso de una emoción, lo que funge como materia tiene un papel más parecido al que cumple el sustrato material en el contexto de uso de un artefacto.

De todas maneras, en el contexto de la cólera y en el de la casa es posible pensar un problema fundamental para la relación materia-forma en un ser vivo: la naturaleza del vínculo que tiene la forma respecto de la materia y la posibilidad de que la forma sea tratada como separada de la materia en el plano de la abstracción. A propósito de esto, Aristóteles pone énfasis en un tipo de físico que considera las acciones y pasiones del alma *en cuanto* son acciones y pasiones de un determinado tipo de cuerpo y de materia. La vinculación de determinadas propiedades con una materia determinada nos haría pensar que dichas propiedades son inseparables de tal sustrato material (403b9-12).

Aristóteles habla de un cuerpo de tal clase y de la materia de este cuerpo (“*hósa toú toioudì sómatos kai tês toiaútes hýles érga kai páthe*”) (403b11-12) como correlato de afecciones y acciones que contrastan con las afecciones de otros tipos de objetos por el vínculo que tienen con lo que opera de sustrato (b12-16). En ese sentido, Aristóteles se refiere con “*tal tipo de cuerpo*” a un “*cuerpo natural*” (*physikòn sôma*) que no es sino aquello que define como “*physikè hýle tôn zóion*” (412<sup>a</sup>12 y 403b17).<sup>200</sup>

En el caso de los cuerpos animados, las pasiones del alma no se separan de ellos desde el punto de vista de la existencia, ni tampoco las separa el físico en el plano de la definición. Así pues, la definición de las pasiones hace necesaria referencia a su materia.<sup>201</sup>

¿El físico sería aquel que puede hablar del compuesto *a partir de* materia y de forma? “*No es uno sólo el que considera las afecciones inseparables de la materia y <el> que no las considera en cuanto separables.*” (403b9-10). Aristóteles distingue entre dos tipos de afecciones. Las acciones y afecciones (*érga kai páthe*) que pertenecen a un determinado tipo de cuerpo no son separables de ese sustrato material (403b11-12) y Aristóteles las contrasta con aquellas “*características de un cuerpo que no son del tipo de las afecciones de una determinada clase de cuerpo y de una determinada materia*” (b12). Aristóteles se refiere, en este último caso, al tipo de afecciones de las que, por ejemplo, se ocupa el médico. En efecto, salud y enfermedad son propiedades removibles de los organismos. Asimismo, el carpintero también le impone a sus materiales propiedades que no constituyen características esenciales de ellos. Aristóteles ha relacionado en otros textos los estudios sobre los entes naturales con los estudios médicos, la ciencia teórica con la ciencia práctica.<sup>202</sup> En este caso, lo relevante es la diferencia en la clase de afección que se describe como *afección de* un cuerpo y que varía según se relacionen con el sustrato como algo puntualmente determinado o como algo no necesariamente determinado del modo en que lo está. En un caso, las afecciones de un organismo vivo son propiedades que no se conciben si no es en relación con determinado tipo de cuerpo, en otro, son propiedades que se consideran en relación con

---

<sup>200</sup> En este caso, el cuerpo natural se caracteriza por tener en sí mismo el principio de su movimiento y reposo, principio que se identifica con el alma (DA 412b16, *Metaph* 1025b20ss). Para Hicks estos cuerpos naturales son semovientes. Sin embargo, la afirmación exige mayores precisiones. Cf. Hicks (1907) p. 204-205.

<sup>201</sup> Cf. *Ph.* II 2, 193b36ss.

<sup>202</sup> Cf. *De Juventute et Senectute, De Vita et Morte (JSVM)* 26, 480b22-30.

un cuerpo pero no con un cuerpo de un tipo determinado. La cólera en un caso, la salud y la enfermedad, en el otro (403b12-14).

Este tipo de afecciones contrasta con la clase de afecciones o propiedades de las que se ocupa el matemático y que se dan siempre en algún cuerpo. Como tales, son inseparables de un sustrato, pero no corresponden necesariamente a un determinado tipo de cuerpo (403b14-15). Es suficiente con que un cuerpo, independientemente de la clase de cuerpo de la que se trate, obre de sustrato de ellas. Esta vinculación entre la forma y la materia de un objeto matemático particular posibilita que la forma pueda ser tratada por separado de la materia, es decir, haciendo abstracción del aspecto material del objeto en el que existe.<sup>203</sup> El tipo de materia en cuestión es prácticamente irrelevante para el matemático, lo que no ocurre en los dos casos anteriores. Finalmente, esta manera de considerar las propiedades de un objeto contrasta con las formas que existen de manera separada (*hêi dè kechorisména*). De ellas se ocupa el que filosofa sobre lo que es primero (403b15-16).<sup>204</sup>

En lo que respecta a las afecciones del alma, Aristóteles las concibe como inseparables (*achórista*) de la “*materia natural de los animales*” (“*elégomen dè hótí tà páthe tês psychês hoútos achórista tês physikês hýles tôn zóion*”) porque a dicha materia “*le corresponden tal tipo de afecciones*” (403b17-18). Pero, ¿por qué le corresponden? La pregunta nos lleva a considerar la naturaleza misma del sustrato material para justificar por qué el carácter inseparable de las afecciones del alma de *un cuerpo de tal clase* se debe a que a tal cuerpo le corresponden tales afecciones (403b16-19).

En el caso de los seres vivos, no sólo la forma se da siempre en una materia. Considerando el conjunto compuesto, las afecciones, como determinado tipo de forma, exigen para comparecer en un animal cierta materia que sea específicamente materia de los animales. En ese sentido, la materia natural –como la llama Aristóteles– cobra relevancia y el contraste con el caso de los objetos matemáticos y con los estados de salud o de enfermedad de un organismo muestra el significado diferenciado que tiene la expresión ‘*achórista*’ (b17), lo cual permite captar la índole del vínculo materia-forma en un caso y en otro.

---

<sup>203</sup> El objeto matemático no tiene existencia independiente (cf. *Metaph.* XIII 2 y 3). En lo que respecta a sus propiedades no son tampoco propiedades de un cuerpo concreto. Los objetos matemáticos son, como tales, no sensibles sino objetos inteligibles. Su materia no es materia sensible, sino materia inteligible (*Metaph.* 1036<sup>a</sup>2-26; 1036b32-1037<sup>a</sup>5). El matemático hace abstracción de las afecciones propias de un cuerpo particular, concreto, es decir, de propiedades sensibles como peso, dureza, calor y considera su objeto de estudios en términos de cantidades y como un continuo (1061<sup>a</sup>32).

<sup>204</sup> Cf. *Metaph.* 1026<sup>a</sup>16; 1039<sup>a</sup>7; 1074<sup>a</sup>33; XII 6-10, 1069<sup>a</sup>33, 1073<sup>a</sup>22-b3, 1041<sup>a</sup>9-11, 27-31. Véase Hicks (1907) pp.- 206-7.

En los seres vivos, la vinculación entre una afección del alma y el sustrato orgánico se funda en un cuerpo al que *le corresponde* ese tipo de afección del alma por ser él mismo un cuerpo animado donde hay un vínculo intrínseco entre cuerpo y alma. En este pasaje queda claro que el cuerpo del que Aristóteles habla configura una unidad con el alma.<sup>205</sup> Sin decirlo explícitamente, el filósofo abona el terreno para una nueva concepción del alma. Una consideración en la que el alma no puede ser tratada a la manera de la salud respecto del organismo vivo, ni tampoco a la manera de la propiedad de un objeto matemático (la línea o la superficie) respecto de un cuerpo determinado.

La diferenciación trazada entre el objeto de estudio del matemático y el objeto de estudio del físico (*i.e.* del biólogo) nos permite percibir dos modos distintos de concebir la forma de un objeto. La sugerente distinción aristotélica entre ‘*tò simón*’ (‘*ñata*’) y ‘*tò koîlon*’ (‘*curvatura*’) nos permite comprender esta diferencia. En el caso de los objetos matemáticos, una propiedad puede ser tratada de manera abstracta, sin necesidad de hacer mención a la materia en la que se encuentra, *i.e.* se puede tomar la propiedad como ‘*tò koîlon*’. A los objetos físicos, en cambio, cabe tratarlos como lo requiere una consideración científica, a saber, de manera abstracta, pero tomando en cuenta que la abstracción de la forma no comporta, sin más, la separación de la materia en la definición, antes bien, atiende a su asunción en el enunciado. Debido a este tipo de condiciones, Aristóteles tendrá que considerar la definición de los entes naturales de una manera más laxa. Es decir, a la manera como se definen realidades del tipo de ‘*tò simón*’ (‘*ñata*’), pero sin que ello implique, desde el punto de vista ontológico, subvalorar el estatuto de sustancia que tienen los objetos naturales (y, en cierto sentido, también sus aspectos). En aquellos casos tratado de a cuerdo con ‘*ñata*’, su definición permite advertir que entre los dos aspectos en juego, la forma inseparable de la materia se encuentra en una relación de antero-posterioridad con respecto a esta última; lo cual nos abre una nueva perspectiva para abordar un asunto, de suyo complejo, en el ámbito de una ontología de los seres vivos.

### ‘*Tò simón*’

El término ‘*tò simón*’ (‘*ñata*’) está considerado en el contexto del tratamiento de la sustancia que tiene lugar en *Metaph.* VII (puntualmente, en el del estudio sobre la

<sup>205</sup> Expresiones como “*pánta êinai metà sómatos*” (403<sup>a</sup>16), “*en hýle toiaidí*” (403b3); “*hápanth’ hósá toú toiouðì sómatos kai tês toiaútes hýles*” (403b11). Cf. Hicks (1907) p. 208.

definición de la sustancia en *Metaph.* VII 5) y Aristóteles hace referencia a él a propósito de una caracterización del objeto de estudio de la física en *Ph.* II 2. Por un motivo semejante, suele ser comparado con la expresión *lógos énylos* que encontramos en *DA* I 1.<sup>206</sup> Cuando se enuncia ‘*ñata*’ se entiende inmediatamente que se trata de la forma curva que tiene la nariz. La expresión no se confunde con el nombre abstracto ‘*curvatura*’ (*tò koîlon*) que puede estar referido a cualquier otra parte del cuerpo, las piernas, por ejemplo (‘*chueco*’). ‘*Ñata*’ se define exclusivamente como nariz curva. Cuando se dice ‘*ñata*’ no es preciso que se aclare que se habla de una nariz ñata.<sup>207</sup> ‘*Ñata*’ muestra una relación en la cual la materia está implícitamente mencionada por ser inseparable de la forma curva que implica, a su vez, la conexión a un determinado sustrato. El término, en todo caso, nos proporciona un enfoque sobre la relación de materia y forma desde el compuesto. Ahora bien, no puede aplicarse sin más en un escenario biológico a la relación cuerpo-alma.

En efecto, ‘*ñata*’ no parece poder dar cuenta de uno de los aspectos que tiene la forma en la materia en los seres vivos. La relación causal de la forma como fin respecto de la materia como medio es crucial para hablar de la relación de materia y forma en el ámbito de afecciones y acciones de un organismo vivo. La expresión ‘*ñata*’ muestra un tipo de relación que se aplicaría a casos en los que la materia de un producto podría sobrevivir como algo determinado a la composición que integra. Orientarse, entonces, a partir de ‘*ñata*’ tiene una limitación significativa: lo que cumple el papel de materia o sustrato (nariz) no se define en relación con la forma, más puntualmente, no comparece bajo la perspectiva de la relación medio-fin que caracteriza a los objetos naturales y donde cobra fuerza el significado causal de la forma respecto de la materia. Sin embargo, la expresión muestra de manera clara un tipo de forma (particular) que no existe separado de una materia determinada. Vale decir, ‘*ñata*’ es un ejemplo que resulta muy útil para pensar el estatuto no separado que tiene una forma del sustrato material en el que comparece y proyectarlo sobre la consideración de los objetos naturales. S. Mansion es particularmente crítica con respecto a la utilidad que pudiera tener ‘*tò simón*’ para esclarecer el vínculo materia-forma en el plano de la definición de una sustancia. Para S. Mansion, ‘*tò simón*’ puede dar cuenta, por un lado, del tipo de relación que hay entre atributo y sujeto, accidentes y esencia<sup>208</sup> y, por otro, del tipo de

<sup>206</sup> Véase S. Mansion (1969).

<sup>207</sup> *Ph.* II 2, 194b9.

<sup>208</sup> Cf. *SE.* 13, 173b9-11; 31, 181b36-182<sup>a</sup>6; *Ph.* I 3, 186b22-23; *Metaph.* VII 5, 1030b14-1031<sup>a</sup>14.

relación que hay entre la forma y la materia.<sup>209</sup> En ese sentido, Mansion detecta dos ejes de relaciones que, por otro lado, nosotros encontramos también en la fórmula *lógos énylos*. Esto contrasta con lo que se expresa por medio de ‘*tò kóilon*’ (lo curvo), a saber, la forma con abstracción de la materia sensible. La definición física se orienta por ‘*tò simón*’ y Aristóteles en *Ph.* II 2 contrapone, a partir de esta distinción, los objetos matemáticos a los físicos. Es interesante advertir que, en ninguno de los dos casos, la abstracción de la materia es absoluta. De todas maneras, se trata de objetos distintos que dan lugar a definiciones de carácter distinto. Sin embargo, ‘*tò simón*’, a juicio de Mansion, tiende a aplanar esa diferencia convirtiéndose así en una expresión poco útil para captar la especificidad del objeto físico y de su definición. Los objetos matemáticos, según el diagnóstico de Mansion, se diferencian de los físicos por el tipo de forma de la que se trata en uno y en otro (la forma matemática y la forma física). La forma física tiene como objeto un género de *lógoi ényloi* distinto del que tiene lugar en matemáticas y esa especificidad no logra ser visualizada con el recurso a ‘*tò simón*’.

Aristóteles no admite un tipo de ciencia física que pudiera considerar las formas físicas en sí mismas, *i.e.* con independencia de su materia particular. Para Mansion, a esta situación quedarían expuestos los objetos físicos si se definieran de acuerdo con ‘*ñata*’ (*Ph.* II 2. 194<sup>a</sup>13-14). Si esta se entiende en términos de “*lo cóncavo en la nariz*”, es factible entonces pensar la forma con abstracción de la materia, esto es, “*esta forma sin esta materia*”.<sup>210</sup> La tendencia que observa Mansion a tratar la forma de manera separada de la materia particular puede tener consecuencias ontológicas indeseadas para Aristóteles. Enfatizar en la abstracción de la forma a partir de la materia entraña cierto peligro de platonismo. El peligro de platonismo, consistente en separar la esencia de aquello de lo cual es esencia, acabaría por poner como forma de una cosa una entidad a la que resulta semejante la cosa sensible.<sup>211</sup> Mansion considera que, en atención a ello, Aristóteles insiste en una definición que contempla la forma de los entes físicos en su conexión con la materia. En *Ph.* II 2. Aristóteles se ocupa de dos sentidos en que se define ‘*naturaleza*’ y deja en claro que la física estudia la naturaleza en sus dos

<sup>209</sup> Cf. *Ph.* II 2, 194<sup>a</sup>1-14; *DA* III 4, 429b13-14; b18-21; 431b12-16; *Metaph.* VI 1, 1025b30-1026<sup>a</sup>6; VII 10, 11; XI 7, 1064<sup>a</sup>19-28; *DC* I 9, 278<sup>a</sup>22-b9.

<sup>210</sup> Se podrían citar, al respecto, pasajes del *corpus aristotelicus* que validan esta postura. *PA* 640<sup>a</sup>31-32 menciona un concepto de *la obra sin materia* tal y como ocurre en el arte. Otro tanto cabría señalar de “*nariz chata*” si se la entiende como “*nariz cóncava*” (*SE* 182<sup>a</sup>2-3). El criterio de inteligibilidad de la cosa y la analogía con la obra de arte que puede existir en la mente del artista, con independencia de una materia particular, perfilan un tipo de comprensión de las cosas físicas, por lo pronto, un tipo de definición física, que pone entre paréntesis la materia particular en la que se encuentra la forma.

<sup>211</sup> Cf. *Metaph.* 992 a 24-28; VII 11, 1036b17-20.

acepciones a la vez. La comparación entre arte y naturaleza permite desarrollar este planteo y recobrar el sentido del vínculo materia-forma en un contexto de objetos sujetos al cambio. En *Ph.* II 2, esta comparación permite considerar una ciencia que atiende tanto al fin como a los medios, vale decir, de acuerdo con el ejemplo médico que propone, no sólo una ciencia que atiende a la salud sino también a la bilis donde la salud se realiza, *i.e.* no sólo conocer qué es una casa sino también los materiales apropiados para construirla. Las advertencias de Mansion sobre la aplicabilidad de ‘*n̄ata*’ al caso de las entidades naturales quedan plenamente justificadas en el ámbito específico de la consideración del alma. En *DA* I 1, como vimos antes, el ejemplo de la casa permite poner de relieve la relación entre los materiales y el uso o función de la casa. Aquello que es clave de bóveda en la concepción epistemológica de la física en general y en la concepción ontológica de los organismos vivos, en particular, saca mucho fruto de la comparación con el arte de uso, más que de la comparación con el arte productivo. En el primero es decisivo captar la referencia necesaria del conocimiento de la materia al conocimiento de la forma, pues la referencia que existe entre forma y materia es la que hay entre el fin y los medios necesarios para su concreción. El conocimiento de la forma como fin y, añadamos, como causa eficiente o motriz, es indisoluble del conocimiento de la materia como medio de realización de la forma (*DA* 403<sup>a</sup> 24-b12; b2-9).

En la comprensión de la referencia que existe entre medio y fin, se aprehende la esencia del cuerpo animado. La mano no se define ni por los materiales ni por su forma abstractamente tomada sino por la “*disposición de las partes en función del objetivo para el que la mano es hecha*” (*Metaph.* VI 1, 1025b26-28; VII 11, 1037<sup>a</sup>16-17). Ahora bien, la materia que tiene parte en la definición es aquella que resulta necesaria para la forma y sus exigencias de realización. El artesano que fabrica el útil lo hace teniendo presente la función que cumplirá y, en relación con ella, toma en cuenta los materiales que usará en su fabricación (*Ph.* II 9, 200<sup>a</sup>7-15; a30-b8). Estos pasajes permitirían concluir con Mansion que el tipo de *lógos énylos* que se aplica al objeto de la definición física no está adecuadamente representado por ‘*tò simón*’. Ciertamente, tanto en una definición física como en una matemática hay abstracción (donde aspectos accidentales de la cosa quedan de lado); en el caso de la física la abstracción no libera

una esencia que se identifica con una forma pura y opuesta a la materia. La forma natural exige determinado género de materia en el que cumplirse.<sup>212</sup>

En ese sentido, el conocimiento de los seres vivos requiere que la comprensión de la forma se cumpla como forma en materia y no como forma en sí misma. Esta condición está salvada en el contexto teleológico que domina la explicación de los organismos vivos y permite aproximarnos a una ontología como la que está contenida en la concepción aristotélica del alma y en la que se subraya la índole inseparable que tiene la forma como causa respecto de la materia.

El contexto del conocimiento de los seres vivos enfatiza, al mismo tiempo que la no separación entre materia y forma, el vínculo de antero-posterioridad entre ellas. Este tipo de vínculo resulta fuertemente significativo para tratar el problema de la relación materia-forma en el plano de la definición de los objetos naturales y, en especial, de los seres vivos.

El carácter inseparable de la forma está a la base de las dificultades con las que se enfrenta el hilemorfismo en las definiciones del alma de *DA* II 1. Estas dificultades pueden ser abordadas de acuerdo con un orden de prioridades entre estos dos aspectos no dissociables de una cosa. La relación entre medio y fin es uno de los modos más significativos de la relación materia-forma que se encuentra en el ejemplo de la casa introducido en *DA* I 1. En ese contexto, habría que subrayar que el ejemplo habla de la relación entre los distintos materiales de la casa con la forma relativa a la función o uso, *i.e.* la protección de bienes y personas. En ese sentido, es importante reconocer que, en el ejemplo, está en juego una articulación entre los distintos materiales y la función entendida como aquello en relación con lo cual se organizan los materiales en un objeto más complejo. Bajo esta perspectiva se prioriza, a la manera de un holismo de fondo, la casa como un todo previo a la explicación de sus aspectos y permite entender, como un dato originario, la unidad de materia y forma que se encuentra en un ser vivo y concibe también para este la forma asociada al fin (la protección de bienes y personas) que se reconoce en la casa. Desde esta perspectiva habría que asumir también la definición de un objeto compuesto.

---

<sup>212</sup> *‘Tò simón’* presupone un sustrato que ya es él mismo una unidad de forma y materia, un *proprium*, (*Metaph.* VI 1, 1025b34). Ross (1924) I p. 354. Esta observación de Ross permite entender también que se perciba como platonizante el caso de *‘ñata’*, toda vez que el sustrato ya constituido tiene un atributo – la curvatura- que potencialmente podría tratarse abstrayéndolo de la materia en cuanto no está implicado en la constitución esencial del sustrato. En efecto, *‘ñata’* no permite relevar la determinación de la materia por parte de la forma como fin, determinación que da cuenta del compromiso entre ambas en el orden sustancial de un organismo vivo.



El ejemplo de la casa, sin embargo, tiene una limitación: No logra dar cuenta del papel de la forma entitativa intrínseca como causa eficiente de la edificación de la casa. Esta misma limitación se encuentra en el ejemplo de la cólera. La cólera nos hace pensar en los procesos fisiológicos como un tipo de materia que no puede entenderse más allá de la determinación de la forma. Sin embargo, los procesos fisiológicos en cuestión no están necesariamente causados por la forma como principio inmanente al mismo cuerpo en el que comparecen.

*DA I 1* recurre a los casos de la cólera y de la casa y no al de ‘*ñato*’ porque, precisamente, el propósito del texto es tematizar el tipo de definición que le corresponde a una clase de seres naturales en los que la forma está vinculada a los movimientos y cambios propios de la vida, a los que Aristóteles explica desde una perspectiva teleológica. Esta perspectiva articula materia y forma-fin con un tercer significado causal de forma, a saber, aquello de donde primero se origina el movimiento.

Ahora bien, la teorización sobre los seres vivos deja en claro que necesita recurrir a distintos ejemplos orientadores. En ese sentido, ‘*tó simón*’ presta cierto servicio. Permite captar, desde la perspectiva del conjunto, la inclusión de la materia en la definición de un tipo de forma, posicionando de manera implícita la materia en la definición de la cosa. El papel de la materia en ese contexto lógico es recuperado a partir del uso de expresiones paronímicas que evitan una identificación de la materia con un objeto determinado, un *tóde ti*, capaz de preexistir al compuesto y de subsistir más allá de él. Esto es especialmente así en el caso de los organismos vivientes donde, al mismo tiempo, la naturaleza del vínculo forma-sustrato, precisa de un determinado género de materia para una forma determinada, sin que dicha determinación pueda establecerse por fuera de la determinación de la forma. De ahí que un vínculo intrínseco se vuelve más elocuente cuanto menos explícito se muestra. Esta estimación se recoge tanto en los reproches que Aristóteles dirige en *DA I 4* a los físicos que han subvalorado el lugar del cuerpo como sustrato del alma como en su consideración de la definición física que, para evitar que la materia pase desapercibida, aproxima la unidad de un compuesto sustancial a un tipo de unidad más “blando” (cf. *Metaph.* VII 5). En este orden de cosas, la expresión ‘*ñata*’ es un ejemplo útil.

Por otra parte, ninguno de los ejemplos propuestos, tomados de manera aislada, satisface una explicación de la relación entre el aspecto formal y el aspecto material de un organismo viviente. ‘*Ñata*’ permite captar las condiciones que ya señalamos del vínculo materia – forma mostrando el carácter determinado del sustrato y el papel de la

forma como factor que no se puede captar por separado, toda vez que se procede desde el conjunto hacia sus aspectos. Entre tanto, los ejemplos que puedan provenir de un contexto como el de las artes de uso permiten visualizar los objetos en su contexto funcional y leer, bajo esa perspectiva, la relación materia-forma.

El ejemplo de la casa de *DA I 1* –subrayando su uso como un fin determinado, a saber, la protección de bienes y personas- parece ser más adecuado para pensar un objeto de estudio como el de las afecciones y acciones de un ser vivo y, últimamente, para captar la naturaleza misma del ser vivo que funge como sustrato compuesto de aquellas.

Ahora bien, queda un aspecto donde comparece la relación entre el cuerpo y el alma que no espeja el ejemplo de la casa en su función de uso: la unidad entre la forma y la materia de los seres vivos a partir del papel de la forma como principio u origen de los cambios que tienen lugar en ellos. Este aspecto es complementario de la concepción del alma como causa formal y final, como queda en claro en las definiciones del alma de *DA II 1* en las que Aristóteles opera con tres significados de alma como causa, explícitamente formulados en *DA II 4*.

Se podría pensar que el ejemplo de la cólera permitiría aproximarnos a esta dimensión causal de la forma en relación con la materia: El deseo de venganza como principio u origen de la ebullición de la sangre en torno al corazón. Podríamos pensar que, si la cólera se define por ambos, el deseo en cuestión es el origen de los procesos fisiológicos que lo acompañan. Pero el deseo de venganza no es necesariamente causa eficiente de la ebullición de la sangre en el corazón. De todas maneras, el caso revela un orden no reversible que marca la anterioridad del deseo respecto de la ebullición de la sangre que permitiría definir la cólera como una afección del cuerpo animado y no del alma tomada por separado.<sup>213</sup>

Aristóteles deja entrever en la definición de la cólera la complementariedad entre ambos factores y, en cierto sentido, la relación de antero-posterioridad en la que se encuentran. Pero la complementariedad y la no-separación de la forma respecto de la materia que allí comparecen no alcanzan a traducir apropiadamente el orden (lógico y ontológico) de antero-posterioridad del cual depende la unidad orgánica y funcional de un ser vivo.

---

<sup>213</sup> Cf. *DA I 4*, 408b1-18.

Sin embargo, el carácter no-separado que tiene la forma respecto de la materia incluye, por ejemplo, un ordenamiento entre cambios fisiológicos y estados anímicos que pone en juego un significado de antero-posterioridad de acuerdo con el cual es factible atribuirle anterioridad a una forma que no existe separada de una determinada materia. Naturalmente, este significado no responde al significado principal de ‘*anterior*’ un significado ontológico de anterioridad respecto de la materia y del compuesto que es indispensable para delinear el vínculo causal del alma con el cuerpo animado y las funciones que le son inherentes.

### **Separación**

La no-separación de la forma respecto de la materia en el plano de la definición tiene como correlato ontológico la unidad del ser vivo, motivo por el cual es necesario establecer la anterioridad de la forma respecto de la materia con miras a salvar la diferencia ontológica entre ambas. En *DA*, los esfuerzos están encaminados a evitar que se independice la materia respecto de la forma en la comprensión de los organismos vivos tanto como a evitar que la forma se entienda como separable de una determinada clase de materia. Parte de la estrategia reside en mostrar, junto con la referencia de la materia a la forma, que la forma depende existencialmente de la materia y la incluye en su definición sin que esto implique su identificación con la materia o con una propiedad del sustrato material.

La diferencia entre forma y materia en términos de antero-posterioridad supone un enfoque que priorice el todo sobre sus aspectos. Sobre esta base, se pueden establecer más adecuadamente las relaciones de antero-posterioridad entre forma y materia, entre alma y cuerpo. *Lógos énylos* expresa la no-separación entre esos dos aspectos distintos, pero no prejuzga sobre la índole de dicho vínculo ni sobre el estatuto ontológico de los factores articulados en ella. En todo caso, estos se podrían establecer a partir de los ejemplos que Aristóteles propone.

La noción de separación se define, en principio, en términos de existencia independiente y, como tal, sirve de criterio para establecer el significado principal de ‘*anterior*’ en un sentido ontológico. Aristóteles lo emplea, por ejemplo, en el contexto

de sus estudios sobre la sustancia *Metaph.* VII.<sup>214</sup> En *DA* I 1, se reconoce este uso de la noción a propósito de la existencia de formas separadas como objeto de estudio de una “*filosofía primera*” (“*hêi dê kechorisména, ho prôtos philósophos;*”) (403b15-16) y en el énfasis puesto en la noción de no-separación de la forma respecto de la materia. En *DA*, existencia separada se le puede atribuir a una sustancia compuesta, un ser vivo, conjugando este significado de anterioridad ontológica con un significado de anterioridad que se aplica al alma en el contexto de la dependencia biunívoca que tiene con el cuerpo animado.

Como señalamos más arriba, la fórmula *lógos énylos* se puede aplicar en dos ejes, uno vertical, entre las propiedades y su fundamento, y otro horizontal, entre los dos aspectos que tienen las propiedades y el fundamento, respectivamente. Ambos son susceptibles de articularse entre sí. En el primer caso, lo anterior es el compuesto y se puede establecer, en cierto sentido, con independencia de las propiedades. Ahora bien, cuando lo que se explica es el significado de ‘*ser*’ para el viviente, el cuerpo y las operaciones del organismo vivo, ocurre que estas constituyen la realización, la actualidad de ese mismo fundamento, de modo que ¿es el fundamento separable de ellas? En este orden sustancial de las relaciones de forma y materia, la aplicación de los criterios de antero-posterioridad no es compatible, sin más, con el significado de ‘*separación*’ como existencia independiente.

Los dos ejes en los que se puede aplicar la relación entre forma y materia permiten ver cierta dualidad interna al fundamento ontológico de las propiedades de un organismo vivo. De acuerdo con esto, se diseñan dos posiciones claves a partir de la fórmula *lógos énylos*, por un lado, el rechazo de un materialismo y la introducción de la forma como ontológicamente fundamental y, por otro, el carácter no separado que tiene la forma respecto de la materia. Este planteamiento lleva a la explicación causal, en los términos propuestos por Aristóteles, del ser para el viviente, de la naturaleza orgánica y de las operaciones del ser vivo.

En ese sentido, se considera al compuesto como lo genuinamente separado desde el punto de vista ontológico y se le reconoce a un factor del compuesto, la forma, el papel ontológico de mayor incidencia en la fundación de la unidad del compuesto. Así pues, la forma comparece como anterior al compuesto y a la materia. *DA* establece, en el organismo vivo un factor ontológicamente fundamental, el alma, sin separarla del

---

<sup>214</sup> Cf. Fine, G. (1984); Spellman, L. (1995).

cuerpo ni lógica ni ontológicamente hablando. Esta manera de concebir el alma posibilita la explicación causal en juego.

*Lógos énylos* es un motivo filosófico que, de acuerdo con lo que hemos dicho acerca de él, se aplica en *DA* tanto a un contexto doxográfico como a la misma teoría aristotélica sobre el alma. En ese sentido, es un recurso que permite indentificar composiciones que guardan cierto parecido con la que contempla Aristóteles en su definición de alma, salvando sus distintos compromisos ontológicos. Por lo pronto, apelar a esta fórmula en un contexto definicional le permite a Aristóteles tomar distancia de lo que podríamos denominar las interpretaciones materialistas sobre el alma así como perfilar la diferencia entre su teoría y un punto de vista atributivista. Ahora bien, esto es posible de hacer a partir de detectar los problemas que se presentan en la relación materia-forma de un compuesto mediante la tematización de los ejemplos o casos que ilustran la fórmula. Esto ayuda a delinear los efectos que tiene sobre el planteo sostener la no-separación de la forma y enfatizar su papel causal respecto del papel que cumple el cuerpo.

## 1. 2. Las concepciones del alma y de su relación con el cuerpo en DA I 2-5

La indagación en torno a la relación entre alma y cuerpo de la que da cuenta *De anima* (DA) está directamente concernida con la fundamentación de la existencia de un ser animado. Este compromiso se hace especialmente manifiesto a partir de la evidencia del automovimiento. De la observación de los procesos de autodesarrollo y decrecimiento y de auto-sustentación así como del conocimiento sensible surge, precisamente, la pregunta por el alma como su causa y principio. En efecto, la existencia de una relación entre el alma y el cuerpo de un ser vivo puede ser considerada bajo el modo de una relación entre el ser vivo tomado como motor y el mismo ser vivo como movido. El motor como principio del automovimiento permite establecer la diferencia ontológica entre seres vivientes y no- vivientes. La investigación doxográfica muestra que el alma constituye dicho principio, pero ¿qué es el alma? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Qué relación tiene con el cuerpo? ¿Qué se entiende por cuerpo?

La investigación aristotélica en torno a las opiniones más reputadas acerca del alma conjuga la consideración de las operaciones en las que se desglosa la vida de un ser animado con las distintas maneras en las que la tradición (en este caso, presocrática y platónica) ha considerado el alma como sustrato de aquellas. Estas operaciones del animal que se atribuyen al alma y que Aristóteles describe como movimientos de tipos distintos son propiedades que le corresponderían al alma por su naturaleza (DA 403b24-7). Los dos movimientos que tiene en cuenta son desplazarse y percibir (*kinései te kai tōi aisthánesthai*) (b26-27). Aquellos filósofos que tomaron en cuenta el movimiento locativo, “los que observaron el movimiento del ser animado, supusieron que el alma es el motor por excelencia (*tò kinetikótaton*)”. En relación con la locomoción, algunos han considerado que el alma es, en sentido primero y fundamental (*málista kai prótos*), motor (*tò kinoûn*) (b28-29); mientras que aquellos que advirtieron que el ser vivo conoce y percibe, definieron al alma como *principio* de ambas operaciones cognoscitivas (404b8-10).

La distinción entre el alma como principio de movimiento y como principio del conocimiento permite encausar la reflexión filosófica en torno a la naturaleza del alma en dos líneas de indagación.<sup>215</sup> En el primer caso, el alma entendida como motor remite

---

<sup>215</sup> Cf. Movia (2005) p. 255, n. 28.

al supuesto de que lo que mueve mueve porque se encuentra también en movimiento, *i.e.* es semoviente; en el segundo, el alma vista como principio del conocimiento presupone que lo semejante se conoce con lo semejante, de donde la naturaleza del alma se considera a partir de la naturaleza de aquello que conoce y se define en relación con algunos de los elementos constitutivos del objeto.

Uno y otro caso revelan el compromiso de la definición de alma con ontologías distintas de la aristotélica. Así, por ejemplo, si se entiende que el universo está constituido y tiene como causa de su ser y de su generación a uno de los elementos (por ejemplo, el fuego) o a muchos, se concibe entonces el alma de los seres vivos como idéntica a uno de tales elementos o a la totalidad de ellos.<sup>216</sup>

Aristóteles lleva adelante en *DA I 2-5* un análisis ontológico cuyo significado dialéctico no se agota en una suerte de *pars destruens* de la investigación sino que configura también el momento constructivo del tratado.<sup>217</sup> El análisis, en este caso, contribuye a poner en evidencia el reduccionismo ontológico dominante en las indagaciones que hubo en torno al alma, del cual no se puede prescindir a la hora de comprender la posición aristotélica en torno a las operaciones anímicas y la naturaleza del cuerpo viviente.<sup>218</sup>

El análisis doxográfico evidencia una especial sensibilidad para detectar planteos reduccionistas así como para mantener la tensión en la búsqueda de un sentido totalizador y prioritario de su objeto de estudio. En ese sentido, hay clara conciencia de que la inteligencia filosófica se abre paso aquí a un objeto de estudio cuya excelencia hace que su indagación sea decisiva tanto para “*la verdad del conjunto*” como para “*el conocimiento de la naturaleza*” del alma, de ahí que se proponga abordarlo “*en su naturaleza, en óusía, atendiendo también a las propiedades que le pertenezcan por sí y a las que le pertenecen en conjunto con el cuerpo*” (402<sup>a</sup>5-9).

De esta suerte, Aristóteles reúne en *DA I 2-5* un elenco de opiniones reputadas en torno a la definición de alma en cuya crítica se reconocen dos cosas, por una parte, la ejecución de un criterio metódico (acceder al conocimiento de las cosas yendo desde los

<sup>216</sup> Cf. *DA I* 403b31-404<sup>a</sup>16; 405b15-20.

<sup>217</sup> Sobre el significado de la dialéctica en la indagación filosófica aristotélica, puede verse Le Blond (1939), Berti (1989) y (2005).

<sup>218</sup> Dentro de esa perspectiva habría que entender la definición del alma por semejanza con la constitución material del universo (*DA I*, 403b31-404<sup>a</sup>16, 405b15-20), la explicación del automovimiento de un ser vivo por la figura esférica del átomo del fuego (403b28-404<sup>a</sup>1) o la concentración del estudio del alma en el caso particular del alma humana.

fenómenos a su fundamento ontológico<sup>219</sup>), por otra, el giro filosófico cuya clave está en afirmar que *el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo* (403<sup>a</sup>5) y que Aristóteles protagoniza frente a Platón, el pitagorismo, Empédocles, Leucipo y Demócrito, especialmente.

Interrogándose sobre la pertinencia de atribuir sin más a un sujeto material los estados y procesos anímicos que posee el alma o de reservar algunos como exclusivos de ella, Aristóteles sostiene que, en todos los casos, salvo en uno, el cuerpo resulta afectado conjuntamente con el alma (403<sup>a</sup>15-20). De ahí que, a propósito de estados y procesos así como de su fundamento, el alma se defina siguiendo la célebre expresión *lógos énylos* (403<sup>a</sup>25; 403b1-5 y 16-19). Desde esta perspectiva Aristóteles evalúa los otros modos de tratamiento epistemológico de los que ha sido susceptible su objeto de estudio (403b7-9) y se ocupará de las acciones y afecciones del alma que tienen lugar en una materia determinada (“*toû toioudi sómatos kai tês toiaútes hýles érga kai páthe*”) (403b10-12). Como hemos señalado, Aristóteles contrapone las definiciones *dialécticas* y *vacías* de las afecciones y aquellas que reducen estos fenómenos a “*materia ignorando la definición*”. Aristóteles perfila, como señalamos, un nuevo tipo de estudioso de la naturaleza, un nuevo modelo de físico que, si atendemos a lo que se aboca, se puede captar por qué difiere del artesano (médico), del matemático y del filósofo ocupado de lo que es primero (403b12-16).<sup>220</sup> También en este sentido la doxografía de *DA I 2-5* permite configurar un campo epistemológico nuevo para el estudio de las cosas naturales.

---

<sup>219</sup> Un ejemplo de este recurso metódico puede reconocerse en la interpretación aristotélica de la explicación de Demócrito de los movimientos del alma como automovimientos en 403b31-404<sup>a</sup>1; esta explicación funda la automoción del alma en su naturaleza.

<sup>220</sup> Cf. *Metaph.* VI 1, 1026<sup>a</sup>18 ss.



## 1. El alma como principio automotor de los movimientos que tiene lugar en el cuerpo. El alma como “parte” del todo: Su consideración en términos de materia

Aristóteles considera que la teoría del alma como principio automotor es manifiestamente falsa (*DA* I 3, 405b31-32). Su rechazo implica poner en tela de juicio una concepción materialista del alma que se orienta, sobre todo, por la noción de lugar.

La crítica de Aristóteles apunta básicamente a dos afirmaciones; una de ellas sostiene que la *ousía* del alma es aquello que se mueve a sí mismo (*i.e.* el alma se mueve a sí misma por su propia naturaleza) o es aquello que tiene la potencia de mover (*tò tèn ousían autês toiaúten ênai hoían phasìn hoi légontes psychès ênai tò kinoûn heautò è dynámenon kineîn*);<sup>221</sup> la otra afirma que el alma es el sustrato propio del movimiento (*all’a hèn ti tôn adynáton tò hypárchein autê è kînesin*) (405b32-406<sup>a</sup>2). Los seres animados se distinguen de los inanimados porque los primeros se desplazan y perciben o tienen sensaciones. Estos dos tipos de movimientos se explican, en primer término, por la consideración del alma como motor. Si el alma es motor de otra cosa, *vgr.* del cuerpo, debe estar ella misma en movimiento. Este punto de vista supone, a su vez, una concepción “materialista” del alma que, por su parte, Aristóteles pone en cuestión sobre la base de que no comporta ninguna exigencia que necesariamente se deba respetar para justificar el automovimiento. En efecto, en *Ph.* VIII 5 ha quedado demostrado que no es necesario que aquello que mueve tenga que encontrarse, a su vez, en movimiento, mientras que es posible demostrar que todo movimiento procede de una “parte” que necesariamente permanece inmóvil (*DA* 406<sup>a</sup>3)<sup>222</sup>.

<sup>221</sup> Ross (1961) sostiene que Aristóteles aquí está pensando en Platón, *Leges* 895e10-896<sup>a</sup>2, p. 186.

<sup>222</sup> El punto de vista al cual Aristóteles hace referencia en este pasaje de *DA* es, según indicación de Ross, *Ph.* VIII 5. Ross sigue aquí a los comentaristas tardo-antiguos de Aristóteles, Alejandro, Temistio, Filópono, Simplicio y Sofonías (cf. Ross [1961] p. 186). El problema del movimiento, que comprende la distinción entre motor y movido y es aplicado (en ambos respectos) al alma, surge en la medida en que se hable de *partes*. No sería, sin embargo, dramático, si se hablara de *respectos o aspectos* de un ser vivo. Aristóteles considera, por ejemplo, cosas distintas que mantienen entre sí relaciones de acción y de pasión, pudiendo una misma cosa actuar bajo un respecto y padecer una acción bajo otro. Ahora bien, el planteo implica distinguir asimismo entre dos modelos de causalidad, una lineal y la otra reversible (o refleja). De todas maneras, este tipo de escenarios ha dado lugar a que “*algunos crean que todo lo que mueve está también sujeto a movimiento*”. Pero Aristóteles introduce aquí la referencia a algo que siendo motor no es, al mismo tiempo, móvil (*Ph.* III 1, 201a19-27). El propósito parece ser sostener que el alma es el motor del cuerpo y mostrar que el compuesto como tal es el que se mueve a sí mismo de acuerdo con uno de sus dos aspectos. La objeción apunta, entonces, al alma vista, a la vez, como motor y algo movido. Aristóteles defiende la posición según la cual sólo se mueve por sí lo que es sustrato y un sustrato entendido como la composición de cuerpo y alma. El alma, entonces (en la línea de la crítica aristotélica) no se movería a sí misma. Véase Cherniss (1991) p. 195ss.

El análisis que se lleva a cabo en *DA I* presupone una distinción en la noción de movimiento de acuerdo con dos modos de clasificarlo, a saber, como movimiento ‘*kath’heterón*’ y como movimiento ‘*kath’ hautó*’ (406a5-6).<sup>223</sup> El movimiento ‘*kath’heterón*’ es aquel que se atribuye a lo que se mueve en cuanto se encuentra en un sustrato que, a su vez, se mueve prioritariamente *por sí* (*kath’ hautó*). La primera caracterización le corresponde a lo que Aristóteles llama movimiento *por accidente* (como el que se atribuye a los marineros que están en un navío en movimiento);<sup>224</sup> la segunda, movimiento *por sí*, al tipo de movimiento según una parte o al movimiento *per se primum*. La teoría sometida a examen tratará el alma de acuerdo con la segunda manera de entender el movimiento y le atribuirá al alma una, varias o todas las clases de movimiento que se conocen, a saber, traslación, alteración, corrupción, crecimiento. Ahora bien, esta manera de entender el movimiento en relación con el alma presupone un tratamiento del alma como parte (en sentido literal) del conjunto animado que genera un problema en torno a su estatuto ontológico en el ser vivo. Si el movimiento se produce en el ser vivo en virtud de una de sus partes, esta teoría le atribuye a dicha parte el (mismo) movimiento que luego se le atribuirá al todo, de donde se sigue que la parte y el organismo viviente como un todo participan de la misma naturaleza.

### **El problema de fondo: Alma y lugar**

Las cuatro clases de movimiento que se atribuyen a la *ousía* del alma presuponen *lugar* (406a21), de tal manera que tendrá que admitirse que al alma misma le corresponde un lugar.<sup>225</sup> El lugar, como tal, es propio de aquello que comporta una

<sup>223</sup> Cf. *Ph.* V 1 para una distinción entre tres tipos de movimiento: Movimiento *por accidente*, según una parte y *per se primum*. Movimiento *per se primum* se refiere al que tiene lugar por causa de aquello que, como el médico, es quien cura aunque la que desarrolla la acción (el golpe) sea la mano (*Ph.* 224a32-33)

<sup>224</sup> Aristóteles introduce el ejemplo del marinero y el navío para trazar una analogía con el movimiento de los pies (cf. *Ph.* IV 4 y V 1). Ross califica la afirmación de parentética, cf. Ross (1961) pp. 183 y 186.

<sup>225</sup> En el contexto del *Tratado del Lugar* de *Ph.* IV, Aristóteles ha mostrado, en torno a aquellas realidades que están sujetas a movimiento locativo y que tienen en la traslación (*phorá*) la forma “*más general y fundamental*” del movimiento (*Ph.* IV 1, 208<sup>a</sup>31-32; 4, 211<sup>a</sup>12), que, de todo lo que está sujeto a movimiento, las cosas que se mueven por sí mismas son aquellas que, por sí mismas, se encuentran en un lugar (*Ph.* IV 4, 211<sup>a</sup>17-23). En efecto, Aristóteles presenta las siguientes distinciones. [1] Lo que está sujeto a movimiento puede estarlo por sí mismo en acto, o por accidente. En el primer caso, se inscriben aquellas cosas que por sí mismas se encuentran *en un lugar* y que, en tanto tales, se mueven por sí mismas. Estas cosas, por otro lado, pueden estar en reposo y, en la medida en que conservan la potencia de moverse por sí mismas, están sujetas a un movimiento por accidente [Cf. Vigo (1995) p. 192]. En el segundo caso, las cosas que pueden moverse por accidente son aquellas que, por una parte, tienen la capacidad de moverse por sí mismas, pero se encuentran en una situación particular, a saber, divididas del

magnitud (*mégethos*), una cantidad. Para explicar este planteo Aristóteles despliega un tipo de razonamiento que encontraremos en momentos cruciales de su estudio sobre los entes naturales. Se trata de una analogía entre dos planos en cada uno de los cuales una propiedad se atribuye a un sustrato. Lo que se reconoce como vínculo en uno de esos planos se admite también en el otro. A su vez, uno de los planos pertenece al orden del sustrato, mientras que el otro al de las propiedades no sustanciales. Consideremos los argumentos que provocan la objeción aristotélica y que atribuyen al alma un movimiento por sí.

Si se afirma que el alma se mueve por sí misma, no le corresponde en sentido prioritario el tipo de movimiento o cambio que se le atribuye a la blancura o al tener tres codos, a saber, el llamado movimiento *por accidente*, que se caracteriza por ser dependiente del movimiento *por sí* del sustrato material en el que inhiere. De acuerdo con este punto de vista, los movimientos que le corresponden a la blancura no tienen lugar por sí mismos. Esto lleva a concebir la blancura como la clase de cosa que no puede moverse por sí misma y a sostener que aquellas entidades que constituyen atributos no sustanciales cambian por accidente.

---

todo. La condición de tales cosas despierta un problema: si están divididas del todo que conforman dejan de estar en continuidad con él (cf. Vigo [1995] p. 193). Entre este tipo de cosas se encuentran, por ejemplo, las partes del cuerpo, o un clavo en el navío (211a19-21). [2] Por otro lado, están las cosas que no pueden moverse, en absoluto, por sí mismas. Tal es el caso de la blancura o de la ciencia. Cambian de lugar porque cambia de lugar aquello a lo que pertenecen, una como afección del cuerpo, la otra como disposición del alma. En ninguno de los casos lo que está sujeto a movimiento por accidente, está por sí mismo *en un lugar*. El planteo que diferencia entre lo que ocupa por sí un lugar y tiene un movimiento por sí y lo que tiene un movimiento accidental y no ocupa por sí mismo lugar alguno se precisa en dos pasajes del mismo capítulo, *Ph.* 211<sup>a</sup>23-b1 y 211b1-5. Aristóteles vincula movimiento, lugar y cosas según la relación continente-contenido. Toma el principio según el cual el lugar primero es aquel en el cual contenido y continente tiene una relación de contigüidad. Partiendo de ello, Aristóteles distingue entre dos modos de relación continente-contenido: Por un lado, si lo que contiene una cosa (continente) no está dividido de lo contenido, es continuo con él. En ese caso, *lo contenido no está en el continente como en su lugar sino como "parte en el todo"*. De acuerdo con eso, la parte tiene la misma naturaleza del todo, de tal manera que continente y contenido comparten la misma naturaleza. Por otro lado, si lo que contiene a una cosa *está dividido de lo contenido pero en contacto* con ello, es solo contiguo con ello. En ese sentido, la cosa contenida está *"en el interior de la parte extrema de aquello que la contiene"*. Observa Aristóteles que la cosa continente ni es parte de lo contenido en ella, ni es mayor que la dimensión de lo contenido, sino igual. A partir de esto último hará una nueva distinción: Si una cosa es continua con aquello que la contiene, *no se mueve en ello* (en el continente) sino *junto con* el continente. Si, en cambio, la cosa es contigua, y por lo tanto está dividida del continente, *se mueve en el interior de él*. Ejemplos del primer caso, el órgano de la visión y la mano en el cuerpo. El ojo y la mano se mueven en cuanto partes del todo, no de manera independiente, a no ser, por accidente. El cambio de lugar de una mano ocurre por el cambio del todo en el que se da, *vgr.* porque se desplaza el cuerpo. Ejemplos del segundo caso son el agua en el cubo, el vino en la vasija. A la cosa que se mueve *junto con* el continente se le atribuye un movimiento accidental, porque es movida como parte del todo *en el que* se encuentra, mientras que en el segundo caso, el movimiento que se le atribuye al contenido es por sí (en la medida en que tiene un lugar por sí misma en el continente). Sobre el lugar, cf. *Ph.* VIII 7 260<sup>a</sup>26-261a1-5.

Ahora bien, Aristóteles propone analizar la hipótesis del automovimiento del alma tomando como caso de automovimiento aquel que mejor evidencia deja del problema: el movimiento según el lugar. Al atribuirle al alma un movimiento que exige un lugar, también habrá que atribuirle al alma el lugar como propiedad. Siendo así, ¿cuál es el lugar que ocupa el alma por el que resulta viable que se le atribuya un movimiento locativo?

Si al alma le correspondiera alguna clase de localización, esta no podría estar desvinculada del cuerpo en el cual se encuentra.<sup>226</sup> En ese caso, el alma se movería con los movimientos que, por sí, le pertenecen al cuerpo (una posibilidad contemplada en *DA* 406<sup>a</sup>32-33); pero de ser así, su estatuto ontológico devendría semejante al del accidente y no tendría, en consecuencia, un movimiento por sí. Sólo se desplaza por sí lo que tiene la condición de sustrato y ocupa un lugar. Si se considera la cualidad, el movimiento cualitativo se atribuye al sustrato que se mueve por sí según la cualidad, sin que se le atribuya a la cualidad un movimiento por sí.<sup>227</sup> De acuerdo con esto, el alma sería comparable con la cualidad que no se mueve por sí sino que es aquello *según lo cual* se mueve por sí un sustrato. Aristóteles muestra de esta manera que atribuir al alma movimiento por sí es inconsistente con las exigencias de la misma teoría. Asumiendo que todo movimiento requiere un lugar y que el lugar es el espacio físico que ocupa un cuerpo, el alma tendría como lugar el lugar del cuerpo, y en consecuencia el movimiento que se le atribuiría sería relativo al movimiento del cuerpo. Es decir, tendría un movimiento ‘*kath’heterón*’ relativo al movimiento ‘*kath’hautó*’ del cuerpo. Estar en un lugar constituye, entonces, la condición de aquello a lo que se le atribuye un

---

<sup>226</sup> Cf. Cherniss (1991) p. 337.

<sup>227</sup> Sobre la relación entre movimiento por sí y sustrato, véase *Ph.* I 7 y *Cat.* 5. La crítica en este pasaje del *DA* apunta a evitar que se trate como si fueran análogas el alma y la cualidad. Hay movimiento de un sustrato según la cualidad (cambia la cualidad de un objeto), pero no hay movimiento de la cualidad como tal. El alma no es sustrato del movimiento que ocurre en un ser vivo. ¿Más bien debe entenderse a la manera de la cualidad *según la cual* el sustrato se mueve? El alma, sería comparable para el caso, con la cualidad ya que, como ella, *no se mueve*. Esto lleva a invalidar el argumento, desde la óptica aristotélica. En el movimiento de lo que está sujeto a generación (por lo pronto, el de tipo accidental, aunque también en el de carácter sustancial) *es necesario que algo subsista*. Aquello que subsiste es sustancia. En la generación del compuesto “*hombre culto*”, i.e. en la generación de una cualidad, subsiste lo designado por el término ‘*hombre*’, no subsiste ‘*inculto*’. ‘*Inculto*’ es el término removido como tal por su opuesto, ‘*culto*’. El sustrato, en ese sentido, es *uno en número*, pero *no es uno en especie* –o en definición– (*Ph.* I 7 190<sup>a</sup>13-16). Ahora, también, las sustancias se generan a partir de un sustrato. De dónde Aristóteles concluye que “*siempre hay algo que subyace a partir de lo cual se produce lo generado*” (vgr. las plantas y los animales a partir de la simiente (190b3ss) [Traducción de Boeri (1993)]. *Cat.* 5, por su parte, patentiza la concepción de la sustancia primera (*protè ousía*) como sustrato. Tanto como aquello de lo que se hacen la predicaciones (2<sup>a</sup>19ss), como aquello en lo que se dicen las propiedades accidentales de una cosa concreta. O sea las cosas se dicen de las sustancias primeras o en ellas como de un sujeto o en un sujeto (cf. *Cat* 2<sup>a</sup>34ss; 2b15s, *et passim*.).

movimiento por sí mismo y a lo que se considera sustancia (406<sup>a</sup>15-21). Al alma, por lo tanto, no le correspondería el estatuto ontológico de sustrato sino más bien el de algo análogo a una propiedad no sustancial del sustrato corpóreo. Con lo cual, resulta contradictorio atribuirle un movimiento por sí a lo que no es sustrato ni ocupa lugar.

### **El alma como materia**

Atribuir movimiento por sí al alma es objetable por una nueva razón. Aristóteles muestra como dificultad la carencia de una explicación satisfactoria sobre las clases (*poîai*) de movimiento y reposo forzosos que cabría atribuirle por sí al alma. Si se admite que el alma está dotada por sí de movimiento natural, ella comporta la posibilidad de tener ambos tipos de movimiento, natural y forzoso. De igual manera, si se le atribuye movimiento natural, habrá que atribuirle también reposo (como término *ad quem* del movimiento) tanto por naturaleza como por la fuerza. (406<sup>a</sup>21-27).<sup>228</sup> Esta opinión contempla la asignación al alma de los movimientos ascendentes y descendentes propios del fuego y de la tierra, lo que induce a identificar la sustancia de la misma con alguno de ellos o a, por lo menos, atribuirle participación en ellos (406<sup>a</sup>27-30).<sup>229</sup> La identificación del alma con los movimientos de estos elementos *localiza* el alma en alguna de las disposiciones espaciales propia de uno u otro elemento y esa localización induce a considerarla como sustancia material del tipo de los elementos.

En ese contexto, la relación alma-cuerpo, entendida en términos de la relación entre motor y movido, genera un argumento inaceptable derivado de la atribución de movimiento y de capacidad automotora a la *ousía* del alma (406<sup>a</sup>1-2). Para Aristóteles, por lo demás, las nociones de motor y movido no se aplican de esta manera al alma y al cuerpo. El filósofo infiere que, de acuerdo con este punto de vista, el alma como motor mueve al cuerpo con los mismos movimientos con que se mueve a sí misma. Ahora bien, si esta afirmación fuera verdadera, también será verdadera la afirmación inversa, a saber, que el movimiento con que se mueve el cuerpo es el mismo con que se mueve el

---

<sup>228</sup> La opinión aquí objetada es sostenida por Platón, especialmente, en *Phdr.* 246b6-c5. Cf. Ross (1961) p. 187.

<sup>229</sup> Cf. Cherniss (1991) pp. 336-337.

alma (406a32-33). Se trataría de un caso de reversibilidad del vínculo causal que da lugar a pensar que el alma tiene el mismo estatuto ontológico que el cuerpo.

La crítica aristotélica parte, en este caso, de introducir y esclarecer la expresión “*antistrépsasin eipeîn*” (406<sup>a</sup>32). De acuerdo con la interpretación que hace de ella se propone rechazar lo que la opinión en juego concluye acerca del alma y del cuerpo.

La expresión “*antistrépsasin eipeîn*” de ningún modo quiere significar la reciprocidad causal entre alma y cuerpo. Inferir algo así no tendría sentido cuando se parte de considerar al alma como motor. La expresión apunta, más bien, a mostrar que el movimiento natural o por sí del cuerpo –como movimiento producido por el alma– es una instancia de observación de aquel movimiento no observable y natural atribuido al alma que se da “*katà tò sóma*”. No da cuenta, pues, de un vínculo causal de acuerdo con el cual el cuerpo ejerce su acción sobre el alma, ni constituye una mera constatación comparativa con el vínculo causal que el alma tiene con el cuerpo. Se trata, en todo caso, de la constatación de una relación motor-movido de carácter irreversible que se ocupa de poner de manifiesto el movimiento por sí del alma como “*igual que el del cuerpo*” donde aquel movimiento se observa (406b1).<sup>230</sup> A la manera de un fenómeno de superficie que espeja lo que ocurre en el fondo.

Ahora bien, de acuerdo con esto, la relación alma-cuerpo como motor-movido se referiría a que el alma “*in accordance with the body*”<sup>231</sup> *cambiaría (metabálloi àn) trasladándose (methistaméne)* ya como un todo, ya en relación con alguna de sus partes. Pero atribuirle al alma (en cuanto *está ubicada en un cuerpo*) cambio de posición (*methistaméne*), desplazamiento, significa sostener que el alma entra y sale de un cuerpo. En otras palabras, sería factible hablar de la resurrección de los animales muertos (406b2-5),<sup>232</sup> una conclusión inaceptable para Aristóteles que proviene de la atribución al alma del mismo movimiento que se le atribuye al cuerpo viviente.

---

<sup>230</sup>Respecto de esto último es sugerente la lectura e interpretación de “*katà tò sóma*” que hace Filópono (106. 19-21). Filópono lee el pasaje con el significado de “*katháper sóma topikôs*”. A propósito de las distintas interpretaciones y fijaciones del texto que ha merecido el pasaje (cf. Ross [1961] p. 184 y p. 187). Además, lógicamente considerado, el tipo de descripción que se aplica al compuesto (“*se mueve*”, “*crece*”) no puede aplicársele sin más a lo que es principio que explica el origen del movimiento (causa).

<sup>231</sup> Cf. Ross (1961) p. 187.

<sup>232</sup> Al alma se le adjudica, en este caso, un movimiento que da por supuesta la posesión de un lugar propio. *Estar por sí* en un lugar. La traslación es un movimiento que corresponde a lo que está en un lugar. Se trata, entonces, tanto al alma como al cuerpo en términos de objetos materiales, como entidades “*divididas*”. El alma, en el caso de la resurrección, entraría y saldría de un cuerpo como de su continente. En ese sentido, este argumento sería complementario de una representación de la relación alma cuerpo que cae bajo la acepción más propia en que cabe decirse que *algo está en otra cosa*, es decir, en una relación de continente-contenido, como el vino en la vasija (cf. *Ph.* IV 3, 210<sup>a</sup>24?), en la que, asimismo, opera una representación del lugar (aquello en lo que algo está) como aquello que no es ni parte ni

Aristóteles, por su parte, tiene en vista otra concepción del movimiento del alma respecto del cuerpo. Tomemos por caso, el crecimiento. El alma nutritiva es causa del crecimiento de un organismo vivo, pero no crece ella misma. Hay propiedades que el cuerpo tiene porque tiene alma, pero que el alma, como tal, no tiene. En ese sentido, se presenta una relación causal peculiar en la que el alma transmite al compuesto una propiedad que ella misma no posee. El alma transmite el movimiento al cuerpo, pero ella misma no tiene el movimiento que transmite. El alma da vida al cuerpo, pero no decimos que el alma vive. Se encuentra aquí un modelo de causalidad sin auto-atribución. Un indicador de que estamos enfrentados a una teoría de la causalidad que ha sido pensada para el mundo físico en general y no para dar cuenta de la relación cuerpo-alma. En el mundo físico el motor (un cuerpo) transmite movimiento a lo movido (otro cuerpo). En ese sentido, lo que está en juego en el ser vivo visto como un compuesto es un tipo de relación que no es propio de las sustancias, sino de los aspectos relacionados que son constitutivos de una sustancia. Se presenta una asimetría que muestra su relevancia cuando atribuimos al ser vivo un movimiento (caminar) que no se atribuye al alma que, en cuanto causa, no reviste la característica que tiene cualquier otra causa u origen de un movimiento, a saber, ser poseedora de la misma propiedad que comunica. Todo esto es, en definitiva, un indicador, lingüísticamente documentado, de la especificidad del problema ontológico de la relación alma-cuerpo. La relación entre el alma y el cuerpo no puede ser planteada, entonces, de cualquier manera. Es preciso reconocer al respecto la diferencia real entre el aspecto formal y el material de un ser vivo así como la relación de antero-posterioridad que tiene lugar entre ellos, ambos a la base del planteo causal.

### **Movimiento accidental y movimiento del alma: La tendencia a subvalorar el alma como aspecto sustancial del ser vivo**

Aristóteles introduce un argumento respecto al movimiento accidental que da pie a revisar, en cierto sentido, su propio punto de vista sobre el movimiento del alma y

---

disposición de la cosa contenida (cf. *Ph.* IV 2 209b22-28) sino que es algo *separable* de ella y que “*parece ser algo así como un recipiente*” (209b28-30). Acerca de la traslación del alma, véase Cherniss (1991) p. 337.

que, por otra parte, muestra que no atribuirle movimiento por sí al alma trae como consecuencia subvalorarla como *ousía* de un ser vivo.

El movimiento por sí de una sustancia, a la que le corresponde de modo esencial, no excluye en su sujeto el movimiento causado por otro, siempre y cuando éste se entienda como accidental con respecto al movimiento que es por sí.<sup>233</sup> El movimiento causado por otro será en dicho sustrato un movimiento accidental, *i.e.*, accidentalmente producido en él (406b5-11). Tal es el caso del movimiento *forzado* que puede padecer un animal. Ahora bien, si al alma se le atribuyera algún tipo de movimiento, habría que pensar en un movimiento por accidente. Lo que lleva a abandonar la tesis de la movilidad del alma por naturaleza.<sup>234</sup> Aristóteles se refiere aquí al caso de la percepción como cambio producido por la acción de los objetos perceptibles (*DA* II 5). Pero, a propósito de la percepción tendrá que reconsiderarse, por un lado, la relación entre movimiento por sí y movimiento accidental y, por otro, la noción de sustrato aplicada al alma y aplicada al compuesto animado.<sup>235</sup>

Ahora bien, si, por el contrario, se sostiene que el alma se mueve por sí misma y que se mueve así esencialmente, se concluye un absurdo. La crítica de Aristóteles subraya el carácter “*extático*” que tiene el movimiento de acuerdo con el cual el movimiento es el *éxtasis* de lo que se mueve en tanto que se mueve. Si se lo admite y se atribuye movimiento por sí al alma, el alma *qua* móvil se “alejaría” (*existait'ân*) de su propia *ousía* (406b11-15), de tal suerte que la automoción deviene autodestrucción.<sup>236</sup>

---

<sup>233</sup> El movimiento se diferencia en dos modalidades, a saber, *por sí* y *por otro*, y, el movimiento *por otro* (o accidental) puede ser, a su vez, accidentalmente tomado respecto de lo que se mueve por sí. Mientras que habrá sustancias de las que se pueda predicar un movimiento accidental no accidentalmente. Otro tanto ocurriría con el movimiento por sí: podrá predicarse, esencial o accidentalmente.

<sup>234</sup> Cf. Cherniss (1991) p. 336.

<sup>235</sup> En esta línea problemática habría que ubicar el planteo de *DA* II 2 y su consideración acerca de la expresión ‘*aquello por lo cual vivimos y percibimos*’.

<sup>236</sup> Hay un carácter “*extático*” del movimiento presente en la concepción de Aristóteles del movimiento y que se tematiza a propósito del tiempo en *Ph.* IV 13, 222b16 y ss. Aristóteles afirma que “*todo se genera y se corrompe en el tiempo*”, acentuando del tiempo su papel degenerativo. Pero esto, como marca Aristóteles, es sólo un modo de hablar debido a que generación y corrupción son procesos que tienen lugar en el tiempo (b16-17). De lo que se trata es de que el movimiento, como tal, tiene una índole “*extática*”, es decir, está primeramente vinculado con un proceso degenerativo, mientras que la generación, resulta más bien accidental o indirectamente vinculada al movimiento. Se tiende a pensar que la corrupción da lugar al surgimiento de algo distinto (cf. Vigo [1995] pp. 276-277; Cherniss [1991] pp. 337-338]. Análogamente, el movimiento que se atribuye al alma es accidental o está accidentalmente vinculado con el alma. Este punto de vista se compagina bien con la relación causal entre el movimiento, el cuerpo animado como sustrato y el alma como causa.



La negación de un movimiento *por sí* al alma se argumenta también en *DA I 3*, donde Aristóteles afirma que todo movimiento que se atribuye por naturaleza a un motor implica el carácter idéntico del movimiento del motor y el de lo movido por él y la índole necesaria o mecánica de la conexión causal que tiene lugar entre ellos.

El argumento introduce explícitamente la relación del alma al cuerpo según un modelo mecanicista que Aristóteles adjudica a la filosofía de Demócrito y la compara, paródicamente, con la Afrodita de madera de Filipo el comediógrafo (406b17-20).<sup>237</sup> La idea central de dicho argumento es la siguiente: Las esferas indivisibles “*arrastran y mueven*” (*synephélkein kai kineîn*) el cuerpo porque por naturaleza no pueden evitarlo (406b20-22). A este modelo, Aristóteles contrapone el propio punto de vista respecto del modo en que se mueve el cuerpo a partir del alma. El alma mueve al cuerpo por medio de *cierta* elección (*proáresis*) y de *cierta* intelección (*noésis*) (406b25). El ejemplo ilustra el tipo de movimiento que tiene lugar de acuerdo con un propósito en contraposición con el que ocurre por mera necesidad. La elección y la intelección tienen lugar con vistas a un fin.<sup>238</sup> En ese sentido, no atribuirle al alma un movimiento natural (o por sí) no indica la ausencia de vínculo causal entre ella y el cuerpo viviente respecto del plexo de movimientos psico-fisiológicos.<sup>239</sup> Aristóteles pone en tela de juicio el planteo materialista mecanicista mostrando que es factible dar una explicación causal del movimiento animal (en sentido estricto, del hombre) que recurre al alma como causa formal identificada con la causa final y que, entendida como tal, no exige la atribución de movimiento por sí al alma.<sup>240</sup>

Para Aristóteles la *ousía* del alma no tiene movimiento por sí misma, tampoco comporta la capacidad de moverse a sí misma ni le es posible poseer en sí misma actividades como pensar, desear, sentir. El alma es inmóvil.<sup>241</sup> Aristóteles rechaza la identificación del alma con un motor de tipo material que ocupa un *lugar*, posea una magnitud y transmita el movimiento por contacto físico. De hecho, no le niega al alma la condición de principio o término de ciertos movimientos o estados anímicos. Ni

<sup>237</sup> Hijo de Aristófanes, escritor de la Comedia Media Cf. Ross (1961) p. 188.

<sup>238</sup> Acerca del papel del pensamiento en el movimiento de los animales, cf. *DA I*, 4; *III* 9-11 y *MA* 6 y 7.

<sup>239</sup> El alma se volverá a examinar en su capacidad motora a propósito del problema del sustrato de las operaciones anímicas (cf. *DA I* 4, 408b1-30).

<sup>240</sup> Cf. Cherniss (1991) p. 323.

<sup>241</sup> El planteo presenta cierto paralelo con el movimiento de desplazamiento que requiere que una parte esté articulada con otra, de modo tal que una permanezca inmóvil para que sea factible el movimiento de la otra (Cf. *i.a.* *MA* 702<sup>a</sup>21-32). Este paralelo lo traza Aristóteles entre el brazo como un todo cuyo extremo es móvil con respecto a la parte inmóvil del codo tomada como principio de su movimiento y el animal con respecto al alma que lo mueve. Cf. Nussbaum (1978) pp. 362-363.

mucho menos niega, desde un punto de vista general, el contacto como modo prioritario de participación del movimiento entre entes materiales. Reconoce en el alma, como dijimos más arriba, la posibilidad de que se mueva por accidente. Aristóteles busca en este contexto dialéctico una definición no material de alma que, al mismo tiempo y de manera intrínseca, contemple la relación con la materia viviente.

En una dirección análoga a la del mecanicismo de Demócrito, Aristóteles presenta lo que juzga como la explicación de “*carácter físico*” (*physiologēi*) que proporciona el *Timeo* de Platón, a propósito de la constitución del alma del mundo y de su relación con el universo (DA 406a26 en adelante). Esta teoría sostiene la automoción del alma y la causación subsiguiente del movimiento en el cuerpo en virtud de la *unidad o entrelazamiento* del alma con él (*sympepléchthai pròs autó*). Alma y cuerpo son dos circunferencias “*tangentes en dos puntos*” (*dissajê synemménous*). Aristóteles se focaliza en la afirmación de una “*coincidencia*” o de algún modo de adecuación en el ejercicio mismo que tiene lugar entre los movimientos circulares del alma y los movimientos de traslación del universo físico en su trayectoria circular (406a28-b2); movimientos circulares que guardan entre sí una *proporción (lógos)*.<sup>242</sup> Esta consideración implica una teoría de la composición del alma a partir de los elementos (y dividida en “*números armónicos*”) y la consideración de un universo que “*se desplaza armónicamente*”. En el contexto de este planteo, los dos focos de atención de la crítica aristotélica se concentran en la naturaleza del alma y en la naturaleza del movimiento circular ejemplificado por la operación de inteligir. En el primer caso, se pone en cuestión el carácter material que comporta -en un modelo como el del *Timeo*- la naturaleza del alma entendida como unidad de magnitud y, en el segundo, la naturaleza infinita o ilimitada del movimiento circular que se identifica con la intelección (407<sup>a</sup>20-24).<sup>243</sup> Este último punto, se funda en la identificación del alma con un intelecto cuya naturaleza está asociada a la figura del círculo y cuya actividad se caracteriza como el movimiento circular de revolución. Esta posición reviste dificultades insalvables para

---

<sup>242</sup> Ti. 36b-c: “(...) A continuación partió a lo largo de todo el compuesto, y unió las dos mitades resultantes por el centro, formando una X. Después, dobló a cada mitad en círculo, hasta unir sus respectivos extremos en la cara opuesta al punto de unión de ambas partes entre sí y les imprimió un movimiento de rotación uniforme”. Si bien los círculos marchan de manera contraria unos a otros mantienen en su desplazamiento una proporción (*lógos*) (36 c7-d7).

<sup>243</sup> La unidad de magnitud aplicada a la naturaleza del alma se pone en juego, una vez más, en la consideración del alma-armonía. Es importante reconocer en esta doxografía el énfasis de Aristóteles en una caracterización del alma como unidad de magnitud. En ese sentido, aún cuando identifique una teoría que entienda el alma como *lógos* en el sentido de proporción y armonía, deja en claro que no encuentra en ella un eco ajustado de su concepción del alma (como forma).

Aristóteles. En primer término, la operación intelectual, sostiene, no puede ser un movimiento circular, pues mientras la revolución del universo constituye un tipo de movimiento eterno, la intelección es de índole limitada (*pérata*). Aristóteles se remite a instancias fácilmente constatables. El conocimiento práctico y las argumentaciones teóricas (definiciones o deducciones) tienen principio y fin. Así pues, concluye, es más propio de la inteligencia el reposo (*eremései*) que el movimiento (407a24-33). Más aún, “si el movimiento del alma es un movimiento según la ousía, (ésta) se movería antinaturalmente” (407b1-2).<sup>244</sup> Finalmente, el planteo aristotélico lleva a sostener que es más apropiado a la naturaleza del intelecto no estar unido al cuerpo (*memîchthai tô sómati; mē metà sómatos êînai*) (407b2-4) y por la identificación del alma con el intelecto, en lo que respecta a la índole de su naturaleza, no se reconoce en el alma una unidad de magnitud.

El movimiento característico del alma humana tiene límite, no es eterno y, por lo tanto, no es circular. Al no ser un movimiento circular, el alma no puede ser lo que de razón de la circularidad del movimiento del universo. En ese sentido, la mencionada articulación entre los dos tipos semejantes de movimiento circular cae como explicación del movimiento del universo.

Si, por lo demás, hubiera que contar con la posibilidad de que Dios hiciera que el alma se moviera circularmente, Aristóteles la desestima porque piensa que ese asunto es materia de otra disciplina (407b12). En el contexto de las cosas naturales, el alma, esencialmente, no se mueve por sí.

La concepción del alma y su vínculo con el cuerpo, en un contexto como el de los seres vivos, obliga a asumir el problema de la relación entre el movimiento y su fundamento; en particular, es preciso tratar el problema del automovimiento que Aristóteles considera directamente vinculado con la vida.<sup>245</sup> Las opiniones reputadas que Aristóteles aquí revisa apuntan a evaluar aspectos del vínculo entre la vida y sus operaciones en naturalezas compuestas y semovientes; todo lo cual contribuye a una explicación del movimiento asociado a la vida en relación con la naturaleza hilemórfica de los organismos vivos.

---

<sup>244</sup> El pasaje se considera de difícil comprensión y como tal ha sido objeto de diversas interpretaciones. Cf. Ross (1961) pp. 185 y 191.

<sup>245</sup> Cf. *Ph.* VIII 4, 255<sup>a</sup>5-7.

## 2. Número, Magnitud y Movimiento: El alma como número que se mueve a sí mismo

La concepción del alma como una unidad de magnitud no se refuta fácilmente. En cierto sentido, orientarnos por la expresión *lógos énylos* no nos evita las dificultades. La expresión es adecuada para objetivar la proporción que existe en el entrelazamiento de los movimientos de índole material e inmaterial y en la relación alma-cuerpo. Sin embargo, no es el “*entrelazamiento*” como tal la clase de relación entre los seres vivos y los procesos vitales que Aristóteles se propone desarrollar bajo la fórmula *lógos énylos*. En el “*entrelazamiento*”, Aristóteles se enfrenta a una dificultad que no puede soslayar: la consideración del alma como unidad de magnitud y la justificación de la atribución de automovimiento al alma así concebida. A continuación vamos a tratar algunos de los temas con los que está comprometida esta posición.

La vinculación del movimiento con el alma nos abre a la consideración ontológica del alma como una unidad de magnitud y a su relación con el cuerpo. Aristóteles se refiere aquí a la concepción platónica del alma presente en el *Timeo* y en el tratado aristotélico *De Philosophia*.<sup>246</sup> En este último tratado, señala Aristóteles, se explica la generación del Animal en sí a partir de la Idea de Uno y de la longitud, latitud y profundidad primeras (*tò zôon ex autês tês toû henôs idéas kai toû prótou mékous kai plátous kai báthous*) (DA 404b20-21).<sup>247</sup> La expresión ‘Animal en sí’ no hace referencia en este caso al compuesto viviente sino a la forma, es decir, a lo que puede ser entendido como principio vital del que participan las cosas sensibles, al alma.<sup>248</sup> Por otro lado, ‘uno’ se emplea con el significado de número en el marco de la teoría platónica de los números ideales que los considera “*Ideas de las cosas*”, *i.e.*, esencias de los seres sensibles (404b27). En esta teoría, el Uno es un principio formal del cual participan las cosas sensibles y, como tal, se lo considera sustancia (*ousía*) de éstas, mientras que Lo Grande y Lo Pequeño, ambos tomados como Formas (o elementos de las Formas) constituyen los principios materiales de aquellas. Pero mientras que para los platónicos que “*mantuvieron la explicación en el nivel de los conceptos*” lo Uno está

<sup>246</sup> La referencia al *De Philosophia* se hace en DA I 404b19.

<sup>247</sup> Es discutible ya en el contexto del mismo diálogo, que Platón haya tratado acerca del “*Animal en sí*”, cf. Cherniss (1944); G. S. Claghorn (1954).

<sup>248</sup> Cf. *Metaph.* VIII 3 1043<sup>a</sup>33-35 y las anotaciones al pasaje de DA I 2, 404b en R. Bodéüs (1993) p. 95.

fuera de las cosas mismas, para los pitagóricos los números, en general, se identifican con ellas.<sup>249</sup> La teoría de los números también se desarrolla a propósito de dar definiciones de facultades, operaciones o estados epistémicos respecto de los cuales los números constituyen su esencia. En efecto, el Uno es el número que corresponde al intelecto, la Díada a la ciencia, a la opinión le corresponde el número de la superficie, a la sensación, el número del sólido (DA 404b21-24). Considerada el alma, al igual que el número, como principio del ser y del conocer, se desprende de allí, a la manera de una síntesis de ambos (*synéplexan ex amphoîn*), una definición del alma como “*número que se mueve a sí mismo*” (*tèn psychèn arithmòn kinoûnth'heautón*) (404b29-30). Sobre esta base, Aristóteles quiere mostrar que la unidad atribuida al alma (el número del alma) tiene un significado “*material*” y que, entendida en esos términos, es incompatible con la distinción interna entre dos aspectos que demanda la explicación del automovimiento.

### **Magnitud y automovimiento**

Aristóteles critica la atribución de un movimiento por sí al alma recurriendo a la concepción del alma como una unidad de magnitud. En el *Timeo*, Platón incurre, a juicio de Aristóteles, en una inconsistencia. Es inconsistente considerar al alma como *magnitud* (*mégethos*) y como intelecto sobre el presupuesto de la atribución al intelecto de movimiento circular en sentido propio (DA 407<sup>a</sup>5).

El alma no puede ser, a la vez, magnitud e intelecto. La naturaleza del intelecto, reconocida en la índole de su operación, se considera en términos de *unidad y continuidad de tipo aritmética* (*heîs kai synechês*). La operación de inteligir (*noêsis*) se identifica con la *unidad de sucesión aritmética* (*ephexês hén, hos ho arithmós*) que caracteriza a los conceptos (*noémata*) (DA 407a6-8; *Metaph.* XIII 9, 1085<sup>a</sup>3-5).

Una vez introducida la consideración de la unidad como propiedad del alma (*vgr.* del intelecto), Aristóteles trabaja con la distinción entre unidad aritmética y unidad de magnitud (407a8-10). La unidad aritmética es aquella que se conforma a partir de unidades homogéneas que, en cuanto tales, pueden combinarse y generar un número añadiéndose una a otra en una serie infinita (*Metaph.* XIII 6, 1080<sup>a</sup>15-35). Este tipo de

---

<sup>249</sup> Cf. *Metaph.* I 6, 987b10-35.

unidad se conoce también como unidad de sucesión. El intelecto que posee los conceptos tiene unidad aritmética que, por estar hecha de unidades homogéneas, no se diferencia en partes o magnitudes y, por consiguiente, no tiene como criterio de distinción el lugar o espacio físico. De acuerdo con este concepto de unidad el intelecto es entendido como *monáda* (409<sup>a</sup>1).<sup>250</sup> Esta noción de unidad introduce un punto de vista alternativo a la consideración del alma como una unidad de magnitud correlativa de un lugar.

Ahora bien, las unidades matemáticas que son analogadas a puntos se diferenciarán entre sí por su posición en la serie, *i.e.*, por el lugar, de donde la unidad aritmética se reduce a una unidad de magnitud. Esta observación será tenida en cuenta en la crítica que Aristóteles dirige contra la noción de alma como número en *DA* I 5 y en el análisis siguiente de la intelección en relación con las partes del alma tomadas como magnitudes o como puntos<sup>251</sup>.

Pero la unidad del alma que se sigue de la unidad de su operación no puede consistir en la unidad y la continuidad de aquello que comporta partes o magnitudes.<sup>252</sup> De aquí mismo se desprenden un conjunto de afirmaciones que quedan sin explicación o que se muestran inconsecuentes o paradójales respecto de la naturaleza del inteligir y que, en tanto tales, conducen a desestimar la idea platónica de alma como intelecto

<sup>250</sup> Cf. *Top* 108b26; *Metaph.* X 1, 1053<sup>a</sup>27; *EE* 1218<sup>a</sup>20; *DC* 300<sup>a</sup>15, referencias en: Hadot (1972) pp. 361-367.

<sup>251</sup> Esta consideración responde a la representación geométrica del número, como unidades localizadas que se tiene desde los pitagóricos. Cf. T. L. Heath (1921) vol. 1. Partiendo de la tesis enunciada por Filolao, las cosas no sólo poseen número, son números (*Metaph.* I 5, 986<sup>a</sup>16). Los números no son separables de las cosas, sino que ellas están hechas de números. Las sustancias de todas las cosas están hechas de números y los números están hechos de unidad y, cabe añadir, todo el cielo es número (*Metaph.* XIV 3, 1090<sup>a</sup>22-23; *Metaph.* XIII 7, 1080b17; I 5, 987<sup>a</sup>19, b27; 986<sup>a</sup>20). Pitágoras constituye el cielo de números pero –aclara Heath– no gonádicos, porque suponen que el número tiene magnitud (*Metaph.* XIII 7, 1080b18, 32). En *DA* I 4, la unidad se define como punto sin posición y el punto como unidad que tiene posición (Proclo, *On Eucl.* I; *Metaph.* XIII 8, 1084b25). Los números-figuras permiten tener una imagen de esta concepción de los números como unidades localizadas. Así los números se constituyen a partir de un punto que representa 1; dos puntos ubicados separadamente representan el número dos y, conectados, definen una línea. Tres puntos representan “3” y señalan la primera figura plana rectilínea, un triángulo. Cuatro puntos, uno de los cuales está fuera de plano que contiene a los otros tres, representan el número cuatro y definen la primera figura sólida rectilínea (pirámide). Los pitagóricos, en efecto, trataron con números lineales, poligonales, y números sólidos y planos, tanto como con cinco figuras sólidas regulares. En ese sentido, la teoría de los números geoméricamente concebidos es visualizable en relación con la definición misma de figura. Sostiene Heath que Pitágoras probablemente descubrió que la “suma de cualquier número de términos sucesivos de la serie de números naturales (1,2,3...) comenzando por 1, produce un número triangular. Otro tanto se puede decir a propósito del proceso de formación de cuadrados sucesivos, comenzando por el cuadrado de 1. Se adicionan pares sucesivos de líneas rectas formando ángulos rectos y los números sucesivos añadidos a 1 son 3, 5, 7... (2n+1). La suma de cualquier número sucesivo de la serie de números impares, comenzando por 1, es un “número cuadrado”. Cf. Heath (1921) p. 76-77.

<sup>252</sup> Cf. *Metaph.* V 6, 1015b36ss.

constituido de elementos, vale decir, como unidad de magnitudes o partes materiales (407<sup>a</sup>10-19).<sup>253</sup>

### **La unidad aritmética y su reducción a la unidad de magnitud: El problema del fundamento de la automoción del alma**

La consideración del alma como unidad tiene un nuevo momento a propósito de la definición del alma como número automotor. Una vez que con los platónicos y pitagóricos<sup>254</sup> se hubo considerado el número como idéntico a las “Ideas” tanto como a los “principios” de todas las cosas y, al mismo tiempo, se entendió el alma como motor y principio del conocimiento (percepción), se llevó a cabo –a juicio de Aristóteles– una síntesis que ha quedado plasmada en la definición de alma (a la que juzga como “alogótaton”) como *número que está dotado de movimiento por sí mismo (arithmón eînai tèn psychèn kinoûnth’ heautón)* (DA 408b33-34 y 404b27-30). Esta opinión supone, asimismo, que aquello que mueve debe estar por sí mismo en movimiento.<sup>255</sup>

La teoría del alma como unidad en sentido aritmético se ha esgrimido para rebatir la atribución al alma de una unidad de magnitud y para encaminar, por otro lado, la crítica a una identificación del alma con el intelecto sin matices (DA 407a3-15).

Ahora bien, la refutación de la movilidad del alma y su definición como número automotor (408b33-35; 404b30) toma como punto de partida el concepto de unidad presente en la misma teoría platónica del número. Dicha teoría ha sido objeto de análisis y de cuestionamiento por parte de Aristóteles, especialmente, en *Metaph.* XIII y XIV y se sustenta sobre una consideración de los números como entidades existentes en sí y de manera separada que, en cuanto tales, son indivisibles. El alma, de acuerdo con esto, se entiende como *monáda*, concepto que contempla las propiedades de indivisibilidad (*amerê*) e indiferenciación (*adiáphoron*) y que expresan la completa simplicidad de aquello que se considera uno.<sup>256</sup> Así pues, se afirma que “*uno son todas aquellas cosas que resultan indivisibles*” (*Metaph.* V 6, 1016b3-5). El alma como el número constituye

<sup>253</sup> Queda sin precisar el tipo de uso que se hace aquí de ‘partes’ y de ‘elementos’.

<sup>254</sup> Cf. L. Robin (1908) y la distinción platónica entre números ideales y números matemáticos.

<sup>255</sup> Esta opinión se encuentra cuestionada en *Ph.* VIII 5.

<sup>256</sup> Cf. la formulación del problema en Ross (1961) pp. 199-200.

una unidad homogénea.<sup>257</sup> La refutación apunta a mostrar que, sobre este presupuesto, es inconsistente afirmar que el alma sea motor y móvil. Si lo fuera, se encontraría internamente diferenciada.<sup>258</sup> La diferencia, cuando se trata de unidades o magnitudes, está determinada por la *posición* que cada una de ellas ocupa en una serie, por lo tanto, se concluye, una posición corresponderá al motor y otra al móvil. De acuerdo con este punto de vista, es inadmisibles que una sustancia que se considere “*sin partes*” pudiera contener intrínsecamente esta distinción, pues, en ese caso, dos cosas distintas se encontrarían ocupando el mismo lugar o sitio (DA 409<sup>a</sup>3-4).<sup>259</sup> Como puede advertirse, esta teoría trabaja con una noción de parte en sentido estricto cuya definición incluye un criterio espacial. Esto pone en problemas al intento por adjudicar automovimiento al alma sobre la base de su diferenciación en motor y movido. Si se afirma, entonces, que el alma es número, que como unidad “*está en un sitio y ocupa una posición*”, y que es capaz de generar, es decir, de ser motor (DA 409<sup>a</sup>3-7), resulta entonces incompatible calificarla al mismo tiempo de móvil o de motor que, simultáneamente, se mueve así mismo.

La vidriosa relación entre magnitud y automovimiento apunta a poner de relieve la necesidad de identificar aspectos de un ser vivo ontológicamente distintos e internamente articulados como motor y movido. Este reconocimiento permite poner en tela de juicio la atribución de automovimiento al alma.

### **La unidad aritmética y el problema de las partes del alma de los seres vivientes**

La concepción de la unidad en términos de un punto podría cimentar, en todo caso, una teoría del alma como número que sea principio motor y que asuma el problema vinculado a la unidad de las distintas capacidades del alma. Para ello, Aristóteles propone el modelo de generación del punto. En efecto, el punto ocupa un lugar en el espacio a partir del cual puede generarse la línea de la que, a su vez, por

---

<sup>257</sup> Ross (1961) llama la atención sobre el cambio de “número” a “unidad” en la definición de alma e infiere que Jenócrates ha usado las dos palabras para definir el alma; p. 200. P. Hadot (1972) subraya el uso sinonímico que muchas veces hace Aristóteles de ‘*monáda*’ y ‘*arithmós*’ y remite a EE 1218<sup>a</sup>20; DC 300<sup>a</sup>15-20.

<sup>258</sup> Cf. *Ph.* I 7 la composición de lo que está sujeto a cambio o movimiento. El movimiento, en efecto, requiere que las cosas tengan aspectos. Si no hay partes, matemáticas o aspectuales, no puede moverse la cosa. Pero esta es la teoría de Aristóteles que, precisamente, contrastará con el argumento que aquí expone.

<sup>259</sup> Cf. *Metaph.* III 2, 998<sup>a</sup>11-14; XIII, 1076b1.



medio de la “*distensión*” del punto puede generarse la superficie.<sup>260</sup> Ahora bien, este tipo de generación contrasta con la generación por división en partes yuxtapuestas que es característica de las cosas materiales. De acuerdo con esto, si los puntos existieran de modo actual en los seres sensibles, éstos serían indivisibles (*Metaph.* XIII 2, 1076b5-10), cosa que, por cierto, no son.

Resulta imposible, entonces, homologar el alma a la unidad aritmética. En *DA*, Aristóteles considera el caso de la división en partes de los seres vivientes (algunas plantas y animales). En ellos, la parte o el trozo dividido continúa viviendo y conservando la misma especie que el todo animado del cual proviene. En el escenario que nos plantea el número, la resta aritmética que es comparada con la división biológica en partes genera como resultado del procedimiento un número distinto (una clase distinta de número) respecto de los otros términos que intervienen. El número se presenta, en un sentido, como un “*agregado de mónadas (unidades)*” y, compuesto por unidades indivisibles, da lugar a que se generen números distintos quitando o agregando elementos. En ese sentido, siendo una unidad homogénea, el número constituye, como se ve en el caso de la resta, algo *específicamente* diferente (*DA* 409<sup>a</sup>8-11; *Metaph.* VIII 3, 1043b36-38). El esfuerzo aristotélico por desestimar la identificación del alma, principio motor, con el número tiene un buen argumento en el contraste entre la división aritmética (por desagregación) y la vivisección de los animales. Mientras que en la resta el resultado es un número de tipo distinto del inicial, en la vivisección el individuo generado es de la misma especie que aquel del cual procede.

### **Unidad aritmética, posición y alma como principio motor**

Aristóteles identifica los corpúsculos materiales de la teoría atomista de Demócrito con las unidades aritméticas en tanto y en cuanto los corpúsculos pueden ser tratados como puntos que se distinguen por su magnitud. El punto, como se ha dicho, es una “*unidad que ocupa una posición*” (*DA* 409<sup>a</sup>6). Estas unidades se diferencian entre sí por constituir magnitudes distintas. La teoría corpuscular la encontramos asociada a la concepción platónica del número y daría pie a la explicación del movimiento del animal

---

<sup>260</sup> La expresión ‘*distensión*’, aplicada a la generación de la línea a partir del punto, ha sido empleada por Alejandro (*In Arist. Metaph.* 725, 35-26, 19. Cf. T. Calvo (1994) p. 506 nota 7. Para la diferencia entre “*monáda*” y punto, cf. *Metaph.* V 6, 1016b25-26.

como aquello que es causado por el alma vista como un cuerpo sutil (409b1). Ahora bien, para explicar el movimiento en general necesitamos distinguir entre aquello que mueve y aquello que es movido. Si el alma entendida como una magnitud numérica no puede ser, al mismo tiempo, motor y móvil (409<sup>a</sup>10-18), no puede tener automovimiento. Pero no sólo eso. Tampoco puede admitirse que el alma sea *motor* si se la entiende como una unidad de tipo numérica, pues, en cuanto número, no le cabe al alma otra diferencia que la de la posición, mientras que el motor requiere de otras propiedades para definirse como tal.

### **El alma como unidad aritmética y su relación con el cuerpo**

Ofrecer una definición de alma comporta una explicación de su relación con el cuerpo. Ahora, si esa definición responde a la teoría del alma-número acarrerá consigo el absurdo de suponer dos unidades ocupando el mismo lugar. Alma y cuerpo se distinguen en la medida en que se los toma como números que ocupan posiciones distintas en una serie. Si, por una parte, se sostiene que las unidades y puntos del alma y los del cuerpo son distintos y, por otra, se afirma que todo cuerpo tiene un alma, las unidades del cuerpo y las del alma ocuparán por fuerza el mismo lugar. De dónde *“habrá múltiples puntos en un único punto”* (409b5), y en ese sentido, ¿por qué no infinitos? (409<sup>a</sup> 23-24). O bien no habrá diferencia alguna entre alma y cuerpo, siendo los números del alma idénticos a los del cuerpo. En este segundo caso, las dificultades permanecen: si no se puede hablar de diferencia ontológica entre alma y cuerpo, ¿por qué no todo cuerpo tiene alma? Pero, si quisiéramos hablar de tal diferencia ontológica, habría que decir en qué consiste la diferencia entre alma y cuerpo. ¿Será una diferencia de posición? ¿Cómo puede explicarse matemáticamente la separación entre ellos? Por cierto, los puntos no se pueden desligar de los cuerpos, de la misma manera en que las líneas *“no se disuelven”* en puntos (409<sup>a</sup>25-30). No se separan los puntos de los cuerpos, tampoco la línea se puede descomponer en sus puntos. Pero ¿se puede entender de esta manera la relación entre alma y cuerpo? Para Aristóteles, este tipo de dificultades indicarían que el problema ontológico del ser vivo, *i.e.* la unidad alma-cuerpo, no se puede tratar por vía matemática. ¿Cómo evitar que la unidad de alma y cuerpo no se convierta en identidad (o no se reduzca a la identificación de dos aspectos opuestos) y la distinción entre ellos no constituya la separación entre dos componentes materiales?

El alma considerada como número se funda en la concepción del número como sustancia. Ya de naturaleza “ideal”, ya de carácter material como “*esfera diminuta*”. Para Aristóteles, el problema radica precisamente en entender el número -cuya realidad es ínfima en el contexto de una ontología del mundo sensible- como sustancia y en reducir el significado de sustancia al de unidad determinada por una característica suya, la posición.

La concepción del alma como número reproduce en esta teoría la índole mecanicista del modelo de causación del movimiento animal. De aquí que, en ningún caso, “*juntar número y movimiento*” puede dar lugar a una definición esencial de alma que explique la naturaleza del organismo viviente.

Esta manera monista de concebir la unidad numérica ni siquiera puede dar lugar a que se entiendan las operaciones como propiedades accidentales del alma (409b13-14), pues las afecciones y acciones del alma requieren de una estructura del tipo *lógos énylos* capaz de conservar cierta dualidad entre los aspectos puestos en relación. Como hemos dicho más arriba, la fórmula *lógos énylos* comprende distintos tipos de articulaciones entre dos factores diferentes (materiales y no materiales), sin prejuizar sobre el estatuto ontológico de cada uno de ellos ni sobre la índole de la relación en que se encuentran. En esta última dirección se podría inscribir la concepción del alma como armonía.

### 3. El alma entendida como la armonía entre los componentes materiales del cuerpo

Una manera de concebir el alma distinta, en cierto sentido, de la anterior se encuentra en su definición como armonía (*harmonía*) que, según indica Aristóteles, ha sido discutida con antelación en los “*tratados denominados discursos en común*” o en “*discusiones habidas en común*”.<sup>261</sup> Se trata de una opinión “*digna de crédito para*

---

<sup>261</sup> Ross, apoyándose en Torstrik (1862) p. 123, considera que la referencia no es a los escritos exotéricos de Aristóteles, sino que muy probablemente apunta –como lo consignan las opiniones de Temistio, Filópono, Simplicio y Sofonías- a los argumentos contenidos en el *Phaed.* (86b5-d4 Simmias; 88d3-6, Equécrates; 92<sup>a</sup>6-95<sup>a</sup>5, crítica de Sócrates). Leemos: “(...) *el alma es algo muy semejante a eso, como si nuestro cuerpo estuviera tensado y mantenido en cohesión por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y por algunos otros factores de tal clase, y que nuestra alma es una combinación y una armonía de estos mismos factores, cuando ellos se encuentran combinados bien y proporcionadamente unos con otros (...)*” (*Phaed.* 86b-c). También: “(...) *la armonía es, por un lado, una cosa compuesta y, por el otro, el alma es una cierta armonía formada por los elementos en tensión en el cuerpo. Pero, sin duda, no te admitirás a ti mismo afirmar que estaba compuesta la armonía antes de que existieran aquellos elementos de los que ella debía formarse*”, (*Phaed.*, 92 a-b). Ross señala que Aristóteles también ha

*muchos*” (DA 407b27-29) que parte de una definición de armonía como “*fusión y combinación de contrarios*” (*tèn hármonian krâsis kai sýnthesis enantíon ênai*) (407b30-31)<sup>262</sup>. Considerando que el *cuerpo* es el resultado de la combinación de elementos contrarios, el alma es definida como la armonía entre estos. ‘*Armonía*’ es una expresión multívoca que, en un sentido prioritario (*kyriótata*), se refiere a la combinación (*sýnthesis*) de magnitudes (*tôn megethôn*) que se ajustan u ordenan entre sí (*synarmózo*) de manera perfecta y completa, es decir, “*sin dejar nada fuera de esa conexión*” (*súyyenes*) (408<sup>a</sup>8). En un sentido derivado, en tanto, ‘*armonía*’ es la *proporción* (*lógos*) de los elementos mezclados (*tòn tôn memigmènon lógon*) (407b32-34; 408<sup>a</sup>5-10, 408a14).

El significado prioritario de la palabra se aplica a la combinación o ajuste de cuerpos físicos cuyas propiedades básicas son “*posición y movimiento*” (408a7), mientras que el significado derivado se refiere a una dimensión más claramente *formal* de esa mezcla de elementos, *i.e.* la proporción de la mezcla (408<sup>a</sup>9; 408a13-15).<sup>263</sup> El significado derivado de la noción sugiere cierta cercanía con la definición aristotélica de alma como sustancia en el sentido de *lógos* o *éidos*; en ese sentido, cabe dentro del tipo de relación significado por *lógos énylos* en el que se combina un *lógos* con los elementos materiales. En el primer caso, la síntesis de componentes implica una yuxtaposición entre los elementos. Por ello, la posición es importante en ese contexto. La armonía se entiende allí como el ajuste entre elementos yuxtapuestos o el ordenamiento bien ajustado entre ellos. En ese caso, los componentes bien articulados permanecen identificables en la composición. En el segundo, el acento está puesto en la proporción que define o determina la mezcla o el cuerpo que resulta de la mezcla de los componentes que, a diferencia del primer caso, no se conservan en acto en el resultado.<sup>264</sup>

---

empleado estos argumentos en contra de la doctrina del alma-armonía en su *Eudemo*. Cf. Ross (1961) pp. 195-196. Véase también Rodier (1900) pp. 119-120.

<sup>262</sup> Ross observa que ‘*krâsis*’ significa para Aristóteles fusión de partículas que poseen entre sí las mismas cualidades (Cf. *GC* 328a5-12); y aplica la palabra, aunque no siempre, en sentido estricto a los líquidos (*Top.* 122b31). ‘*Sýnthesis*’, en cambio, presenta un significado mucho más amplio. Cf. Ross (1961) p. 196.

<sup>263</sup> Cf. Cherniss (1991) p. 359.

<sup>264</sup> Aristóteles, por lo demás, considera que la aplicación más adecuada de ‘*harmonía*’ concierne “*más a las virtudes del cuerpo*” que al alma como tal (DA 408<sup>a</sup>1-5). Cherniss subraya que Aristóteles encuentra en la teoría de Empédocles un reducción del alma a “*materia en una cierta disposición*”. Esta afirmación la deduce de las observaciones de Empédocles sobre la constitución del hueso (DK 31B91, 1-3; B 96), a la que hace referencia Aristóteles en *PA* 642<sup>a</sup>18-24 (cf. Cherniss [1991] p. 359). Por lo demás, Aristóteles tiene presente una noción de *lógos* como proporción en los constitutivos materiales de los que devienen las partes homogéneas, resultado de la mezcla (*míxis*). Cf. Rashed (2005) pp. cxxvi-vii.

En el primer sentido, la *combinación* de las partes del cuerpo, en cuanto dicha combinación constituye algo bien ajustado entre los elementos y, en el segundo, la *proporción* de la mezcla de los elementos (*hé míxis tôn stoicheíon*) constitutivos de dichas partes, hacen referencia a dos niveles distintos de composición física de los cuerpos vivientes, partes y elementos. Estos dos tipos de composición son combinación de partes (*synthesis*) y mezcla de elementos (*míxis*). Ahora bien, en ninguno de estos planos (combinación y mezcla), la armonía que se les atribuye a los componentes podría servir para definir el alma.<sup>265</sup> Los dos principales argumentos refutatorios que presenta Aristóteles son los siguientes: En el cuerpo se dan “*múltiples y variadas*” combinaciones entre las partes, variados ajustes u ordenamientos entre los componentes, pero si el alma es la combinación de las partes, el intelecto, la facultad sensitiva o la desiderativa ¿de qué partes serían combinación y de qué manera llegarían a serlo para que no resulte absurdo el punto de vista? (408a13-14). Si se piensa en el alma como el *lógos* o la proporción de una mezcla de elementos, y admitiendo que proporciones distintas corresponden a las diversas partes homogéneas del cuerpo (carne, huesos, etc.) (408a16-18), habrá que afirmar la existencia de múltiples almas distribuidas “*por todo el cuerpo*” (*katá pân tò sôma*) cuyas partes homogéneas son resultado de la mezcla (408a15-18). Este tipo de afirmaciones es evaluado como directamente absurdo (*átupon*) por Aristóteles.<sup>266</sup> Sin embargo, Aristóteles no se desprende fácilmente de esta teoría. La teoría del alma-armonía es, en un primer plano, una concepción materialista del alma que, a juzgar también por la crítica platónica en *Phaed.*, enfatiza el ajuste entre dos cuerpos.<sup>267</sup> Pero Aristóteles está interesado, sobre todo, en el uso derivado de ‘*armonía*’ que lleva el planteo al terreno de la consideración de la mezcla (*míxis*), fuertemente orientado por ejemplos de homemómeros como la carne y los huesos. De esta manera queda en mejores condiciones para establecer una comparación entre dos versiones de la relación *lógos énylós*, necesaria para su propia teoría del alma como *ousía* del cuerpo.

<sup>265</sup> Aristóteles consigna la opinión común que atribuye el movimiento al alma, mientras que la armonía lo excluye (Cf. *DA I*, 407b35). Véase la lectura que hace Alejandro de Afrosidia (*De Anima* 24, 28ss.) ampliamente citada en Rodier (1900) pp. 121-123.

<sup>266</sup> En la articulación de este pasaje (408<sup>a</sup>24-28) con un momento argumentativo anterior (408a17-18), seguimos la sugerencia de lectura que hace W. D. Ross que responde, según señala, a la lectura de Temistio, Filópono y Simplicio. También con Ross consideramos que 408<sup>a</sup>18-23 es una crítica parentética a Empédocles. Cf. Ross (1961) p. 197. En 408<sup>a</sup>17-18, Aristóteles dice: “*ho dè tês míxeos lógos harmonia kai psyché.*”. En 407b32-408<sup>a</sup>18, se objeta, precisamente, la concepción del alma como mezclad e elementos en el cuerpo.

<sup>267</sup> Cf. Vigo (2006) pp. 245-246.

Aristóteles examina, entonces, la definición del alma como proporción teniendo a la vista la teoría de Empédocles (408<sup>a</sup>19-20). Así pues, se pregunta, en primer lugar, si efectivamente el alma se identifica con la proporción (*lógos*) o es algo *distinto* (*héterón*) de la proporción que se genera (*eyyínetai*) o que tiene lugar en los miembros (408<sup>a</sup>20-21).<sup>268</sup>

Una segunda pregunta se enfoca en la definición de alma como proporción en un contexto causal (408a21-23). Aristóteles recurre aquí a la noción de Amistad (*philía*) que atribuye a Empédocles. Si la Amistad es el principio de la generación de los seres, ¿significa eso que es ella la causa de cualquier tipo de mezcla al azar o que sólo lo es de la mezcla que se genera según proporción, como en el caso de la carne o el hueso? Y si es causa de este segundo tipo de mezcla, ¿se identifica la Amistad con dicha proporción o es algo distinto de ella?<sup>269</sup>

Aristóteles considera dos dificultades que, a la luz de los hechos observables, surgen sobre el alma, si se la concibe como algo análogo a la Amistad, *i.e.* como factor cohesivo de los cuerpos homogéneos.

Los hechos muestran que cuando desaparece la mezcla en la que consisten la carne y las otras partes del animal, desaparece a su vez el alma. ¿Cómo se explicaría este hecho si el alma fuera algo diferente de la mezcla y no algo de la mezcla entendida como esencia de la carne? Aparentemente, no puede verse en el alma una entidad separada de las partes homogéneas.

Del mismo modo, respecto de la segunda cuestión, si el alma no es la mezcla o la proporción de la mezcla, ¿qué es, entonces, lo que se pierde en las partes corpóreas cuando el alma abandona el cuerpo? Se asume en la cuestión que hay un “abandono” del cuerpo por parte del alma y que la corrupción del cuerpo está vinculada a la corrupción de algo que está en el cuerpo y que no se sabe decir qué es, si se niega la identificación del alma con la proporción de la mezcla.

Aristóteles sostiene que el rechazo a considerar que cada parte del tiene un alma supone haber negado que el alma es “*proporción de la mezcla*”. Pero si el alma no es la proporción de los elementos, ¿cómo se explica que el cuerpo deje de existir cuando

<sup>268</sup> Cherniss interpreta que la cuestión consiste en determinar si el alma es algo idéntico o bien algo que está por encima de la proporción definida con que Empédocles concibe cada parte corpórea. Cf. Cherniss (1991) p. 359.

<sup>269</sup> Cf. Empédocles, frags. B17, B18-20. Cf. Ross (1961) p. 196. Por otro lado, es interesante notar que cuando Aristóteles ilustra un aspecto básico de su concepto de amistad, a saber, “tener algo en común” (cf. *EN* VIII 11, 1161<sup>a</sup>32-35), cita a la relación entre el alma y el cuerpo entre los ejemplos con los que hacer una analogía que permita captar esta idea. Finalmente, *PN* presenta a las operaciones el alma como lo común al alma y al cuerpo (cf. *De Sens.* 436b1-12).

desaparece dicha proporción en la mezcla? No parece posible eliminar esa noción de alma de la explicación que se da sobre la corrupción del cuerpo (408<sup>a</sup>24-28; PA II 1, 646<sup>a</sup>12-25). Respecto a este punto, Aristóteles lleva su planteo a un contexto corruptivo. El filósofo considera que la pérdida de ciertas funciones de un ser vivo se explica en relación con la corrupción del cuerpo y no con la del alma (408b18ss). Esta posición es una versión derivada o dependiente de una tesis central que pertenece a un contexto no corruptivo y a la que ya hemos hecho mención: No se atribuyen al alma propiedades que, sin embargo, por ella, se atribuyen al compuesto orgánico (408b1-18; b25-27). Dentro de este marco se inscribe la crítica al automovimiento del alma y se atribuyen los procesos corruptivos a la unidad del cuerpo animado (b28-31). Por la primera tesis, se niega al alma, motor del cuerpo, que tenga automoción; por la segunda, se niega que se corrompa de la misma manera en que se corrompe el cuerpo.

Aristóteles le adjudica a Empédocles un punto de vista que evalúa como insuficiente en la medida en que tiende a definir el alma como disposición de un sustrato material y no como sustancia. En ese sentido, el escenario dialéctico genera un polo de tensión productiva en el que surgen cuestiones indudablemente relevantes para la definición aristotélica de alma. Según Cherniss, Aristóteles lee, de todas maneras, “*la causa formal en la noción meramente mecánica de la fórmula de Empédocles*”. El Estagirita está interesado en poner de relieve la concepción empedocleana del alma como una relación o proporción entre las partes del cuerpo para evitar que se confunda con su propia teoría sobre el alma, a primera vista semejante. De ahí que le imprima mayor énfasis a la observación de las implicaciones que una teoría como la que atribuye a Empédocles acarrea, que a una crítica de la misma. Por otra parte, a juicio de Cherniss, Aristóteles muestra “*cierta simpatía*” por esta teoría en la medida en que “*intenta explicar el modo en que un alma específica y un cuerpo específico están relacionados entre sí*”. Efectivamente, Aristóteles piensa que habla de aquello que omitieron señalar otros pensadores (DA 407b13-26).<sup>270</sup>

---

<sup>270</sup> Cf. Cherniss (1991) p. 360.

#### 4. Unidad y multiplicidad del alma constituida por elementos

Aristóteles hace provenir de Demócrito y Leucipo una definición del alma como “*un cierto tipo de fuego o elemento caliente*” consistente en átomos esféricos (DA 404<sup>a</sup>1 en adelante).<sup>271</sup> Precisamente, por su forma esférica estos átomos se distinguen del infinito número de átomos que conforman el conjunto de la naturaleza y tienen la capacidad de mover el todo del universo. El alma sería fuego constituido de estos elementos indivisibles de figura esférica que son comparables con las motas en suspensión en el aire y que resultan visibles a los rayos de luz que se cuelan a través de las rendijas.<sup>272</sup> Los átomos del alma reciben como propiedad el movimiento y tienen la característica de ser causa de todo lo que se mueve. La identificación del alma con tales átomos es compartida también por los pitagóricos (404<sup>a</sup>18).<sup>273</sup> El alma, sostienen, es la causa del movimiento en los animales y la vinculan a una teoría de la respiración donde funge como criterio para establecer el umbral entre lo animado y lo inanimado, lo viviente y lo no-viviente (404<sup>a</sup>1-16). Básicamente, el alma es principio corpóreo que “*se mueve así mismo y mueve primordialmente las demás cosas*” (405<sup>a</sup>4-7). Aristóteles llama la atención sobre la tesis de la capacidad motora y automotora del alma que se explica por la pequeñez y por la figura esférica de los átomos (405<sup>a</sup>8-13). Pues, en ese sentido, esta es la tesis (platónica) que Aristóteles quiere mostrar en su reducción “materialista”, atribuyéndole esta perspectiva a Platón. Todos, Demócrito y pitagóricos incluidos, parten del supuesto común de que “*el movimiento es lo más peculiar del alma y que si bien todas las demás cosas se mueven en virtud del alma, ella se mueve por sí misma*” (404<sup>a</sup>20-25). En ese sentido, la figura o forma externa determina el tipo de causalidad que tiene el alma. La consideración del alma como causa eficiente depende directamente de su descripción como fuego, que conjuga átomos con figura, y, en particular, con el tipo de figura que obra de diferencia respecto de los átomos restantes.<sup>274</sup>

<sup>271</sup> DK 54A28. Cf. Cherniss (1991) p. 324, nn. 3 y 4.

<sup>272</sup> Sobre la forma esférica (*tà sphairoeidê*), cf. DA 405<sup>a</sup>9-13; PN 472<sup>a</sup>3-5. Véase Hicks (1907) pp. 213-214 y las referencias a Filopono (*In Arist. De an.* 67, 21) y a Simplicio (*In Arist. De an.* 25, 31).

<sup>273</sup> Cf. Rodier (1900) pp. 44-45.

<sup>274</sup> Entre aquellos que acentúan en sus doctrinas el carácter motor del alma, Aristóteles cuenta a Anaxágoras. Se encuentra cierta diferencia entre él y Demócrito quien, a su juicio, identifica “*sin más alma e intelecto*” (404<sup>a</sup>27), es decir, no distingue entre motor y principio del conocimiento. Anaxágoras tiene, al respecto, una posición algo más ambigua. A veces distingue, otras unifica alma e intelecto y atribuye el intelecto como principio motor a todos los seres que se mueven. Por otro lado, considera al intelecto (*noûs*) como causa de la armonía y el orden (404b1-8). A cuenta de definir el alma por su capacidad de conocer todas las cosas, y entendiendo que el conocimiento es solo de lo semejante y por lo



La teoría según la cual el alma se constituye a partir de todos los elementos es refutada por Aristóteles *in extenso* en *DA* I 5, 409b23-24. La refutación contiene argumentos de distinta naturaleza: gnoseológicos, ontológicos, psicológicos y cosmológicos. El análisis se inicia con un argumento de índole gnoseológica. A partir del principio según el cual lo semejante se conoce con lo semejante, la teoría sostiene que el alma está constituida de los mismos elementos que las cosas, “*como si con ello se garantizara que el alma se identifica con todas las cosas*” (409b25-30). Así pues, los que consideran el alma a la luz de la percepción y el conocimiento, tienden a identificarla con todos los elementos materiales.<sup>275</sup> Pero aun si se admite que el alma conoce y percibe los elementos de cada una de las infinitas cosas que están constituidas de ellos, persiste un problema. Aristóteles apunta a mostrar que, sobre el presupuesto de una teoría de los elementos, no se puede justificar una operación fundamental del alma humana como el conocimiento. En este caso, se trata del conocimiento de las cosas compuestas, *i.e.* “*del conjunto*”. Señala Aristóteles: “*Pero ¿con qué conocerá o percibirá sensorialmente el conjunto, por ejemplo, (qué es) dios, o el hombre, o la carne o el hueso o cualquier otro compuesto?*”. Las sustancias no están constituidas “*de cualquier modo*” (*hoposoûn*) sino “*conforme a proporción y combinación*” (410<sup>a</sup>1-3). Ahora bien, si en el alma están los elementos, como sostiene la teoría atomista, pero no están las proporciones (*lógoi*), aquellos son insuficientes para el conocimiento de las cosas. Al mismo tiempo, dado que son las proporciones las que hacen de los elementos cosas, la posibilidad de que el alma conozca las cosas lleva al absurdo de suponer que es en el alma donde pueden encontrarse las cosas como tales (410<sup>a</sup>7-13). La teoría se refuta a sí misma. La crítica aristotélica pone el acento en la irrelevancia que tiene para el conocimiento de las cosas compuestas de elementos, la naturaleza material elemental de aquello que las conoce, *vgr.* el alma. Pero las dificultades al respecto son notorias. Se suma a los argumentos el hecho de que existen ciertos elementos que, constituyendo los objetos, no permiten sin embargo el conocimiento de nada, ni siquiera de los

---

semejante, se la concibe como una entidad compuesta de todos los elementos. (405<sup>a</sup>14-19). Mientras que quienes creen que hay una única causa del movimiento y un único elemento que constituye la naturaleza de todas las cosas afirman también que el alma se identifica con ese único elemento. Más allá de la identificación del alma con el intelecto, persiste cierta ambigüedad sobre ella al asignarle dos atributos: ser principio del conocimiento y ser principio del movimiento (locativo) de los seres animados. En relación con lo primero, el alma se considera causa de la armonía y el orden, mientras que en relación con lo segundo, se la identifica con los elementos (409b9). En ambos casos, mirada como causa eficiente, tiene un carácter material. Cf. *Metaph.* I 3 donde Aristóteles presta especial atención a la ontología de Leucipo y Demócrito.

<sup>275</sup> Cf. Cherniss (1991) p. 327.

semejantes, tal como ocurre con el elemento tierra (410<sup>a</sup>27-b7). Por otro parte, plantear la constitución del alma a partir de la totalidad de los elementos introduce el problema de la categoría bajo la cual el alma debería ser definida. Su comprensión caería, en principio, bajo categorías distintas. La crítica de Aristóteles tiene en vistas un principio fundamental de su ontología: “‘*ser*’ se dice de muchas maneras” (410<sup>a</sup>13 ss.). ‘*Ser*’ se dice bajo las categorías de cantidad y de cualidad, así como bajo la de sustancia, pues en todas ellas cabe identificar aspectos esenciales a cada una, siendo así, ¿cómo se definirá el alma? ¿Acaso como sustancia, pero no como cantidad? Si se constituye de todos los elementos, entonces, el alma participa de todos los géneros, de tal manera que en todos los casos se dirá que el alma es de un mismo modo esencial. La dificultad, por lo tanto, reside en determinar a qué género o categoría pertenece el alma.

El punto de vista atomista genera también una dificultad de relevancia en torno a la clase de cuerpo con la que se vincula la vida. Pero esta es una cuestión derivada respecto de la principal que está centrada en demostrar que es inconsistente sostener, sin más, el carácter material del alma en un escenario donde, además, hay entidades materiales que no son animadas o vivientes. Una manera general de formular la cuestión que está latente sería la siguiente: Si todo es material e incluso el alma es materia y está directamente asociada a la vida, ¿por qué no todo lo que es material vive? El planteo supone otros, a su vez. Por ejemplo, si todos los seres están compuestos de elementos y el alma se identifica con un elemento (o con varios), ¿por qué no todos los seres materiales tienen alma?

Otra dificultad surge inevitablemente. Si el alma está constituida por elementos materiales, entonces, debe existir *un factor que los una* y que no sea él mismo un elemento material. Aristóteles introduce en este contexto un criterio propio de análisis ontológico. La unidad del ser que conforman los elementos requiere de un principio inmaterial. Este tipo de principio responde a una exigencia lógica, puesto que de otro modo, se abriría un regreso al infinito, buscando el elemento que unifique a los elementos anteriores.<sup>276</sup>

Si se acepta que es preciso un principio de unificación de los materiales que sea inmaterial, nada mejor que el alma o el intelecto para cumplir dicho papel (410b10-16). La formulación de la cuestión que Aristóteles somete a crítica constituye, desde su punto de vista, un enfoque legítimo del tema. La preocupación clave en la teoría

---

<sup>276</sup> Véase, por ejemplo, el planteo de *Metaph.* VII 17.

objetada es la misma que orienta la investigación aristotélica: La existencia de *un principio unificador (henopoioûn)* (410b11).<sup>277</sup> El establecimiento del intelecto como tal principio es igualmente relevante para Aristóteles pero por las razones que determinan su elección: “*ser primordial y dominante*” (410b14).

Por otro lado, la definición de alma (incluida su consideración como motor) es insuficiente para comprender “*todas las clases de alma*”, es decir, para definir el alma de acuerdo con sus distintas facultades así como para obtener una definición lo más general posible acerca de ella (410b25-28). En cierta medida, las objeciones a esta teoría sobre el alma recorre el programa de dificultades que Aristóteles asume en el tratamiento de su propia teoría y que, por lo pronto, le permite corroborar la incapacidad de sus predecesores para comprender el alma en su naturaleza de forma (Cf. p. e. *DA* 405<sup>a</sup>5ss.). Una de las limitaciones de la teoría sometida a examen se vuelve ostensible a propósito de la insuficiente diferenciación de lo vegetal respecto de lo animal debida a una inadecuada comprensión del principio nutritivo mismo (410b21-25). Por lo demás, esta carencia de generalidad en la definición, así como la ausencia de una consideración totalizadora sobre el alma y sus partes, se detecta también en teorías como las órficas que apelan igualmente a la constitución del alma a partir de los elementos.

Desde un punto de vista ontológico-cosmológico, la insuficiencia para delimitar ámbitos se hace más evidente a propósito de la relación universo-alma que plantean estas teorías. El universo, se afirma, penetra el alma mediante la respiración (410b29-411<sup>a</sup>3). La observación del Aristóteles biólogo contrapone a esta opinión aquellos casos particulares de plantas y animales que no respiran y tienen, sin embargo, principio vital (411<sup>a</sup>1-3).<sup>278</sup> Una dificultad del mismo tipo la ofrece la teoría opuesta. Se sostiene que el alma está mezclada con todo el universo. Pero, si es cierto que su perfección reside en los elementos que componen los cuerpos, ¿por qué no constituye el alma un animal cuando está en el aire o en el fuego y sí lo constituye en los cuerpos mixtos (411a10-13)?

---

<sup>277</sup> Cf. *Metaph.* VIII 6, 1045b17.

<sup>278</sup> Otro argumento en contra de la consideración del alma como constituida por todos los elementos, surge de la analogía entre psicología y geometría. Si la “construcción” del alma tiene que darse a partir de los elementos, no es necesario que sea a partir de todos ellos. Basta una parte cualquiera de la contrariedad para juzgarse a sí misma y a su opuesto: “*Conocemos por medio de la recta no sólo ésta, sino también la curva, ya que la regla (kanón) es juez para ambas...*” (411a5-7).

### La unidad específica: El alma, sus partes y las operaciones anímicas

Parte del esfuerzo por definir el alma contempla la manera en la que el alma como un todo puede decirse *específicamente* idéntica a sus partes (*tò hólon toîs moríois homoeídes*) (411<sup>a</sup>17). El problema de mayor peso está en la consideración del alma y de sus potencias como una unidad, a partir de afirmar que el alma de los seres proviene de la recepción en ellos del elemento del medio que los rodea, esto es, del alma universal. De acuerdo con esto, el alma debe ser específicamente idéntica (*homoeídes*) a sus partes. Sin embargo, los mismos autores de esta teoría afirman que el alma más perfecta es la que está en los elementos, de modo que las partes no son idénticas en especie con el todo del alma (411<sup>a</sup>11).

La teoría de la extracción del alma a partir del universo es, de todas maneras, inconsistente. El aire mismo que se inspira del universo no resulta idéntico con éste. En ese sentido, en el aire inspirado habrá una parte del alma pero no otra. Resultan así dos afirmaciones opuestas: una, para la que el alma es homogénea e idéntica en especie a sus partes; otra, para la cual el alma no es homogénea y no se encuentra en el todo, de manera que el todo no es idéntico respecto de las partes (411<sup>a</sup>16-23), con lo cual salta se presenta el problema del sustrato al que debe atribuirse las operaciones de un viviente.

La teoría de los elementos en virtud de la que se intenta definir el alma en el todo y en sus partes no permite explicar de qué manera operaciones que corresponden a partes distintas del alma, como el conocimiento y el movimiento local, pueden ser atribuibles al alma. En el plano de las funciones y operaciones anímicas el planteo que se introduce muestra cuál es la dificultad a la que se enfrenta esta psicología: ¿A que sustrato pertenecen (*hypárchei*) las acciones del alma como conocer, percibir y opinar, apetecer, querer y desear en general, moverse localmente, desarrollarse, madurar y envejecer?<sup>279</sup> ¿Deben atribuirse al alma como un todo o bien a sus partes que causarían directamente el movimiento? En el punto de partida se encuentra la siguiente idea: las operaciones son diferentes y no se atribuyen del mismo modo al alma caminar y conocer. Se podría admitir respecto del alma expresiones como “el alma conoce” pero no expresiones del tipo “el alma camina”. Para Aristóteles, se hace aquí un traspaso

---

<sup>279</sup> Observamos que se recurre aquí a un criterio cualitativo para establecer una distinción entre las operaciones. Por ejemplo, no se trata el conocimiento sólo como función psicológica del intelecto. El conocimiento introduce variaciones como opinar. Este planteo del tema puede interpretarse como un rasgo que proviene de una concepción de la verdad como manifestación de las cosas que da lugar a una distinción cualitativa entre las operaciones del alma, imprimiéndole una naturaleza peculiar a la psicología aristotélica.

indebido de atribuciones que corresponden a un compuesto al alma. Este tipo de testeos nos permiten advertir que se debe distinguir entre el sustrato de una operación y *aquello por lo cual* una operación se atribuye a un sustrato determinado (411<sup>a</sup>26-b5).

Ahora bien, si las operaciones corresponden (*hypárchein*) a distintas partes del alma, entonces el alma debe ser divisible por naturaleza, pero, en ese caso, ¿qué será lo que mantiene unidas (*synéchein*) a sus facultades? Y ¿qué mantiene unidas a las distintas afecciones que se les atribuyen? (411b6-7). Está descartado que el cuerpo pueda cumplir esta tarea. Esta afirmación se apoya en un hecho: Cuando el alma se separa del cuerpo, éste se disgrega y destruye (411b6-11).<sup>280</sup> En ese sentido, Aristóteles sostendrá una explicación que acentúa el papel del alma como principio de unidad o cohesión del cuerpo y como aquello por lo cual las operaciones que se atribuyen a un ser vivo guardan unidad entre sí.

La concepción del alma como materia no tiene una respuesta al problema de la unificación de los materiales. Esta teoría tampoco permite obtener una definición de alma que se aplique a la totalidad de las partes del alma pero sin opacar las diferencias entre ellas y manteniendo, al mismo tiempo, la mayor generalidad posible. En este mismo contexto, la identificación entre alma y universo (y alma del mundo), en virtud de su naturaleza material, resulta insostenible frente a ciertos hechos: si el alma y el aire o el fuego son lo mismo o el alma está en el fuego o en el aire ¿por qué estos elementos no son ellos mismos un ser vivo?

Por otro lado, ¿qué causa la unidad de un alma dividida en partes? El problema exige abandonar una explicación del alma como materia y dejar igualmente de lado la posibilidad de otorgarle a un factor material el papel de causa de la unidad de las partes del alma y del alma como un todo.

Estos argumentos contemplan otra dificultad. La unidad de alma y cuerpo no puede entenderse en términos de una composición entre alma y elemento (o cuerpo elemental). Aristóteles descarta una respuesta que cifre en el cuerpo la causa de la unidad del alma y la unidad del cuerpo entendido como un organismo y tiende a sostener que el principio de la unidad del alma (en vistas de sus distintas facultades o “partes”) y de la unidad del cuerpo orgánico tiene que ser el alma. Una teoría “materialista” del alma no contribuye a dar una explicación satisfactoria de las dificultades señaladas. El planteo dialéctico en torno a la unidad del alma respecto de

---

<sup>280</sup> Cf. Platón, *Phaed.* 80d.

sus partes se desenvuelve, por un lado, sosteniendo que, si lo que une el alma es algo uno, entonces, resultará inflacionario postularlo como algo distinto de ella (y no considerarlo directamente como alma); mientras que si se tratara de un principio divisible, preguntar qué mantiene unido al principio con aquello de lo cual es principio de unidad conducirá a un regreso al infinito (411b8-14).

### La unidad del movimiento

La unidad de las afecciones o movimientos que se atribuyen al alma se entiende en términos de su continuidad o no interrupción. ¿Cuál es la causa de dicha continuidad? ¿Un mismo sustrato material o una y la misma forma? La continuidad de los movimientos vinculados a la vida, ¿dan cuenta de la unidad entre el cuerpo y el alma?<sup>281</sup> La crítica de Aristóteles a un punto de vista que denominamos “materialista” se ha concentrado en el problema de la unidad de un alma a la que la tradición le atribuye automoción. En relación con las partes del alma Aristóteles se pregunta “*qué poder tiene*” (*tìn' échei dýnamín*) cada una de ellas para mantener la *unidad* del cuerpo (*synéchein ti tou somatós*). Aristóteles introduce en esos términos el problema de la relación entre alma y cuerpo o, más precisamente formulado, el problema del alma como principio de unidad del cuerpo. En ese punto, afirma que la totalidad del alma

---

<sup>281</sup> La respuesta a estas preguntas tiene incidencia en el tratamiento de la unidad de las operaciones de un ser vivo contempla algunos aspectos de la noción de unidad. El concepto de unidad del alma que se emplea en *DA I* se define en términos de cohesión (411b17-19) que, a su vez, hace referencia a la noción de continuidad (cf. *Ph. V*, 3 227<sup>a</sup>10-17; *V* 4). Por continuidad se entiende, en primer término, una clase de contigüidad. Las cosas que son continuas tienen la característica de estar en contacto por sus límites. Este contacto es intrínseco a ellas en cuanto que las cosas en contacto devienen una y la misma o, como subraya Aristóteles, se “*con-tienen*”. En ese sentido, se habla de “*unidad por contacto*” (*haphê hén*) de lo que es continuo. De este modo, un todo es uno por medios diversos, enclavado, encolado, ensamblaje o unión orgánica (*Metaph. V* 6, 1015b36-1016<sup>a</sup>17). Las cosas continuas constituyen uno de los cuatro tipos en que se presenta la unidad tomada *por sí* (además de ella Aristóteles contemplan la unidad de sustrato, la unidad de género y la unidad de definición). La continuidad desde el punto de vista de Aristóteles no se refiere exclusivamente a un fenómeno de mero contacto (1016<sup>a</sup>1). El significado de continuo está en relación con el movimiento. En efecto, el movimiento es continuo si exhibe la propiedad de ser indivisible y, como subraya Aristóteles, “*indivisible según el tiempo*” (*adiaíretos de katà chrónos*). (Cf. Ross [1924] I p. 302 y R. Bodéüs [1993] p. 132. Este último traduce ‘*synéchein*’ como cohesión en tanto entiende que es sinónimo de *continuité*). Ahora bien, hay una propiedad que constituye el factor decisivo que caracteriza esta unidad frente a una noción de unidad de continuidad que enfatiza como condición suya el contacto, tal y como ocurre con la unidad de un atado de leña que es algo *uno por ligadura*. El factor determinante de este tipo de unidad es la forma. Pero eso sólo se reconoce una vez que se destaca el problema de fondo que pone en juego la unidad del continuo (*synéchés*) (*Metaph. V* 6, 1016b11-15). De hecho, no es suficiente que las partes de un objeto (por ejemplo, las partes de un zapato) estén puestas unas junto a otras. Se requiere que, además, estén *dispuestas de una cierta manera*, que posean una *forma*. Es decir, es necesario postular un principio de unificación interna. Por su parte, Aristóteles mostrará que, en el caso de la unidad de los organismos vivos, una teoría como la del alma-armonía, no aporta el concepto de forma que tiene en mente como causa de la unidad de un todo orgánico.

mantiene unido al todo del cuerpo, mientras que cada parte hace lo propio con cada parte del cuerpo (411b15-17). Solo habría una instancia disruptiva: ¿qué parte corpórea se mantiene unida por el intelecto (*noûs*) (411b17-19)?<sup>282</sup>

A propósito de esta consideración, cobra relevancia el problema de la continuidad o unidad de las funciones del ser vivo, una unidad que no allana la evidente diferencia que hay entre ellas.

### **El sustrato de las operaciones y la unidad del alma**

El problema de la unidad alma-cuerpo se presenta también como la dificultad relativa a la existencia de un sustrato particular y autónomo al que se atribuyen las operaciones de un ser vivo. En el escenario abierto por el problema de la unidad de las partes del alma y la relación de estas con el alma como un todo, Aristóteles contempla el caso de aquellas plantas y animales que, una vez divididos, conservan en sus trozos algunas propiedades que le corresponden al todo originario (la sensibilidad, por ejemplo). Las *divisiones* de estos seres, que tienen la capacidad de vivir por sí mismas durante un cierto tiempo, poseen un alma idéntica en especie (*tô eídei*) a la del ser viviente del cual han sido separadas. Sin embargo, no es, numéricamente hablando (*arithmô*), la misma alma que la del viviente particular del cual proviene (411b20-21). En el caso de los trozos de un insecto ocurre que en cada trozo se encuentran las propiedades de la totalidad del alma así como cada una de las partes del alma que corresponden a su especie. Aristóteles remarca dos aspectos de la identidad de especie que aquí se tiene en cuenta: la identidad entre las partes del alma (*i.e.* todas son de la misma especie) y su identidad con el alma como un todo. Lo primero habría que entenderlo “*en cuanto cada parte del alma no es separable de las demás*”, y lo segundo, en cuanto son homogéneas también respecto del alma tomada como un todo, *i.e. en cuanto el alma no es divisible* (411b25-27).<sup>283</sup> Este planteo resulta insostenible si se considera que el alma es materia o si se trata la división en partes según un criterio numérico o de diferenciación por el sustrato en el que se encuentran.

<sup>282</sup> En el plano de una fenomenología de la percepción (conexión con *DA II 5* en adelante) en el que la conciencia se configura como un “tomar nota”, resultaría interesante proponer un modelo en el que se explique el papel unificador del alma valiéndose de la noción de *homoíosis* como proceso de asemejamiento.

<sup>283</sup> Respecto de esta línea se encuentran variaciones en la edición del texto, cf. Hicks (1907) p. 46. Véanse asimismo las traducciones de Calvo (1987) y Movia (2005).

Cada parte del alma resulta inseparable de otra en tanto que ambas son de una misma especie, a la vez que cada una conserva su función propia. Por otro lado, aquello que es parte del alma en ciertos seres vivos, puede ser, asimismo, un alma que constituye como tal una totalidad específica. Aristóteles piensa aquí en el alma vegetativa que existe separada de las demás cuando se la encuentra como principio en las plantas, mientras que, en el caso de un animal, es inseparable del alma sensitiva.

Para Aristóteles, la inseparabilidad de las partes de un alma se entiende en términos de una serie sucesiva en la que un principio superior existente en acto presupone en potencia las otras partes del alma. De este modo, una parte (la última de la serie) contiene el todo de la especie. Esta posición salva la identidad específica entre las partes y la identidad del alma como un todo (411b27-31).

La unidad de un alma que, al mismo tiempo, es divisible en partes no podrá ser pensada bajo el modelo aritmético de la unidad (*monáda*) concebida como aquello que es “*uno y continuo*” e indivisible a la manera de un punto. El punto es capaz de generar una línea y ésta una superficie en las que el punto queda asumido. Pero este modelo de generación y de unidad configurado a partir de la noción de continuo no permite explicar la relación en que se encuentra, por ejemplo, el alma nutritiva con aquello que se genera, ni con el todo de las partes del alma, cuando constituye una parte del alma animal. En buena medida esto obedece a que el punto y las instancias siguientes a las que se integra (línea, superficie) describe una clase de relación distinta de la que tiene la parte vegetativa del alma respecto del resto de las partes anímicas. En efecto, no es posible comparar la generación aritmética con la biológica, ni la relación en que está el alma con sus partes con la relación en que se encuentra la superficie respecto de la línea y la línea respecto del punto.

De acuerdo con lo dicho, la unidad del alma es condición necesaria para hablar del sustrato de las operaciones identificado con el cuerpo del cual el alma es causa, causa de su unidad como organismo al que son inmanentes las funciones de crecer, decrecer, nutrirse, sentir, desear, y, probablemente o en cierto sentido, también inteligir. La continuidad o unidad de las operaciones no se funda en una unidad del alma y de sus partes entendida desde una representación geométrica del número caracterizada por una tendencial identificación con los elementos. Los procesos de generación de un ser vivo del tipo de la vivisección de una planta o de un insecto constituyen evidencia a favor de una forma que perdura específicamente idéntica en los trozos (capaces de autosustentación) y cuyas partes son una en especie. En esos términos, el alma es el



principio de múltiples y diversas operaciones del ser vivo que, como un compuesto hilemórfico, es finalmente el sustrato al que se le atribuyen.

### **5. Dos ejes de la crítica aristotélica en DA I. Las bases de la concepción hilemórfica del alma: La necesidad de considerar el cuerpo para definir el alma**

La crítica aristotélica de fondo a la teoría platónica del alma considerada a partir del *Timeo*, así como a la teoría atomista, se dirige a la manera en que en ellas “*se une (synáptousi) e introduce (tithéasi) el alma en el cuerpo sin preocuparse de definir ni la causa ni el modo de ser del cuerpo*” (*outhèn prosdiorísantes dià tén aitían kai pôs échontos toû sómatos*) (DA 407b15). Precisamente, el estatuto ontológico del cuerpo es un problema fundamental para el hilemorfismo aplicado al ámbito de los seres vivos. Aristóteles evalúa la noción de cuerpo, puesta en juego en estas versiones materialistas del alma, desde un punto de vista hilemórfico donde el alma no existe separada del cuerpo y se define por medio de las nociones de materia y forma, comprendidas como potencia y acto. A partir de ello se concibe una unidad en la que el cuerpo es considerado como “*materia apropiada*” (*tê oikeía hýle*) para la forma (414<sup>a</sup>26) y permite entender la relación de causalidad motor – movido de una manera diferente de la que ha sido elaborada por las filosofías anteriores. Estas últimas le han dado al alma un estatuto ontológico difícil de compatibilizar con las funciones que Aristóteles le reconoce. La no diferenciación de la naturaleza del alma de la materialidad del cuerpo es un obstáculo para la teoría aristotélica, tanto como la consideración del cuerpo en términos de átomos materiales o como cierta magnitud. Una percepción que lejos de darle relevancia oscurece su papel al no diferenciarlo suficientemente del alma.<sup>284</sup>

---

<sup>284</sup> Para Cherniss Aristóteles extraña en el planteo de Empédocles la existencia de un principio unificador de los elementos que desempeñan el papel de materia. Al mismo tiempo, marca la diferencia respecto del concepto aristotélico de materia. Observa una expresión “curiosa”, “*hyle gàr éoike*”, fórmula que deja constancia de una manera de considerar la materia que es distinta de la de “pura potencialidad”. Sin embargo, en DA II 2, 414<sup>a</sup>26 se hace uso de la expresión “*tê oikeía hýle*” para significar el cuerpo como materia adecuada en el sentido en que Aristóteles piensa que algo “*está en potencia en la materia adecuada*”. Central al respecto resulta la observación de Cherniss que considera a la crítica aristotélica de los presocráticos enfocada en subrayar la ausencia de sus doctrinas de un alma concebida como causa formal (y como tal principio de unificación de los materiales), que arrastra, además, el problema de invertir el orden de la prioridad. Así, en cuanto los elementos son los existentes primarios, resulta la causa material anterior a la forma. Un absurdo si se considera que una es potencia mientras la otra es acto. El alma, como señala Cherniss, debe ser para Aristóteles (aún cuando no diga nada de eso en este pasaje) “*opuesta a los elementos, tal como la forma a la materia y como la causa final a la material*” Cf. Cherniss (1991) pp. 342-343, 345.

La relación entre cuerpo y alma no puede prescindir de ciertas condiciones necesarias, por ejemplo, contar con que existe entre ambos “*algo en común*” y tener una relación que no se dé entre factores “*cualesquiera al azar*”. Alma y cuerpo son descritos, en todo lo que se ha dicho hasta aquí, en términos de motor y movido; en efecto, “*uno actúa y otro padece, uno mueve y otro es movido*” (407b17-19). Para que esto tenga lugar debe haber “*algo en común*”, un sustrato en donde acontece la acción de uno y la pasión de otro. Pero para hablar acerca de este sustrato, es preciso que no se pierda de vista que hay una diferencia entre alma y cuerpo. O, al menos, que se reconozcan dos cuestiones que, desde un punto de vista metódico, deben plantearse en relación con una y con otro, a saber, definir por qué el alma está en un cuerpo y explicar qué clase de disposición o modo de ser tiene el cuerpo (*pôs échontos toû sómatos*) (407b15-17). Unir el alma al cuerpo o “*introducirla*” en un cuerpo (*tithéasin eis sôma tèn psychén*) (407b15) no puede entenderse materialmente como una relación entre dos clases de cuerpos. Vinculado con esto, en el segundo caso se hace referencia a la exigencia de no caer en el mismo error de los “*mitos pitagóricos*” para los cuales “*cualquier alma al azar se aloja en un cuerpo cualquiera, al azar*” (*tèn tychoûsan psychèn eis tò tychèn endýesthai sôma*) (407b22-24). Pero, caer en este error, es un indicio de que no se advierte que el sustrato de las relación entre mover y ser movido no puede consistir en elementos sobre los que gravite una causa que los relacione y, en consecuencia, uno actúe mientras el otro recibe la acción.

En estas teorías, el déficit está dado por no “*definir nada en torno al cuerpo*” que “*acoge*” la forma, *i.e.* el alma (407b15-26). De hecho, “*sólo intentaron decir qué clase de cosa es el alma*” (407b20). Frente a ello, Aristóteles quiere proponer una interpretación del cuerpo vivo en clave hilemórfica, es decir, en el contexto de cada cosa particular que posee su forma y estructura en un cuerpo que tiene la vida en potencia (407b25-26). En este sentido, su teoría explorará una nueva dimensión de la materia. Su dimensión metafísica en la composición ontológica que mantiene con la forma. Esta idea se refuerza cuando no admite que se diga que *el arte del carpintero se alberga en las flautas* (407b24-25). Esta metáfora enfatiza la diferencia entre el alma y el cuerpo en el que se encuentra. El mismo Aristóteles interpreta la metáfora en términos de una relación de uso. A diferencia de los que piensan que el arte se alberga en las flautas, hay que decir que el arte usa sus instrumentos, se distingue de él en el contexto de esa relación. Algo semejante habría que pensar respecto del alma que como forma del

cuerpo lo determina o define en vistas del movimiento o de la acción.<sup>285</sup> En ese sentido, el cuerpo considerado como un trozo cualquiera de materia, no puede reflejar las condiciones de disponibilidad que lo convierten en un medio apropiado al alma.<sup>286</sup>

## 6. La teoría del alma como armonía y el alma como sustrato de las operaciones de un ser vivo

La refutación de la teoría del alma - armonía se levanta también en referencia a su incompatibilidad con una propiedad física que se asume que, de “*modo primordialísimo*”, le corresponde al alma, a saber, el movimiento (DA 408<sup>a</sup>1). Por su conexión con el movimiento, el alma no puede ser armonía. La armonía es, precisamente, ajena al movimiento (407b34-408<sup>a</sup>2). Esta afirmación nos abre a la siguiente cuestión: ¿en qué sentido el movimiento no es ajeno al alma?

Como se ha señalado más arriba, no es posible afirmar que el alma se desplace con un movimiento circular que le pertenezca por naturaleza. Cabría, en todo caso, atribuirle un movimiento accidental. Esto es evidente sobre todo, si se piensa en atribuirle un movimiento local. El alma se desplaza en la medida en que reside en <un cuerpo> que se desplaza por sí con un movimiento que ella haya causado (406<sup>a</sup>30 y b5-8; 407b31-34)). Esta idea se retoma como marco de un problema capital para la teoría aristotélica del alma y de su relación con el cuerpo, a saber, el problema del sustrato de las operaciones del alma, que son accidentalmente movimientos del alma, y el sentido en el que se debe entender que el alma es la causa de operaciones que se dan en el cuerpo, pero que no ocurren por sí en ella. En ese sentido, el alma no tiene automoción o no es una entidad automotora. Es el compuesto animado el que se mueve a sí mismo por causa del alma (Cf. 408<sup>a</sup>30 en adelante).

Teniendo en cuenta “*los hechos*”, advierte Aristóteles que “*solemos decir*” que “*el alma se entristece y se alegra, se envalentona, se atemoriza, se encoleriza, siente y*

<sup>285</sup> Sin embargo, no deja de ser sugerente el símil entre la relación del alma con el cuerpo y el arte de las flautas con las flautas mismas en su materialidad, sobre todo, si se piensa que una de las definiciones de alma es la de “*actualidad primera*”. La expresión ‘*actualidad primera*’ designa, asimismo, la estructura ontológica que, en sentido propio, le corresponde a las *héxeis* y/o *diathéseis* entre las que se cuenta el arte. El alma así definida viene a constituir un caso especial de actualidad del cuerpo.

<sup>286</sup> Cf. ‘*epitédeios*’, ‘*epitedeíoteta*’ que se traduce como ‘*ser apropiado*’. Esta expresión da cuenta de una categoría presente en la teoría del movimiento que se aplica también a cosas inanimadas.

*discurre*”, pero ¿es el alma el sujeto al que cabe atribuirle por sí estos movimientos?<sup>287</sup> Para Aristóteles, el alma puede ser origen o término de ellos. Las afecciones, que ontológicamente pueden definirse como el *ser movido* del sustrato, tienen en ella su origen (408b15-16). Las afecciones, por otro lado, ponen de relieve el sustrato (*hypokeímenon*) desde la perspectiva de su receptividad. Ahora bien, sujeto (*hypokeímenon*) de las afecciones y acciones es el cuerpo animado, el hombre, en el caso de las operaciones mencionadas (408b14).<sup>288</sup>

En ese contexto, cabe entender que para Aristóteles tanto el alma como el cuerpo pueden ser el origen o el término de una acción, una afección o estado anímico en tanto que se asuma que el sustrato es el compuesto de ambos.<sup>289</sup>

La causalidad de los estados anímicos revela una complejidad mayor al independizársela relativamente (en el sentido de una causación inmediata) del sustrato material. Esto es, el motor de tales estados y/o procesos no es, sin más, el sustrato al que se atribuyen por sí. Cuando el origen de las afecciones que se pueden dar en el alma es el cuerpo, la causa de las mismas la constituyen los movimientos corpóreos (desplazamientos de los órganos o alteración de los mismos), pero si se pregunta *dónde* acontecen tales estados o procesos, Aristóteles responde, “*en el hombre*”, quitándole al alma toda representación que la pudiera caracterizar como una sustancia con existencia autónoma capaz de officiar como sustrato. Sin embargo, el alma será para Aristóteles principio de todo movimiento que tenga lugar en el ser vivo en cuanto esencia del mismo (DA II 4, 415b8-11).

Los estados o movimientos psico-fisiológicos le pertenecen *por sí* al hombre, *vgr.* al compuesto sustancial. En ese sentido, el hombre es sustrato de ellos. El sustrato, como se ve, no se identifica lisa y llanamente con el motor. El recurso de Aristóteles

<sup>287</sup> Observar el encuadre epistemológico: Con el enunciado “*Teniendo en vista los siguientes hechos*”, Aristóteles introduce su planteo a partir de las opiniones comunes en torno a los fenómenos anímicos. En este caso, los “*fenómenos*” son las opiniones comunes.

<sup>288</sup> En el marco de la discusión entre sustancialismo y atributivismo, Granger (1996) critica la interpretación que hace Shields (“Soul as Subject in Aristotle’s *De anima*”) del pasaje (*The Rylean Passage*) considerándolo un argumento a favor del alma como sujeto, a partir de la definición aristotélica de las emociones o estados anímicos como movimientos por accidente que *se dan en* el alma (pp. 76-81). Sin embargo, la afirmación del alma como sujeto exige (más allá de la ambigüedad semántica del término) que lo sea a la manera de lo que es *tòde ti*, esto es, como sustrato de propiedades de primer orden y, como tal, en el sentido en que es sustancia una cosa compuesta (p. 78). Así las cosas, el pasaje más bien vendría a cimentar la posición contraria. Granger cree que 408b1 y ss. podría proporcionar buenas razones para sostener la naturaleza de sujeto que tendría el alma si se pusiera el acento sobre su condición de “causa agente” de los movimientos o estados anímicos. La definición de alma como sujeto podría, a su juicio, fundarse en textos aristotélicos como los de *Metaph.* VII 3 y VIII 1.-

<sup>289</sup> Puede tenerse en cuenta aquí el caso de la sensación que se origina en los objetos perceptibles, mientras que la evocación (de éstos) se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales (DA 408b16-18).

para tratar el tema consiste en tomar cuerpo y alma como aspectos distintos de un mismo compuesto. A dichos aspectos, considerados como factores independientes, no les pertenece por sí ninguna de las afecciones.

Básicamente, esta posición es una reacción a la adjudicación de estados anímicos al alma, sea esta “*considerada como materia o no*”. Por lo tanto, una reconsideración de lo que significa ser sustrato y ser motor los haría aplicables al alma como forma de un cuerpo que, en cuanto forma, es principio de las operaciones.

Puede observarse, pues, que el tratamiento crítico del tema pone de relieve dos niveles de análisis (sobre la realidad), uno operacional en el que se atiende al vínculo causal entre las operaciones, el alma y el sustrato compuesto, al origen y al término de un movimiento, y otro fundamental en el que se considera la naturaleza de aquello a lo que, ontológicamente hablando, un proceso anímico pertenece. En cierto sentido, puede interpretarse de una manera “funcional” la índole de los estados anímicos para Aristóteles.<sup>290</sup>

Aristóteles nos propone un caso a cuya luz pensar su planteo. La corrupción que padecen ciertos procesos perceptivos como el de la visión obedece a una corrupción en el cuerpo vivo, animado, pero no a la corrupción del alma, pues el percibir pertenece al ser viviente. Planteado esto *in extremis*, los disturbios en el discurrir que pueden sobrevenir con la vejez no deben atribuírsele al intelecto. El intelecto es en sí mismo impassible. Una cierta sustancia, incluso (408b18-19). El caso extremo que representa el intelecto ayuda a subrayar la tesis aristotélica. La decadencia la sufren los órganos corporales, no el alma (o el *noûs*), mientras que el hombre, como sustancia compuesta, padece y posee el estado debilitado como tal (408b25-27). Por otra parte, no le pertenecen al intelecto (ni a ninguna parte del alma) operaciones como las de discurrir o estados afectivos como el amor y el odio. La decadencia en la intelección y en la contemplación atribuida a algún órgano interno es un proceso fisiológico que genera un estado psicológico. Estas observaciones le permiten a Aristóteles subrayar la unidad del ser compuesto como sustrato efectivo de afecciones anímicas (408b26-27 y 29)<sup>291</sup> y como fundamento ontológico cuya unidad internamente diferenciada guarda una dualidad que no va en desmedro de su unidad.<sup>292</sup>

<sup>290</sup> Cf. Nussbaum / Rorty (eds) (1992) esp. 27-74.

<sup>291</sup> Cf. Ross (1961) p. 199. *GA II*, 736b25-29.

<sup>292</sup> Cf. Ross (1961) p. 198. La teoría exhibe unas de las cuestiones centrales de la psicología aristotélica: la doctrina del intelecto. Aristóteles sostiene –en este escenario dialéctico– la *independencia* del intelecto como un cierta entidad así como su procedencia “*desde afuera*” significada por el “sobrevenir”

Variadas son las cuestiones que surgen en este escenario dialéctico. Separación de sustrato y motor; doble causalidad de los estados o afecciones anímicas (o causalidad psico-fisiológica de los mismos), teoría sustancialista en la explicación causal de procesos y estados, negación del alma como sustancia independiente y, en ese sentido, como sustrato. Un esfuerzo fundamental de Aristóteles en *DA I 2-5* consiste en despejar aquellos significados de ‘*alma*’ y de ‘*cuerpo*’ que están comprometidos con ontologías distintas de la suya y que aun cuando, en algún caso, puedan parecer próximas, de hecho no lo son porque no favorecen la explicación de tres cuestiones fundamentales, el vivir como ser para el viviente, la unidad orgánica del cuerpo animado y la unidad de operaciones que describen la vida en el viviente como la unidad de una acción compleja. La estructura *lógos énylos* que opera como un *leit motiv* de esta investigación pone de relieve la preocupación aristotélica por sostener una distinción ineludible, a su juicio, entre alma y cuerpo. En ese sentido, la indagación en el ámbito de las opiniones reputadas tiene un marcado componente constructivo. Parte de su relevancia está vinculada con el reconocimiento de dos ejes de relaciones. Por un lado, la relación entre dos aspectos de una unidad (materia y forma), por otro, la relación entre propiedades no sustanciales y sustrato. En ambos casos, el examen de las posiciones en torno al alma, el cuerpo y el movimiento de los seres vivientes tiene, en ciernes, el empleo de criterios de antero-posterioridad de acuerdo con los cuales los compromisos ontológicos se distribuyen de maneras distintas. Las estrategias de antero-posterioridad están a la base de la manera en que se elaboran las explicaciones causales en el campo de una ontología de los seres vivos.

---

(*eyyínesthai*) (408b18-19). Sin embargo, para algunos intérpretes, con los que estamos de acuerdo, no cabe asimilar este planteo a la teoría del intelecto “*que (en el hombre) proviene de afuera*” (*GA II 3, 736b22-25*).

### 1.3. La homonimia y las relaciones criteriológicas de antero-posterioridad

#### 1. Planteo introductorio

La doxografía de la que se ocupa el primer libro del *DA* es un ejemplo de ejercicio dialéctico que indaga en las distintas opiniones reputadas (*éndoxa*) acerca del alma, su vínculo con el cuerpo y con las operaciones, afecciones y acciones, de un ser vivo. La recolección de estos *éndoxa* revela, si se los considera uno a uno, la perspectiva univocista que predomina en las diversas concepciones del alma contenidas en *DA I 2-5*. Luego de un notable análisis de dichas posiciones, que para Aristóteles no han conseguido justificarse suficientemente, aun cuando en cierta medida dan cuenta de la conexión causal de procesos y cambios con un sustrato que consideraron también como su principio motor, *vgr.* el alma, resulta clara la necesidad de volver a la pregunta por el alma entendida como la pregunta por la esencia y el principio de movimiento de los seres vivos.

A diferencia de lo que ocurre con sus predecesores, la ontología de Aristóteles tiene una innegable tendencia equivocista que motiva el desarrollo de criterios que permiten cierta articulación de los diversos usos que tienen algunas de las nociones en juego. En efecto, en el ámbito de estudio de los seres vivos, el esfuerzo por mantener la diferencia entre los significados de ‘*alma*’ y ‘*cuerpo*’, como dos sentidos en que se dice la sustancia de un ser viviente, se vincula directamente con la aplicación de distintos criterios de antero-posterioridad a estos términos.

La afirmación de la unidad que configuran alma y cuerpo se comprende mejor a la luz de la diferencia entre ambos y cobra todo su sentido cuando se refiere a la sustancia. El recurso a la homonimia no-accidental permite reconocer y valorar el carácter no monolítico que Aristóteles atribuye a la estructura ontológica de los seres vivos y que, de manera preliminar, queda recogido en la fórmula *lógos énylós*. *Lógos énylós* es una fórmula diseñada para tratar con definiciones de entidades compuestas que no aplanen o subvaloren su diversidad aspectual. En efecto, esta fórmula es capaz de espejar relaciones horizontales y verticales entre aspectos distintos de un objeto compuesto y de responder a ontologías de cuño no reduccionista. En el escenario aristotélico, en tanto, *lógos énylós* responde a una manera de pensar que encuentra en la forma de la homonimia no-accidental un indicador de la existencia de estructuras ontológicas compuestas. En ese sentido, aquellos términos que constituyen homónimos

no-accidentales, en cuanto están articulados bajo la perspectiva de las relaciones de antero-posterioridad, sirven bien al propósito aristotélico de hablar acerca de la esencia y principio de los seres vivos.

Aristóteles en *DA*, como en otros momentos centrales de sus indagaciones filosóficas, quiere echar luz sobre la naturaleza de los hechos mostrando que, ya en la intuición pre-filosófica que opera en los usos corrientes del lenguaje, se hacen distinciones entre lo material y lo formal de las cosas y se establecen prioridades entre ellas. En ese sentido, rescatar la homonimia en las expresiones indica un reconocimiento de la riqueza de las cosas tomadas en conjunto tanto como consideras en sí mismas. En el caso de los seres vivos, la comprensión de su unidad pide que no se pierda de vista cierta dualidad entre aquellos términos que, aun cuando en el esfuerzo por explicarla pudieran aproximar la relación alma-cuerpo a un modo no sustancial de unidad, constituyen el fundamento de la explicación causal de tres asuntos claves. El significado de ‘*ser*’ para el viviente, la naturaleza del cuerpo viviente y la unidad de las funciones vitales revelan un entramado conceptual finamente articulado de acuerdo con distintos criterios de antero-posterioridad entre el aspecto formal y el aspecto material de un ser vivo, entre ‘*alma*’ y ‘*cuerpo*’ entendidos como dos maneras de hablar acerca de la esencia y principio de un ser viviente.

## **2. Homonimia**

### **1) Definición**

Un aspecto relevante del método que Aristóteles pone en práctica en sus investigaciones filosóficas está ligado al reconocimiento de los usos múltiples de palabras o expresiones cruciales para el ámbito filosófico del que se ocupa. En distintos contextos Aristóteles se refiere a cosas que *se dicen de muchas maneras* (*pollachôs legómena*). La identificación de los usos múltiples de una palabra, sin que ello implique todavía equívocidad, es parte del momento dialéctico de la indagación aristotélica y está fuera de duda la importancia que reviste.<sup>293</sup> En efecto, el reconocimiento de los distintos usos de ciertas palabras posibilita, inicialmente, una expansión del horizonte de reflexión filosófica.

---

<sup>293</sup> Véase Owen (1961), Berti (1979), (2004b) y (2004c).



En *Cat.* y *Tóp.*, Aristóteles contempla dos casos claros y, a la vez, contrarios de lo que podríamos llamar relaciones de significación entre palabras y cosas. La *homonimia* es uno de esos dos casos; el otro es la *sinonimia*. *Cat.* 1a1-6 provee un modelo de homonimia según el cual ‘x’ e ‘y’ se consideran homónimos porque llamándoselos mediante el mismo nombre, sus definiciones no tienen nada en común ni coinciden en modo alguno. Se trata de un tipo de homonimia absoluta o sin más. Aristóteles da como ejemplo de ella ‘*animal*’ dicho de un hombre y de su representación pictórica (1<sup>a</sup>1-6). Definido ‘*animal*’, se advierte que, para el mismo nombre, hay dos definiciones distintas. Por otro lado, el mismo nombre puede tomarse sinonímica o unívocamente; así es como ‘*animal*’ se dice del buey y del hombre. El ejemplo nos permite advertir que el uso unívoco representa la relación de significación primera, mientras que el uso homonímico muestra una relación de significación parasitaria de la anterior. La división entre estos dos tipos de significación (homonimia y sinonimia) no parece, sin embargo, alcanzar para tratar con aquellas expresiones relevantes desde un punto de vista filosófico. Estos casos configuran un escenario que no cuadra bien dentro de la alternativa homonimia-sinonimia y demandan un tipo especial de homonimia. Tal es la situación de palabras como ‘*ser*’, ‘*uno*’, ‘*bien*’, cuyos múltiples significados documentan lingüísticamente las problemáticas ontológica, epistemológica y ética que le preocupan a Aristóteles y respecto de los cuales ha desarrollado un tratamiento más sofisticado de la homonimia. En esos casos, se suele hablar de homonimia no meramente accidental. Este tipo de homonimia conduce a una necesaria articulación de los significados múltiples de acuerdo con distintos criterios de antero-posterioridad. Así pues, los *pollachôs legómena* tienen en la homonimia un modo de comparecer que no es meramente azaroso o accidental (*Top.* 106a1-8).<sup>294</sup>

El planteamiento en torno a la homonimia y la introducción de una clase de expresiones homónimas de índole no meramente accidental es una tarea que estaría presente desde algunas obras tempranas de Aristóteles. Es un asunto discutido si la homonimia no-accidental se encuentra tratada, por ejemplo, en *Cat.* y afinada en su empleo a lo largo de textos maduros como en los escritos sobre la sustancia de *Metaph.* VII-IX o las consideraciones en torno a la noción de bien en *EN*. Para algunos

---

<sup>294</sup> Por otro lado, la referencia a “*cosas que se dicen de muchas maneras*”, presupone la distinción entre homonimia y ambigüedad. Hay expresiones que solo son ambiguas. Cf. *Top.* 110b16 y 111a7. Véase Owen (1960) p. 166 n. 1.

intérpretes, algunas de las obras del *corpus* se limitan a mostrar el fenómeno (por ejemplo, *EN*), mientras que otras se encargan de tratar con más detalle el uso múltiple de las expresiones. En obras como *Metaph.* VII 1, Aristóteles distingue entre los significados de las expresiones según las distintas categorías, a lo que suma un criterio de ordenamiento entre los significados, las relaciones de antero-posterioridad, y la correspondiente definición de ‘*anterior*’ (*próteron*), una pieza clave de su teoría sobre la sustancia.<sup>295</sup> Entre los distintos tipos de criterios de antero-posterioridad ha tomado especial relevancia el identificado por Owen con el nombre (ampliamente conocido) de “*focal meaning*”.<sup>296</sup> El establecimiento de este modelo de homonimia tiene el valor agregado de mostrar la importancia del hecho inherente a los significados en juego que señalábamos: La existencia de criterios de vinculación entre los significados que comparecen, entonces, como anteriores y, correlativamente, posteriores. En ese sentido, el “*focal meaning*” es la clase de vinculación entre los diversos usos de una palabra que permitiría advertir, incluso, en la obra temprana de Aristóteles algunas instancias de estas refinadas composiciones lógico-semánticas que comparecen en la obra madura del Estagirita.

## 2) Tipos de homónimos

El estudio de la homonimia se puede abordar a partir de casos particulares o desde un punto de vista general.<sup>297</sup> Desde una perspectiva general, la homonimia contempla el problema de la significación, el estatuto semántico de los significados e, incluso, la relación con la dialéctica y las ciencias; si se la considera a partir de casos particulares, su aplicación a conceptos como los de ser, bien, unidad, virtud, causa, principio, sustancia, cuerpo, amistad, parte y todo, etc.,<sup>298</sup> el reconocimiento de los distintos usos lingüísticos que se hace de ellos, incide en la investigación que los tiene como objeto. En el contexto de este último tratamiento de los homónimos aparece,

---

<sup>295</sup> Cf. *Metaph.* VII 1, 1028<sup>a</sup>10-20; a29-31; a31-1028b2.

<sup>296</sup> Cf. Owen (1960).

<sup>297</sup> Cf. Shields (1999) p. 2ss.

<sup>298</sup> Cf. Shields (1999) pp. 131-154.

además, el tipo de homonimia no-accidental con el que Aristóteles trabaja en momentos claves de su filosofía.<sup>299</sup>

La homonimia está vinculada a la multivocidad de las expresiones.<sup>300</sup> Sin embargo, no todo multívoco es, sin más, un homónimo.<sup>301</sup> Lo son cuando el caso de multivocidad es el de un término “no-unívoco”, puesto que hay que tener en cuenta que existen términos multívocos que no son homónimos. Por lo pronto, la noción de homonimia, definida en relación con la de sinonimia, en *Cat.* 1, encuentra en *Top.* I 15 una definición estandarizada a la que se suman algunos criterios que permiten establecer en qué casos cabe hablar de homonimia y en qué casos no. Pero un asunto central en la consideración de la homonimia viene dado por el hecho de que presenta variantes. En ese sentido, como señalamos más arriba, podríamos hablar no sólo de homonimia en sentido estricto o de mera equivocidad sino también de una suerte de término medio entre homonimia y sinonimia, esto es, de cierto tipo de homonimia que Aristóteles califica de “*no accidental*”.

El empleo de un mismo nombre en común para designar ciertas cosas a las que corresponden definiciones que no tienen nada en común entre ellas nos da el sentido estándar de ‘*homonimia*’. Algunos autores, sin embargo, han visto aquí variantes de relevancia que comparecen cuando se revisan distintos casos de homónimos. En efecto, los casos particulares son los encargados de mostrar tipos de homonimia no-accidental, entre ellos, aquellos en los cuales los homónimos están relacionados según distintos criterios de antero-posterioridad. C. Shields, por ejemplo, habla de “*homónimos discretos*” y “*homónimos comprensivos*” y considera que esta distinción ha sido advertida por Aristóteles ya en su temprana obra *Cat.* Entre los “*homónimos discretos*” es posible reconocer a los homónimos no-accidentales. La diferencia entre meros homónimos y “*homónimos discretos*”, entre tanto, no parece fácil de establecer.<sup>302</sup> En ese sentido, los casos de homónimos que Aristóteles introduce en sus estudios sobre el alma y los seres vivos son altamente relevantes. Hacha y hacha por homonimia es un

---

<sup>299</sup> El papel de la homonimia en el pensamiento de Aristóteles tiene para Shields un peso mayor. Este intérprete propone leer la filosofía del Estagirita a través del papel que cumple en él la homonimia y levantar a partir de ello un juicio sobre el éxito que el filósofo tiene en el tratamiento de los problemas que lo ocupan. Cf. Shields (1999) p. 3.

<sup>300</sup> Cf. *Metaph.* IV 2, 1003<sup>a</sup>33-4.

<sup>301</sup> Cf. *Top.* 110b16-32.

<sup>302</sup> Un caso que podría ilustrar esta distinción puede verse en *EN I* 6, 1096b26-27: “(...) *Pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes precisamente en tanto que bienes; por consiguiente, no es el bien algo común según una sola idea. ¿Cómo se dice entonces? Porque no se parece a las cosas que son homónimas por azar. ¿Acaso por proceder de uno solo o por concurrir todos al mismo fin, o más bien por analogía? (...)*”. (Traducción de M. Araujo [1999]).

caso que permite captar el tipo de unidad que hay entre el alma y el cuerpo poniendo de relieve la relación entre la forma interna o esencia del cuerpo y la forma corporal externa, relación de peso si se piensa que la diferencia entre un ser vivo y uno que no lo está depende de la función. Pero, precisamente, la relación que existe entre forma interna y función y forma externa y función da lugar a que no se perciba siempre de manera clara el uso equívoco del término ‘*hacha*’; en esos casos, pues, no se habla de homónimos sin más sino de “*homónimos discretos*”. Algo parecido ocurre cuando se habla de partes del organismo vivo y de partes de un artefacto. Sentada la distinción entre algo que se dice ‘*F*’ homonímicamente hablando y algo que se dice ‘*F*’ en un sentido genuino, la distinción entre estas dos clases de cosas a las que se refiere con ‘*F*’ supone la diferencia que, en clave hilemórfica, hay entre la forma externa y la forma esencial de una cosa. Aristóteles no cree, como creería Demócrito, que la forma externa (*eschéma*) se identifique sin más con la forma esencial de una cosa (*êdos*). Aquello a lo que llamamos ‘*F*’ por homonimia carece de la capacidad y de la función que está ligada a una *F* en sentido genuino.<sup>303</sup>

Por otro lado, Aristóteles habría reconocido también una clase de homónimos a los que Shields denomina “*asociados*”, una clase de “*homónimos comprensivos*” que se caracteriza por términos más laxos que los “*homónimos discretos*”. Los “*homónimos asociados*” comprenden significaciones que guardan entre sí algún tipo de ligazón por su asociación con un significado central o nuclear. Este es el caso de términos como ‘*ser*’ (1003<sup>a</sup>34-b1) o ‘*salud*’, cuyos diferentes significados están íntimamente conectados. La relación a la que Shields se refiere es la que Owen llama “*focal meaning*”.

Shields propone que reconozcamos además otros tipos de homónimos no-accidentales, los “*homónimos seductores*” y los “*no-seductores*”, por una parte, y los “*espurios*”, por otra. Los “*seductores*” son aquellos términos homónimos que inducen a creer que es *falso que no tienen nada en común* entre ellos, cuando, en realidad, es *verdadero que no lo tienen*. Los “*homónimos discretos*”, entre los que no siempre se percibe claramente el uso equivoco, pueden ser seductores o no seductores. En el caso de los “*discretos seductores*” pueden generar también un estado epistémico en el que se crea que es falso que no exista nada en común entre ellos, cuando en realidad no existe. Un ejemplo inmejorable es el de ‘*cuerpo*’ dicho del cuerpo orgánico y de un cuerpo no

---

<sup>303</sup> Cf. *Meteo* IV, 734b24.

orgánico. A su vez, entre los “*homónimos asociados*”, se encuentra homónimos seductores que dependen de un significado central. Tal es el caso de ‘*ser*’. Se piensa que es falso decir que no existe nada estrictamente común entre los significados de ‘*ser*’, cuando es verdad que no existe. Este tipo de planteo permite entender mejor el alcance de la asociación entre los significados del término. Para nuestro trabajo, los “*homónimos discretos seductores*” son especialmente relevantes. Este tipo de homónimos incluye la referencia a las condiciones epistémicas del observador. Quien conoce una sierra y su función no se deja confundir por una sierra de madera. No ocurre lo mismo con quien, por primera vez, ha visto una sierra genuina. Puede pensarse que esta tiene cierta función en común con la sierra de madera. En ese sentido, el ejemplo de ‘*ojo*’ en *DA II 1* no sirve para constatar que hay distintos significados de la expresión sino para captar la diferencia entre un ojo genuino y un ojo artificial en relación con la capacidad que tiene para ver.<sup>304</sup> En casos como este, la homonimia cumple el papel de un “*principio metafísico*” que, en cuanto criterio metódico, pone a la vista lo que es y lo separa de lo que no es.<sup>305</sup> Como puede advertirse, la consideración de homónimos no-accidentales contiene decisiones ontológicas previas de las cuales no son independizables las relaciones de significación.

### **“Focal Meaning”**

Uno de los tipos más relevantes de homónimos no-accidentales ha quedado acuñado bajo la expresión “*focal meaning*”. Con ella Owen se refiere a una clase de homónimos que se caracteriza por guardar vinculación con un significado principal.<sup>306</sup> Se trata, pues, de significados no unívocos que están relacionados entre sí en la medida en que se encuentran coordinados con un significado básico o principal, “*focal*”. En ese sentido, la expresión describe la articulación asimétrica entre términos homónimos por la cual no constituyen significados lisa y llanamente equívocos. El significado de un término que se dice de algo en un sentido no focal se entiende (y se define) en relación con su significado focal.<sup>307</sup>

---

<sup>304</sup> Shields (1999) p. 8.

<sup>305</sup> Cf. Ackrill (1972-73) pp. 170, 171 *passim*; también Shields (1999) p. 56.

<sup>306</sup> Cf. Owen (1960).

<sup>307</sup> Shields ilustra esta coordinación del siguiente modo, los términos a y b son términos coordinados si se refieren a F, de modo que ‘a es F’ y ‘b es F’ en cuanto en la definición de b hay que incluir el significado

En este contexto, surge un problema: ¿Qué tipo de necesidad está implicada en este tipo de asociación entre significados? Por ejemplo, ‘saludable’ dicho de una persona y de un gobierno muestra una conexión semántica irrelevante entre ambos referentes. Sin embargo, no ocurre lo mismo en otros casos.<sup>308</sup> Por ejemplo, ‘vida’ es un término no unívoco cuyo significado no se puede afirmar que dependa, a su vez, de un significado central. Considérese la crítica de Aristóteles a la noción de vida dada por Dionisio, en *Top.* IV 10. ‘Vivo’ aplicado a los seres vivos, a Sócrates, a un perro, a una flor, se presenta como un término no unívoco, pero ¿cuál es su significado focal? ¿La vida nutritiva o la vida identificada con el pensamiento? ¿Cómo establecer el significado central de ‘vida’? Por un lado, la vida nutritiva no es el caso principal, sino aquel al que se refiere el significado más extendido del término, el realmente común. Aristóteles introduce a propósito del significado de esta expresión algunas características relativas al vivir de los vivientes que son comunes al ámbito de todos los seres mortales vivos. ‘Vida’ puede referirse así a la autorrealización, el carácter auto-direccionado de los cambios, la realización de las capacidades de un cuerpo vivo. Estas características permitirían que la expresión de cuenta de cierta unidad en la multivocidad de significados.<sup>309</sup> Por otro lado, no se puede asegurar por completo que ‘vida’ se defina teniendo en cuenta su aplicación. En todo caso, el ejemplo refleja una situación en la que la multivocidad –que caracteriza a un homónimo– está sólo en el punto de partida de la consideración aristotélica; vale decir, su “antiplatonismo” sería sólo inicial, mientras que en un segundo orden de cosas comparece, en cierta medida, la univocidad del término.

El escenario que se dibuja en relación con significados de términos como ‘vivir’ subraya el hecho de que no se trata de términos excluyentemente no-unívocos, ni exclusivamente dependientes de un significado nuclear. En todo caso, la vinculación con un significado nuclear tiene que ser matizada. En ese sentido, la articulación entre significados distintos de una palabra por referencia a un significado nuclear pondrá en juego un conjunto de recursos. Así, por ejemplo, a la par de un esquema de distinción ontológica como el que configuran las categorías, se implementan ciertas relaciones

---

de F que aparece en ‘a es F’. O bien, se coordinan en cuanto su definición en términos de F hace referencia a F que aparece en ‘c es F’.

<sup>308</sup> Para Shields esto da lugar a algunos problemas. Por ejemplo, ¿son relaciones de significado o no? A su juicio, la relación de homónimos dependientes de un centro tiene problemas asociados. Por ejemplo, no hay definición de dependencia, no hay método para determinar la asociación en casos conflictivos donde se aplica la homonimia y hay peligro de falsa asunción de no univocidad.

<sup>309</sup> En el otro extremo de este planteo, están quienes piensan que ‘vida’ no es un homónimo. Cf. Irwin (1988) p. 283.

criteriológicas como las de antero-posterioridad que permitirán establecer el significado principal en la categoría primera, administradas según dos modos de predicación, a saber, por sí y por accidente.

### **‘Ser’ y ‘bien’**

Los casos de homónimos que llaman la atención de Owen y de otros intérpretes son los de ‘ser’ y ‘bien’. Aristóteles niega la univocidad de estas expresiones y distingue, por ejemplo, entre ‘ser algo’ (*eînai ti*) y ‘ser sin más’ (*eînai haplôs*) (cf. *Metaph.* 1042b25-28, *DA* II 4, 415b12-15). Las muchas maneras en que se dice ‘ser’ o ‘bien’ se consideran en relación con las distintas categorías (sustancia, cualidad, cantidad, relación, etc.). No hay, en ese sentido, un significado general único de ‘ser’, ‘bien’ o ‘uno’ y, por lo tanto, tampoco hay una definición en sentido estricto ni es posible constituir una ciencia única del ser, del bien o de lo uno (cf. *EE* I 7. 1217<sup>a</sup>31ss). O, en todo caso, para que ello sea posible, es necesario que, al menos, se constate cierta conexión entre los distintos significados de un término, cosa que encontramos en *EN*. Aristóteles presenta allí dos tipos de vinculación entre significados; una, donde la vinculación supone la conexión con un sentido nuclear del término, otra, donde se los vincula por analogía (cf. *EN* I 6, 1096b26-29). Pero, de acuerdo con Owen, uno y otro modelo de conexión entre significados cumplen con dos papeles distintos en el contexto de la teoría aristotélica sobre el ser y a propósito de la posibilidad de constitución de una ciencia del ser que tenga, en cuanto ciencia, un carácter general y no dialéctico. Para Owen, Aristóteles reconoce en *EE* I 8, 1218<sup>a</sup>33-36 y en *EN* I 6, 1096b28-29 que el papel de la analogía está ligado al establecimiento de los diferentes usos de ‘bien’ (análogamente, cada cosa busca su bien). El planteo tiende a mitigar la ambigüedad de las palabras.<sup>310</sup> Pero, a su juicio, la preocupación aristotélica por la unidad de significación sólo encuentra su curso una vez que en *Metaph.* IV se consideren los múltiples sentidos de ‘ser’ en su articulación con un foco semántico. En efecto, Aristóteles considera que ‘ser’ pertenece a una clase de homónimos que se caracteriza por la relación de los distintos significados de un término “*con una sola cosa y una sola*

<sup>310</sup> Para Owen, en las *Éticas*, ‘bien’ es una expresión ambigua y su análisis gira en un ámbito dialéctico (cf. Owen [1960] pp. 166-8).

*naturaleza*” (1003<sup>a</sup>33-34), “*con un único principio en todos los casos*” (1003b5-6).<sup>311</sup> Este tipo de articulación entre los significados implica, además, el reconocimiento de uno de ellos como el significado principal respecto de los otros,<sup>312</sup> de tal manera que, en cuanto significado principal, estará incluido en las definiciones de los otros usos del término. El tratamiento de ‘*ser*’ combina el empleo de categorías con el establecimiento de un término uno y único.<sup>313</sup> Esto posibilita, allí donde no se encuentra un *género único*, la concepción de una ciencia del ser en tanto que ser (*Metaph.* IV 1, 1003<sup>a</sup>21-22) como un saber que se ocupa de lo que es prioritario o primero a lo cual todo lo demás se encuentra vinculado.

Así pues, es preciso subrayar el uso prioritario que tienen ciertas expresiones en la primera categoría (*Metaph.* IV 2, 1004<sup>a</sup>28-31; V, 10, 1018<sup>a</sup>35-38) y contemplar los distintos criterios de antero-posterioridad incluidos así como sus modos de aplicación.

En *EE* y *EN*, Aristóteles reconoce que, en el planteo acerca de la palabra ‘*bien*’, se emplea un significado de ‘*anterior*’ según la categoría de sustancia; sin embargo, no parece quedar claro en este contexto la subordinación lógica de los demás significados de ‘*bien*’ al significado focal identificado en esa categoría.<sup>314</sup> Al mismo tiempo, Aristóteles introduce la diferencia entre anterioridad lógica y anterioridad ontológica y pone el acento en la anterioridad lógica, lo que constituye la decisión original de la propuesta y obliga a tener en cuenta la relación en que se encuentra la anterioridad lógica con la anterioridad ontológica.<sup>315</sup> La elaboración del significado de una expresión

---

<sup>311</sup> Aristóteles propone como ejemplo orientador ‘*sano*’ (*hygieinón*). ‘*Sano*’ se predica de cosas diversas. Si se sustituyen sus aplicaciones por las definiciones correspondientes, éstas serían todas distintas. Sin embargo, entre los distintos significados hay una vinculación basada en la referencia al caso focal significado por ‘*sano*’, a saber, la salud (*pròs hygieian*) (1003<sup>a</sup>34-b4). Lo que la conserva, lo que la produce, lo que es signo de salud, aquello que recibe la salud son sentidos del término efectivamente diferentes, pero al mismo tiempo conectados realmente a un sentido principal (1003b12-15). En ese sentido, tiene lugar entre ellos un tipo de homonimia no accidental. De manera análoga se relaciona el significado de ‘*ser*’ como sustancia con significados conectados con él que constituyen usos derivados del término. Entre ellos Aristóteles menciona afecciones de la sustancia, procesos que llevan a la generación de objetos sustanciales, corrupciones y privaciones así como cualidades, agentes productores o agentes generadores de la sustancia o de las cosas que se dicen en relación con la sustancia, negaciones de algunas de estas cosas o de la sustancia, por ejemplo, de lo que no es decimos que “*es algo que no es*” (1003b5-10).

<sup>312</sup> En *EE* VII 2, 1236<sup>a</sup>7-33, Aristóteles aplica este criterio en relación con ‘*médico*’ y a propósito de los distintos casos de amistad, pero sin teorizar acerca de ello.

<sup>313</sup> Cf. *Metaph.* IV 2, 1003<sup>a</sup>33-34 y Owen (1960) p. 169.

<sup>314</sup> Respecto del papel de la distinción categorial en la fijación de la prioridad en los significados, Owen duda de si está claramente presente en *EE* y *EN*. Antes bien, reconoce una distinción de acuerdo con dos giros *kath’hautó* y *pròs ti* que rivalizaría con la distinción categorial (cf. *EN* 1096<sup>a</sup>17-23 y 23-29).

<sup>315</sup> La anterioridad ontológica o natural indica que entre dos términos, *A* y *B*, *A* es naturalmente anterior a *B*, si *A* puede existir separada de *B* pero *B* no puede existir separada de *A* (cf. *Metaph.* VII 1, 1028<sup>a</sup>32-b2).



a partir de establecer relaciones de antero-posterioridad, *i.e.* mediante la búsqueda de su significado primero o anterior, está presente en diversos lugares del *corpus*.<sup>316</sup>

En los casos que estamos considerando, la distinción entre el *focal meaning* (o “*pròs hèn legómena*”) y la analogía refleja una decisión filosófica de fondo.<sup>317</sup> De acuerdo con Aristóteles, una vez reconocidas las ambigüedades semánticas y la conexión entre los usos distintos de un predicado en relación con un sujeto primero y con otras cosas que se dicen que son posteriores a ese sujeto (el predicado permite definiciones diferentes y conectadas en sus distintos usos),<sup>318</sup> es un problema grave favorecer a un modelo semántico que pone énfasis en la sinonimia entre los significados. En Platón, la Idea es el sujeto primero de un predicado; eso sólo indica que la Idea es el primero de los términos que se dicen por sinonimia. Como tal es ontológicamente anterior, pero no lógicamente anterior a los otros términos.<sup>319</sup> Para Aristóteles, es importante reconocer la conexión entre la anterioridad desde un punto de vista lógico y la anterioridad ontológica. En ese sentido, como piensa Owen, no quedarse en un tratamiento analógico de los distintos significados y potenciar la anterioridad lógica resultan claves para el proyecto aristotélico.<sup>320</sup> Hacerlo así conlleva valorar la asimetría entre ambos sentidos de ‘*anterior*’ y ‘*posterior*’ e interpretarla, por ejemplo, de acuerdo con la pertenencia de los casos a categorías sustanciales o no sustanciales. La simetría o asimetría entre los significados lógico y ontológico de ‘*anterior*’ varía según nos situemos en el plano de la categoría de sustancia o en el de las categorías no sustanciales.

La importancia de la conexión entre los significados de un término y el papel de la simetría (o asimetría) entre los significados de ‘*anterior*’ (en un sentido lógico y en uno ontológico) está plasmada, por ejemplo, en *Metaph.* IV o VII donde cobra fuerza el “*focal meaning*”. En un contexto como el de *Metaph.* IV, el empleo de la analogía, como vía de conexión de significados distintos de ‘*ser*’ revelaría una actitud proclive a leer sinonímicamente las cosas. Y si ‘*ser*’ se predicara unívocamente perdería la capacidad para significar la realidad en su multiplicidad así como el fenómeno del

<sup>316</sup> Puede verse, además, *Metaph.* 1016b6-9, 1018<sup>a</sup>32-38; 1019b35-1020<sup>a</sup>6,

<sup>317</sup> Cf. Owen (1960) p. 172.

<sup>318</sup> Cf. *Top.* V 5, 134<sup>a</sup>18-25, b10-13.

<sup>319</sup> Cf. Owen (1960) p. 174.

<sup>320</sup> Este es el caso de ‘*bien*’ y ‘*ser*’, tal y como aparecen considerados en *EE* I 8, 1217b26 en adelante. Cf. *APo.* 76<sup>a</sup>37-40, 88<sup>a</sup>36-b3, 76<sup>a</sup>38-39.

cambio. Esto es, precisamente, lo que Aristóteles juzga como una desorientación en el punto de partida de la teoría de Parménides (cf. *Ph.* I 3, 186<sup>a</sup>22-25).<sup>321</sup>

Owen contrapone *Metaph.* IV y VII a *Metaph.* XII (1070b10-21) para mostrar que en éste último texto Aristóteles afirma que todas las cosas tienen los mismos elementos por analogía, lo cual es interpretado como un punto de vista platónico en el análisis aristotélico de la sustancia. Buscar los elementos de las cosas resulta fútil cuando se entiende que solo los elementos de la sustancia tienen que ser descubiertos (cf. *Metaph.* I 9, 992b18-26). Ahora bien, lo que la analogía por sí misma no muestra es un procedimiento lógico-semántico que, en cambio, el *focal meaning* pone de relieve, a saber, la reducción de los significados o enunciados que corresponden a categorías no-sustanciales a enunciados que corresponden a la categoría de sustancia. Enunciados no-sustanciales se pueden “traducir” en enunciados acerca de la sustancia y encontrar allí aquello que expresa su fundamento ontológico. La analogía no muestra este procedimiento de reducción que implica una diferencia ontológica entre los términos que se reducen.

La tendencia a la sinonimia en el tratamiento analógico de los significados se funda en la anterioridad ontológica o natural de un significado respecto de otro. Por eso rescatar junto con la anterioridad ontológica la anterioridad lógica permite marcar un orden entre los significados que resguarda su diferencia y posibilita un tipo peculiar de unidad por referencia a algo uno. De acuerdo con esto, *Metaph.* XII 1071<sup>a</sup>33-35 no se condice con *Metaph.* IV y el proyecto de una ciencia general del *ser en tanto que ser* realizable en términos de una investigación sobre la sustancia como aquello que se dice prioritariamente ‘*ser*’ (cf. *Metaph.* VII 1, 1028b2-4).<sup>322</sup>

Desde nuestro punto de vista, el diagnóstico de Owen asocia, sin matices, la atribución de prioridad natural a la sustancia, tal y como lo hace la ontología de la Academia, a la intención de tratar los distintos significados de ‘*ser*’ como sinónimos (en tanto se dicen de un género único). Aristóteles, en cambio, tiende a tratar los significados de ‘*ser*’ como homónimos en el supuesto de que dicha homonimia le permitiría trabajar en vistas de una ontología que enfatice la diferencia y la jerarquía entre los aspectos de las cosas. En ese sentido, es innegable la importancia que tiene el “*focal meaning*” sobre

<sup>321</sup> Cf. también *EN* I 6: “Además, como el bien se dice de tantos modos como el ser (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el entendimiento; en la de cualidad las virtudes y en la de cantidad la justa medida, y en la de relación lo útil, etc.), es claro que no habrá ninguna noción común universal y una (*koinón ti kathólou kai hén*); porque no se predicaría en todas las categorías, sino sólo en una.” (1096<sup>a</sup>23-29). (Traducción de María Araujo y J. Marías [1999]).

<sup>322</sup> Ver *Metaph* XII 2, 1069<sup>a</sup>36-b2.

la analogía. Si, por ejemplo, consideramos el caso de ‘uno’ en relación con la unidad de un ser compuesto como el viviente, establecer su significado focal evitaría que la unidad se predique de él en desmedro de su diferenciación interna, y evitaría que la distinción interna entre alma y cuerpo implique la subvaloración de la unidad del viviente.

La consideración filosófica de los seres vivos en *DA*, en especial, en lo que respecta al tipo de unidad que caracteriza a cuerpo y alma, pone de relieve las estructuras de tipo *pròs hén* articuladas con el recurso a la analogía. Más concretamente, los vínculos causales entre cuerpo, alma, vida y funciones de los vivientes permiten esclarecer por medio de las relaciones de antero-posterioridad los polos de gravedad ontológica al interior de una realidad sustancial compleja como la de los seres vivos. Tales polos se reflejan en el plano lógico y están a la base de una explicación acerca de lo que significa ser para los vivientes, la unidad orgánica del cuerpo viviente y la unidad que configuran las operaciones de un ser vivo.

### 3. El par conceptual ‘*próteron*’ – ‘*hýsteron*’

Aristóteles ha descrito de manera general los distintos sentidos del par conceptual ‘*próteron*’ – ‘*hýsteron*’ y ha tematizado el ordenamiento que considera que existe entre ellos. Sin embargo, la perspectiva general no agota, ni mucho menos, lo que Aristóteles tiene para decir al respecto. En ese sentido, los escenarios particulares donde emplea estas nociones pasan de ser meras instancias de aplicación de una teoría a configurar genuinos aportes al conocimiento de ambas nociones. En efecto, los problemas a los que estos criterios se aplican proporcionan la ocasión para introducir nuevos significados de los términos y para comprender la función que tienen en el pensamiento de Aristóteles. El contexto de uso permite identificar aquellos términos que obran como indicadores de anterioridad, nexos y secuencias de enunciación entre otras señales de antero-posterioridad difíciles de objetivar fuera de un contexto particular. Por lo pronto, entre los primeros, Aristóteles emplea además de ‘*prôton*’ expresiones tales como ‘*kyriôs*’, ‘*málista*’ y ‘*próteron*’, cuya importancia sistemática ha sido ya suficientemente señalada.<sup>323</sup>

---

<sup>323</sup> Cf. Patzig (1979) p. 46.

Un tratamiento general y sistemático de ambas nociones lo encontramos tempranamente en *Cat.* 12 y, más tarde, en *Metaph.* V 11. Este último es un estudio de mayor sistematización y complejidad que el primero, mientras que en relación con contextos problemáticos concretos, las *Éticas*, la *Ph.* o los estudios biológicos proporcionan nuevos desarrollos del tema. Estos criterios tienen un papel decisivo en la explicación de la unidad cuerpo-alma a partir del *DA* y en el conjunto de problemas cuya explicación depende causalmente de la unidad ontológica de un ser vivo, tal y como los encontramos en *JSVM* y *LBV*, en *PA* o en *GA*.

### 1) ‘*Próteron*’-‘*hýsteron*’ en *Cat.* 12

*Cat.* 12 reúne inicialmente un conjunto de significados de las expresiones ‘*próteron*’, e implícitamente ‘*hýsteron*’, que contrastan de manera directa con la noción de *háma* (*las cosas que son simultáneas*), expresión de la cual se ocupa –como en espejo - *Cat.* 13. Por lo pronto, *Cat.* 12 enuncia cuatro significados de ‘*próteron*’ (14<sup>a</sup>26-b8) a los que, finalmente, se añade un quinto (14b9ss).<sup>324</sup> Esta primera enumeración de significados cuenta con cierto grado de articulación y jerarquización entre ellos. En especial, el texto se ocupa de marcar cuál de los significados enunciados es el “*primero y principal*” y cuál resulta ser el significado *más ajeno de todos o el menos propio*.

El significado principal o más propio de ‘*anterior*’ (‘*próteron*’) se refiere a lo que es anterior según el tiempo. En este caso, anterior según el tiempo hace referencia a lo que “*se dice más viejo y más antiguo que otra cosa*” (14<sup>a</sup>27ss), es decir, se refiere a lo que ha existido durante más tiempo que otra cosa.

‘*Anterior*’ se dice también de ciertas cosas en la medida en que *no están en un vínculo reversible con otras y en cuanto están implicadas en la existencia de otras* (14<sup>a</sup>29-35). Aristóteles toma como ejemplo dos números de una serie sucesiva, uno y dos. Dada la existencia del número dos *inmediatamente* se sigue de su existencia la existencia del número uno, mientras que dada la existencia del uno no se sigue necesariamente la existencia del dos. En ese sentido, la implicación de existencia que

---

<sup>324</sup> Los intérpretes han discutido en torno a este añadido. En especial, se han detenido en considerar si se trata de un sentido de ‘*próteron*’ que debe tomarse como parte del segundo significado del término, por ejemplo. Cf. Cleary (2010).

nos permite establecer algo como anterior y algo como posterior presupone que los términos se encuentran en una serie no reversible. Este criterio de anterioridad puede ser considerado también en casos análogos al de las series numéricas como el de la unidad de las facultades del alma en *DA II 3* que responde a un criterio de antero-posterioridad por sucesión.

El tercer sentido de ‘*anterior*’ se formula como *anterior según un cierto orden* (*próton... táxin*) (14<sup>a</sup>35-b3). Este significado de anterioridad habrá que establecerlo a partir de los ejemplos que Aristóteles propone. Si se toma en cuenta una ciencia demostrativa, por ejemplo, la geometría, en ese cuerpo de conocimientos articulados es posible reconocer la diferencia entre algo que es anterior y algo que es posterior. Si se piensa en una demostración, los elementos se dicen *anterior según el orden* respecto de las proposiciones que integran. Si se tiene en cuenta “*el arte de leer y escribir*”, el arte tomado como un conjunto supone letras que son anteriores a las sílabas que componen. Otro tanto ocurre con los discursos donde la introducción precede a la exposición. Lo que es *anterior según el orden* atiende a una articulación de los términos en el contexto del todo en el que están presentes. El criterio no pone el acento en un aspecto exactamente jerárquico entre lo anterior y lo posterior sino en la distinción entre lo que aparece primero, las letras, y lo que aparece o se produce después, las sílabas, tanto desde la perspectiva del leer y del escribir entendidos como un arte, como desde la de saber articular correctamente las letras en las sílabas. De acuerdo con el mismo criterio, se dice también que la introducción es anterior con respecto a la exposición en la que se despliega lo enunciado en el inicio de un discurso. En cualquier caso, el ángulo desde donde se mira el ordenamiento habitual de estos factores está definido por el discurso como un todo, por el arte de leer y escribir y por el cuerpo demostrativo de una ciencia como la geometría. En cierto sentido, reconocemos aquí una consideración de la anterioridad que enfoca los términos desde el todo. En ese sentido, y si se enfatiza el punto de vista del todo como telón de fondo de la relación de antero-posterioridad, los ejemplos que ilustran el criterio de anterioridad según el orden se encuentran en el Aristóteles maduro de *Metaph.* y de escritos biológicos como *GA*. La relación entre las letras y las sílabas es un ejemplo recurrente en los escritos sobre la sustancia de *Metaph.* como ocurre en el caso de *Metaph.* VII 17. Y el ejemplo del orden en los discursos está presente en la referencia a construcciones retóricas como la de Epicarmo que, en *GA*, permite explorar la estructura de la transmisión de la forma en la generación animal (cf. *GA II 2*). En cualquier caso, se trata de textos donde la prioridad del todo está

claramente prefigurada; un buen ejemplo de ello es el tratamiento de la embriogénesis en *GA II 1*, 734<sup>a</sup>25ss o en *GA II 6*, 742<sup>a</sup>19-22.

Un cuarto sentido de anterioridad está dado por aquello que es anterior por naturaleza (*próton tēi phýsei*) (14b4-5). Este significado de ‘*anterior*’ resulta ser el más ajeno o impropio. Probablemente, Aristóteles lo califica así en relación con los otros sentidos de ‘*anterior*’ expuestos hasta aquí, entre los cuales no aparece una justificación explícita de su ordenamiento. Ahora bien, ‘*anterior por naturaleza*’ se aplica, señala Aristóteles, a “*lo mejor y lo más valioso*”. Pero, en este caso, se refiere a lo que es mejor o más valioso según el juicio de aquellos que tienen a una cosa como más querida y apreciada que otra. Aristóteles toma dos recaudos en este caso. En primer lugar, queda claro que ‘*anterior por naturaleza*’ entendido como lo mejor y más valioso no es un significado justificado plenamente; se trata de un criterio que *parece entrar* dentro de la anterioridad por naturaleza, pero no queda claro a partir de los ejemplos que este criterio comporte un significado ontológico. En segundo lugar, lo mejor y más valioso entendido como lo más querido o apreciado se refiere más bien a un significado de uso cotidiano para la mayoría de la gente. Sentado esto, podríamos entender entonces que estamos ante un sentido de ‘*anterior por naturaleza*’ que resulta ajeno o impropio no respecto de los significados previamente mencionados, sino respecto de lo que se entiende fundamentalmente por ‘*mejor*’. Algunos autores quieren esclarecer su significado trazando un paralelo entre la anterioridad según el orden y la anterioridad por naturaleza. De acuerdo con ellos, es anterior lo mejor, lo más valioso o aquello que honra tener.<sup>325</sup> A su vez, el sentido en el que ‘*anterior*’ se define como lo mejor es aquel que asocia esta noción con la noción de todo. Esta conexión explicaría por qué lo mejor podría ser visto como “*próteron katà tina táxin*”. Como veremos más adelante, *Metaph. V 11* le concede poca importancia a lo que es *anterior según el orden*,<sup>326</sup> y no resulta claro por qué habría que vincular la anterioridad por naturaleza a lo que es anterior según el orden. Lo cierto es que, ‘*anterior por naturaleza*’, entendido como lo mejor y más honorable, toma distancia del uso habitual de ‘*mejor*’ y se convierte en el significado “*más extraño*” del término. Ahora bien, esta caracterización de la expresión deja, en cierta medida, un margen para considerar su aplicación en otro contexto del

<sup>325</sup> Por ejemplo, aquello que comparece como más inteligible en sentido absoluto. Cf. *Top.* 141b9-10.

<sup>326</sup> Cf. Cleary (2010) p. 55.

pensamiento aristotélico, por ejemplo, en relación con lo divino, el primer motor que es anterior al resto de los motores y a las cosas movidas (14<sup>a</sup>26-b8).<sup>327</sup>

Ahora bien, dentro de este elenco de significados entraría “*otro tipo de ‘anterior’*” cuyo estatuto correspondería también al de aquellas cosas que “*parece ser*” que son anteriores (14b9-22). La enunciación contrasta con el tono enfático que Aristóteles emplea para hablar acerca de los tres primeros significados. Aristóteles se refiere aquí a la anterioridad por naturaleza (14b9) cuya explicación la pone en contacto con la anterioridad por implicación de existencia. Se trataría, en principio, de un sentido de ‘*anterior*’ que recurre a la implicación de existencia entre cosas que son reversibles: *A implica B y B implica A*.

Para Aristóteles es evidente que este tipo de anterioridad se encuentra justificado en las cosas mismas. El caso que ilustra este quinto sentido de ‘*próteron*’ pone en juego la doble implicación de existencia entre el hecho de que un hombre existe y el juicio que afirma que es verdadero tal hecho. De tal manera que si el juicio de existencia es verdadero, entonces se da la existencia efectiva del hombre y si existe un hombre, entonces es verdadero el juicio que habla acerca de ello. Pero queda por señalar algo más en el ejemplo. Para Aristóteles hay una diferencia entre el plano del juicio y el plano de la existencia de un hombre y esa diferencia habría que articularla causalmente. El vínculo causal establece la anterioridad por naturaleza del plano de las cosas respecto del plano de los juicios acerca de las cosas. Así, ‘*anterior por naturaleza*’ indica que lo que se tiene a la vista es el ser o un modo de ser. En este caso, el modo de ser verdadero que se atribuye al juicio está determinado por la existencia misma de la cosa. Ser verdadero y ser falso se corresponde con el hecho efectivamente dado y con la no comparecencia del hecho cuando se afirma que tiene lugar. Vale decir, la existencia o la inexistencia del hecho en cuestión determina dos modos de ser del juicio, *i.e.* su verdad o su falsedad, que, a su vez, indican algo de la realidad. Si el juicio es verdadero, entonces la cosa existe.<sup>328</sup>

<sup>327</sup> Cf. Cleary (2010) p 58ss. Según Cleary, Aristóteles no sienta en *Cat.* los sentidos de ‘*próteron*’ verdaderamente relevantes para su reflexión filosófica.

<sup>328</sup> Verdadero y falso son diferencias (esenciales) de un enunciado por el cual se convierte en un juicio. En virtud de esto se diferencia un juicio de aquel enunciado que constituye una plegaria, por ejemplo (*De Int.* 17<sup>a</sup>1-4). Cuando la oración agrega ‘*es*’, ‘*fue*’ o ‘*será*’ se convierte en un juicio y deviene verdadera o falsa en relación con los hechos. Un juicio es un enunciado apofántico, muestra algo de las cosas. En cuanto tal, el juicio verdadero mantiene con aquello que revela una implicación recíproca, pero esa reciprocidad no se mantiene cuando se considera el vínculo causal entre ellos. Véase a propósito de esto Vigo (2006), especialmente, p. 26.

Resulta provechoso tomar *Cat.* 13 -donde Aristóteles trata acerca de aquellas cosas que se denominan ‘háma’ (*simultáneas*)- para comprender mejor algunos significados de ‘próteron’ apenas explicados en *Cat.* 12; en especial, el significado de ‘anterior’ por naturaleza. La segunda acepción de ‘háma’ se refiere a lo que es simultáneo por naturaleza. Esta acepción proporciona un significado directamente opuesto al de ‘anterior’ por implicación de existencia y ‘anterior’ por naturaleza y nos permitiría justificar la asociación entre estos dos últimos. Por contraste, ‘simultáneo’ se dice de aquellas cosas reversibles según la implicación de existencia entre las que no cabe un vínculo causal, tal y como lo encontramos en casos de términos relativos del tipo de doble-mitad. Cosas simultáneas desde esta perspectiva serán, pues, aquellas que no constituyen la causa del ser de la otra (14b27-29). Ahora bien, la simultaneidad por naturaleza u ontológica, ¿qué tipo de causa excluye? En estos casos se trata de la causa formal.<sup>329</sup> Este tipo de causa se remonta a Platón. Las Ideas (formas) como objeto de conocimiento constituyen al mismo tiempo causa de la inteligibilidad de las cosas sensibles. De acuerdo con esto, cuando se habla de la anterioridad de las Ideas respecto de las cosas sensibles se piensa en el alma humana que, al captarlas, capta lo verdadero o esencial de dichas cosas, de tal manera que lo que se entiende como verdadero de las cosas depende causalmente de la esencia de tales cosas. Aristóteles toma en cuenta la causalidad formal y enfatiza la relación causal de la esencia de las cosas con los juicios acerca de ellas (juicios verdaderos). En ese sentido, la causalidad formal proporciona un criterio que permite determinar el significado de ‘anterior’ por naturaleza, asociándolo al de implicación de existencia. Aristóteles le atribuye “plausibilidad” a la aplicación de ‘próteron’ *phýsei* a la causa respecto de lo causado y bosqueja con ello un sentido de anterioridad que superpone la implicación de ser y la dependencia o asimetría ontológica que, en otros estudios, será prioritaria entre los significados de ‘próteron’.<sup>330</sup> Por lo demás, la anterioridad según naturaleza tiene en *Cat.* 5 una instancia que no ha sido consignada en *Cat.* 12. Cuando en *Cat.* 5 Aristóteles se ocupa de la categoría de sustancia, habla de “sustancia primera” para referirse a un caballo, a un hombre, que se dicen *prótos kai málista* respecto de la “sustancia segunda” (*Cat.* 5, 2a11-19). Se enuncia aquí una relación de antero-posterioridad en el sentido de la sustancia entre la cosa individual (particular) y la especie y el género que responde a un significado de

<sup>329</sup> Cf. Cleary, (2010) p. 51 n. 26.

<sup>330</sup> Cf. Cleary (2010) p. 49.



anterioridad ontológica que se compagina bien con el de doble implicación de existencia.<sup>331</sup>

## 2) ‘*Próteron*’-‘*hýsteron*’ en *Metaph. V 11*

*Metaph. V 11* establece un repertorio de cuatro significados de ‘*próteron*’ y de su término opuesto correlativo, ‘*hýsteron*’. La particularidad de su tratamiento reside en la riqueza de sentidos que revelan ambas nociones y que, atendiendo sobre todo a los ejemplos a partir de los cuales dichos significados se fijan, da cuenta de su conexión con desarrollos del pensamiento metafísico maduro de Aristóteles. Por otro lado, este estudio muestra significados del término que, presentes en sus obras tempranas, señalan aspectos del pensamiento aristotélico que no pierden vigencia. Tal es el caso de algunos usos de ‘*anterior*’ que se encuentran también en *Ph.*

Este tratamiento de las nociones muestra, además, un orden entre los significados que espeja opciones filosóficas de fondo, resultado probable de decisiones que Aristóteles ha tomado en torno a los problemas centrales de su pensamiento. En ese sentido, los distintos significados de ‘*próteron*’ (e, implícitamente, los de ‘*hýsteron*’) configuran un orden de acuerdo con el cual uno de dichos significados es el prioritario y fundamental y a él se vinculan los sentidos restantes del término. Esto supone, por lo demás, una estrategia de reducción de los sentidos posteriores al significado principal o *focal meaning* de la expresión. Examinemos estos significados.

1. La primera acepción de ‘*próteron*’ que Aristóteles menciona se refiere a “*lo más cercano a un cierto principio*” (1018b9-10). Este sentido del término requiere que se establezca en cada género de cosas algo como principio, ya sea que se lo tome *haplôs* (o *têi phýsei*) como principio o *pròs ti*, a saber, de acuerdo con el lugar (*poû*) o en relación con alguien (*hypó tinon*). Así pues, se abre un conjunto de cinco significados de ‘*próteron*’ que tienen en común su proximidad o cercanía con un principio fijado de distintos modos: (a) *próteron katá tópon* se refiere a lo que se encuentra más cercano a un lugar, si el punto de referencia es el lugar considerado *por naturaleza*, se trataría del

---

<sup>331</sup> Filópono es el comentarista que llama la atención sobre la anterioridad por naturaleza de la sustancia y el criterio de dependencia no recíproca que funciona en este caso (*In cat.* 49, 13-16). La referencia la hemos tomado de Cleary (2010) p. 43, n. 6.

centro o de los extremos del universo físico;<sup>332</sup> si, en cambio, se considera el lugar “*al azar*”, el lugar donde residimos se constituye en un principio y algo se dice que es anterior (o posterior) por su cercanía a dicho lugar (1018b12-14); (b) *katà chrónon*, lo que es anterior se determina tomando como principio el ‘*ahora*’ (1018b14-19). Pero en esta acepción se hace una precisión nueva en el significado de ‘*próteron*’. A diferencia de *Cat. 12*, Aristóteles tiene en cuenta esta vez el significado de anterioridad en relación con un evento pasado y en relación con un evento futuro. De acuerdo con el primero, ‘*anterior*’ se dice del evento pasado más lejano respecto del presente; mientras que, de acuerdo con el segundo, se aplica al evento futuro más cercano al “*ahora*”; (c) ‘*pròteron*’ *katá kínsin* se dice de algo que es relativo a un principio tomado en sentido absoluto (*haplôs*). ‘*Anterior*’ significa aquí *lo más próximo a dicho principio* entendido como origen del movimiento (1018b19-22). El ejemplo nos permite establecer como principio del movimiento al origen de aquello que ya ha sido generado y ha logrado su acabamiento. Así pues, visto desde el término del cambio, *vgr.* el hombre adulto, el niño resulta ser anterior a él si se toma como principio al padre, su primer motor (*tò próton kínsan*). Este ejemplo, referido al movimiento en el ámbito de los seres vivos, permitirá hablar de una aplicación general de la noción de anterioridad al plano del movimiento. Esta aplicación no está exenta de complicaciones en otros campos. Aristóteles ilustra este significado con el ejemplo del autodesarrollo o crecimiento de un organismo; (d) ‘*pròteron*’ *katá dýnamin*, por su parte, se aplica a quien tiene una capacidad superior o es más capaz o tiene más poder que otro (1018b22-26).<sup>333</sup> Este significado, definido en términos de “*más capaz que*” o “*con una capacidad mayor que*”, se establece en relación con el plano del movimiento y a partir de un ejemplo en el que la voluntad se entiende como principio (*he dè proáresis arché*) (1018b25-26). En efecto, el ejemplo que Aristóteles introduce hace referencia a la voluntad o a la capacidad de decisión de una persona. El que dispone de esta capacidad es anterior con respecto al que no dispone de ella y el que depende para actuar de la voluntad del otro es posterior respecto de este. Estamos ante una relación asimétrica de dependencia (necesaria) en el plano de la voluntad. La aplicación muestra las dos instancias. Si el que tiene *proáresis* no mueve (*i.e.* no determina la acción), no es posible que se mueva

<sup>332</sup> Esto es así, si nos orientamos a partir de lo dicho en la categoría de lugar, como sugiere Cleary (2010).

<sup>333</sup> Esta acepción nos plantea una situación más o menos semejante a la de la noción de movimiento. ¿En cuál de los dos sentidos de ‘*dýnamis*’ está pensando Aristóteles en este pasaje? De acuerdo con el ejemplo, es probable que se refiera a la noción de ‘*dýnamis*’ como capacidad o poder y no como mera potencialidad.

el que depende de él, de tal modo que si aquel se mueve, necesariamente se mueve este último (posterior). En el caso que introduce el ejemplo, queda connotada la dimensión política que tiene el término. Por lo demás, este empleo de ‘*anterior*’ nos aproxima, metafóricamente hablando, a la noción de *phýsis* como principio del cambio, del movimiento y del reposo; esta vez, la referencia es a la *phýsis* entendida como principio que está en otro que es movido o que está en lo mismo que se mueve pero considerado *qua* otro (cf. *Metaph.* V 5, 1019<sup>a</sup>15). Lo anterior es, entonces, lo más cercano al principio (la voluntad o decisión deliberada). En ese sentido, ‘*anterior*’ se dice de aquello que se mueve y que tiene la capacidad de mover a otro que se dice ‘*posterior*’ en cuanto está sujeto al que tiene dicha capacidad de decisión. Por otro lado, (*e*) ‘*pròteron*’ *katà táxin* da cuenta de un sentido del término que se fija a partir de establecer algo como principio en el contexto del orden en el cual se encuentran dispuestas las cosas (1018b26-29). El principio de ese ordenamiento se fija ‘*pròs ti*’, es decir, *por parte de las personas*. Es un orden convencional. El orden de las cuerdas de la lira está determinado por los que tocan la lira. La cuerda media es el principio, la más próxima es la antepenúltima respecto de la última (la más alta). Otro tanto cabe decir del orden en el coro. El orden por convención de los que participan en el coro determina que anterior es el que está más cerca del corifeo, el que sigue al corifeo, respecto del que viene en tercer lugar. Como puede advertirse, este significado de anterioridad difiere del que tiene el mismo nombre en *Cat.*12, donde connota valoración mayor o máxima.

2. (*a*) Un segundo significado de ‘*próteron*’ está dado por la anterioridad *têi gnósei*. Este significado del término es *haplôs* (1018b29-31). Aristóteles contempla en el mismo ámbito del conocimiento dos significados de la expresión que se aplican de modos distintos a los mismos términos (1018b31-37). En un caso, según la noción, en otro según la percepción. En el primero, ‘*anterior*’ son los universales, en el segundo, los particulares sensibles. La captación adecuada del planteo se consigue atendiendo al ejemplo, la anterioridad de un accidente como ‘*músico*’. Cuando se trata de ‘*musicalidad*’, como noción que se incluye en la explicación o definición de un hombre que es músico, la noción universal es anterior a este músico en particular; ahora bien, la anterioridad de ‘*músico*’ es inversa cuando se considera un hombre músico como sustrato junto con el cual se nos presenta el atributo que percibimos. La anterioridad de ‘*músico*’ es exigida para comprender el conjunto conceptual “hombre músico” y

definirlo. En este caso, nos encontramos ante un tipo de definición no estricta propia de aquello que no pertenece a la categoría de sustancia (*Metaph.* VII 5). Es interesante advertir que en el plano lógico, Aristóteles trae a cuenta la relación todo-parte. La parte comparece como *aquello sin lo cual no es posible* la definición de un todo de tipo no sustancial, un compuesto conceptual no sustancial y sin embargo objeto de conocimiento. La dependencia platónica de un universal para comprender alguna de sus instancias sufre aquí una acotación importante. No se entiende ‘*musicalidad*’ por sí misma, se la define en una composición, respecto de la cual es anterior porque sin ella no sería posible entender lo que importa entender para Aristóteles, el compuesto conceptual que habla del compuesto existente.

(b) Desde el punto de vista de la percepción, lo particular es anterior al universal. Los desarrollos incluidos en la investigación en torno a la definición de sustancia (cf. *Metaph.* VII 4-5) aparecen contemplados en esta consideración de los sentidos de antero-posterioridad. ¿Estamos ante una explicitación de la distinción ontológica clave entre lo sustancial y lo no sustancial que acompaña, a la manera de un telón de fondo, todo estos planteos aristotélicos y que marca la distancia con la ontología platónica? Es muy probable que sí.

3. El tercer sentido en que Aristóteles considera ‘*próteron*’ se refiere a la relación entre las propiedades de las cosas que se entienden como anteriores (1018b37-1019<sup>a</sup>1). Si una cosa es anterior a otra, también sus propiedades serán anteriores a las propiedades de esta última. La recta es anterior a la lisura porque es propiedad de la línea que, por su parte, es anterior a la superficie. Este sentido de anterioridad bien podría entenderse como una variedad de la anterioridad según el conocimiento y la definición. La anterioridad de la recta a la lisura es como la anterioridad de la línea a la superficie e indica que la recta y la línea son, en sentido absoluto (*haplôs*), más inteligibles que la lisura y la superficie que requieren referirse a las anteriores en su definición. Ross, en tanto, piensa que este criterio se inscribe en el contexto de la anterioridad ontológica según la potencia (1019<sup>a</sup>7).<sup>334</sup> El ejemplo que pertenece al ámbito de las matemáticas ilustra acerca de la relación entre esta clase de objetos y sus propiedades y da lugar a hablar de “*próteron genéseï*” y “*hýsteron ousíai*” en el caso de

---

<sup>334</sup> Cf. Ross (1924) ad loc. I p. 317.

la línea y la recta respecto de la superficie y la lisura. A nuestro juicio, esta clase de anterioridad juega un papel central en la explicación de los vínculos entre aspectos constitutivos de las sustancias compuestas naturales, muy especialmente en el caso de los seres vivos. El significado se compagina bien con un planteo metódico que conduce la investigación desde un orden de entidades no sustanciales a uno de entidades sustanciales, tal y como lo encontramos diseñado en *DA I 1*. Este significado del término puede aplicarse a una consideración ontológica de los organismos vivos en los que una propiedad, vivir, con sus distintos movimientos implicados, se concibe como ser para el viviente y se vincula causalmente con el alma sin que vivir (entendido como *ser para* el viviente y no como *ser del* viviente) presuponga una indebida sustancialización de la vida.<sup>335</sup> Este significado de '*anterior*' es empleado por Aristóteles en distintos problemas de la física, por ejemplo, en la explicación del tiempo en relación con el movimiento y la reducción del planteo sobre el tiempo al orden espacial.<sup>336</sup> En nuestro caso, consideramos que comparece en distintos momentos de las reflexiones en torno al organismo viviente (por ejemplo, en *DA II 4* o en *JSVM*). En un contexto biológico, este criterio de anterioridad resulta especialmente útil, tanto en un plano ontológico como en un plano lógico-gnoseológico. En efecto, presenta una manera de conocer y de definir eventos, procesos, cambios, vinculados a los vivientes en su necesaria referencia a la composición sustancial de estos. Asimismo, permite tematizar las relaciones causales entre los aspectos de un ser vivo y mostrar la manera en que la explicación aristotélica respecto del ser para los vivientes reconduce las distintas clases de movimientos asociados al vivir al ámbito de la magnitud corporal y del compuesto, focalizándose en la forma anímica del compuesto e introduciendo una estructura jerárquica entre un plano no-sustancial y un plano sustancial y, al interior de un mismo ámbito, entre sus dos aspectos constitutivos. Como puede advertirse este tipo de criterio nos permite asumir en el plano de las significaciones una tensión ontológica estructural que está relacionada con el orden de la vida, a saber, la vinculación del vivir con la esencia y su diferenciación de ella; así también nos permite reconocer la tensión estructural que existe entre la adscripción de la noción de cuerpo a una magnitud que está antes, durante y después de la vida de un organismo y a un cuerpo animado.

---

<sup>335</sup> Sobre el estatuto de la vida, véase Berti (2005b) pp. 133-142.

<sup>336</sup> Véase este análisis en Vigo (2006) pp.213-235.

4. ‘*Próteron*’ *katà tèn phýsin kai ousían* (‘*anterior*’ según la naturaleza y según la sustancia) es un significado del término que Aristóteles explícitamente reconoce que tiene un origen platónico (1019<sup>a</sup>1-3). Este criterio de anterioridad se define por medio de una expresión que se refiere a ciertas cosas que pueden existir de manera independiente respecto de otras que, a su vez, no pueden existir con independencia de ellas.<sup>337</sup> En ese sentido, Aristóteles introduce una distinción ontológica clave, a saber, lo que puede *existir por sí mismo*, o de manera *separada*, y lo que no puede existir si no es en dependencia de lo que existe por sí. Ahora bien, teniendo presente este significado de ‘*próteron*’, Aristóteles propone considerar la noción de ‘*ser*’. ‘*Ser*’ es un caso de *pollachôs legómena* cuyo significado se determina en relación con dos contextos, uno, el de la distinción categorial, otro, el de la distinción acto-potencia. De acuerdo con el primer contexto, ‘*próteron*’ se aplica, en el ámbito de la categoría de sustancia, al sustrato subyacente (*Metaph.* VII 1, 3). Así pues, ‘*anterior*’ es el sustrato del cual se predicán todas las demás cosas significadas por las restantes categorías. En ese sentido, sustrato es aquello que puede existir de manera separada, mientras que todo lo que cae dentro de las categorías no-sustanciales sólo puede existir en dependencia del sustrato (*Metaph.* VII 1, 1028<sup>a</sup>33-34). El argumento se sostiene sobre la distinción entre aquello que puede existir sin otra cosa, *vgr.* el sustrato, y aquello que no puede existir sin el sustrato, el atributo, (cf. *Metaph.* VII 3). Aquello de lo que las cosas se predicán y aquello que no se predica de nada (*Cat.* 5, 2<sup>a</sup>3-4) da cuenta, entonces, de dos modos de ser, a saber, separado o independiente y dependiente. Esta última distinción refleja ya una jerarquización al interior de la noción de ‘*ser*’. Esta jerarquización en términos de dependencia - independencia en el ámbito del ser muestra un giro respecto del platonismo donde todo depende de una sustancia primera.

Por otro lado, ‘*próteron*’ se aplica también a ‘*ser*’ según un significado de anterioridad diferenciado según dos modos de ser, a saber, ser en potencia y ser en acto. Para definir estos significados de ‘*ser*’ Aristóteles tiene en cuenta los siguientes casos: La semirrecta en relación con la recta, la parte en relación con el todo, la materia en relación con la sustancia (compuesta). Así, según lo que es *anterior en potencia*, ‘*anterior*’ se refiere a lo opuesto de lo que es *anterior según el acto*. En potencia, la semirrecta es anterior a la recta, la parte al todo y la materia a la sustancia, pero en acto es al revés. Según el acto son posteriores. Aristóteles explica que la semirrecta puede

<sup>337</sup> Una importante polémica en torno a la noción de separación interpretada, principalmente, como “*existencia independiente*”, puede verse en G. Fine (1984) y Morrison (1985).

existir en acto cuando la recta se divide y la parte, cuando desaparece el todo y la materia, una vez que la composición se ha perdido. Anterior en acto es la recta, el todo y la sustancia y posterior la semirrecta, la parte y la materia. ‘*Anterior*’ según la potencia y ‘*anterior*’ según el acto se aplican, entonces, a cosas que se dan de manera opuesta.

Ahora bien, ¿cómo se les aplica el criterio de acuerdo con el cual se define lo anterior por naturaleza, *i.e.* la existencia independiente? Sólo potencialmente se puede decir que la semirrecta existe separada de la recta; en acto, existe separada la recta. En acto, en tanto, la semirrecta está contenida en la recta que es, en ese sentido, anterior. Ahora bien, cuando la semirrecta existe separada en acto, no se dice que es anterior sino posterior a la recta. Así, anterior según el ser en acto es el todo, anterior según el ser en potencia es la parte, la parte no existe actualmente separada del todo. Este hecho marca la dependencia actual de la parte, la materia y la semirrecta. Este punto de vista indica, al mismo tiempo, la prioridad en el plano de los significados de la expresión. ‘*Anterior*’ según el ser en acto es prioritario respecto de ‘*anterior*’ según el ser en potencia. Tomando el ejemplo de las partes materiales, estas, en tanto partes, no podrían ser consideradas anteriores según la actualidad porque tal sentido de anterioridad implica, respecto de las partes, que no pueden existir sin la forma sustancial de aquello de lo cual son partes. Mientras que las partes materiales, consideradas en potencia, no excluyen la posibilidad de existir más allá de una determinada forma sustancial. El contexto en el que algo así ocurre no comprende, en sentido estricto, a los seres vivos cuyas partes guardan un tipo especial de dependencia ontológica respecto del todo orgánico al que pertenecen.<sup>338</sup>

5. En *Metaph.* V 11 Aristóteles establece un orden entre los distintos sentidos de ‘*próteron*’ y, correlativamente, de ‘*hýsteron*’ de acuerdo con el cual hay un significado primero y fundamental al que se encuentran referidos los demás significados. Este significado focal es satisfecho por el de anterioridad por naturaleza o según la sustancia y según el ser en acto de la sustancia.<sup>339</sup> Este significado de anterioridad se aplica primordialmente a la forma esencial de un compuesto y se aprecia, especialmente, en el caso de los seres vivos. Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo la reducción de los distintos significados de ‘*próteron*’ al de anterioridad según naturaleza? Consideremos algunos

---

<sup>338</sup> Cf. Cleary (2010) pp. 87-88.

<sup>339</sup> Esta es la posición de Cleary (2010), distinta de la de Kirwan (1971) p. 155 y de la posición de Ross (1924) I p. 318.

ejemplos. Ser anterior según el tiempo se reduce a ser anterior según la potencia como podemos advertirlo en el caso del niño respecto del hombre adulto. En el caso del niño, éste no es anterior según la sustancia sin más sino según el ser en potencia. La existencia en acto de las partes supone la existencia en acto del todo; eso queda significado en el hecho de que las partes que existen en acto se dice que son *posteriores* respecto del todo entendido como anterior en acto (*Metaph.* VII 10, 1035b11-24).<sup>340</sup>

Los dos conjuntos de significados reunidos en *Cat.* y *Metaph.* tienen correlaciones que han sido suficientemente desarrolladas por Cleary y Vigo.<sup>341</sup> Oportunamente, atenderemos a la manera en que estos significados han sido usados por Aristóteles en diversos escenarios, en especial, en aquellos contextos vinculados con la vida nutritiva y sus procesos. ¿Aplicó Aristóteles estos significados respetando escrupulosamente las descripciones hechas en *Cat.* 12 y *Metaph.* V 11? ¿Variaron en relación con los casos? En principio, podemos advertir que su empleo en aquellos contextos particulares relevantes para el problema de la unidad alma-cuerpo muestra un repertorio semántico que es correlativo y/o complementario del que, de manera general, ha ofrecido *Cat.* 12 y *Metaph.* 11.

A través de distintos textos, Aristóteles introduce aquellos sentidos de ‘*próteron*’ que resultan vinculantes con el problema que trata. Por ejemplo, la constitución de una ciencia del ser en tanto que ser en *Metaph.* IV 2, la teoría de la sustancia en *Metaph.* VII 1 y 3 o la concepción de la anterioridad ontológica del acto respecto de la potencia en *Metaph.* IX 8.

Un aspecto a tener en cuenta en una consideración de los sentidos de prioridad es la simetría, o asimetría con la que se presentan los distintos significados. Se puede hablar de dos esquemas de aplicación del par ‘*próteron*’ - ‘*hýsteron*’ en relación con los distintos planos en los que comparecen.<sup>342</sup> Por un lado, lo que es anterior en un plano de cosas es posterior en otro. Se da entre ellos un orden reversible. Por otro, lo que es

---

<sup>340</sup> El criterio de anterioridad ontológica, caracterizado principalmente por la existencia separada de algo, se encuentra considerado en Platón. (Cf. Robin [1908] p. 613 n. 2 cita *Ti.* 34c). Waterfield (1987) se refiere también a una posición documentada en *Rep.* 522c; *Phlb.* 55d-57<sup>a</sup>. Sin embargo, en estos pasajes, Platón tiene en cuenta la anterioridad en un plano epistemológico, entre tipos de conocimiento, no entre cosas. Vigo, quien nos ha provisto de las citas anteriores referidas a Platón, menciona además, entre las fuentes platónicas de la anterioridad ontológica, *Leyes* X 892a-c; 896a-897a que, puntualmente, permiten documentar un tipo de anterioridad ontológica aplicable al alma respecto del cuerpo. Véase Vigo (2006) p. 29 n 11. También puede consultarse, en este sentido, el valioso artículo de Fine (1984).

<sup>341</sup> Cf. Vigo (2006) y Cleary (2010).

<sup>342</sup> Cf. Vigo (2006) pp. 35-46.



anterior en un plano, lo es también en todos los demás. Ejemplos del primer tipo de aplicación son las relaciones de antero-posterioridad que operan entre lo que se dice anterior según la generación y posterior según la sustancia;<sup>343</sup> así como en la distinción entre lo más conocido para nosotros y lo más conocido por sí. En este caso, es anterior lo más conocido para nosotros y posterior lo más conocido por sí cuando estamos instalados en un contexto de adquisición del conocimiento. Lo que se dice más conocido por sí y sin más es anterior a lo más conocido para nosotros en el plano del conocimiento ya poseído.

El segundo tipo de aplicación permite afirmar la anterioridad establecida en un orden de cosas mediante aquello que comparece como primero en los otros planos. Por ejemplo, en *Metaph.* IX 8 1049b4-1051<sup>a</sup>3, Aristóteles muestra que anterior *lógoi* es anterior *ousíai* y anterior *chrónoi*. En el plano de la especie, a cualquier miembro potencial de una especie le precede en el tiempo un miembro actual; en plano del individuo la potencia precede temporalmente al acto.<sup>344</sup>

### 3) Otros significados de ‘*próteron*’ articulados con los anteriores

Cuando revisamos el elenco de significados de ‘*próteron*’ advertimos que algunos de ellos llevan la misma denominación pero no se definen del mismo modo. Por ejemplo, cuando Aristóteles enuncia el principio “*anterior según la generación, posterior según la sustancia*”, el significado de ‘*anterior*’ en la *generación* no coincide con la anterioridad según el movimiento sino, más bien, con la anterioridad según el tiempo. Este criterio se encuentra en *PA* II 1 y tiene el propósito de mostrar la relación en que se encuentran materia y forma en un organismo vivo. En este escenario, por ejemplo, Aristóteles introduce una noción amplia de ‘*génesis*’ que comprende los casos de génesis natural y de *poíesis*.<sup>345</sup> Respecto de la génesis que, como tal, implica un término *a quo* y un término *ad quem*, la anterioridad según el movimiento no es el significado que tiene el criterio en este caso, sino la anterioridad temporal de la materia.

<sup>343</sup> Cf. *PA* II 1, 646<sup>a</sup>24-b10; *GA* II 6, 742<sup>a</sup>19-36; *Reth.* II 19; *Ph.* VIII 7; *Metaph.* I, 989<sup>a</sup>15-18; XIII 2, 1077<sup>a</sup>26-29.

<sup>344</sup> Vigo ha reunido casos, a partir de distintos pasajes del *corpus*, en los que puede verse la simetría en la aplicación de ‘*anterior*’ en los distintos planos. Por ejemplo, en el caso del movimiento, la traslación es anterior a los demás movimientos *chrónoi* y *ousíai*. (p.e. *Ph.* VIII 7, 260<sup>a</sup>26-261<sup>a</sup>27). Véase también *Metaph.* VII 13, 1038b23-29; VII 1, 1028<sup>a</sup>31-b2.

<sup>345</sup> Cf. *Metaph.* VII 7. Véase, Wieland (1970) p. 269.

Cuando decimos de algo que es ‘*anterior*’ según el movimiento (*katà kínsin*), ‘*anterior*’ se refiere a la cosa en posesión de la forma; por ejemplo, el padre respecto del hijo (cf. *PA* 646<sup>a</sup>35).<sup>346</sup>

La anterioridad en el tiempo, por otro lado, se referiría a la anterioridad respecto del *ahora*, una conexión entre eventos que no tienen necesariamente algún otro tipo de conexión entre sí. La anterioridad en el movimiento establece la conexión entre cosas y eventos entendidos como fases o momentos de un proceso unitario. Por ejemplo, en *A, B, Z*; *B* es anterior en el movimiento a *Z* y posterior a *A*, sí y solo sí en el cambio *Z* no se produce sin *B*, ni *B* sin *A*. El niño no solo es anterior al adulto (*x* es antes niño que adulto) sino que *no puede ser* adulto sin antes haber sido niño. Este tipo de implicación, que no se cumple en cualquier otra clase de eventos, tiene lugar en la medida en que estamos hablando de un proceso de cambio entendido como algo único y uno.<sup>347</sup> La anterioridad en el movimiento constituye, de este modo, un tipo de anterioridad ontológico-causal, donde el orden resulta irreversible en cuanto se trata de fases de un proceso. Ahora bien, la anterioridad ontológica está en un orden que comporta una secuencia temporal definida en cuanto el fin es el término del proceso. Cuando hablamos de anterioridad ontológica de la forma *qua* causa final respecto de la materia, estamos hablando de acuerdo con un sentido de ‘*anterior*’ según la naturaleza o la sustancia distinto de los que encontramos en *Cat.* 12 y *Metaph.* V 11. En efecto, en la oposición *génesis / ousía*, la anterioridad entre forma y materia es una anterioridad ontológica que no se define en términos de separación o existencia independiente. La materia, en estos casos, sería anterior según la generación y el tiempo pero no según la sustancia en un escenario donde la forma no puede existir sin materia.<sup>348</sup> La asimetría entre los distintos sentidos de ‘*anterior*’ comparece, en todo caso, cuando se enfoca el compuesto de materia y forma desde la materia. Desde una perspectiva parecida podría contemplarse también la relación entre el todo y sus partes. Es posible que haya ladrillos sin que exista una casa, o determinada materia sin el objeto constituido a partir de ella y por ella, pero si hay un casa, entonces, debe haber el tipo de materia apropiada a la construcción. Aristóteles habla en estos casos de necesidad hipotética (cf. *PA* I 1, 639b26-640<sup>a</sup>9; *GA* II 11, 573b14ss, *Ph.* II 9, 200<sup>a</sup>7-15). La anterioridad ontológica de la

---

<sup>346</sup> Para Vigo, ambas prioridades se vinculan en la medida en que son “reflejos de superficie” de la conexión entre tiempo y movimiento. Anterior y posterior, y continuidad en el tiempo se fundan en las mismas propiedades dichas del movimiento y, éstas, a su vez, en las propiedades predicadas del espacio. Cf. Vigo (2006).

<sup>347</sup> Cf. Vigo (2006) p. 41.

<sup>348</sup> Cf. Vigo (2006) p. 43.

sustancia no implica a su vez anterioridad según la generación ni en el tiempo, sino anterioridad teleológica que es la anterioridad en el ser que tiene la sustancia (*ousía*) respecto del proceso (*génesis*). Si no existiera esta simetría entre anterioridad ontológica y anterioridad teleológica, la anterioridad según el tiempo, que implica separación, daría lugar a una anterioridad ontológica de la materia entendida como preexistente al compuesto.<sup>349</sup>

En este tipo de casos comparece un esquema de aplicación de los distintos criterios de antero-posterioridad que responden a un esquema “*próteron-próteron*” o a un esquema “*próteron-hýsteron*”. En ciertos casos, la simetría que se encuentra entre los distintos planos en los que se dice que algo es anterior compagina muy bien con aquellos contextos donde se prioriza la anterioridad según la sustancia. En esos casos, lo que es anterior en un plano resulta anterior en los otros. La anterioridad según la definición y el conocimiento así como la anterioridad según el tiempo en contextos como el de la teoría de la sustancia, pueden considerarse a la manera de indicadores de anterioridad ontológica, *i.e.* como criterios que permiten reconocer dicha anterioridad para poner de relieve la sustancia respecto de entidades no-sustanciales (cf. *Metaph.* VII 1, 3 o *Metaph.* IX 8). En ese sentido, la atribución de otras formas de anterioridad a una sustancia es un indicador de su anterioridad ontológica.<sup>350</sup> Cuando, por el contrario, se presenta una asimetría entre la aplicación de los significados de ‘*anterior*’ podemos reconocer, a la vez, que estamos instalados en un contexto de aplicación no-sustancial.<sup>351</sup>

La utilidad de estos criterios queda a la vista en distintas instancias de investigación filosófica.<sup>352</sup> El empleo de estos criterios ofrece especial rédito en el ámbito de un modelo de homonimia no-accidental donde comparece también la variante *pròs hén*. En esos casos, se toma como fundamento el significado de ‘*anterior*’ según la sustancia para esclarecer lo que es ontológicamente primero, *vgr.* la sustancia.

La sistematización de los distintos sentidos de ‘*próteron*’ revela que la anterioridad ontológica se plantea como un foco de unidad semántica que vincula los modos de

<sup>349</sup> Cf. *Ph.* I 1 193<sup>a</sup> 4-11; *GC* I 3, 317b16; *Metaph.* VII 9, 1034b12ss.

<sup>350</sup> Cf. *PA* II 1; *Metaph.* VII 13.

<sup>351</sup> Estamos de acuerdo con el punto de vista de Vigo, según el cual el esquema “*próteron – hýsteron*” no es incompatible con el esquema “*próteron-próteron*”, sino que, por el contrario, Aristóteles los emplea de manera complementaria. Cf. Vigo (2006).

<sup>352</sup> Irwin (1988) cc. 2 y 3.

anterioridad lógica, gnoseológica y temporal, tal y como se puede constatar en la tesis sobre la anterioridad de la sustancia de *Metaph.* VII 1.<sup>353</sup>

La aplicación de estos criterios al ámbito de los seres vivos abre la posibilidad de tratar con la diferencia entre aspectos de una composición sustancial, identificar cómo estos aspectos se encuentran ordenados entre sí y explicar el modo en el que se encuentran comprometidos con una explicación causal.<sup>354</sup>

---

<sup>353</sup> Cf. *Metaph.* VII 1, 1028<sup>a</sup>31-b2.

<sup>354</sup> En esta línea pueden considerarse los desarrollos acerca de la sustancia de *Metaph.* VII 17 y el tratamiento preliminar acerca de lo que habría que considerar en mayor grado (*málista*) sustancia en *Metaph.* VII 3. En este último caso, Aristóteles toma como criterio para establecer la prioridad ontológica de la forma y el compuesto respecto de la materia “*tò choristón kai tò tóde ti hypárchein*” (1029<sup>a</sup>27-30). Respecto del compuesto, la aplicación de este criterio no resulta problemática. La dificultad surge en relación con la forma como sustancia y a propósito de la anterioridad que Aristóteles tiende a atribuirle respecto de la materia y del compuesto (1029<sup>a</sup>31-33). Recordemos, en ese sentido, que al inicio del capítulo, Aristóteles señala que si la forma es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón habrá que considerarse que es anterior al compuesto (1029<sup>a</sup>5-7). De todas maneras, hablar de la prioridad ontológica de la forma tomando como criterio de prioridad el ser capaz de existir de manera autónoma y el ser algo determinado presenta serias dificultades, como puede constatarse en distintos momentos de *Metaph.* VII.

## **PARTE 2**

## **2. Planteo central: Distinción, relación de antero-posterioridad y vínculo causal entre cuerpo y alma en *DA II 1-4***

El tratamiento central del problema de la unidad cuerpo-alma se encuentra en el estudio más general que Aristóteles hace acerca del alma en *DA II 1-4*, donde queda inscripto como un problema “físico”. En efecto, el problema se aborda teniendo a la vista tres asuntos claves en una consideración de los seres vivos, a saber, la manera de entender el significado de ‘*vivir*’ para el viviente, el modo en que es preciso considerar el cuerpo y las diversas funciones vinculadas a la vida, tal y como estas aparecen, ya, en seres vivos simples como las plantas. Estos tres temas, que están a la vista en las definiciones más generales de alma propuestas en *DA II 1* y *2*, presuponen la distinción ontológica y lógica entre el alma y el cuerpo y su constitución material así como la jerarquización entre ambos. Mantener esta distinción y jerarquización es crucial para la explicación causal del vivir, de la naturaleza del cuerpo y de la organización de las operaciones vitales y, en vista de ello, Aristóteles aplica ciertos recursos criteriológicos de antero-posterioridad de acuerdo con los cuales logra establecer la diferencia y la jerarquía entre el alma como causa (en los tres sentidos que tiene este término y que le son atribuibles al alma en cuanto es forma del cuerpo) y la materia constitutiva del cuerpo de un ser vivo concebida como con-causa.

## 2. 1. La unidad cuerpo-alma a la luz de las relaciones criteriológicas de antero-posterioridad en *DA II 1*

La consideración de la naturaleza del ser vivo, de su esencia y principio, ha dado lugar a distintas respuestas filosóficas. En ese sentido, si se piensa en el alma como esencia y principio de los seres vivos en un contexto dialéctico, se puede concluir que es una noción claramente equívoca. Sin embargo, revisadas una a una las teorías en juego, se advierte que el problema no está en la equivocidad sino en lo contrario, esto es, en la irrefrenable tendencia univocista que domina la interpretación de la naturaleza de los seres vivos. Aristóteles, por lo pronto, estima que la naturaleza de un ser vivo debe ser reconocida a la luz de dos aspectos distintos y atendiendo a los modos según los cuales pueden articularse en una unidad ontológica que respete el estatuto de sustancia que tiene el ser vivo.

La manera en que entendemos la relación alma-cuerpo influye directamente en la concepción del estatuto ontológico del ser viviente, más puntualmente, en su consideración como sustancia. Aristóteles trata esta relación en el contexto de las definiciones de alma propuestas en *DA II 1*. El tratamiento de esta relación ha sido considerado como una fuente de problemas para el hilemorfismo de acuerdo con el cual Aristóteles ha elaborado la cuestión.<sup>355</sup> Desde nuestro punto de vista, la aplicación del hilemorfismo a la relación entre alma y cuerpo determina la concepción de la unidad del ser vivo *qua* sustancia así como la manera de explicar tres aspectos esenciales vinculados con dicha unidad, el vivir, la naturaleza del cuerpo y la estructura de sus operaciones vitales. En ese sentido, la concepción aristotélica del vínculo cuerpo – alma requiere que se mantengan la diferencia entre ambos, entendidos como dos aspectos sustanciales de un ser viviente, y que se reconozca la relación jerárquica entre ellos a fin de abordar apropiadamente el vínculo causal que explica el significado de vivir para el viviente, la naturaleza orgánica de su cuerpo y la unidad de sus operaciones. En el desarrollo de estas tres cuestiones es clave la introducción de un conjunto de criterios de antero-posterioridad que, de acuerdo con sus distintos significados, permitan hablar de la sustancia de un ser vivo tanto en términos de alma como de cuerpo.

---

<sup>355</sup> Véase Ackrill (1972-73); B. Williams (1996).

## 1. La unidad del ser viviente y la distinción interna en términos de alma y cuerpo

Tras proporcionar tres versiones de la definición más general de alma (*koinótatos lógos*), Aristóteles concluye de lo dicho la siguiente afirmación: “*Por lo tanto, no es preciso investigar además si es <algo> uno el alma y el cuerpo (...).*” (*DA II 1, 412b6*). En efecto, un ser viviente es algo uno que se identifica con sus dos aspectos entendidos como forma y materia y que, en la medida en que son comparados con la figura y la cera de un sello, revelan una unidad inmediatamente evidente (*DA II 1, 412b7*).

La unidad de alma y cuerpo en un ser viviente es un presupuesto ontológico de la definición de alma contenida en *DA II 1* que comparece a partir de un dato fundamental: el vivir para el viviente. Este dato se elabora bajo dos perspectivas complementarias e indisolubles. Por una parte, el vivir para el viviente se entiende como automovimiento, por otra, como acto (*enérgeia* o *entelécheia*).<sup>356</sup> De acuerdo con la primera perspectiva, el ser viviente se puede ver como motor y como movido, como actualidad y como potencialidad.<sup>357</sup> De acuerdo con la segunda, el ser viviente se dice que *es* y que es *uno* en acto. El acto o la actualidad<sup>358</sup> de la que aquí se habla es el vivir, en cuanto vivir para un miembro del mundo sublunar constituye una actualidad del organismo vivo inmediatamente fundada en una actualidad anterior, su forma, *i.e.* su alma, acto de una materia que, respecto de ella, está en potencia. La noción de actualidad aunque tienda a ser identificada con la noción de forma no se identifica, en sentido estricto, con este sentido de sustancia que es actualidad o acto (*enérgeia*)<sup>359</sup> de un ser vivo. Así, de lo que tiene esta actualidad se dice que es y que es uno de manera prioritaria, mientras que del caso anterior, *i.e.* vivir, se dice que es y que es una en cuanto se trata de una actividad fundada en o dependiente de la actualidad de la forma en un cuerpo. Esta dependencia de la forma indica también que el vivir es, en cierto

<sup>356</sup> Cf. *Metaph.* IX 8, 1050<sup>a</sup>34-b1.

<sup>357</sup> El modelo físico de acuerdo con el cual motor y movido se identifican con dos sujetos distintos, como el médico y el enfermo, no coincide en primera instancia con el empleo de motor y movido cuando ambos se aplican a un ser vivo bajo dos aspectos distintos. En la obra biológica, véase especialmente *De Motu Animalium (MA)* 6, 700b29ss, donde el animal es visto como agente de sí mismo y como paciente con respecto a él mismo, a su principio motor interno y a motores externos tales como los factores medioambientales.

<sup>358</sup> Cf. *Metaph.* IX 8, 1050<sup>a</sup>21-23.

<sup>359</sup> Cf. *Metaph.* IX 8, 1050b2-3.



modo, la realización de ella y, en todo caso, permite justificar la tendencia a equiparar el vivir del viviente con su alma.<sup>360</sup>

Aristóteles examina la unidad del ser viviente en conexión con situaciones de contraste donde el alma, principio del vivir, puede ser pensada como algo separado del cuerpo.<sup>361</sup> En un contexto corruptivo, Aristóteles tiene a la vista el cadáver que, a la manera de un artefacto que ha perdido su capacidad para funcionar (o de la estatua o el retrato pintado que son copias de una persona viva), se dice de él que es por homonimia (412b13-17). Rechazar que el cadáver sea llamado cuerpo del mismo modo en que lo es un organismo vivo, constituye un indicio de la dificultad que tiene Aristóteles para tratar por separado el aspecto formal del material en un compuesto que pertenecen al ámbito de la vida. La unidad del ser viviente se vuelve motivo de pregunta ante las dudas que despierta la separación del alma humana, de cierta parte suya, respecto del cuerpo vivo. Sin mencionarlo, Aristóteles se refiere aquí al *noûs poietikôs* cuya actualidad no corresponde a órgano alguno.<sup>362</sup> El tratamiento de la unidad alma-cuerpo asume también el problema de la relación entre las partes y el todo viviente y el planteamiento en torno al tipo de operaciones por las que Aristóteles describe el vivir en los seres vivos del mundo sublunar. Las operaciones tienen una estructura “reflexiva” o recursiva que se constata en dos casos de automovimiento, comunes a todo viviente, a saber, el autodesarrollo y la auto-nutrición (*tèn di' autoû trophén*) (DA II 1, 412<sup>a</sup>14-15). Estos procesos muestran asimismo la manera en que Aristóteles distingue y articula los cambios fisiológicos y la actividad del alma nutritiva y configura la unidad del automovimiento con el cual se describe el vivir.

Ahora bien, DA se propone responder a la pregunta “¿qué es el alma?”,<sup>363</sup> enfocando lo que considera que es el principio (*arché*) que permite trazar en los seres naturales la frontera entre lo viviente y lo no viviente.<sup>364</sup> En ese sentido, el tratado constituye una instancia introductoria fundamental para el conjunto de los escritos

<sup>360</sup> Al respecto, es preciso distinguir entre ser en acto en el sentido satisfecho por la forma entendida como actualidad perfecta y ser en acto en el sentido de una forma como actualidad de una materia. En el caso de los seres vivientes (plantas, animales, hombres), ser para ellos se identifica con vivir y comporta momentos de potencialidad, *i. e.* capacidades no activadas o en estado de latencia, así como aspectos materiales, necesarios para ejecutar sus operaciones, que se consideran ‘*en potencia*’ respecto de la forma.

<sup>361</sup> Cf. DA I 1, donde se da una formulación de este tipo para el vínculo que Platón define en términos de causa y con-causa (*Phead.* 99b-c) y Aristóteles retoma en DA II 4, 416<sup>a</sup>6-18.

<sup>362</sup> Cf. DA. II 1, 413<sup>a</sup>3-7 y III 5, 430<sup>a</sup>17-18, 22. Para una posición matizada respecto a la separación del *noûs poietikôs* respecto del cuerpo y de los procesos fisiológicos, véase hoy Ph. v. d. Eijk (2005) pp. 206-237.

<sup>363</sup> Cf. DA II 1, 412<sup>a</sup>5.

<sup>364</sup> Cf. DA II 2, 412<sup>a</sup>20-22.

aristotélicos dedicados al estudio de los seres vivos.<sup>365</sup> En la tradición, el alma entendida como principio de los animales ha estado vinculada al movimiento locativo y al conocimiento.<sup>366</sup> Aristóteles, por su parte, brinda una nueva perspectiva sobre el alma que le permite incluir dentro de su consideración ontológica el amplio espectro de seres naturales que estudia la biología y que incluye la clase de vida que define a las plantas y que se constata como la forma de vida que es común a todos los seres vivos que integran *la escala natural*.

La pregunta de la que parte Aristóteles apunta a la esencia de su objeto de estudio<sup>367</sup> y se desglosa en un “programa” del cual *DA II 1* vendría a responder dos ítems: “*a qué género pertenece el alma y qué es*” y “*si el alma es en potencia o en acto*”.<sup>368</sup>

Parte nodular de este planteo contempla la manera en la que el principio anímico se encuentra en los seres vivientes relacionado con el cuerpo. Pues, como se observa en la mayoría de los casos, el alma *no hace ni padece nada sin* el cuerpo (*DA I 1*, 403<sup>a</sup>5-10). La explicación de las “*pasiones del alma*” (*pathè tês psychês*) como fenómenos psico-somáticos (403<sup>a</sup>15-19) le proporcionan a este planteo una estructura que comparece en la fórmula *lógoi ényloi* (403a25), por la que, como dijimos más arriba, se orienta Aristóteles en sus definiciones de alma en *DA II 1*.<sup>369</sup> Esta estructura, como señalamos antes, ha sido detectada por Aristóteles en algunas teorías acerca del alma previas a la suya. *DA I 2-5* ha considerado distintas teorías sobre el alma entre las cuales se encuentran aquellas que se acomodan bien a un modelo como el señalado y en las que el alma se puede entender también como *lógos* por relación a un cuerpo (*DA I 1*, 403<sup>a</sup>25). Sin embargo, ninguna de estas teorías hace justicia a una unidad sustancial no reductible a uno u otro de sus dos factores constitutivos; tienden, por el contrario, a considerar a uno de ellos (*vgr.* el aspecto material) como el aspecto sustancial del compuesto, aplanando de este modo la distinción que está aquí en juego, o bien tienden a subvalorar el alma desde el punto de vista de la sustancia. *DA II 1*, por el contrario,

<sup>365</sup> Cf. Berti (1979) p. 178ss., Movia (2005).

<sup>366</sup> Cf. *DA I 1*, 402<sup>a</sup>6-7; 2, 403b25-27.

<sup>367</sup> Cf. *DA I 1*, 402<sup>a</sup>23-24. Entendemos que Aristóteles pregunta por la esencia (*‘ti esti’*) en cualquiera de las categorías. Se dice esto porque no se establece *a priori* la categoría a la que pertenece el alma.

<sup>368</sup> Cf. *DA I 1*, 402a23-26. Véase Charlton (1980).

<sup>369</sup> Cf. *DA I 1*, 403a25-b19. También, *PA. I 1*, 641<sup>a</sup>29ss. El naturalista debe avocarse más a la forma que a la materia. Puesto que, mientras los elementos dan predominantemente una explicación por sus propiedades –calor/frío, seco/húmedo– de los niveles más básicos de composición de un cuerpo natural, el alma –que se opone a ellos, no al cuerpo– provee de la definición suficiente del viviente como un compuesto cuyo cuerpo está estructurado en partes que son potencialmente vivientes por referencia al alma del ser vivo. Véase, J. M. Le-Blond (1945) pp 27-51.

reconoce por relación al alma y al cuerpo dos sentidos distintos en que se emplea ‘sustancia’ (*ousía*) y ve con relación al compuesto de ambos un empleo de la palabra que se refiere a lo que existe como algo determinado y autónomo (*tò choristòn kai tò tóde ti*) (412<sup>a</sup>6-11, 412b27-413<sup>a</sup>3).<sup>370</sup> Cabe acotar que Aristóteles toma en cuenta los otros dos sentidos de ‘sustancia’ (*ousía*) y los considera de acuerdo con algunos de los sentidos de antero-posterioridad que él reconoce. Este tipo de tratamiento puede documentarse tanto en textos tempranos respecto del *DA*, tales como los escritos de *Ph.* II en torno a la noción de ‘*phýsis*’, como en textos tardíos, por ejemplo *Metaph.* VII 3, donde Aristóteles ofrece además una jerarquización entre los significados de ‘*ousía*’ de los cuales la forma se entiende como sustancia en un sentido prioritario respecto del compuesto y de la materia.<sup>371</sup>

En *DA* II 1 Aristóteles se propone emprender la investigación en torno al alma desde el inicio (412<sup>a</sup>4) y su primera operación consiste en sentar esta distinción de significados relativos a ‘sustancia’ (*ousía*). El filósofo indica con ello la apertura a un nuevo marco ontológico dentro del cual comprender el fenómeno biológico (412<sup>a</sup>6-11).

La consideración filosófica de la unidad de un ser viviente viene posibilitada por una tesis aristotélica central: ‘uno’ se dice en tantos sentidos como ‘ser’.<sup>372</sup> La equivocidad del término no es, como señalamos, absoluta. Se trata de un caso de homonimia no-accidental. Uno de los sentidos con el que se lo emplea - prestado por la noción de actualidad (*entelécheia*)- representa el caso focal a partir del cual se puede establecer un significado derivado, de acuerdo con el cual se orienta el tratamiento de la unidad en el caso de los vivientes.

Una de las cuestiones fundamentales de la ontología aristotélica (y platónica) se sustrae a la manera parmenídea que define el ser como uno e inmóvil.<sup>373</sup> La refutación a Parménides marca la distancia con una teoría que anula un descubrimiento aristotélico fundamental: la diferencia entre predicación esencial y predicación accidental en el ámbito de todas las categorías de la realidad (cf. *Top.* I 9). Esta distinción le permite abrir la ontología al cambio en los seres compuestos y a la multiplicidad de entidades y de aspectos comprendidos en una entidad. Este procedimiento lógico-semántico responde, a su vez, a distintos criterios de antero-posterioridad. Si consideramos un

<sup>370</sup> Cf. *Metaph.* VII 3, 1029<sup>a</sup>27-28.

<sup>371</sup> Cf. *Metaph.* 1028b36-1029<sup>a</sup>4. En el caso de *Metaph.* VII 3 la forma es más sustancia que el compuesto y éste más que la materia.

<sup>372</sup> Cf. *Metaph.* V 6 y X 1.

<sup>373</sup> Cf. *Ph.* I 2, 185b25; 185b32-186<sup>a</sup>4.

organismo vivo en la categoría de sustancia, podemos reconocer el estatuto ontológico por el cual se diferencia del estatuto de las propiedades no-sustanciales a la luz de distintos criterios de antero-posterioridad. Otro tanto se podría hacer a propósito de los aspectos en los que se diferencia una sustancia compuesta viviente o en relación con las partes de un todo orgánico o con los distintos sentidos en que se traduce ‘*vivir*’ y las operaciones en que se desglosa.

Admitido que ‘*ser*’ y ‘*uno*’ son casos de *pollachôs legómena* que se ordenan según criterios de antero-posterioridad, de los cuales el principal es el de anterioridad según la sustancia, estamos en condiciones de tratar la unidad de un ser viviente admitiendo distinciones y jerarquías entre sus aspectos sustanciales. Tales distinciones y jerarquías permiten establecer vínculos causales que explican el ser, la naturaleza del cuerpo y la estructuración de las operaciones de un ser viviente sin lesionar su unidad sustancial.

## 2. El acceso dialéctico a la definición general de alma: la distinción alma-cuerpo

En *DA II 1*, Aristóteles proporciona dos accesos al tratamiento del alma que están directamente comprometidos con el planteamiento acerca de la unidad del alma con el cuerpo viviente. El primero es de tipo dialéctico, el segundo, filosófico y se encuentran articulados entre sí. En efecto, la definición filosófica de alma se levanta estratégicamente sobre la base de un ejercicio de distinción metódica de origen platónico, la *diaíresis*.<sup>374</sup> Esta se aplica a un extenso *éndoxon* (412<sup>a</sup>11-17) por el cual desde un punto de vista pre-filosófico (o *logikôs*) se accede al tema en cuestión.<sup>375</sup> Un *éndoxon* contiene proposiciones que expresan una creencia extendida, respetada por todos o por los más sabios, y que sobre todo por esto, más que por su estatuto de creencia verosímil, vale decir, por la probabilidad de verdad que tenga su contenido, resulta plausible. En ese sentido, un *éndoxon* contiene nociones que son persuasivas para quien las considera porque cuenta, además, con su propia experiencia acerca de, por ejemplo, lo que significa que un cuerpo sea vivo.<sup>376</sup> En este caso, el *éndoxon* parte

<sup>374</sup> Cf. Platón, *Spht.* 264d-e, 267b-c y *Phdr.* 265d-e, 266b, 273e.

<sup>375</sup> Sobre el papel de la dialéctica y las consideraciones *logikôs* en las investigaciones filosóficas, cf. Le Blond (1939) pp. 203-209.

<sup>376</sup> Por otro lado, este punto de vista, matiza la posición de Movia (2005) p. 14, p. 266 n. 5. Cf. también Le Blond (1939) pp. 14-17. Véase *Top.* VIII 1, 161b35; *Rhet.* I 1, 1355b11; *Rhet.* I 1, 1355<sup>a</sup>24 y

del reconocimiento de aquellos significados por los que ‘*cuerpo*’ puede considerarse sustancia. Aristóteles en este contexto lleva a cabo una jerarquización de los mismos. Continúa haciendo lo propio con la expresión ‘*vida*’ para concluir con la admisión del cuerpo vivo como un caso al que se aplica ‘*sustancia*’ entendida como un compuesto. Dice el texto:

*Sustancias (ousíai) parecen ser, sobre todo (málista), los cuerpos y, de los cuerpos, los naturales.<sup>377</sup> En efecto, éstos son principios de todos los otros.<sup>378</sup> De los cuerpos naturales, unos tienen vida, otros no. ‘Vida’ llamamos a la nutrición <que se da > por sí misma (di’hautoû) <en el ser vivo>, al crecimiento y al (412a15) decrecimiento. En consecuencia, todo cuerpo natural, en cuanto participa (metéchon) de la vida, es una sustancia, y una sustancia en el sentido de compuesto (synthéte). Pero, puesto que, <el cuerpo natural> es un cuerpo de tal clase, i.e. que tiene vida, el alma no sería un cuerpo,<sup>379</sup> pues, ciertamente, el cuerpo no es de las cosas que <se predicán> de un sustrato (tôn kath’ hypokeiménou), sino que es, más bien (mállon), sustrato, i.e. materia. (412<sup>a</sup>11-19).<sup>380</sup>*

(i) El *éndoxon*, pues, parte de la consideración de lo que se cree que es, mayormente (*málista*), sustancia, a saber: los cuerpos. Entre los cuerpos, se piensa que los cuerpos naturales son en mayor medida sustancia que los no naturales (artificiales), pues se vincula la sustancia con el estatuto de principio y a los cuerpos naturales se los considera por ello principios de “*los demás*” cuerpos.<sup>381</sup> Ahora bien, se distingue entre los cuerpos naturales los que *tienen* vida de los que no, introduciéndose así una demarcación pre-filosófica en el amplio campo de objetos que corresponden a la investigación de la naturaleza. Por el alcance de ‘*málista*’, que da cuenta de lo que, al respecto, se cree de manera más extendida, queda implícito que los cuerpos naturales que tienen vida son, a su vez, en mayor medida sustancias que los que no la tienen. De este modo, Aristóteles bosqueja un orden de prioridades entre las distintas clases de cuerpo a las que se refiere el término.

Simplicio, *In Phys.* 440, 21. Sobre la importancia del papel de la dialéctica en la obra biológica, véase Le Blond (1945); Owen (1986); Berti (2004b), en especial, pp. 180 y 183 acerca del carácter científico de la dialéctica aristotélica.

<sup>377</sup> Cf. *Metaph.* VII 2, 1028b8ss. *Metaph.* VIII 1, 1042<sup>a</sup>3-31. Hicks (1907) sugiere una cuidadosa comparación con este pasaje que contiene un resumen de los tópicos centrales del libro VII –con excepción de cc. 7-9- y donde propone una “lista” de sustancias reconocidas unánimemente. Las primeras mencionadas: los elementos, y cuerpos simples; las plantas y las partes, los animales y las parte, el firmamento y las partes.

<sup>378</sup> “*Todos los demás*” cuerpos de los cuales son principios los cuerpos naturales serían los cuerpos artificiales, los artefactos, i.e. cuerpos no naturales pero compuestos de cuerpos naturales. Cf. *Ph.* II 1.

<sup>379</sup> Hicks (1907) propone tomar al cuerpo como sujeto, anteponerle el artículo (*tò*) y traducir “*el cuerpo no es alma*”. Ross (1963), por su parte, no reconoce este paso.

<sup>380</sup> La traducción es nuestra. Cf. Movia (2005) y Calvo (1987).

<sup>381</sup> Para algunos intérpretes, Aristóteles se referiría aquí a los artefactos que se componen de materia; pero cabría considerar también una referencia a los objetos matemáticos como abstracciones hechas a partir de los cuerpos naturales.

En relación con los cuerpos naturales que tienen vida, Aristóteles hace dos consideraciones. Por una parte, una consideración sobre el significado comúnmente admitido de ‘vida’. La expresión está conectada a procesos de automoción, fundamentalmente, a la auto-alimentación (*tèn di’hautoû trophén*), pero también al crecimiento (*aúxésin*) y al decrecimiento (*phthísin*), procesos en los cuales un cuerpo natural viviente se reconoce como una unidad auto-sustentable. En este sentido, tiene lugar también una percepción pre-filosófica de la vida que no desdice el punto de vista filosófico que Aristóteles asume en su teoría del alma. Vincular la vida como autodesarrollo y auto-nutrición con el cuerpo vivo marca un acercamiento al problema ontológico de fondo que afecta a tal clase de cuerpo. Esta referencia no indica que Aristóteles defina ‘vida’ ciñendo el concepto al significado común a todo cuerpo viviente. Sin embargo, en el contexto del planteo (sobre los distintos significados de ‘cuerpo’) alcanza con tomar esa noción común de vida para llamar la atención sobre el problema de fondo: la relación entre cuerpo y alma, cuando por vida se entiende un movimiento de tipo recursivo que se da en un cuerpo animado. Por otra parte, por medio de una noción identificable para un auditorio familiarizado con el lenguaje platónico, Aristóteles presenta al cuerpo que *tiene vida* como un cuerpo que está en una relación de *participación* (*méthexis*) con respecto a ésta (*sôma physikòn metéchon zoês* [412<sup>a</sup>15]). Resulta, entonces, inmediatamente comprensible que el tipo de cuerpo al que hace referencia es una sustancia en el sentido de un “compuesto” (*synthéte*) (412<sup>a</sup>15-16), no pura materia, sino materia “con” vida. Sin comprometerse con la teoría de las Ideas (en otro ámbito Aristóteles juzgará sobre la teoría de la participación (*méthexis*) como modelo explicativo para casos de sustancias compuestas)<sup>382</sup> se sirve una vez más de una noción familiar y reputada con el fin de mostrar que aquello que comparece como una realidad física (un cuerpo natural) se puede identificar como una sustancia de determinada clase en relación con las propiedades que se le predicen (funciones vitales), pero no identificarse, sin más, con ellas. En ese sentido, la composición cuerpo-vida no impide que las funciones vitales tiendan a ser identificadas con algo que no es cuerpo, *vgr.* el alma.<sup>383</sup>

<sup>382</sup> Para ello véase *Metaph.* VIII 6, 1045<sup>a</sup>14-20 y 1045b5-7.

<sup>383</sup> La tendencia a identificar alma y vida se encuentra en Platón, véase por ejemplo *Rep.* 353d, *Sph.* 249a., *Phdr.* 245c-e, *Phaed.* 105c-d.

(ii) A partir de esta manera de articular un conjunto de *éndoxa* en torno a los seres vivientes, Aristóteles practica una nueva división. Cuando se refiere al cuerpo que participa de la vida y lo enuncia como una sustancia compuesta, emplea ‘*cuerpo*’ como expresión que viene a satisfacer la función de sujeto (*hypokeímenon*) y no la de “*aquello <que se dice> de un sujeto*” (*kath’hypokeímenou*), mientras que deja ‘*vida*’ como expresión que cumple la función de predicado. De ahí, lo que queda consignado de un lado de la división lógica (*diáresis*) es cuerpo y habría que entender por ello al sujeto en el sentido de materia (412a18-19), mientras que lo que queda del lado del predicado Aristóteles tiende a considerarlo como alma. (412<sup>a</sup>17).<sup>384</sup> Este paso argumental no está libre de peligro en la medida que tiende a subvalorar la diferencia entre alma y vida con la consiguiente asimilación de la relación propiedad – sustrato sustancial a la relación forma-materia. De todas maneras, la división cumple con su cometido: dejar en claro que “*el alma no sería cuerpo*” (412<sup>a</sup>17),<sup>385</sup> limitando el impacto de las tendencias materialistas en la interpretación del alma con las que Aristóteles se confronta, por ejemplo, en *DA* I 2 y 3.

Se despeja por esta vía “lógica” los dos aspectos de la sustancia compuesta (*synthéte*) como términos que guardan entre sí cierta oposición, oposición que espeja, a su vez, cierta dualidad como propiedad (en alguna medida irreductible) de un compuesto de esta clase.<sup>386</sup> Un procedimiento de distinción semejante al que aquí se lleva a cabo se encuentra documentado en el célebre análisis de los principios del cambio en *Ph.* I 7.<sup>387</sup> El alma que pertenece a un cuerpo viviente no es ella misma

<sup>384</sup> Hicks (1907) piensa que hay aquí un paso peligroso del plano *lógico* al plano *físico*. Rodier (1900) sigue en este pasaje la interpretación de Filopono (215, 4): El cuerpo que tiene vida es un cuerpo de tal clase, “*como alma es vida es necesario que, por una parte, alguna de estas sea materia y otra forma.*”

<sup>385</sup> El texto puede entenderse también como “*el cuerpo no es el alma*” (cf. Hicks [1907] p.49). El sentido del pasaje no se altera con ello (cf. Polansky [2007] p. 153 n.12). Para Ross (1961), Aristóteles infiere que el alma no es un cuerpo, porque el cuerpo es un sustrato y no algo que se dice de un sustrato. Y puede suplirse fácilmente, a su juicio, la parte perdida que diría: “*Mientras que el alma (animación) es, como hemos visto, no una sustancia sino un atributo*”. El alma no es el cuerpo sino lo que permite distinguir un cuerpo viviente de un no-viviente (cf. Ross [1961], ad 412<sup>a</sup>16-20, p. 212-3). Alejandro de Afrodisia, por ejemplo, percibe cierta ambigüedad en la proposición y hace aclaraciones al respecto: “*el alma no está en un sustrato*” (*De an. Mantissa* 119,21ss), observando que no se trata de la forma en la materia en el sentido de un sustrato. (Cf. *Ap. kai Lys.* I 8, 11 y *De an.* 13,9ss). Señala que una ambigüedad paralela ocurre en *Ph.* II 1, 192b34 respecto de ‘*naturaleza*’. Citado en Hicks (1907) p. 310.

<sup>386</sup> Morel (2005).

<sup>387</sup> En *Ph.* I 7, donde Ar. se ocupa de los principios explicativos del cambio, se hace la distinción entre “*lo sujeto a generación*” (*tò gignómenon*) y “*lo que se genera*” (*hò gínetai*) en las cosas sujetas a cambio o devenir, fijándose así dos funciones. En lo que está sujeto a generación es necesario que algo subsista y algo cambie. Si se trata del cambio accidental (como un primer referente del análisis de las proposiciones en que se formula), lo primero tiende a identificarse con el sustrato, lo segundo con una forma (en las proposiciones dadas, ‘*hombre*’ y ‘*culto*’, respectivamente; otro tanto ocurre cuando decimos que de bronce se genera una estatua). De manera tal que, todo lo sujeto a generación, comparece siempre como

cuerpo.<sup>388</sup> Por su función como “*aquello que se dice de*” un cuerpo, el alma se diferencia de este sin que todavía se juzgue sobre su propia índole ni sobre la naturaleza misma del vínculo que mantiene con él. Queda, por lo demás, implícitamente sugerido que su presencia en el cuerpo tiene que ver con la presencia de la vida en él. En ese sentido, el alma ser vista como aquel aspecto del organismo vivo que no es materia y sustrato, sino principio gracias al cual el cuerpo vive. De acuerdo con Aristóteles, es un presupuesto admitido por todos que el alma tiene carácter de principio (cf. *DA* I 1, 402<sup>a</sup>6-7). Como señalamos anteriormente, en esta distinción el alma queda virtualmente equiparada al vivir (al crecimiento y al decrecimiento de un ser vivo así como a su auto-nutrición). Podríamos ver en esta asimilación la tendencia considerar la filiación del acto o actividad a la capacidad correlativa de la cual es su realización y constituye su fuente primera.

El ejercicio *diairético* que se ha practicado no permite alcanzar una definición filosófica del alma, pero sí dejar abierto el acceso al plano filosófico de la cuestión.<sup>389</sup>

un compuesto (*synthetón*) de ambos aspectos (190b9-11). Cuando se atiende al cambio sustancial, ambas funciones se mantienen, pero resulta ser la forma el factor de identificación o de permanencia y el sustrato, aquello que deviene otra cosa. Por otra parte, en el ámbito de una teoría de la unidad de la definición y de la sustancia, ‘*synthesis*’ es un caso de producción de algo uno (*henopoiesis*) a partir de dos ítems ontológicamente autónomos y constituye, como tal, un modo desorientado de entender la unidad de materia y forma (cf. *Metaph.* VIII 6). En principio, ‘*synthete*’ remite a entidades que exhiben un modelo extrínseco de relación, últimamente reducible al modelo sustancia-accidente. Cf. *Metaph.* VIII 2, en cuyo contexto dialéctico, se significan con ‘*synthesis*’ diversos casos de composición en los que se encuentra un sustrato (materia) sustancial sobre el que sobrevienen “*diferencias*”. Así, la expresión se aplica a (i) la mezcla, *i.e.* la combinación química. La mezcla tiene como condición que los factores que forman parte de su resultado existan previamente de manera separada (*GC* I 10, 328<sup>a</sup>2-31). (ii) La unión por ataduras como se da en un haz, etc. O la unión de materiales que tienen cierta disposición. (iii) O bien, si se trata de eventos, se aplica a un sustrato que se define por referencia al momento en que tiene lugar (almuerzo, cena). Pero la existencia de *synthete* se considera tanto en la categoría de sustancia como en las restantes. Vale decir que remite también a compuestos de materia y forma tanto como a combinaciones de sustrato y atributo accidental. Cf. *Metaph.* VII 4, 1029b22-23. Véase también: *Metaph.* V 1023<sup>a</sup>31. Cf. Ross (1924) II p. 169. En *DA* I 4, 407b30, ‘*synthesis*’ significa uno de los modos en que se entiende ‘*harmonía*’ como definición de alma. Uso distinto del de “*krâsis*” o composición de elementos contrarios a partir de los cuales se genera un cuerpo. También se distingue de ‘*lógos*’ en el sentido de ratio o proporción matemática. Por lo demás, para algunos intérpretes, Aristóteles en *DA* II 1, alude con ‘*synthete*’ al cuerpo como una composición de niveles inferiores de materia que pueden cumplir la función de sustratos de, *p.e.*, las partes heterogéneas y homogéneas del ser vivo. Cf. Hicks (1907) *ad loc.*

<sup>388</sup> Aristóteles formula explícitamente esta distinción en *DA* II 1, 413<sup>a</sup>3: “*he psychè kai tò sôma zôion*”. Cf. Hicks (1907) p. 310-11.

<sup>389</sup> Cf. *Top.* I 2, 101<sup>a</sup>35-b4. Véase Movia (2005) “Introduzione” p. 13ss.



### 3. El acceso filosófico a la unidad alma-cuerpo en el contexto de la definición más general de alma

En *DA I 1* (403<sup>a</sup>24-b19) Aristóteles hace una crítica a los dos tipos de definiciones de fenómenos compuestos que se orientan ya a partir de la forma, ya a partir de la materia y propone un tipo de definición acorde con la estructura *lógos énylos*. Las versiones de una definición común de alma en *DA II 1* responden a esta estructura.<sup>390</sup>

#### 1)

Tras un primer nivel de acceso dialéctico, una vez re-identificado el cuerpo natural que participa de la vida como sustrato en el sentido de materia, el alma es tomada como el otro factor en juego, la forma:

*“Es necesario, por lo tanto, que el alma sea sustancia (ousía) como forma (eídos) de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia.”* (412<sup>a</sup>19-21)

(i) En esta definición de alma, “sustancia” indica el género y “forma de un cuerpo...”, la diferencia. De donde se sigue *necesariamente* (*anagkaiôn ára*) (412<sup>a</sup>19) que, si la forma es diferencia de la primera, no puede no ser sustancia sino que, por el contrario, es uno de los sentidos en que se dice ‘sustancia’ (412<sup>a</sup>8-9).<sup>391</sup>

(ii) De acuerdo con lo señalado en 412<sup>a</sup>8-9, la sustancia como forma es el factor de determinación de la materia, aquello según lo cual (*kath’ hèn*) la materia es o deviene algo determinado (*tòde ti*). En estos términos, el alma corresponde a la categoría de sustancia (respondiéndose de esta manera a la pregunta de *DA I 1*, 402<sup>a</sup>23-25). Es claro, además, que, en cuanto forma, el alma no constituye por sí misma un objeto sustancial; pero tampoco puede ser el atributo que se añade o sobreviene a una cosa.<sup>392</sup>

<sup>390</sup> Si se toma como base lo que ocurre en “la mayoría de los casos”, el alma parece depender del cuerpo. No hace ni padece nada *sin* el cuerpo (403<sup>a</sup>6) (desear, percibir, e incluso pensar, en el caso de que esto último constituyera cierta ‘phantasía’ o no se diera sin ella (403<sup>a</sup>8-10). Cf. Hicks (1907) p. 194. Las pasiones del alma se dan con el cuerpo, (valor, dulzura, miedo) (403<sup>a</sup>15) y el cuerpo resulta afectado por las pasiones conjuntamente (*háma*) con el alma (a18-19) (pasaje completo: *DA I 1*, 403<sup>a</sup>3-25). A partir de esto, Aristóteles considera claro que las “páthe” o afecciones son *lógoi ényloi* (403<sup>a</sup>25), *i.e.* formas inherentes a la materia. Llevando el planteo a un plano epistemológico, la definición de una afección como el encolerizarse debe enunciarse de acuerdo con una fórmula como ésta: “un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin” (*hypo toûde hêneka toûde*). Cf. *DA I 1*, 403<sup>a</sup>25-27).

<sup>391</sup> Cf. Polansky (2007) pp. 146-148.

<sup>392</sup> Cf. Perler (1996) p. 348ss, y su crítica a la interpretación funcionalista del alma en Aristóteles.

(iii) En el caso del alma, su definición como forma está intrínsecamente vinculada al hecho de su correlación con un cuerpo natural al cual se describe como “*potencialmente viviente*”; vale decir que no es entendida como forma respecto de una clase cualquiera de cuerpo. En ese sentido, su definición no sólo subraya el papel que le cabe al alma como factor de determinación de la materia, sino que también describe la índole de la materia a la que el alma se encuentra vinculada.<sup>393</sup>

(iv) El cuerpo al que se refiere la definición de alma es, por su parte, sustancia como materia (412<sup>a</sup>18-19), *i.e.* aquello que por sí mismo tampoco constituye un objeto sustancial, “*esto*” (*tòde ti*), en sentido propio (412<sup>a</sup>7-8). ¿Cuál es el alcance de la expresión aplicada a un cuerpo de esta clase? El cuerpo descrito en la definición de alma como “*potencialmente viviente*” se diferencia de la materia entendida como aquello a partir de lo cual (*ex hoû*) tiene lugar el cambio sustancial por el que un ser potencialmente viviente deviene actualmente vivo y como aquello en lo que se reconoce una potencia pasiva. En un ser vivo de la clase de los animales sanguíneos, esta *materia preexistente* puede identificarse con los menstros que aporta la hembra a la generación de un animal;<sup>394</sup> mientras que la materia constitutiva del animal generado se reconoce en aquello que resulta del cambio sustancial y tiene la forma sustancial de acuerdo con la cual se despliega el viviente. Un planteo que contempla las funciones básicas incluidas en la embriogénesis. Vistas así las cosas, la materia preexistente y la materia constitutiva no se identifican. Sin embargo, la materia que preexiste a un cambio de tipo sustancial tiende a ser vista también (quizás como efecto de la analogía con procesos de producción técnica) como el sustrato que permanece a través del cambio y se conserva en el resultado.<sup>395</sup> De acuerdo con una expresión empleada en *Metaph.* VIII 4, el cuerpo natural que se considera materia del ser viviente puede verse como la “*materia propia*”.<sup>396</sup> Para determinar este concepto, Aristóteles piensa en las operaciones de un viviente. “*Materia propia*” es aquello que está en condiciones de realizar las operaciones específicas que caracterizan a un viviente de cierta clase, a diferencia de la materia, *vgr.* los elementos, de la que proceden todas las sustancias sensibles. En ese sentido, el alma no se define como un factor de determinación inmediata de los

<sup>393</sup> Cf. más adelante la expresión que describe la forma de una sustancia compuesta: “*Aquello de lo cual esto es materia*” (*tò hoû he hýle*) 412b8. En *DA* II 2, en tanto, el cuerpo se describe respecto del alma como “*materia adecuada*” (*oikeía hýle*) (414<sup>a</sup>16)

<sup>394</sup> Cf. *GA* I 2, 716<sup>a</sup>67; 730<sup>a</sup>32-33; *Metaph.* VIII 4, 1044<sup>a</sup>34-35; IX 7, 1049<sup>a</sup>13-16.

<sup>395</sup> Cf. *Metaph.* VII 7, 1033<sup>a</sup>13-16.

<sup>396</sup> Cf. 1044b2-3: “*tèn ídion*”. En *Metaph.* VIII 4 se releva esta expresión en el contexto de la generación distinguiéndosela de la materia de la que proceden en común todas las sustancias materiales (*Metaph.* VIII 4, 1044<sup>a</sup>15-17).

componentes materiales básicos del cuerpo de un ser viviente. El alma es lo que determina al cuerpo vivo que, en relación con ella, comparece como *materia próxima*, materia respecto de la cual el alma es aquello por lo que se define como potencialmente viviente,<sup>397</sup> aquello por lo que puede ser descripta como un todo viviente en potencia. Ahora bien, el cuerpo no se identifica sin más con el todo animal como lo sugiere, por ejemplo, la manera común de hablar que ve en el cuerpo natural que participa de la vida una sustancia en toda regla (412<sup>a</sup>14-15). En un plano filosófico es preciso distinguir. En atención a ello, Aristóteles introduce la distinción entre dos modos de ser, en acto y en potencia, según cierta acepción de estos términos. Mientras que un animal es un objeto sustancial autónomamente existente, el cuerpo se presenta como ser en potencia a propósito de una propiedad que se predica del compuesto actual de cuerpo y alma, el vivir. Esta determinación del cuerpo permite concebirlo como aquello que es potencialmente el conjunto viviente. Lo que efectivamente es así en la medida en que está determinado por el alma y orientado a la actividad vital de la que el alma es principio primero. En ese sentido, el cuerpo se concibe como uno de los dos aspectos en que se articula un ser viviente que, desde el punto de vista de la sustancia, comparece como un todo compuesto de alma y cuerpo (412<sup>b</sup>6-9). El cuerpo entendido como potencialmente viviente puede considerarse en su diferencia con el significado de alma, a la vez que intrínsecamente vinculado con él, de acuerdo con la anterioridad ontológica del todo según el ser en potencia. El cuerpo, constitutivo de la unidad del ser vivo, es incapaz de preexistir al todo como mera potencialidad. La acepción de potencia en la que se está pensando corresponde a un modo de la potencialidad que no se identifica con el sentido lato de la palabra definido como capacidad *kinética* pasiva. El modo de ser en potencia que caracteriza a un cuerpo vivo presupone cierta determinación. Asimismo, definir el alma por relación al cuerpo corresponde a una clase de análisis de las sustancias compuestas en la que se recupera la dimensión funcional y teleológica, puesta fuertemente de relieve por los tratados biológicos. En ese contexto, el alma se presenta como causa eficiente y los componentes elementales del cuerpo como con-causa (DA II 4, 416<sup>a</sup>8-15). Ahora bien, la materia es ser en potencia respecto de la actividad de una clase específica. La forma, en tanto, cumple el papel de factor que determina dicha materia como tal clase de ser en potencia. De manera que el cuerpo de

---

<sup>397</sup> Cf. *Meteo.* IV 12 y el caso de la carne. Ésta resulta de la mezcla pero se define por la forma del ser vivo. Véase al respecto F. Lewis (1994) y A. Kosman (1987). Tendemos a coincidir con el punto de vista de este último.

un ser vivo es sustrato de la función no por sí mismo sino por el alma. El alma, por su parte, no se identifica como la actividad en la que se actualiza el cuerpo que está en potencia de vivir, sino como la actualidad responsable de que el cuerpo natural sea una clase de cuerpo funcional y teleológicamente determinada.<sup>398</sup> Por ello, el alma a la manera de la forma es “*sustancia según la definición*” (*ousía katà tòn lógon*) y esencia (*tò ti ên eînai*) de un cuerpo tal clase (412b10-11) y un cuerpo potencialmente viviente es aquel que está actualmente animado.<sup>399</sup> Esta manera de formular la cuestión nos permite captar los dos modos de hablar acerca del cuerpo, en relación con su forma sustancial y en relación con su actualización como ser viviente. Ciertamente, estamos ante una distinción analítica que, sin embargo, corresponde a una diferencia ontológica entre alma y vida -virtualmente identificadas en el contexto del *éndoxon*- reconocible a la luz de dos instancias de antero-posterioridad, a saber, la anterioridad según el ser en acto y la anterioridad según el ser en potencia. Esta estructura se detecta más claramente en seres más complejos (como los animales) que deja a la vista tanto la diferencia alma-cuerpo, donde el alma es aquello *por lo cual* el cuerpo se dice animado y viviente, como la unidad intrínseca entre ambos.

## 2) El alma como actualidad (*entelécheia*) del cuerpo

Para fijar más adecuadamente el significado de ‘*alma*’, Aristóteles señala que el alma es sustancia en el sentido de actualidad (*he ousía entelécheia*) (412a21). El alma

<sup>398</sup> Cf. Hübner (1999) quien subraya un punto de vista, en cierta medida, distinto. Su consideración del alma como actividad, apoyándose en la consideración de la vida vegetativa como continuamente activada, es un intento por evitar que sea pensada como una capacidad o un conjunto de capacidades. En ese sentido, subraya el significado de ‘*actualidad primera*’ no como un tipo de potencia (capacidad) sino de actualidad en la que se reconocen dos distintos registros: como actividad pero también como actualidad o realización en el caso de las capacidades perceptivas.

<sup>399</sup> La denominación del cuerpo como *dýnamis* no es ajena a una consideración metafórica del mismo como el factor receptivo de un compuesto (cf. *DA* II 4, 416b10, 22; el cuerpo como “*lo alimentado*”). Pero esta manera de llamar al cuerpo no indica que el cuerpo sea visto como una mera potencia pasiva. La noción de *dýnamis* es correlativa de la de *enérgeia* en, principio, de acuerdo con dos usos de ‘*enérgeia*’, uno vinculado al movimiento (*kínesis*), el otro a la sustancia (*ousía*) (*Metaph.* IX, 6 1048b6-9, asimismo IX 1y 3). El avance aristotélico en *DA* hacia una definición de los principios por los que se explica el fenómeno de la vida, así como la unidad del ser viviente, está conectado también al estudio sistemático de las nociones de acto y potencia que Aristóteles lleva a cabo en *Metaph.* IX en el marco de su investigación sobre la sustancia. Los desarrollos de *Metaph.* IX permiten ahondar, por una parte, en la teoría aristotélica de la unidad de la sustancia compuesta de *Metaph.* VIII 6 que, en términos muy generales, condice con la de *DA* II 1, introduciendo un uso novedoso de ambas expresiones. Así, este punto de vista sobre el cuerpo como potencia puede entenderse, en términos generales, a la luz del nuevo empleo de ‘*dýnamis*’ que Aristóteles propone en *Metaph.* IX 7.

como forma es sustancia en el sentido de actualidad. Esta aplicación de actualidad es correlativa de la aplicación de potencia (*dýnamis*) al cuerpo potencialmente viviente. Pero Aristóteles reconoce dos usos de la noción de actualidad (412<sup>a</sup>10-11, 22-23) y reserva uno de ellos para definir el alma, mientras que un segundo le permite designar las operaciones del ser vivo entendidas como ser para el viviente. Leemos:

*“Ahora, la sustancia es actualidad (entelécheia). Por consiguiente, <el alma> es la actualidad de un cuerpo de tal clase (toioútou).<sup>400</sup> Pero tal ‘actualidad’ (haúte) se dice en dos sentidos, por una parte, como el conocimiento, por otra, como el ejercicio del conocimiento. Resulta evidente (phaneròn) que <se habla del alma como actualidad> en el sentido del conocimiento. En efecto, por el hecho de que está presente el alma, hay tanto sueño como vigilia (412<sup>a</sup>25); y mientras que la vigilia es análoga al ejercicio del conocimiento, el sueño es análogo a poseer <tal conocimiento> sin activarlo (mè energeîn). El conocimiento es anterior [en relación a su] según la generación / devenir en el mismo individuo (prótera dè têi genései epì toû autoû he epistéme). (412<sup>a</sup>21-27). Por ello, el alma es actualidad primera (entelécheia he próte) de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. (412<sup>a</sup>27-28).*

Como puede advertirse, los términos tienen usos que están correlacionados. En el primer par de ejemplos, ‘actualidad’ (*entelécheia*) puede ser entendida como conocimiento (*epistéme*) o como el ejercicio del conocimiento (*theoreîn*). Aristóteles elige una disposición habitual o *héxis* para ilustrar un tipo de capacidad relativa a su puesta en función.<sup>401</sup>

<sup>400</sup> Hicks (1907) p. 312, indica que ‘toioútou’ se refiere al cuerpo que tiene la vida en potencia (*toioútou = empsychon*). El sujeto de la oración es el alma. El alma es lo que hace a las partes del animal actuales y diferencia el cuerpo animado del inanimado. Cf. estas líneas (412a21-22) con la línea 412 a11.

<sup>401</sup> El caso de *héxis* que aquí se propone está comprendido entre las potencias adquiridas por razonamiento. Cf. *Metaph.* IX 5, 1047b31ss. En *DA* II 1 no es considerada, por razones obvias, la instancia adquisitiva de una *héxis* sino sólo la relativa a su posesión y a su ejecución. El empleo de ‘*héxis*’ da cuenta de una riqueza semántica notable. Bonitz (1955) nos permite reconstruir el mapa de significados que posee. En nuestro caso, vamos a ceñirnos a una descripción de su significado en *Metaph.* V 20 y a relevar los matices de la expresión que pueden sernos especialmente útiles para captar su empleo en *DA* II 1 y algunos pasajes del llamado *corpus* biológico de Aristóteles. En *Metaph.* V 20, se recogen dos sentidos del término. El primero da cuenta de ‘*héxis*’ (‘posesión’ pero también como ‘estado’ o ‘hábito’) como “cierto acto” que es propio tanto del que lo posee como de lo que es poseído (*hoíon enérgeiá tis toû échontos kai echoménu*) (1022b4-5). Para comprender el sentido en que se entiende ‘*héxis*’ como cierto acto Aristóteles propone pensar en cierta *práxis* y en cierta *kínesis*. En ambos casos comparece la misma estructura respecto de un acto, por ejemplo la producción (*poíesis*), que funge como “entremedio” (*metaxú*) entre el que produce y lo que es producido (1022b5-6). De un modo semejante en que se usa ‘producción’ para designar el acto de uno y de otro término de la relación, se usa ‘posesión’ (*héxis*) para hablar del acto intermedio del que posee algo, por ejemplo, un vestido, y de la cosa poseída, evitando un regreso al infinito en la definición de la expresión (vale decir, hablar de ‘posesión’ como “poseer la posesión de lo poseído”). El ejemplo da cuenta en una primera instancia de un significado del término que, ciertamente, no se restringe a la relación entre el poseedor y el objeto poseído (b8-10). El segundo significado de la expresión recurre al término ‘*diáthesis*’, que en *Metaph.* V 19, Aristóteles ha definido como ordenamiento (*táxis*) de las partes de una cosa según el lugar, la potencia o la forma y también como posición (*thésis*). Esta elección no parece ser el reflejo de una inconsistencia entre este capítulo y el capítulo anterior sino la muestra de que, para Aristóteles, una *héxis* es pensada también como estado o como una *diáthesis* que tiene un carácter estable. Así pues, un estado implica cierto ordenamiento (*táxis*) de las partes de una cosa, un posicionamiento que conlleva algo más: la *héxis* como

En el segundo par de ejemplos, ‘*actualidad*’ puede entenderse en dos sentidos de acuerdo con el fenómeno del sueño y la vigilia. Estos últimos se explican, mediante una analogía asimétrica, por referencia al conocimiento y al teorizar. El sueño y la vigilia son dos *estados* psico-fisiológicos que ponen de relieve la presencia del alma incluso cuando las funciones vitales están latentes. De esta manera, el alma presente en el sueño es como el conocimiento en el sabio, mientras que el sueño es comparable al estado de no ejercitación o no activación (*mè energeîn*) de dicho conocimiento. En ese caso, el alma puede encontrarse en dos estados mudables, el sueño o la vigilia. Durante el sueño se da una suspensión de ciertas funciones (superiores sobre todo) que en la vigilia están activadas.<sup>402</sup> En esos términos, el alma no se identifica simétricamente con el estado de latencia sino con esa *héxis* que está actualmente poseída por el sujeto que se ejercita y que se conserva efectivamente cuando el ejercicio se suspende.<sup>403</sup> La comparación del alma con un *héxis* respecto del cuerpo potencialmente viviente es altamente significativa porque permite mantener, junto con la unidad de ambos, la percepción de la diferencia entre alma y cuerpo. Toda vez que una *héxis* puede pasar de un estado de

---

estabilidad en cierta cualificación de las cosas por oposición a *diáthesis* como aparece formulada en *Cat.* 8, 8. Así pues, ‘*diáthesis*’ está empleada para significar ‘*héxis*’ como el estado de una cosa. Por estado se entiende en tal caso la disposición de la cosa, sea esta buena o mala, considerándola en sí misma o en relación con algo. El ejemplo aquí es la salud como una disposición del cuerpo en sí mismo o en relación con algo que lo mantiene sano. Por otro lado, como señalamos, en *Cat* 8, 8b28, b35, Aristóteles opone ‘*diáthesis*’ a ‘*héxis*’ tomando como criterio el carácter estable de la segunda respecto de la inestabilidad de la primera. Véase Reale (2004) p 952. El término se emplea, además, en otro sentido. Se usa, por ejemplo, para subrayar la oposición entre cualidad (*poiótes*) y sustrato (*hypokeímenon*) (*Metaph.* I 3, 983b15) y de acuerdo con ellos se habla del material de los animales en oposición a su ‘*héxeis*’ entendidas como estados (calor, frío, etc.), por ejemplo, *PN* 477b15, 478<sup>a</sup>3. También en *MA* 986<sup>a</sup>17. Por otro lado, se emplea como sinónimo de ‘*páthe*’ y denota con ello la inherencia de las afecciones en un sustrato, en este caso, en cosas que poseen por sí cantidad de las cuales se entienden como afecciones predicados del tipo de “mucho-poco”, “largo-corto”, “ancho-estrecho”, etc. (*Metaph.* 1015b34, 1020<sup>a</sup>19). En *DA* II 5, 417b16, ‘*héxis*’ tiene el significado de cualidad; y en *Metaph.* VIII 5, donde trata acerca de la materia de las cosas sensibles como lo que está en potencia de los contrarios, se usa ‘*héxis*’ como sinónimo de ‘*eídos*’ para denotar la oposición entre el estado y la forma y la privación de la forma como dos modos en que se puede decir que la materia está en potencia en dos casos que están conectados entre sí en un contexto corruptivo, el vino y el vinagre. Por otro lado, se emplea como sinónimo de “*principio del movimiento de generación*”, así en *GA* I 19, 726b21. Y como cualidad de las cosas naturales en *EN* VII 12, 1153<sup>a</sup>14ss. En estos casos, designa una “*disposición de acuerdo con su naturaleza*” respecto de la cual el placer se puede definir como un acto de ella. En *DA* se la emplea en sentido diferenciado respecto de *dýnamis* y de *enérgeia* y permite enfatizar una oposición que volvemos a encontrar en un contexto práctico (cf. *EN* 1129<sup>a</sup>14, 1103b21, b31). También en este último es importante su significado como fin o acabamiento de toda *enérgeia* (*EN* 1104b4). Como opuesto a ‘*enérgeia*’, véanse también los pasajes de *EN* 1098b33, 1152b33, 1157b6, 1176<sup>a</sup>34. Asimismo, en un contexto práctico adquisitivo de las virtudes, ‘*héxis*’ (entendida como modo de ser) se define en relación con ‘*enérgeia*’ (actividad), véase *EN* IV 2, 1122b1; en el caso del hombre prudente, *EN* VI 12, 1143b30 y a propósito de la valentía, *EN* III 1115<sup>a</sup>3.

<sup>402</sup> Asimétricamente podría aplicarse al alma y a sus estados la distinción entre *héxis* y *diáthesis* de *Cat.* 8.

<sup>403</sup> En *DA* II 5 se subraya la conservación del alma como *héxis* en su estado de actividad plena. Con un uso semejante, pero en un contexto distinto, se emplea en *GA*.

latencia a uno de activación, es útil para explicar la actualidad como posesión efectiva por parte del cuerpo de una forma que es principio de su activación.<sup>404</sup>

### **El alma como “actualidad primera” (*entelécheia hé próte*) del cuerpo**

En su definición de alma, Aristóteles lleva a cabo una modulación en el significado de la noción de actualidad (*entelécheia*).

- i) Una vez que ha distinguido entre dos niveles de ‘actualidad’ (*episteme / tò theoreîn*), Aristóteles articula ambos significados en términos de una relación de antero-posterioridad (*próteron-hýsteron*).
- ii) El significado de ‘anterior’ y ‘posterior’ que se reconoce entre estos dos rendimientos de la noción de ‘actualidad’ toma como criterio para definirse un tipo particular de movimiento: “*genései epì toû autoû*”, es decir, el devenir que tiene lugar en un individuo en dirección a sí mismo.<sup>405</sup> Este tipo de cambio es comparable al paso de la posesión de una capacidad que no se ejercita a su ejercitación. El sabio dormido posee el conocimiento como una *héxis*. Cuando despierta y teoriza sobre lo que conoce no sufre un cambio en sentido propio, sino más bien el paso de un estado de latencia a otro de ejercitación en el cual dicha *héxis* alcanza su realización plena.
- iii) La relación de antero-posterioridad según el devenir en un individuo que cambia hacia sí mismo es un criterio que permite fijar la prioridad de un nivel de actualidad respecto de otro y en el que la *héxis* de un sujeto se muestra como aquello de lo que depende su activación. El ejemplo muestra cómo opera la anterioridad ontológica en un todo que se identifica, a su vez, con sus diferentes aspectos constitutivos. Asimismo, Aristóteles encuentra en este modo de planteo una manera de dar cuenta de movimientos que se

---

<sup>404</sup> Desde este tipo de interpretación es posible proponer una respuesta a la dificultad subrayada por Ackrill (1972-73) relativa a la dificultad para distinguir entre las condiciones de posesión y las condiciones de ejercicio de una potencia.

<sup>405</sup> Cf. Hicks (1907) p. 313 traduce la expresión como “*in the same person*” y ofrece un lugar paralelo que orienta en este sentido: *DA II 5*, 430<sup>a</sup>21. Por lo demás, la línea no ha sido comentada en Ross (1961). Véase también Polansky (2007) pp. 158-159. Esta consideración de la actualidad como conocimiento previo a su actualización se acomoda bien a la percepción, locomoción e intelección, no ocurriría lo mismo con la nutrición. La expresión “*epì toû autoû*” no ha permanecido libre de conflictos interpretativos, sobre todo entre los comentaristas tardo-antiguos. Al respecto, cf. Rodier (1900) p. 170-171; Hicks (1907) p. 313.

originan y que son recibidos en un mismo sujeto, lo cual da luces sobre la estructura ontológica de dicho sujeto.

- iv) Aquello que en el ser viviente es como una *héxis* constituye un primer nivel de actualidad respecto de su estado activo (*protéra de têi genései epì tou autoû he epistéme*) y configura un aspecto del mismo sujeto. Pero este aspecto no sólo constituye un aspecto diferenciado dentro de un todo, es también un aspecto prioritario respecto del aspecto material, sustrato de la actividad. De acuerdo con la anterioridad “*têi genései epì tou autoû*” (412<sup>a</sup>21-27), lo ontológicamente anterior es el principio del movimiento de un todo, movimiento que permanece en aquello de lo cual el alma es su actualidad primera, vgr. el cuerpo, condición necesaria, a su vez, para que la *héxis* se actualice.

Definir el alma como *actualidad primera* tiene sentido en un ser que, en cuanto se mueve a sí mismo, es una totalidad o unidad internamente diferenciada (que se identifica con su aspecto agente y con su aspecto paciente)<sup>406</sup> y que, como tal, es uno y el mismo en estados de actividad y de latencia de sus funciones.

Esta distinción en niveles de potencialidad y de actualidad resulta decisiva para estructuras de automoción porque no sólo permite advertir la diferencia entre dos factores sino que abre la posibilidad de explicar el vínculo causal que hay entre ellos también en la medida en que los recupera como aspectos jerárquicamente estructurados de uno y el mismo individuo. Esto puede documentarse en *DA II 5* a propósito del análisis de la percepción.

### **La distinción entre niveles de actualidad y de potencialidad en *DA II 5***

*DA II 5*, dedicado al análisis de la percepción, es un texto al que se suele recurrir para documentar la distinción entre dos niveles de potencialidad y de actualidad en conexión con dos tipos de transición de la potencia al acto, uno de los cuales constituye el paso de una *héxis* a su *enérgeia* en un contexto de automovimiento (417<sup>a</sup>21-418<sup>a</sup>6).

La percepción es comúnmente vista como *páschein ti*, como *alloíosis* (416b33ss, 415b24), vale decir, como una clase de *kínesis*, y Aristóteles, que tiene presente esta definición

---

<sup>406</sup> Cf. *DA II 2*, 414<sup>a</sup>4-14 donde Aristóteles asume explícitamente este vocabulario para definir el alma.



del tema, hablará de la percepción como *enérgeia*, subrayando la tensión entre acto y movimiento que tiene lugar en la activación de una capacidad disponible para percibir cuando se encuentra en presencia de un objeto perceptible. Para explicar esta estructura por la que algo está en acto a partir de una potencia que es comparable a una *héxis*, el filósofo distingue niveles de uso de las dos nociones aplicadas (*dýnamis* y *enérgeia* o *entelécheia*) en fenómenos como la adquisición y la ejecución de una ciencia. De acuerdo con Aristóteles, pueden distinguirse tres maneras de empleo del término ‘sabio’ (*epistêmón*): (i) cuando se dice de un hombre que es sabio porque pertenece genéricamente a la clase de seres que pueden ser sabios; (ii) cuando se dice de alguien que efectivamente posee el conocimiento de gramática. En el primero y en el segundo caso, se habla de *dynatós* (*ser capaz de*); la diferencia entre ambos usos reside en que, en el primero, ser sabio en potencia no indica nada más que la pertenencia del individuo a un género de seres que tienen ciertas capacidades por nacimiento, mientras que en el segundo se refiere al hombre que ha adquirido y posee efectivamente el saber y está en condiciones de ejercitarlo a voluntad, siempre y cuando nada exterior se lo impida. Finalmente, (iii) ‘sabio’ se dice también del que se encuentra actualmente ejercitando el saber que posee (417<sup>a</sup>21-30). Éste último constituye el sentido propio en el que se usa la expresión.

En este pasaje, Aristóteles introduce un nivel intermedio entre el que conoce en potencia y el acto pleno de conocimiento que consiste en la *héxis* característica del hombre sabio. Este nivel se presenta como acto respecto de la potencia y como potencia respecto de la actividad. Cabría, entonces, distinguir, entre [1] potencia de nivel 1 relativa a un acto de nivel 1, y [2] potencia de nivel 2 relativa a un acto de nivel 2.<sup>407</sup>

Este reconocimiento de los usos distintos de ‘potencia’ y ‘acto’ comparecen en los dos tipos de actualización de lo que se dice en potencia. En el primer caso, lo que está en potencia se actualiza por medio de un tipo de movimiento, el aprendizaje. Alguien es actualmente sabio tras una “*alloíosis*” (cambio alterativo) y frecuentemente (*pollákis*) después de que *de un estado disposicional se cambia al contrario* (*pollákis ex enanitas metabalòn héxeos*), de la ignorancia al conocimiento (417<sup>a</sup>31-32). En el segundo caso, lo que está en potencia se actualiza en su ejercitación. La ejercitación es un tipo de actualización (“*El que conoce que una A está frente a él*”) que supone una potencia distinta que consiste en estar en posesión de una capacidad. Así, se pasa de poseer una capacidad a emplear lo que se posee: “*ho d’ ek tou échein tèn arithmetikèn è tèn grammatikèn, mè energeîn dé, eis tò energeîn*” (417<sup>a</sup>32-b1) No hay en éste último caso un movimiento definible en términos de cierto padecimiento bajo la acción de algo distinto del sujeto que lo recibe, *vgr.* un movimiento entendido como alteración (*alloíosis*). Pero ‘padecer’ (*páschein*) tiene un uso notablemente equívoco (417b2). Por un lado, se aplica al tipo de cambio

---

<sup>407</sup> Como señalamos, Alejandro de Afrodisia, en *De an. Mantissa* 103, 11-20, hace la diferencia entre “*he próte entelécheia*” y “*he deutéra*” como análoga a la diferencia que hay entre *héxeis* y “*hai kat’ autàs kai ap’ autôn enérgeiai*”.

que comporta la destrucción (*phthorá*) de algo (paciente) bajo la acción de un contrario (agente) (417b1-5). Este último constituye el sentido focal de ‘*padecer*’ y ‘*ser alterado*’. Por otro lado, se aplica a una transición por la cual lo que está en potencia pasa al acto bajo la acción de lo que está en acto y en ellos se conserva (*sotería*) y perfecciona.

El primer tipo de cambio corresponde, entonces, al primer sentido de ‘*potencia*’. Sin embargo, pasar de la ignorancia al conocimiento por medio del aprendizaje o por la enseñanza de quien posee en acto el conocimiento no se identifica sin más como *páschein o alloíosis* (417b12-16). Supone un acto común a dos sujetos distintos que tiene lugar en el que padece.<sup>408</sup> El segundo tipo de cambio, corresponde al segundo sentido de ‘*potencia*’. En estos casos se habla de devenir (*theoroûn gàr gígnetai tò échon tèn epistémen*) (417b5-6), pero no de *alloíosis* sin más (*ouk ésti alloioústhai*) (417b6). La noción se aplica modificada para denotar “*héteron génos alloióseos*” (417b7). En efecto, el paso de una *héxis* a su *enérgεια* constituye, por el contrario, un “*aumento o progreso hacia sí mismo y su actualidad*” (*eis hautó gàr he epídisis kai eis entelécheian*); como tal, tiene lugar en el mismo sujeto que posee la ciencia, el conocimiento y funge como agente (417b6-7). Los agentes de este movimiento – a diferencia de los de la sensación en acto- están en el alma misma: los universales (417b19-24).

El cambio por el cual una *héxis* se actualiza (*tò... eis entelécheian ágein ek dynámei ontos katà tò noûn kai phronoûn*) no puede tener como término *ad quem* una naturaleza contraria. Para hacer evidente la inconsistencia en que se incurriría si este tipo de transición se interpretara bajo el modelo de la *alloíosis*, Aristóteles propone considerar dos casos de actualización de una capacidad, el de aquel que piensa (*tò phronoûn*) cuando está pensando (*phronêi*) con el que construye (*tò oikodómon*) cuando está construyendo (*oikodomêi*) (417b8-9). Construir es un movimiento físico cuya ejercitación no implica que el constructor mismo devenga otro. Mucho menos puede creerse que algo así ocurra cuando hablamos de pensar. El que piensa no deviene otro cuando piensa.

La dirección en la que se produce esta transición no revela algo distinto respecto del sujeto que la experimenta, sino al mismo sujeto en otro estado: “*eis hautó gàr he epídisis kai eis entelécheian*” (417b6-7). Para referirse a este tipo de movimiento, Aristóteles no tiene un nombre específico. La estructura refleja que comparece en casos como el del conocimiento espeja, en cierto modo, la relación del alma con un cuerpo natural de cierto tipo respecto de la vida y permite captar por qué en esta estructura el alma se define a la manera del conocimiento que es relativo a su ejercitación.<sup>409</sup>

<sup>408</sup> Filopono indica que estamos ante un caso de *génesis* más que de *alloíosis*, pues hay un sustrato que permanece mientras la forma o cualidad cambia. Cf. *Metaph.* 1069b10 donde se ofrece como ejemplo de esto el cambio de la opinión falsa a la verdadera. Cf. Hicks (1907) p. 355.

<sup>409</sup> Alejandro de Afrodisia sugiere *génesis* como término que describe mejor la transición de *héxis* a *enérgεια* y cree que se aplica también al primer tipo de cambio, *vgr.* al proceso de adquisición de una *héxis* (*Ap. kai lús.* 84. 23ss. 28; 81, 27-82, 20. Citado en Hicks (1907) p. 356.

Una distinción semejante a la que encontramos en *DA II 5* se presenta en *Ph. VIII 4*. Aristóteles diferencia entre dos usos de '*potencia*' de acuerdo con los cuales se objetiva el comportamiento ambiguo que la expresión tiene en el contexto del movimiento natural (*i.e.* aquel que ocurre según un principio inmanente a lo que se mueve) y que dificulta identificar el factor motor en el movimiento de los elementos. En ese marco, la distinción toma como punto de referencia a los animales donde el motor resulta evidente. Los animales (como los restantes seres naturales) tienen en sí mismos un principio al que se le aplica uno de los sentidos de '*potencia*'. En virtud de este principio se dice que los animales se mueven por naturaleza. Pero los animales, a diferencia de otros seres naturales, se mueven por sí mismos: "*El animal como un todo se mueve por naturaleza a sí mismo*" (254b17-18). Esta estructura reflexiva implica la existencia de un principio inmanente a cada animal (254b14-17). Sin embargo, no en todo lo que tiene un principio inmanente del cambio se actualiza una estructura reflexiva. El animal es *causa para sí mismo*. En ese sentido, son seres semovientes aquellos en los que el principio del movimiento es el alma, *i.e.* un aspecto de su misma naturaleza que cumple, como se dirá más adelante, con el papel de ser causa final y origen primero de todo cambio en el animal. De ahí que, por el alma, el automovimiento esté vinculado de manera directa con la vida (255a5-7). Un signo de que estamos ante un tipo de ser que es semoviente está en el hecho de que un animal no sólo puede originar su propio movimiento, puede también detener su marcha, algo imposible para un cuerpo simple que solamente tiende, si nada lo impide, a su lugar natural (255a5-10). En un animal que se mueve a sí mismo, '*potencia*' se refiere, entonces, a aquello por lo cual un animal se mueve o se detiene.

Al contrario de lo que ocurre en un organismo vivo, en los elementos no se puede detectar claramente el principio motor. En vista de ello, Aristóteles distingue los sentidos de la expresión '*en potencia*' (255a30-34). Hay, pues, dos sentidos en que hablamos de alguien como conocedor en potencia. Por un lado, cuando nos referimos con esa expresión a quien está aprendiendo, por otro, cuando hablamos del que ya posee el conocimiento aunque no esté ejercitándolo. El primer nivel o tipo de potencia se da con relación al segundo nivel o tipo. El primer nivel se releva por relación al proceso de cambio en el que el sujeto tiene que pasar de un estado a otro estado distinto. Este cambio viene caracterizado por la tesis general del contacto entre agente y paciente, condición para que haya movimiento, el cual ocurre *siempre, si nada se lo impide*. El segundo nivel de potencia se aplica a quien posee ya el conocimiento. Este significado se objetiva por relación a la actualidad y ejercicio del que tiene el conocimiento. Si nada lo impide, este es capaz de pasar sin que medie proceso alguno (*vgr.* inmediatamente) al ejercicio de su saber. Esto, precisamente, marca la diferencia entre un estado de disposición del saber (potencia de nivel 2) y un estado identificable como ignorancia (potencia de nivel 1). (255a32-b6). Ahora bien, los elementos se mueven a sus lugares propios por una tendencia natural. El motor en ese caso es la actualidad del elemento consistente en encontrarse en su

lugar natural (255b11). Este principio se identifica con un sentido de potencia como el del conocimiento en el sabio. Puesto que si nada se lo impide, se actualiza. El movimiento hacia el lugar propio que experimentan los cuerpos simples es un movimiento hacia la propia forma que es su propia actualidad o completitud.<sup>410</sup> En estos términos puede explicarse también el cambio por el cual un elemento se transforma en otro. El agua es potencialmente ligera (potencia de nivel 1), porque por su humedad puede transformarse en aire. El aire puede ser potencialmente ligero (potencia de nivel 2) cuando ocurre que algo impide su desplazamiento hacia arriba, donde está su acto (255b6-13).<sup>411</sup>

Pero en relación con los animales se presenta una dificultad: Lo que se mueve así mismo lo hace como un todo (254b17-18). Lo difícil en ese caso no es saber si son movidos por algo, sino distinguir motor de movido (254b28-30). No se trata, sin más, de separar entre “partes”, una agente y otra paciente. Este tratamiento se hace en *Ph.* VIII 5. En un sentido, el animal es “*uno y continuo*”, pero no por contacto. El movimiento que se da en él no consiste para el animal en padecer una afección. En otro sentido, el animal puede ser considerado por separado, puede ser pensado uno y el mismo animal bajo dos aspectos distintos, uno “*dispuesto a actuar*”, otro “*dispuesto a recibir*”.

Ahora bien, en una estructura semoviente se da también el tipo de relación que se detecta entre conocimiento (*héxis*) y ejercitación (aplicada al caso del cambio de un elemento en otro y al paso del elemento a su lugar natural). Así pues, el todo se mueve porque una parte es inmóvil y mueve a otra que es movida (257b11-13) y, en esos términos, el movimiento tiene lugar en un animal en virtud de dos aspectos a los que puede aplicarse los usos diferentes de ‘*potencia*’.

## **DA II 5 y el cambio del sujeto hacia sí mismo**

Anterior según el devenir del sujeto hacia sí mismo se dice de una actualidad del sujeto que no experimenta, estrictamente hablando, alteración (*alloíosis*). Sin embargo, la modificación semántica que, a propósito de la percepción, introduce Aristóteles entre *alloíosis* y *allíosis tis* quiere poner de relieve la diferencia entre capacidad y función que, desde la perspectiva del sujeto que deviene hacia sí mismo, pareciera tender a aplanarse. Sin embargo, es clara la diferencia entre dos niveles de actualidad, el de la forma y el de la función o actividad. La anterioridad de la forma respecto de la función no sólo cabe leerse en términos de anterioridad cronológica y según el movimiento sino

<sup>410</sup> Cf. por ejemplo, *DC* IV 3.

<sup>411</sup> Nos basamos aquí en el análisis de Boeri (2003) p. 212-3.

también en el sentido de la anterioridad ontológica de una forma que se conserva de manera acabada en la actividad propia del compuesto del cual constituye su núcleo sustancial. El papel de sustrato (de la forma y de la función) lo cumple el cuerpo “*potencialmente viviente*”. Un cuerpo en potencia de vivir es correlativo de la actualidad primera de la forma de la cual, al mismo tiempo, depende para ser un cuerpo potencialmente vivo tanto como para actualizarse. La actualización de la *héxis* con la que se compara al alma es uno y el mismo acto que actualiza al cuerpo. Lo novedoso, a nuestro juicio, es que el cuerpo en cuestión se describe como potencialmente vivo respecto del vivir y de sus operaciones y respecto del alma. Ahora bien, el cuerpo definido como lo que tienen potencia para vivir no se encuentra en la misma relación de antero-posterioridad respecto del vivir que respecto del alma. En el primer caso, el cuerpo es anterior a la actividad de vivir según la potencia y posterior al alma según el acto. La prioridad ontológica del acto respecto de la potencia pone de manifiesto la dependencia ontológica de ésta respecto de aquel. De tal manera que la anterioridad según la potencia que tiene el cuerpo en relación con las operaciones vitales está fundada en la anterioridad del alma respecto del cuerpo. La anterioridad ontológica y “*según el movimiento*” de la forma anímica respecto del vivir implican la anterioridad ontológica “*según el acto*” que es propia del alma respecto del cuerpo potencialmente viviente. En ese sentido la actualización del alma en la función comporta (inmediatamente) la actualización del cuerpo y, de acuerdo con esto, un todo se mueve a sí mismo entendido como alma y entendido como cuerpo, en cuanto está dispuesto a actuar y en cuanto tiene la capacidad de recibir.

La limitación que introduce un contexto funcional a la hora de atribuir potencialidad al sustrato corpóreo no depende principalmente del contexto funcional mismo, sino de la relación de dependencia ontológica que está a la base de la constitución de un cuerpo vivo. Esta relación indica que estamos en presencia de una unidad originaria en el plano sustancial de los seres vivos. Por lo tanto, no es necesario ni pertinente describir tal clase de cuerpo recurriendo a un sentido de potencialidad distinto del que aquí se enuncia explícitamente. A partir de las operaciones en las que el viviente se encuentra realizado, resulta difícil captar la distinción alma-cuerpo en el mismo sustrato de dichas operaciones. De ahí que sea necesario recurrir a las operaciones de un ser vivo que pueden pasar del estado de latencia al de activación, como un hombre pasa del sueño a la vigilia, para percibir las distinciones internas y el juego de jerarquías implícitas en la unidad de un organismo vivo. Más adelante

haremos referencia al uso de la noción de potencia que corresponde a casos como los menstros, la semilla (semen) y las partes que se desarrollan en el proceso embrionario. Por lo pronto, podemos señalar que en ninguno de estos casos parece posible fijar una aplicación de la noción de potencia con independencia de un todo orgánico en acto que, a la manera de un telón de fondo, permita explicar el ser en potencia de las partes de un organismo en desarrollo e, incluso, de los menstros a partir de los cuales se genera un nuevo individuo.

En las definiciones de alma de *DA II 1* cobra protagonismo el vivir y sus operaciones como casos de automoción. Es factible que desde este mismo ángulo de mira se pueda interpretar el desarrollo embrionario como un proceso en el cual un sustrato material tiene un alma nutritiva por la cual le es posible desarrollarse a sí mismo y generar las partes orgánicas necesarias en vistas a adquirir el alma sensitiva (y, en ciertos casos, el alma racional). En el caso del animal, podríamos hablar de un mismo sustrato material, potencialmente un animal de tal clase, que se identifica, por una parte, como aquello que tiene cierta disposición natural, el alma nutritiva, que proporciona las condiciones necesarias para la generación de nuevas partes orgánicas que permitan que se actualice una capacidad más compleja, el alma sensitiva. En ese sentido, podríamos comparar este proceso embriológico con el proceso de adquisición de virtudes descrito en *EN II 1*. Estos procesos, como los biológicos, se definen mejor en términos de *teleiosis* que de *alloiosis*, como se indica en *Ph. VII 3*. Tales *cambios perfectivos* se reconocen, entonces, en la adquisición de una *héxis* tanto como en instancias de su ejecución.<sup>412</sup>

---

<sup>412</sup> En *Ph VII 3*, Aristóteles continúa el tratamiento de la *alloiosis*, iniciado en *Ph. VII 2*, y considera como parte de esa argumentación los procesos adquisitivos (así como los corruptivos) de “figuras, formas y *héxeis*”. Para referirse a ellos, Aristóteles habla de *teleiosis* (246b1-3) Por ejemplo, las virtudes son perfecciones, los vicios supresiones de aquellas, pero no tiene lugar allí *alloiosis* (o cambio cualitativo), *i.e.* la destrucción de una propiedad o *cualidad afectiva* por la contraria (245b3-5) (Cualidades afectivas son llamadas así porque producen una afección en los sentidos cf. *Cat. 9<sup>a</sup>28, a35-b9*). Sin embargo, respecto de las figuras, las formas y las *héxeis* se tendería a pensar que su adquisición es una *alloiosis* (cambio alterativo). Pues se trata de casos en los que hay afección de cosas sensibles. Pero no se puede llamar directamente al proceso por el que se adquiere una virtud una forma o un estado epistémico, alteración, sino más bien al proceso concomitante o de base (Por ejemplo, sobre las virtudes: 246b20-247<sup>a</sup>19).

Las *héxeis* del cuerpo o del alma (el vicio o la virtud, los estados epistémicos, la salud y la buena constitución, la belleza, la fuerza) aún cuando sean relativas a las afecciones de factores calientes y fríos, secos o húmedos, son llamadas perfecciones (maneras de estar *bien* dispuesto respecto de algo) (246b14, b21-247<sup>a</sup>5) Así como se llama culminación de la casa al friso y al tejado (246<sup>a</sup>10-b15). Tampoco son alteraciones los estados de la parte intelectual del alma. En el caso de la adquisición original del conocimiento, el que conoce en potencia deviene conocedor en acto por la presencia de un factor distinto de él (el particular). Pero no hay generación ni alteración. La adquisición del conocimiento consistiría en algo análogo a la transición de estados como el sueño, la ebriedad y la enfermedad a una manera *lúcida* de estar dispuesto el que conoce respecto de un objeto. El paso como tal es pensado como una *liberación*

De acuerdo con la metáfora elegida para hablar del alma y de las operaciones vitales como actualidades de dos niveles distintos y articulados según el criterio de antero-posterioridad, el conocimiento (*héxis* del intelecto) se vincula al teorizar como a su estado de plenitud. Si pensamos en la relación conocimiento-acto de teorizar, resulta evidente que un individuo (Sócrates) no se encuentra permanentemente en un estado semejante. Por lo tanto, teorizar supone una activación del mismo individuo a partir de la *héxis* respectiva (y de un estado de latencia). Podríamos hablar, además, de automotivación mediada por factores del entorno. Dicha activación se describe mejor como un paso que constituye, en sentido estricto, un cambio en sentido *perfectivo*, *i.e.* un “*progreso hacia sí mismo*”, de acuerdo con *DA II 5*. Aplicando la comparación con el conocimiento, vivir es una activación del alma como actualidad de un cuerpo que tiene lugar en el mismo cuerpo al que anima (con mediación de otros agentes). Ahora bien, este cambio perfectivo implica también la identidad de forma y fin como ‘*hoû héneka*’, un tipo de finalidad que opera *a fronte* y *a tergo*. En casos donde las operaciones tienen una estructura recursiva o reflexiva es posible reconocer que la misma actividad que tiene en la forma su principio significa el acabamiento de dicha forma.

### 3) El cuerpo como instrumento del alma

El alma es la “*actualidad primera*” de un cuerpo natural que está en las condiciones adecuadas para devenir viviente en acto. Tal clase de cuerpo es un cuerpo “*instrumental*” (*organikón*) (412<sup>a</sup>28-b1). Esta manera de describir al cuerpo motiva la producción de metáforas como la del hacha. Aristóteles se refiere a esta clase de cuerpo como “*materia apropiada*” (*oikeía hýle*) respecto del alma (*DA II 2*, 414<sup>a</sup>25-26). De

---

del alma de un estado de *turbación física*. Y, en ese sentido, el alma experimenta un cambio perfectivo (*teleiosis*) por el que de estar dispuesta de una manera respecto de las cosas, cambia a otra mejor, mientras que la alteración de algunas funciones corporales se dan de manera concomitante. Como ocurre en el ejercicio y el acto de conocer (247b1-248<sup>a</sup>9). (Filópono, *In Phys.* 877, 19-24. Cf. Boeri (2003) pp. 142-155). Según este modelo explicativo, se entiende tanto la ejercitación como la adquisición de una *héxis*, de una forma específica o de la configuración de algo. El modelo explicativo que este tipo de planteo reporta podría emplearse para comprender el paso que va de la posesión del alma en un cuerpo, a la realización de sus funciones, funciones en la que el alma (actualidad del cuerpo) se encuentra dispuesta de un modo distinto respecto de las cosas, *vgr.* del modo perfecto. Pero no se puede hablar de un cambio alterativo en la activación de una función anímica que se vale del cuerpo, aunque cambios de esa clase se dan de manera concomitante también aquí.

acuerdo con esa nueva descripción del cuerpo, Aristóteles da una tercera versión de su definición de alma:

*Por ello, el alma es actualidad primera (entelécheia he próte)<sup>413</sup> de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. Y lo que es tal (toioûton) será <un cuerpo> orgánico (organikón). Órganos (órgana) son también las partes de las plantas, sin embargo, completamente simples, por ejemplo la hoja es la protección del pericarpio, y el pericarpio del fruto. Las raíces son lo análogo a la boca. En efecto, ambas absorben el alimento. Si, por consiguiente, se debe decir algo general (koinón) acerca de toda alma, <es que> es actualidad primera (entelécheia he próte) de un cuerpo natural orgánico. (412<sup>a</sup>27-412b6)*

La caracterización que hace Aristóteles del cuerpo potencialmente viviente obedece asimismo al hecho de que posee ‘órgana’, vale decir, partes que están destinadas a funciones específicas del viviente. Un cuerpo natural provisto de órganos es un cuerpo compuesto por varios tipos de partes materiales. Las partes heterogéneas (*anhomeoméricas*) o propiamente funcionales, como la mano y el ojo, compuestas de partes homogéneas (*homeoméricas*), como la carne y los huesos. A estas partes se las llama así en atención a que, si se las divide, se obtiene de ellas el mismo tipo de materia. Son el resultado de la mezcla de elementos (agua, fuego, tierra y aire), de cuyas cualidades perdura en el producto la que corresponde al componente dominante. La definición de estas partes homogéneas, en tanto, depende de la forma específica del ser vivo al que pertenecen, un hecho que resulta evidente, por otro lado, en relación con las partes heterogéneas.<sup>414</sup>

El cuerpo natural vivo no es, sin embargo, una acumulación de partes materiales estratificadas. Incluso en las plantas, seres mínimamente estructurados, la materia se encuentra organizada.<sup>415</sup> Este orden muestra a las partes articuladas entre sí como órganos o medios en vistas de una misma función. Por ejemplo, la hoja envuelve al pericarpio y éste al fruto para la protección del todo viviente; partes como las raíces y la

<sup>413</sup> Esta expresión se aplica exclusivamente a la consideración del alma. Alejandro de Afrodisia distingue entre actualidad primera y una *segunda actualidad* como análogo a la diferencia entre *héxis* y “*enérgeiai kat’ autás kai ap’ autôn*”. Véase también la referencia a Zabarella en Hicks (1907) p. 313 ad a27. Este autor señala que, de cualquier manera, la definición de alma no significa ausencia de operación sino que el alma es considerada *abstractamente*, aparte de su operación. Una conclusión semejante se sigue de la interpretación de “*dynamei zoèn échontos*”. Lo inseparable del cuerpo es la capacidad o aptitud para operar, distinta de su operación actual. Ahora bien, esto es así, cuando se trata, naturalmente, de operaciones superiores (percibir, imaginar, desear, desplazarse), no cuando hablamos de las operaciones nutritivas básicas. Una posición distinta puede verse en Charlton (1980) quien sugiere que “*primera*” alude nada más que a “*un primer sentido*” de la palabra actualidad, sin mayores implicancias de fondo.

<sup>414</sup> Cf. *PA* II 1, 647<sup>a</sup>4ss, 646b11; *GA* II 1, 734b27; *Meteo.* IV 12, 389b26-30. Un tratamiento de la relación entre las partes materiales de un ser viviente con relación al alma como forma del todo, véase F. Lewis (1994) y su crítica al punto de vista de A. Kosman (1987).

<sup>415</sup> Simplicio, *In de an.* 91, 5-14; T. de Aquino, *In de an.* 231-232. Cf. Polansky (2007) p. 161.



boca están destinadas a la alimentación del conjunto del cuerpo. La organización del cuerpo es en vistas de la función propia que se articula en el modo de vida (*bíos*) propio de una especie y está fundada en el alma como actualidad primera respecto de su activación.<sup>416</sup> Es decir, el alma comparece como principio de la organización de las partes corpóreas<sup>417</sup> y es la responsable de que lo que podría ser visto como una colección de partes orgánicas se presente como una totalidad articulada con el fin de vivir.<sup>418</sup>

#### 4. ‘Ser’ y ‘uno’ referido a los compuestos de alma y cuerpo. El momento metafísico de DA II 1

Aristóteles formula tres versiones de su definición de alma y, a la manera de una reflexión sobre ellas, trata un tema que está latente en cada una: la unidad alma-cuerpo.

Leemos:

*“Si, por consiguiente, se debe decir algo general (koinón) acerca de toda alma, (412b5) <es que> es actualidad primera (entelécheia he próte) de un cuerpo natural orgánico. Por lo cual, no es preciso investigar si es <algo> uno el alma y el cuerpo, como no <se investiga si lo son> la cera y la figura, ni, en general, la materia de cada cosa (hekástou) y aquello de lo cual (tò hoû) es la materia,<sup>419</sup> puesto que (epeí) de muchas maneras se dice “uno” y “ser”, pero es la actualidad (entelécheiá) el sentido más propio (tò kyrios).” (412b6-9).*

<sup>416</sup> Respecto de los modos de vida (*bíos*) relativos a las distintas especies animales, véase por ejemplo HA VIII 2. Respecto de la importancia que tiene el *bíos* en la explicación biológica de Aristóteles, véase hoy Lennox (2010).

<sup>417</sup> En un punto como éste reside la diferencia entre la teoría aristotélica y una teoría como la del alma-armonía (cf. DA I 4): el alma no es la organización (*i.e.* un estado o disposición) sino el principio que organiza las partes materiales y que, en cuanto tal, es el aspecto de una sustancia compuesta que se identifica como actualidad del cuerpo natural. No un factor que se añade o sobreviene a las partes materiales. (Cf. DA I 5, 410b10-13, 411b6-14; *Metaph* XIII 2, 1077<sup>a</sup>20-24). Por otra parte, si consideramos el alma como forma a la luz de lo que Aristóteles afirma en *Metaph.* VII 17 sobre la sustancia como esencia, podemos entender el alma como causa de que las partes materiales configuren un todo uno y no un montón (1041b11-33). La documentación de este planteo puede verse en PA II 1 y GA I 18, II 1, II 6, donde el modelo de explicación está regulado por un criterio de antero-posterioridad teleológica de la *ousía* como forma respecto de la *genesis* de las partes materiales. Respecto de este punto resulta también elocuente la imagen de la Naturaleza como un pintor en GA II 6, 743b20-25. Otro asunto vinculado con éste es el de la manera en que el alma se relaciona con los partes materiales a partir de su situación en un parte orgánica como el corazón (o el cerebro) en el caso de los animales sanguíneos, parte central que tiene un papel principal en el auto-desarrollo de un ser vivo. Cf. Hartman (1976) c. 4.

<sup>418</sup> Otro punto de vista en Everson (1997) p. 67-68. También Bos (2001) citado por Polansky (2007) p. 162.

<sup>419</sup> Hicks propone leer la expresión ‘tò hoû’ en ‘hoû he hyle’ orientándose a partir de 412b20: ‘hýle ópseos’ para significar así la forma de la cual ésta es su materia.

(a) Aristóteles afirma que no es necesario investigar si son algo uno alma y cuerpo, es un hecho que lo son pues comparecen en la unidad de un ser vivo del mismo que la cera y la figura en un sello. Sin embargo, ¿cuál es la naturaleza de la unidad que tiene lugar entre estos términos correlativos? La materia es considerada por medio de lo que podríamos llamar una *relación de pertenencia* a la cosa particular (*tèn hekástou hýlen*) que posee determinada forma, mientras que la forma puede ser descripta mediante la *relación de posesión* que tiene con la materia, *i.e.* como “*aquello de lo cual la materia es materia*” (*tò hoû he hýle*) (412b7-8). De acuerdo con esto, forma y materia no se encuentran en una relación simétrica,<sup>420</sup> y esa asimetría se vuelve evidente, por ejemplo, cuando el cuerpo es entendido como “*instrumental*” para el alma.

(b) El tratamiento de la unidad alma-cuerpo como un caso de la relación entre forma y materia se desenvuelve también en el plano de una consideración metafísica. Una de las tesis centrales de la filosofía aristotélica afirma que ‘*ser*’ y ‘*uno*’ “*se dicen de muchas maneras*”; en cuanto tales, son nociones equivocadas, mas no en un sentido meramente accidental.<sup>421</sup> Así, por ejemplo, si consideramos el registro de significados de ‘*ser*’ en *Metaph.* V 7 encontraremos las siguientes acepciones: (i) ‘*ser*’ se aplica en el sentido de lo que es por accidente (Aristóteles reconoce aquí tres modos en los que comparece una relación accidental (y de acuerdo con los cuales se dice que algo es por accidente): a la manera como dos determinaciones se dan en una misma cosa como cuando decimos “*el justo es músico*” (es decir, justo es el hombre que es músico); cuando una determinación se da en algo que existe, por ejemplo, como cuando afirmamos “*el hombre es músico*”, o como cuando decimos que “*el músico es hombre*”, *i.e.* cuando en el enunciado se toma como sujeto una determinación que existe en un sustrato y el sustrato se enuncia como predicado de ella. (ii) De otra manera, hablamos de ‘*ser*’ en el sentido de lo que es por sí. Aristóteles opera aquí con una distinción que ha hecho en *Top.* I 9 entre dos tipos de predicación, a saber, esencial y accidental, según las cuales puede decirse que algo se predica esencialmente en la categoría de sustancia así como en las categorías no sustanciales (cualidad, cantidad, relación, etc.). (iii) ‘*Ser*’ se dice también para significar que algo es verdadero y ‘*no ser*’ para significar que algo

<sup>420</sup> En *Metaph.* VIII 6 enuncia una idea parecida al redescubrir materia y forma como una y la misma cosa en potencia y en acto. La unidad de una sustancia compuesta es la de aquello en lo que se diferencia materia y forma como dos aspectos de lo mismo en la medida en que se considere a una como la cosa en potencia y a la otra como la cosa en acto.

<sup>421</sup> Cf. *Metaph.* IV 2, 1003<sup>a</sup>33-34, VII 1 1028<sup>a</sup>10, VII 4, 1030<sup>a</sup>21.

es falso. Y (iv) ‘*ser*’ se dice para significar lo que es en potencia y lo que es en acto. Ahora bien, sobre esta última acepción, Aristóteles indica que se entiende en relación con todos los sentidos enunciados previamente, lo que cabe interpretar como una sugerencia de que se le reconozca cierta prioridad respecto de los significados que la implican. Otro tanto ocurriría con los distintos significados de ‘*uno*’ que se ofrecen en *Metaph.* V 6 y X 1.

La consideración ontológica de los seres vivos en *DA* II 1, 412b6-9 reconoce la equivocidad de ‘*ser*’ y, co-extensivamente, la de ‘*uno*’. Para tratar con ella, Aristóteles recurre a un criterio de antero-posterioridad que permite analizar la unidad de un viviente a partir del reconocimiento de un significado focal o estricto dado por la noción de actualidad (*tò kyríos he entelécheia estin*) (412b9).

Este enfoque del asunto permite entender cómo algo que es y es uno en acto contempla aspectos potenciales que le son constitutivos. Es preciso indagar, desde esta perspectiva, en qué sentido un cuerpo constituido de partes orgánicas es algo uno en acto y de qué manera la vida constituye un acto del viviente que contempla, a su vez, momentos de potencialidad.

¿En qué sentido son y son uno en acto seres de los cuales la forma se enuncia como actualidad primera y la materia como potencialidad para la vida? Los distintos sentidos en que puede comparecer el término ‘*uno*’, en acto y en potencia,<sup>422</sup> pone de relieve la complejidad inherente a la sustancia de los seres vivientes, complejidad hecha de aspectos distintos, jerarquizados y causalmente vinculados.

Por lo pronto, debe decirse que la unidad del ser vivo tiene un significado conectado a un significado focal (*focal meaning*) en los siguientes términos: la actualidad del compuesto depende de la actualidad ontológicamente anterior del alma.<sup>423</sup> El compuesto corpóreo es uno en virtud de que está animado.<sup>424</sup>

En *DA* II 1 Aristóteles considera la unidad de alma-cuerpo como un caso fuerte de unidad compuesta<sup>425</sup> en la que el alma es *aquello según lo cual se define el cuerpo orgánico y constituye “lo que es ser” para un cuerpo de tal clase* (412b10-11). Esta afirmación, por lo demás, no implica el desconocimiento de propiedades materiales que

<sup>422</sup> Cf. *Metaph.* V 11, 1019<sup>a</sup>6-11. Ser en potencia y ser en acto configuran uno de los significados de anterioridad según la naturaleza y la sustancia.

<sup>423</sup> Por otra parte, el alma es un caso de actualidad que existe como actualidad *de* un sustrato que es potencial. Hay una parte del alma, que, en cuanto no es actualidad de ninguna parte corpórea, es una parte separada y su acto es perfecto, el *noús poietikós*.

<sup>424</sup> Cf. *Metaph.* V 6, 1016b11-17.

<sup>425</sup> Para otros casos de composición, véase *Metaph.* VII 4-5.

le corresponden al cuerpo del ser vivo; antes bien, enfatiza el hecho de que la unidad hilemórfica de alma y cuerpo está prioritariamente fundada en la forma. Este planteo se vincula también con el significado causal del alma como forma del cuerpo. De esto nos habla el caso del hacha que comparece como un instrumento en su contexto funcional (412b10-17) y el del ojo entendido por analogía con el animal como un todo, cuyo tratamiento pone en juego una estrategia basada en la homonimia no-accidental y en las relaciones criteriológicas de antero-posterioridad.

### **5. La relación alma-cuerpo a la luz de los criterios de antero-posterioridad en DA II 1, 412b10-413<sup>a</sup>10**

La consideración acerca del alma que Aristóteles ofrece en las definiciones generales de la primera parte de DA II 1 encuentra una nueva instancia de tratamiento en la segunda parte del mismo capítulo (412b10-413<sup>a</sup>10). A nuestro juicio, es posible reconocer en esta sección el significado implícito de ‘*alma*’ como causa así como un planteamiento preliminar de la cuestión relativa al tipo de unidad que caracteriza al ser vivo. En ese sentido, pensamos que la segunda parte de DA II 1 anticipa la explícita definición de alma y cuerpo como causa formulada en DA II 4 (415b8-27) y la definición causal de alma en DA II 2 que, junto con configurar un marco filosófico para los tratados biológicos, enriquece el sentido en que el filósofo entiende la unidad de un ser viviente enunciada en DA II 1, 412b6-9. En efecto, las célebres analogías del cuerpo animado con el hacha y el ojo presentadas en 412b10-412b26 (en todo caso, la comparación sigue hasta 413<sup>a</sup>3) nos abren ya a los cuatro principales puntos de vista causales desde donde se puede contemplar la no separación del alma y del cuerpo en tres asuntos de relevancia para una ontología de los seres vivos: El vivir entendido como ser para el viviente, la unidad orgánica y la unidad funcional de un ser vivo. En efecto, pensamos que en la segunda parte de DA II 1, Aristóteles afronta la consideración causal del alma y del cuerpo poniendo en juego tres usos ontológicos distintos del par conceptual ‘*próteron*’-‘*hýsteron*’. Así pues, cabe hablar de la anterioridad del alma como forma y esencia del cuerpo (*he ousía tôn empsýchon somáton*), como *aquello en vista de lo cual* (‘*hoû héneka*’) se constituye la unidad de un organismo vivo y como *aquello que es origen del movimiento* (‘*hóthen he kinesis*’) que,

en articulación con el cuerpo, es fundamento de las operaciones y propiedades de un ser vivo como un todo orgánico.

## La homonimia y la unidad alma-cuerpo

### 1) La unidad del organismo vivo y la unidad del artefacto

En el contexto de la analogía –sugerida ya por la lengua griega- entre el cuerpo natural orgánico y el hacha, Aristóteles pone de relieve la homonimia que encuentra entre el instrumento (*órganon*) y el instrumento desmantelado y la traslada a la que habría entre un cuerpo natural orgánico (*organikón*) que está vivo y un cadáver.<sup>426</sup> El hacha, un instrumento artificial (*órganon*), se toma como si fuera un instrumento natural (*órganon*), *i.e.* cuerpo (es metódicamente relevante que el planteo no ocurra al revés),<sup>427</sup> mientras que “*ser-hacha*” (*tò pelékei êinai*), *i.e.* la capacidad de cortar o el filo del hacha, se entiende como si fuera el alma del instrumento.<sup>428</sup>

La imposibilidad de que el cuerpo natural de un ser vivo sea identificado como su materia fuera del dominio activo de su forma (*i.e.* del alma), se hace perceptible si se lo compara con la materia de un instrumento, vale decir, con una materia funcionalmente concebida. El hacha puede describirse como un trozo de madera articulado con otro de acero gracias a lo que podría llamarse su “*ser-hacha*” (*tò pelékei*

---

<sup>426</sup> Entendemos que se aplica aquí un modelo de homonimia por referencia a un significado primero (*pròs hèn*). Entre los significados conectados al significado más relevante, está aquel que hace referencia a una forma privativa, tal y como se encuentra también en el caso de ‘*ser*’. Cf. *Metaph.* IV 2, 1003b7-8. Véase el pasaje completo en 1003b5-10.

<sup>427</sup> En ese sentido, el tipo de homonimia que aquí opera releva por la privación de la forma (en un proceso corruptivo como el de la muerte) la relación del alma como forma del cuerpo. Pero, si podemos hablar de algo como de un cadáver (y, más concretamente, del cadáver de tal individuo) es porque no se ha perdido su vinculación al contexto de la vida donde el alma constituye el sentido focal con relación al cual se significa la privación de esta forma en los restos mortales. En efecto, es el contexto de la vida el que permite relevar algo como cadáver. No el de la muerte, el que releva primeramente algo como vivo. Del mismo modo, la copia hace manifiesto el original en tanto que, como copia, es una derivación de éste. La copia no sustituye al original.

<sup>428</sup> Aristóteles proyecta un doble esquema de relación entre los términos equívocos que puede leerse en la línea de uno de los significados de antero-posterioridad de *Metaph.* V 11, 1018b37-1019a1. Uno, en el plano horizontal, entre ‘*hacha*’ por homonimia y ‘*hacha*’ y entre ‘*cuerpo*’ por homonimia y ‘*cuerpo*’; otro, en el plano vertical. La analogía primera indica otra cosa: Lo que es posterior en el caso del hacha y en el del ser vivo se funda en lo que es anterior en el caso del hacha y en el caso del ser vivo. El uso de los términos en el primer plano (artefacto) es derivativo o por referencia al uso focal que se hace en el segundo plano (ser vivo).

*eînai*), esto es, sustancia en el sentido de la forma y esencia (*ousía gàr he katà tòn lógon*) (412b5-6).

“*Ser-hacha*” sería la esencia de hacha (412b11) y representaría aquello *por lo cual* se define un cuerpo natural entendido como aquello que tiene la capacidad de vivir: el alma. En ese sentido, el “*ser hacha*” puede leerse como “*el alma*” del hacha en cuanto se refiere, a su vez, a la capacidad de cortar que define al instrumento, *i.e.* el principio de la función para la cual esos materiales han sido escogidos (como puede leerse en 412b27-413<sup>a</sup>1). El tipo de relación que hay entre ellos mostraría que materia y forma, incluso en un artefacto, no se pueden tratar fácilmente por separado, sino de acuerdo con un sentido de antero-posterioridad ontológico-teleológico, a la manera del que encontramos en *PA II 1*. Por otro lado, la analogía de un cuerpo animado con un objeto diseñado para ejecutar una función facilita el reconocimiento del vínculo que, en el ámbito de los seres vivos, reúne a las nociones de esencia y de *phýsis* en la noción de alma. Dice Aristóteles:

*“Se dijo, pues, en general (kathólou), qué es el alma (tí esti he psyché), a saber, sustancia según la definición (ousía katà tòn lógon).<sup>429</sup> Y esta es la esencia de (o para) tal clase de cuerpo (tò ti ên eînai tòi toioidì sómati).<sup>430</sup> Tal como si uno cualquiera de los instrumentos, por ejemplo, un hacha fuera un cuerpo natural, el ser hacha (tò pelékei eînai) sería, en efecto, la sustancia (ousía) de ésta <i.e. del hacha>; y ésta <i.e. la sustancia<sup>431</sup>> sería su alma. Separada ésta (horistheíses tautés), no habría ya un hacha, sino en sentido equívoco (homonýmos). Ahora, el hacha es un hacha (núñ d’estì pélekus). Ciertamente, el alma no es forma (lógos) y esencia (tò ti ên eînai) de un cuerpo de tal clase (toioútou), sino de un <cuerpo> natural de cierta clase (toioudí) que tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo.” (412b10-17)*

“*Ser-hacha*” constituye la capacidad de cortar que da razón de la operación relativa al instrumento, de la elección de materiales de un cierto tipo y del tipo de cosa

<sup>429</sup> Se describe así la sustancia en el sentido de forma (*eîdos*) que se expresa en la definición. Una definición lógica verdadera tiende a expresar la forma de la cosa. La forma es lo que hace de una cosa lo que es. Y lo que, en orden a existir, se debe realizar en la materia. Así, “*ousía katà tòn lógon*” da cuenta de un aspecto de la cosa concreta existente. Cf. *DA*, II 414<sup>a</sup>9 donde se ofrece una equivalencia entre ‘*morphè*’, ‘*eidós ti*’, ‘*lógos*’ y lo que se considera ‘*hoíon energeia*’ de un sujeto.

<sup>430</sup> “*Tò ti ên eînai*” es una elaborada designación técnica que se traduce como esencia y que, en sentido focal, se identifica con la forma específica y la causa formal. Cf. *Metaph.* VII 4-6. Para Hicks (1907) el origen de la frase es evidente: 1) Aristóteles usa la frase “*tò tí esti*” (“*the what is it*”) para cualquier forma específica o genérica que responda a la pregunta “*tí esti*”; 2) En *DA I*, 408<sup>a</sup>25 comparece la expresión “*tò tini eînai*” para hablar de la esencia de la carne como forma (no material) de una cosa concreta. Y 3) “*ên ara*” (“*it is, as we saw*”). El uso del imperfecto del indicativo del verbo ‘*ser*’ indica el reconocimiento de un hecho que ha existido de manera permanente y que continúa existiendo. Hicks traza un paralelo entre la expresión “*tòde tí*” como generalización de “*este hombre*”, “*este caballo*” y la expresión “*tò ti ên eînai*” (“lo que es ser esto”) que sería la generalización de expresiones del tipo de “*tò sarkì eînai*”, “*tò anthrópoi eînai kté*”. Se da cuenta así de aquello en lo que consiste el ser que es *x*, *i.e.* la carne, el hombre. Cf. *Metaph.* 1035b14-16, 1041b4-9; 1043<sup>a</sup>35-b4.

<sup>431</sup> Esto es, “*tò pelékei eînai*”. Para Hicks la posición de la palabra (‘*toúto*’) es debida a un quiasmo. La *ousía* del hacha sería el alma del ser vivo. Cf. Hicks (1907) pp. 315-316.

que se configura a partir de ellos. En ese sentido, la actividad de cortar un leño tiene como principio y causa una cualidad adquirida por el acero, el filo, y por la que el hacha pertenece a la clase de instrumentos en cuestión. A su vez, el filo, entendido como el ser del instrumento, es la actualidad del sustrato material en vista de la cual la madera y el acero son escogidos y se conservan articulados entre sí como condición necesaria de la actividad de cortar para la que el instrumento ha sido diseñado. En este sentido, esta construcción metafórica permite poner el acento en la forma de la cosa como aquello que, al mismo tiempo, satisface el papel de causa final y de causa eficiente por la cual el sustrato material del instrumento se conserva como “parte” del compuesto.<sup>432</sup> Esta afirmación está de acuerdo con una interpretación onto-teleológica del sentido de antero-posterioridad que plantea *PA II 1-próteron genései/hýsteron ousíai*-<sup>433</sup> y que en un contexto general como el de *DA* posibilitaría entender, por ejemplo, el autodesarrollo orgánico y las operaciones ligadas al alma sensitiva como forma sustancial. El tipo de prioridad que tiene la *ousía*-fin como fundamento ontológico de estos procesos no sería sino otra versión del significado canónico de prioridad ontológica expuesto en *Metaph. V 11, 1019<sup>a</sup>2-4*, que contempla la prioridad del sustrato respecto de sus propiedades y donde esta relación de antero-posterioridad se traduce también como relación entre el fundamento y aquello que es fundamentado (1019<sup>a</sup>5ss), causa y efecto, etc.

Volviendo a la imagen del hacha, si se intentara separar el “*ser-hacha*” del hacha, a lo que resta se le podrá seguir dando el nombre de hacha, pero, esta vez, en un sentido equívoco (*homonýmos*) (412b14-15), pues, perdida la capacidad de cortar, sólo el nombre sería el mismo, no la definición de la herramienta. Estaríamos ante dos cosas de clases distintas. Cuando la forma “*se separa*” (*choristheíses*) de los materiales (412b13-14), se pierde (*apoleipóuses*) con ella la función que define al hacha de acuerdo con la estructura *lógos énylós* en la que el alma queda connotada como forma, fin y origen primero del movimiento. Ahora bien, ¿se pierde al mismo tiempo la unidad de las partes materiales? Al parecer, no. Pero un hacha sin filo deja de cortar al mismo tiempo que se da la condición de corrupción de sus materiales. En un contexto biológico, no parece tener lugar la pérdida de la unidad de las partes homogéneas y

<sup>432</sup> A su vez, tratándose de un contexto funcional, la forma que es causa eficiente es también causa final en el sentido de *aquello en vistas de lo cual* (*hoû héneka / to hoû*) y de la perfección (*télos*) de un instrumento por la que se explica que los materiales sean la clase de “*materia apropiada*” (*oikeia hýle*) (414b25) para la realización de la forma (*i.e.* su condición necesaria). En esta línea podría interpretarse también la metáfora del timonel y el navío aplicada a la relación alma-cuerpo como un vínculo que permite que el barco no pierda su rumbo y cumpla con la función en vistas de la cual ha sido diseñado y construido (cf. *DA II 413<sup>a</sup>8-9*).

<sup>433</sup> Cf. *PA II 1, 646<sup>a</sup>24-b10*; *GA II 16, 742<sup>a</sup>19-36*. Véase Vigo (2006) p. 36 n. 23.

heterogéneas de un cuerpo orgánico simultáneamente con la pérdida de la unidad funcional del viviente, sin embargo, las partes no tienen unidad en un sentido relevante si no son partes de un todo vivo y, como tales, se ordenan en vistas de vivir (aun cuando esto comporte la potencialidad de ciertas operaciones). En ese sentido, hay una prioridad del todo desde el punto de vista del ser en acto respecto de las partes en acto que son ontológicamente dependientes de él.<sup>434</sup>

Esta tesis se corrobora al nivel de los constitutivos elementales: perdida el alma, ¿qué los conserva unidos (*tí tò synéchon;*)? (416<sup>a</sup>6-18); sin alma abandonan su papel como con-causas en la conservación de la vida y se pierde la unidad del organismo vivo. La peculiar correlación que hay entre forma y materia hace difícil –si no imposible– concebir la unidad material de un ser vivo sin su unidad funcional. En este sentido, es cierto –como señala Ackrill– que la homonimia cumple con ser un “principio” lógico-semántico al servicio del hilemorfismo.<sup>435</sup> Pero ¿de qué clase de homonimia estamos hablando?

La equívocidad que aquí está en juego indica un uso no accidental de la homonimia. Si se continúa hablando equívocamente de hacha es porque lo que queda evoca de algún modo la capacidad perdida. El hacha sin filo no ha quedado completamente enajenada de su contexto funcional. Este hecho motiva la homonimia entre ambas cosas. Separada la capacidad de cortar del sustrato material del hacha, el sustrato puede seguir siendo identificado como un hacha en relación con la forma de la que está privado.

Entre el hacha afilada y la que no lo está hay una relación de semejanza en la cual la segunda es un fenómeno parasitario de la primera en cuanto de la forma de ésta depende el reconocimiento de aquélla. Este vínculo parasitario entre lo que se podría considerar una sustancia compuesta genuina y una sustancia “incompleta” (o reducida a materia y privación de la forma) posibilita el reconocimiento de cosas en desuso así como dar cuenta del origen de sus procesos corruptivos. Este tipo de conexión puede entenderse, asimismo, en términos de la relación de antero-posterioridad que se

---

<sup>434</sup> La prioridad ontológica entendida como la capacidad de una cosa para existir independientemente de otra, sin que ésta pueda hacerlo respecto de la primera (*Metaph.* V 11, 1019<sup>a</sup>2-4) puede considerarse como anterioridad del sustrato respecto de sus determinaciones accidentales (1019<sup>a</sup>5) o anterioridad de ser según la potencia o según el acto. Aristóteles tiene en cuenta aquí la relación entre la parte y el todo y la materia y la sustancia compuesta. La prioridad de ser según la potencia considera a la parte y a la materia como anteriores al todo, pero según el acto, las considera posteriores al todo en cuanto lo presuponen a la manera de un fundamento ontológico (1019<sup>a</sup>6-11).

<sup>435</sup> Cf. Ackrill (1972-73).



reconoce entre objeto sustancial y propiedad no sustancial, donde el objeto sustancial es un caso de materia definida por la forma.

En el caso del cuerpo natural orgánico, si se separa el alma, el cuerpo que deviene cadáver seguirá siendo llamado cuerpo orgánico por homonimia. Nada en este pasaje parece indicar una homonimia absoluta.<sup>436</sup> Pero, ¿por qué seguimos llamando cuerpo al cadáver? En cierto sentido, hay una referencia común que opera como forma para un sustrato orgánico y como privación de la forma para los restos: el alma, principio del movimiento y del reposo de un cuerpo natural orgánico (412b16-17),<sup>437</sup> cuya privación desencadena en el cadáver los procesos corruptivos que le son característicos.<sup>438</sup> Así pues, queda contemplada la diferencia ontológica entre ser vivo y cadáver y la dependencia lógica y ontológica del segundo respecto del primero, como aquello sin lo cual el segundo no puede definirse ni existir. Este planteamiento está fundado en la distinción entre significado focal y significado parasitario de ‘*cuerpo*’. El cadáver parasita del contexto prioritario determinado por el cuerpo vivo. En este punto aparece otro asunto: la comparación entre un hacha y un organismo vivo tiene un límite infranqueable debido, en especial, a la naturaleza de la forma y a la de los materiales de la que es correlativa. Mientras que en el primer caso los materiales permanecen más allá de la separación de la forma y caen en la categoría de sustancia, la forma se entiende al modo de una cualidad del acero que, en cuanto funge como fin, los materiales se disponen para servirle. En el ser vivo, por el contrario, la materia no permanece más allá de la forma y la forma no es cualidad (aun cuando algunas interpretaciones de la primera parte de *DA II 1* tiendan a verla de este modo por su asociación con la noción

---

<sup>436</sup> La homonimia sin más constituye un modelo que Ackrill (1972-73) denomina “principio de homonimia” y considera que es completamente funcional a una concepción de la unidad alma-cuerpo, como una aplicación de las nociones de materia y forma. En ese sentido, a juicio de Ackrill, el “*principio de homonimia*” pone al hilemorfismo en dificultades a la hora de distinguir entre los dos aspectos de una cosa compuesta. Puesto que el cuerpo del que se trata es un cuerpo ya animado. De tal manera, el “*principio de homonimia*” que opera en el contexto de las definiciones de alma contempla un punto de vista sobre la equivocidad entre dos cosas que no presenta atenuantes. No se puede tomar la materia sin la forma y viceversa. En esos términos, la definición aristotélica de alma “*resiste interpretación*”. Pues además, la explicación que da del cuerpo y de los órganos corpóreos, a la luz del “*principio de homonimia*”, hace impensable que una materia de tal tipo pudiera haber carecido de un alma. De acuerdo con Ackrill, en este punto no se cumple una tesis fundamental del hilemorfismo (introducida a instancias de explicar el cambio en *Ph. I*): la misma materia tiene y podría no haber tenido la forma (p. 70). El carácter contingente de la materia no estaría contemplado en la concepción de un cuerpo natural orgánico.

<sup>437</sup> Cf. *Ph. II 1*, 192b21, b9 y 13; *I 9*, 192<sup>a</sup>18; *DC. IV 1*, 307b31; *GA II 4*, 741<sup>a</sup>1; *Metaph. V 23*, 1023<sup>a</sup>8; *XII 7*, 1072b13. Véase, Rodier (1900) p. 173-174.

<sup>438</sup> Cf. *Metaph. VIII 5*.

de vida)<sup>439</sup> sino que es *ousía* y *phýsis* y, en cuanto tal, es causa y principio inmanente al organismo.

Efectivamente, si se lee la oración “*ou gàr toioútou sómatos tò ti ên êinai kai ho lógos he psyché, allà physikoû toiouðì échontos archèn kinéseos kai stáseos en heautôì*” (412b15-17) en conexión con la oración inmediata anterior “*nûn d’ estì pélekus*” (412b15), se entiende que Aristóteles cambia el punto de vista que enfatiza la analogía o comparación entre un cuerpo natural orgánico y un artefacto, y mira la homonimia de ‘*cuerpo*’ según un orden entre dos significados uno de los cuales, el primero, es el significado focal, mientras que el otro constituye un uso derivado de la expresión. La diferencia entre el plano del viviente y el del artefacto pone de relieve la relación jerárquica entre dos sentidos distintos de ‘*cuerpo*’, uno animado, el otro inanimado en la que el segundo depende ontológica y lógicamente del primero. Esto último se combina con la equívocidad anteriormente señalada entre cuerpo vivo-cadáver y hacha-hacha sin filo y da lugar a un ordenamiento entre estos juegos de significados que espeja una distinción ontológica fundamental por la que el estatuto ontológico del cadáver resulta comparable al de un artefacto.<sup>440</sup>

Este planteamiento centrado en la diferente relación entre la materia y la forma de un ser vivo y la de un artefacto parte de una representación general de dicha relación. Por un lado, hablar de “*la materia de una cosa*” (*tèn hekáston hýlen*) informa sobre la materia como aquello que no se define por sí sino por su referencia a una cosa en cuanto compuesto definido por una forma. Por otro, la expresión “*tò hoû he hýle*” –aquello de lo que la materia es materia- se refiere a la forma en cuanto aquello que tiene posesión de la materia como de un sustrato necesario para su realización.

Hemos hablado más arriba de una relación de posesión de la forma respecto de la materia y de una relación de pertenencia de la materia respecto de la forma (412b6-9). Ambas fórmulas, sin embargo, no dan cuenta *prima facie* de un rasgo específico de los vivientes. Solo una vez que se han introducido los ejemplos del hacha y del ojo, es posible captar la diferente modalidad que cobran estas maneras de vinculación forma-materia en un viviente y en un artefacto, en un viviente y en un cuerpo inerte, en un contexto normal y en uno defectivo. En ese sentido, por ejemplo, la relación materia-

<sup>439</sup> Cf. por ejemplo, J. Barnes (1979).

<sup>440</sup> Los componentes materiales de un cuerpo orgánico son responsables de procesos mecánicos que se dan en éste en ellos (necesidad mecánica). Sin embargo, un cuerpo orgánico no está definido predominantemente por sus componentes materiales sino por la forma específica respecto de la cual se comporta como su condición necesaria o materia apropiada. Cf. *DA* II 2.

forma en el contexto defectivo del cuerpo vivo es más próxima a la misma relación en el contexto normal del hacha. El estatuto ontológico del cadáver se ajusta más al tipo de composición sustancia-accidente característica de un producto de la técnica o del arte.

La implementación de la homonimia no-accidental en el contexto de la definición del alma es la que permite percibir las dos caras de la relación materia-forma y su diferente modalidad.

Veamos la relación materia-forma en el caso del hacha. La separación de la capacidad de cortar, vgr. su forma, respecto del sustrato material se entiende como un caso de cambio accidental. Ser de tal o cual cualidad o dejar de serlo supone uno y el mismo sustrato. El sustrato se presenta, entonces, como lo que muestra cierta unidad de continuidad permaneciendo antes, durante y después de la existencia del hacha. Esa permanencia ocurre con independencia de que esté presente la capacidad de cortar. El hacha es, entonces, la clase de cosa que tendería a identificarse principalmente con el sustrato material, mientras que su forma cualitativa (cierta disposición de la materia) tiende a identificarse con la forma presente en la mente del herrero y del que sabe usar el hacha. En casos como este, la materia que funge como punto de partida de la generación de una cosa se identifica con la materia constitutiva de la cosa que resulta del proceso. En estos casos, el sustrato material no tiene una relación intrínseca con la forma. La relación de posesión que ejerce la forma respecto de la materia es más bien laxa y tendencialmente externa. El sustrato de la capacidad de cortar, el acero, puede definirse y existir con independencia de esta competencia o forma funcional, el filo. Correlativamente, la relación de dependencia o pertenencia que guarda el sustrato respecto de la forma es más bien de tipo accidental, pues la remoción de la forma no altera sustancialmente la naturaleza del sustrato: la forma es aquí una cualidad fácilmente mudable. En ese sentido, el artefacto tiene un estatuto ontológico que lo aproxima a tipos de compuestos como los significados por '*hombre blanco*' u '*hombre músico*'.

En este escenario, pues, se invierte la prioridad de la forma sobre la materia. Encontramos en el contexto de entidades no sustanciales una inversión del significado de prioridad en sentido ontológico: El sustrato material en acto es anterior ontológicamente hablando al filo, mientras que hay una anterioridad en sentido kinético, y no ontológico, del filo respecto del sustrato en la medida en que la forma cualitativa del acero es más próxima al que usa el instrumento o lo fabrica.

En el ser vivo, el planteo toma otro cariz. En el viviente, el inicio del movimiento puede coincidir con la materia (el cuerpo) o con la forma (el alma) (408b1-18), pero el principio del movimiento es la forma. En ese sentido, y teniendo presente la homonimia de ‘*arché*’ descrita en *Metaph.* V 1, Aristóteles señala que los significados se articulan por referencia a un significado primero común (1013a17-19), *i.e.* ‘*arché*’ como principio en el plano del movimiento y en el del conocimiento. Desde nuestro punto de vista, esta vinculación entre estos dos significados puede fundarse en la consideración de ‘*arché*’ como principio inmanente a la cosa, a saber, la sustancia en el sentido de la forma y el fin, que entendido como el bien y lo bello es principio del movimiento y del conocimiento (1013a21-23).

En el *DA* I, 408b1-18, el inicio del movimiento –una de las acepciones de ‘*arché*’- sin coincidir necesariamente con el alma, se funda ontológicamente en ella en cuanto es forma y esencia del compuesto hilemórfico. Este planteo puede reconocerse en *DA* II 1 como una versión en la perspectiva de la causa eficiente del criterio “*próteron genéseis-hýsteron ousíai*” de *PA* II 1 en la interpretación ya mencionada. En el ser vivo, hay simetría entre los tres sentidos causales que tiene la forma. En el caso de la causa eficiente o motora ocurre que puede ser entendida, desde un punto de vista general como el que está consignado en el repertorio de *Metaph.* V 1, como un principio no inmanente de la generación e identificarse como tal con la forma pero también con la materia, aunque los ejemplos parecen referirse especialmente a la forma (1013a7-10).<sup>441</sup> En los seres vivos, donde el contexto ontológico y el contexto kinético coinciden tendencialmente en virtud del peso ontológico que tiene la forma como esencia del cuerpo, ocurre que el fin del cuerpo orgánico y el principio de movimiento coinciden con ella. Los elementos constitutivos son, en tanto, con-causa en la medida en que pertenecen a un todo determinado por la forma. La posesión de la forma por la materia y la pertenencia de ésta a la forma describen en este último escenario un vínculo intrínseco que se refleja en los tres significados causales de ‘*alma*’ y se refuerza a propósito de ellos por la simetría entre los sentidos de anterioridad ontológica, lógica, teleológica y eficiente del alma como forma del cuerpo sobre el cuerpo como materia. Por esto mismo, no puede pensarse en la continuidad del sustrato material de un ser vivo más allá de la forma, que en el contexto del movimiento de los seres vivos cumple

---

<sup>441</sup> Se encuentra aquí un ejemplo que en *GA* I 18 permite entender la generación de un ser vivo como transmisión de forma por analogía con la construcción retórica de Epicarmo: de la ofensa viene la guerra. (724a28).

el papel de factor de permanencia. Si se admitiera un sustrato material como factor de continuidad, por ejemplo, la sangre, esto exigiría tener en cuenta su cualidad, frío o caliente, y lo que ella implica, la pertenencia a un organismo vivo ya como residuo útil (menstruos), ya como parte homogénea. En tal caso, el cambio sustancial que conlleva la generación y la destrucción de un ser vivo comparados “montados” sobre un cambio fisiológico de base de tipo cualitativo. Esta situación, en cierto modo, suaviza la ruptura entre dos sentidos de ‘*materia*’ en el orden biológico y tendencialmente podría flexibilizar la relación entre materia y forma.<sup>442</sup>

La diferencia en el tipo de vínculo que hay entre la materia y la forma no es irrelevante para la jerarquía ontológica que –a la manera de la homonimia *pròs hén-* se encuentra entre cuerpo vivo y cuerpo inerte, cuerpo natural y cuerpo artificial; tampoco es irrelevante a la hora de poner de manifiesto cierta semejanza tendencial del cadáver con los objetos de la técnica, ni cuando se contemplan ciertas opciones metódicas como, por ejemplo, pensar los objetos inertes orientándose por los vivos y no a la inversa.

La unidad de los compuestos pensada en un escenario biológico y en otro artificial y considerando la relación materia-forma como intrínseca y extrínseca respectivamente y fundando la segunda en la primera, no es ajena a cuán estricta sea la distinción entre materia y forma y su articulación jerárquico-causal; de donde podemos inferir que tratar ontológicamente con seres vivos, recurriendo a una homonimia no accidental, pone a la vista cuán decisivo es mantener la dualidad materia-forma tanto como enfatizar los criterios ontológicos de antero-posterioridad de acuerdo con los cuales materia y forma se jerarquizan.

## 2) La parte y el todo

Un segundo problema debe ser considerado a propósito de la unidad alma-cuerpo: la relación entre una parte orgánica y el ser viviente tomado como un todo

---

<sup>442</sup> De todas maneras, cuando se usa equívocamente ‘*cuerpo*’ para designar el cadáver, queda implícito en el uso la vinculación al uso focal de ‘*cuerpo*’ que designa al organismo viviente. El organismo vivo es anterior al cadáver desde el punto de vista del cambio, de la definición y también ontológicamente anterior por cuanto el organismo puede vivir de manera separada mientras que el cadáver o los restos mortales, durante el tiempo que se pueden conservar, tiene un estatuto ontológico parasitario del viviente. El fundamento de esta consideración reside, a su vez, en la anterioridad de la forma respecto de la privación de la forma y en la anterioridad de la forma respecto de la materia que están concernidas con la función del conjunto. Este planteo conlleva la diferencia entre dos usos de ‘*materia*’ que permiten rechazar la idea de una continuidad entre el cadáver y el cuerpo vivo en el nivel de la materia que es relevante al cuerpo orgánico.

(412b17-25). De acuerdo con Aristóteles, un organismo viviente constituye una unidad en sentido genuino, no una colección de partes homogéneas y heterogéneas, carne y huesos, tendones y nervios, corazón, hígado, manos, ojos y, como tal, es en el contexto abierto por esa unidad donde debe entenderse el estatuto ontológico de sus partes:

*“Es preciso considerar lo dicho también <respecto de> las partes <del cuerpo>. En efecto, si el ojo fuera el animal, la vista sería el alma del mismo. Esta es la sustancia del ojo según la definición (ousía katà tón lógon) Y el ojo, materia de la visión (ópseos). Privado de ella, <el ojo> no sería ojo, excepto en un sentido equívoco, como el ojo de piedra o el ojo dibujado.*

*Es preciso, además, comprender lo que <se ha dicho> sobre las partes, respecto del todo del cuerpo animado (zôntos sómatos). En efecto, de manera análoga, como la parte se halla (échei) respecto de la parte, así la totalidad de la percepción se halla respecto del cuerpo todo capaz de percibir, en cuanto tal <i.e. en cuanto es capaz de percibir>. El que está en potencia (hoste) de vivir (zên) no es el [cuerpo] que ha perdido el alma, sino el que la posee. El esperma y el fruto son en potencia cuerpos de esta clase.” (412b17-27)*

(i) En primer lugar, lo dicho acerca del alma en relación con el cuerpo de un todo se aplica a las partes funcionales de un cuerpo natural orgánico. Si se tomara el ojo como un animal, comparecerían en este órgano los mismos aspectos que se reconocen en el todo orgánico, de tal manera que, vista y pupila tienen que entenderse como análogas al alma y al cuerpo del animal. En ese sentido, la relación entre la vista y la pupila no será la de una síntesis de “partes” opuestas, de las que “resulta” un ojo.<sup>443</sup> La vista tiene que ser considerada como “sustancia según la definición”, i.e. forma y esencia, sustancia del ojo (412b19-20), mientras que lo que se da como sustrato de la vista (o de la visión) es el todo (ojo) que comparece también en la materia (pupila) (412b20).<sup>444</sup>

(ii) Como conclusión de este paso argumental, Aristóteles considera además la privación de la vista del ojo y el uso de ‘ojo’ como una expresión homónima. Al denominar ‘ojo’ al ojo que tiene vista y al que no, tomando a éste último como una entidad del tipo de un ojo de piedra o dibujado, el uso equívoco que se hace de la expresión está restringido en cierto sentido. Es posible reparar que el ojo de piedra es llamado equívocamente ‘ojo’ en la medida en que se reconoce en él una cierta

<sup>443</sup> Cf. *Metaph.* VIII 6 y la crítica a este modo de entender la relación entre forma y materia (1045b16-17).

<sup>444</sup> Presunta ambigüedad de la expresión ‘ojo’ tomada para significar el todo y el sustrato. Hay aquí un cambio en los términos que produce dificultades. Torstrik propone añadir “*tò sýnolon*” después de “*ho ophthalmós*”. Da el sentido requerido: Mientras que un ojo es el compuesto de pupila y vista, la bola del ojo es la materia de la visión. Su propuesta parece estar influenciada por Temistio (*In lib. Arist. De an.* 42,38 H, 78, 23 Sp.) quien no tendría un texto diferente del nuestro y explica: “*Si, en efecto, el ojo fuera el animal el alma sería la vista de éste. Pues ésta sería sustancia del ojo y su forma. El ojo <sería> el compuesto y el cuerpo del ojo, la materia de la visión*”. (la traducción es nuestra). Cf. Hicks (1907) p. 317. Ross (1961), por su parte, pone entre paréntesis esta línea.

semejanza (al menos externa) con el ojo que puede ver, función originaria para la que se ha generado. Esta relación del tipo original-copia, de acuerdo con la cual el ojo de piedra se dice ‘*ojo*’, constituye un caso de significación por referencia a una realidad primera por la que aquél está focalmente referido al ojo animal.<sup>445</sup>

Analogicamente, cabe trasladar el planteo sobre las partes al animal visto como un todo. Un cadáver se denomina ‘*animal*’ por referencia al animal vivo. En este caso, donde los significados de cosas que son homónimas se vinculan *pròs hén*, el ejemplo del ojo (y su analogía con el animal) está introducido para mostrar la conexión entre lo inerte y lo vivo, precisamente allí donde importa que lo vivo no deje de ser contemplado como una realidad que, en su sentido más propio, *i.e.* sustancia, comprenda de manera originaria e irreductible la posesión del alma como forma. El cadáver, por su parte, se dice que ‘*es*’ en un sentido parasitario respecto del contexto de la vida, *i.e.* por relación a la privación de la forma,<sup>446</sup> y nada en él sugiere que pudiera estar en las condiciones adecuadas para ser potencialmente viviente.

(iii) Desde nuestro punto de vista el paso fundamental en este argumento es el siguiente. Aristóteles considera que lo que se dice de la parte orgánica tiene que ponerse en relación con el todo. En las primeras líneas (412b17-20), la parte se compara con el animal (*ei gàr ên ho ophthalmòs zôion*) (412b18); lo que se dice de las partes tiene que ser puesto en contacto con lo que se dice del animal como un todo. Los aspectos de la parte se vinculan con los aspectos del todo. Pero Aristóteles va más allá y traza una analogía entre la relación de los aspectos de un órgano y la relación de los aspectos del todo orgánico (412b22-23). La analogía en estos dos ámbitos (parte y todo) pone a la vista dos modos de tratar los aspectos analogados. Cuando se refiere a los aspectos del órgano habla de ellos como “partes”, mientras que para referirse a los aspectos del animal explícitamente habla de ellos como “totalidades”. Este empleo de ‘*parte*’ y de ‘*totalidad*’ en una analogía cumple un papel que se explica en lo que viene.

A la figura de la analogía proporcional, Aristóteles superpone la figura de una relación del tipo *pròs hén* entre el ámbito de la parte orgánica y el del todo orgánico.

---

<sup>445</sup> La forma externa de ojo tallado o dibujado guarda alguna semejanza con la forma (esencial/funcional) del genuino. En el ejemplo del hacha, el uso equívoco del término aplicado al instrumento afilado y el desmantelado estaba restringido por relación a un sustrato material que se identificaba como el mismo. En el caso del ojo, en tanto, se encuentran aquellas piezas de la vida cotidiana que han salido de uso y se han convertido en reliquias. Se las sigue llamando e identificando por referencia a una forma que está vinculada con la función para la que han sido diseñadas.

<sup>446</sup> Cf. *Metaph.* IV 2.

Los aspectos entendidos en términos de partes quedan referidos así a los aspectos entendidos como totalidades.

La unidad de un organismo vivo implica la parte en cuanto esta presupone la unidad del organismo. La forma y la materia dichas de una parte orgánica no se entienden fuera de la forma y la materia dichas del todo orgánico. Es posible reconocer la dependencia ontológica de una parte orgánica, considerada en su aspecto formal y en su aspecto material (b17-20), respecto de cada uno de esos aspectos tomados ahora como totalidades de un organismo vivo (412b22-25).

La analogía proporcional nos enseña que entre el ojo y el animal resulta semejante el tipo de relación en que están forma y materia en uno y en otro. Forma y materia son nociones cuyos significados se aplican funcionalmente a una parte y a un todo. En efecto, *'forma'* se dice analógicamente de la vista y del alma sensitiva, *'materia'*, de la pupila y del todo corpóreo que tiene la capacidad de percibir.

Lo que se ha dicho (412b19-20) de una parte tomada como alma respecto de la parte entendida como cuerpo es que la parte anímica es la sustancia del todo, y que el todo (cuerpo animado) es lo que comparece en la parte corpórea o material. Este mismo tipo de estructura es la que debe verse cuando se trata “*la percepción como un todo*” con respecto al “*todo del cuerpo que tiene capacidad para percibir*” (412b23-25): la percepción (el alma) es acto del animal y el cuerpo capaz de percibir es el cuerpo donde el animal comparece. En ese sentido, Aristóteles enfatiza el hecho de que estamos hablando del todo entendido como una unidad originaria, tomado como el cuerpo que es capaz de percibir y como el alma que constituye el núcleo sustancial con el que, principalmente, se identifica.<sup>447</sup>

El significado de sustancia en el sentido de la forma (como alma) y el significado de materia (como cuerpo orgánico) aplicados al órgano visual y al animal no parecen estar limitados a guardar entre sí una vinculación basada en la relación análoga que hay entre sus dos aspectos significados. Además de la analogía, Aristóteles considera una conexión entre el significado de los términos aplicados a la parte orgánica y el significado de los términos aplicados al todo orgánico de acuerdo con la cual los primeros quedan referidos a los segundos como a su significado focal y naturaleza primera (*pròs hén kai mían tinà phýsin*) (*Metaph.* IV 2, 1003<sup>a</sup>33-34) o a un principio

---

<sup>447</sup> Cf. Kosman (1994), Lewis (1994). Se puede hablar, desde este punto de vista, de una unidad alma-cuerpo sin que se indique con ello una identidad de factores indiscernibles, ni una distinción meramente intencional entre ellos o sin anclaje físico.



único (*pròs mían archén*) (1003b5-6). En ese sentido, los significados referidos a los aspectos del ojo (la vista y la pupila) se encuentran en una relación de antero-posterioridad respecto de los significados referidos a los aspectos del animal (la facultad o alma sensitiva y el todo del cuerpo capaz de percibir). Vale decir, Aristóteles recurre en este ejemplo a la analogía y a un modelo lógico-semántico de homonimia no-accidental en su versión *pròs hén*. Este procedimiento, ampliamente documentado en el *corpus aristotelicus* y cuyo *locus classicus* es el tratamiento de las múltiples maneras en que se dice ‘*ser*’ en *Metaph.* IV 2 y ‘*bien*’ en *EN* I 6, permite tratar con las “*cosas que se dicen de muchas maneras*” (*pollachôs legómena*), en las distintas categorías y en relación con lo que se dice en la categoría de sustancia, que es ontológicamente anterior a lo que se dice en las restantes.<sup>448</sup>

Por su parte, el recurso lógico-semántico que combina dos modelos de homonimia no-accidental (analogía y homonimia *pròs hén*), se encuentra tematizado entre los sentidos en que se dice ‘*anterior*’ en *Metaph.* V 11, 1018b37-1019<sup>a</sup>1. Allí se sostiene que “*son anteriores las propiedades de las cosas que, a su vez son anteriores, por ejemplo, la rectitud es anterior a la lisura, dado que la primera es una propiedad de la recta por sí misma, mientras que la segunda lo es de la superficie.*” Siendo, pues, la recta anterior a la superficie, la rectitud es anterior a la lisura en cuanto se toman como propiedades, la primera, de algo primero y la segunda, de algo posterior, de manera que la recta y la superficie fungan como sus sustratos respectivos.

En la aplicación de la relación alma-cuerpo (forma-materia) a la vista y a la pupila, en el caso del ojo, y a la percepción y al cuerpo capaz de percibir, en el caso del animal, estos significados se toman no sólo analógicamente sino que también se los entiende por derivación a partir de un significado focal. La relación vista-pupila se comprende, entonces, como una aplicación analógica de la relación alma- cuerpo por estar referida a la relación entre el todo de la facultad sensitiva y el todo del cuerpo del animal que proporciona la manera primera y fundamental en que se entiende ‘*alma*’ y ‘*cuerpo*’.

Este tipo de estrategia, que no se encuentra explícitamente enunciada pero sí directamente sugerida por lo que se significa en cada caso (el ojo y el animal), es

---

<sup>448</sup> Cf. *EN* I 6, 1096<sup>a</sup>19-23: “*Los que introdujeron esta doctrina no pusieron ideas en las cosas en que se decía anterior y posterior (y por eso no establecieron idea de los números); pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación; ahora bien, lo que es por sí y la sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que aparece como una ramificación y un accidente del ente), de modo que no podría haber idea común a ambas.*” (Trad. de María Araujo y J. Marías).

solidaria de una ontología de índole sustancialista que opera con la distinción entre objetos sustanciales y propiedades no-sustanciales o accidentes. En el contexto que nos ocupa, esta ontología nos posibilitaría una explicación de la relación entre las partes orgánicas y el organismo viviente que supera la representación de un cuerpo compuesto de partes funcionales e identificables como una colección o agregado de éstas. En ese sentido, el vínculo entre una parte orgánica y el animal puede ser explicado a la manera de una propiedad no sustancial respecto del objeto sustancial al cual pertenece, fundando la parte y los aspectos de la parte, en el todo y sus aspectos. Este recurso evita una interpretación de la primera en términos de una realidad autónoma y capaz de existir de manera separada del segundo. Así, tomar la parte como si se tratara de un accidente del todo es una vía para relevar el estatuto ontológico de la parte. La parte en cuanto tal depende del contexto compuesto al que pertenece, tanto en su aspecto formal como en su aspecto material.

Dentro de este modelo explicativo entrarían, con matizaciones, partes orgánicas como el corazón o el cerebro consideradas en *Metaph.* VII 10-11 como simultáneas al alma y cuya destrucción arrastra la inmediata destrucción del cuerpo animado. El corazón es considerado como principio en el proceso de auto-diferenciación del cuerpo animado y en los de autosustentación (*PA* II 1, 647b4-5, III 4, 665b15-20, 5, 667b15-25; *JSVM* 3, 468b28), “*sede*” del alma sensitiva (*JSVM* 4, 469<sup>a</sup>24) y “*acrópolis del cuerpo*” (*PA* III 7, 670<sup>a</sup>25). Este pasaje de *DA* II 1 indica aquello que es preciso tener en cuenta cuando se quiere tratar con organismos vivos desde la perspectiva de su unidad sustancial y sin perder de vista la distinción aspectual que ella supone. Esta distinción entraña también una articulación jerárquica que se reconoce entre ámbitos y entre aspectos de cada uno de estos ámbitos en los que se desdobra el objeto de estudio.

(iv) Resta aclarar el estatuto que tienen la semilla y el fruto a los que, como al cuerpo orgánico, también se les aplica un significado de ‘*potencia*’.<sup>449</sup> En efecto, ‘*potencia*’ se dice del semen o semilla y del cuerpo orgánico. Aunque, claramente, no significa lo mismo en uno y otro caso. Una vez más nos encontramos en esta segunda parte de *DA* II 1 con un tipo de equivocidad no accidental. Aristóteles muestra entre las dos aplicaciones de ‘*potencia*’ una conexión por la cual el uso referido a la semilla y al fruto depende de un significado focal que es satisfecho por el cuerpo orgánico

---

<sup>449</sup> Cf. *Metaph.* IX 6, 1048b6-9.

caracterizado como ser en potencia de vivir (412b25-27) que, en cuanto tal, es lógica y ontológicamente anterior al semen. La semilla y el fruto están en potencia de esta clase de cuerpo que, por su parte, está en potencia de su actividad, vivir. La semilla que está en potencia del cuerpo orgánico es anterior al resultado desde el punto de vista del movimiento, pero es posterior a él en la medida en que depende ontológicamente del cuerpo orgánico como aquello en vistas de lo cual se actualiza. En este caso, un significado de ‘potencia’ se determina en relación con otro significado del mismo término que, a su vez, se define por su proximidad a lo que está en acto.

(v) El tratamiento de la unidad alma-cuerpo que se ha llevado a cabo en *DA II 1* es resumido por Aristóteles en sus líneas capitales aplicando los conceptos de actualidad y potencialidad a los distintos casos que ha traído a colación en el capítulo y entre los que ha detectado la estructura análoga, a saber, un artefacto, una parte orgánica o funcional del cuerpo y el organismo viviente:

*“Así pues, por una parte, como el corte <del hacha> (tmêsis) y la visión <del ojo>, también el estado de vigilia es actualidad (entelécheia); mientras que, por otra, es <actualidad> el alma en el sentido de la vista y de la potencia (dýnamis) del órgano. El cuerpo, por su parte, <es> lo que está en potencia (tò dynámei ón). Y <de la misma manera que> el ojo comporta la pupila y la vista, así también el alma y el cuerpo constituyen el animal.” (412b27-413<sup>a</sup>3).*

En primer término, siguiendo cierta secuencia necesaria para no mal interpretar los usos que se está haciendo de ‘dýnamis’ y ‘entelécheia’, se enuncian en primer lugar las funciones como un sentido de ‘entelécheia’ (Cf. 412<sup>a</sup>23-26) y, luego, el alma de acuerdo con otro sentido de la expresión. En conexión con ellas, se aplica ‘dýnamis’ al alma en relación con un órgano y con el cuerpo. Nuevamente nos encontramos con un empleo de ‘entelécheia’ y ‘dýnamis’ que permite diferenciar los factores que Aristóteles le importa tratar como distintos, al mismo tiempo que subrayar la vinculación que reconoce entre ellos. El orden de formulación refleja una operación lógica que da cuenta de una relación de antero-posterioridad entre las aplicaciones de los dos términos que, siguiendo una acepción de ‘anterior’ que combina analogía con homonimia *pròs hén*, muestra el compromiso ontológico que tiene esa relación en el caso de la unidad alma-cuerpo. En este caso, es decisivo el papel del alma que ha sido definida mediante un uso de ‘entelécheia’ que requiere una modulación de la expresión cualificándola como ‘próte’ (412<sup>a</sup>27-28).

Atendiendo a dos empleos de ‘*entelécheia*’, Aristóteles sienta la diferencia filosófica entre alma y función, tendencialmente asociadas en un uso prerreflexivo de lenguaje. El alma en sus dos relaciones, con el cuerpo y con el acto de vivir, queda diferenciada en cierto modo mediante la descripción como ‘*entelécheia*’ respecto de la función y respecto del cuerpo, a propósito del cual la actualidad del alma se describe como *dýnamis* o capacidad de un órgano (cf. 412b27 y 412<sup>a</sup>23). A su vez, este uso de *dýnamis* que traduce la noción de actualidad cuando se aplica al alma como esencia y principio del cuerpo, se diferencia de su aplicación al cuerpo que se define mediante ella como “*potencialmente viviente*” (cf. 412<sup>a</sup>20-21, 27-28).

Finalmente, hechas estas distinciones, Aristóteles está en condiciones de mostrar la unidad de cada animal como el compuesto de aspectos discernibles e intrínsecamente complementarios y, ambos, sustanciales. Ahora bien, la actualidad o actividad de un organismo se funda en la actualidad (primera) del alma que, a su vez, es actualidad de un cuerpo que, en virtud de ella, es potencialmente vivo. El planteo permite, al mismo tiempo, percibir que la unidad sustancial tiene un orden interno que pone el acento en la anterioridad lógica y ontológica del alma respecto del cuerpo y de la función. De tal orden depende causalmente la unidad de la composición sustancial de un animal. Este paso argumental permite, finalmente, introducir la perspectiva filosófica en el análisis de un compuesto que, pre-filosóficamente, ha sido descrito como la composición entre un cuerpo natural y la vida de la que participa.

### 3) La unidad del alma

La unidad del ser viviente está fundada en el alma como forma y esencia de un cuerpo orgánico. Un tercer punto a tener en cuenta es la división del alma en “partes” (413<sup>a</sup>4-5). Dice el pasaje:

*“Es evidente que el alma no está separada (choristè) del cuerpo o bien, (413<sup>a</sup>5) si es naturalmente divisible en partes (meristè péphyken), <es claro> que algunas de sus partes <no están separadas del cuerpo>. Pues, en efecto, respecto de algunas de éstas, la actualidad de las partes <del alma> es <la> de las partes mismas <del cuerpo>. Pero nada impide que algunas otras (all’eniá) [de las partes del alma] sean separadas, en razón de que no son actualidad de cuerpo alguno (methenòs sómatos). Además,*

*resulta dudoso, si el alma como actualidad del cuerpo es como el piloto respecto del navío (plotèr ploíou). ”*<sup>450</sup> (413<sup>a</sup>3-10).

Aristóteles sostiene que el alma (o algunas partes de ella) no está separada (*choristè*) del cuerpo (413<sup>a</sup>3-4). Esta sentencia vendría a indicar que la división del alma en partes no lesiona la unidad del ser vivo de la que el alma es responsable. La razón de ello está en que las partes del alma realizan sus funciones específicas mediante órganos. Su actividad es la actividad de las partes del cuerpo.<sup>451</sup> El problema de la unidad del alma y de su división en partes es retomado por Aristóteles en *DA* II 2. Aquí, por lo pronto, el planteo está enfocado en la dificultad que le genera a una teoría como la expuesta que *una parte* del alma, la parte intelectual, no se actualice en una determinada parte del cuerpo.

Sin mencionarlo, Aristóteles habla del intelecto como una parte del alma que, en cuanto tal, es actualidad pero no de algún órgano.<sup>452</sup> La situación del intelecto agente (*noûs poietikôs*), concebido como una actualidad que no se realiza en órgano alguno,<sup>453</sup> abre una instancia problemática: ¿hay un dualismo en el plano de las funciones noéticas entre alma como forma del cuerpo y el intelecto agente que sería separable, *i.e.* susceptible de tener existencia independiente del cuerpo animado?<sup>454</sup>

Sí la respuesta fuera afirmativa, habría que reservar la noción de alma para el caso de aquellas partes suyas que existen en composición con el cuerpo y considerar al intelecto agente como una realidad separada. Esta posición ha sido matizada por algunos intérpretes que han visto en el intelecto una facultad del alma que no se actualiza con independencia de la sensibilidad y que han podido documentar la articulación que Aristóteles reconoce entre aspectos intelectuales del hombre y cambios fisiológicos de su organismo.<sup>455</sup> Aristóteles incluye el intelecto entre los significados de ‘*vida*’ y, en el caso de las personas, la vida nutritiva, sensitiva y el pensamiento están inmediatamente vinculados al alma como aquello por lo cual la persona como un todo es sustrato de tales operaciones.

---

<sup>450</sup> La traducción es nuestra y ha sido hecha teniendo a la vista la versión italiana de Movia (2005) y Calvo (1987). Ross (1961) introduce una disyunción: “*Si el alma es así actualidad del cuerpo o bien como el piloto respecto del navío.*”

<sup>451</sup> Cf. Hicks (1907) p. 319 *ad loc.* considera que la línea es problemática. Los comentaristas griegos leen “actualidad de las partes del cuerpo”. En tal caso, Aristóteles -afirma- estaría repitiendo una afirmación y no dando una explicación. Cf. traducción de Movia (2005) p. 119.

<sup>452</sup> Cf. *DA* III, 429b5, 430<sup>a</sup>17 y *DA* I, 408b29.

<sup>453</sup> Recordar que se considera que “*viene de fuera*” (*GA* II 3, 736b22-25).

<sup>454</sup> Véase el uso ambiguo de ‘*choristós*’ en Fine (1984).

<sup>455</sup> Véase hoy, Van der Eijk (2005) c.7.

En cualquier caso, Aristóteles introduce una dificultad. Si una parte del alma es una actualidad separada del cuerpo, habría que reconsiderar en alguna medida el estatuto completo del alma con respecto al cuerpo. Pero, no sin generar inquietud, Aristóteles propone hablar de alma y cuerpo siguiendo un modelo de clara resonancia platónica donde el alma como actualidad del cuerpo se relaciona con este a la manera del piloto con su nave.<sup>456</sup> Asumido en un contexto teleológico como el de este tratado, esta metáfora podría mostrar la unidad de fondo que existe entre aspectos no-separables de un organismo vivo que, asumido bajo cierto respecto, están jerarquizados entre sí. De esta manera, uno de esos aspectos, el alma, sería la forma y fin que cumple el papel del piloto del navío, al cual gobierna en vistas de la realización de las operaciones vinculadas a la vida del conjunto.

---

<sup>456</sup> Línea intensamente comentada en los autores tardo antiguos. Véase la propuesta de Alejandro de Afrodisia (*De An.* 15, 9ss) citada en Hicks (1907) p. 320-321.

## 2.2. Vivir como actualidad de un cuerpo animado en *DA II 2*

### 1. Los múltiples sentidos de ‘vivir’

Aristóteles nos aproxima a un primer significado de ‘vida’ (*zoên*) en el *éndoxon* de *DA II 1*, 412a14-15. Por ‘vida’ se entienden los procesos de autodesarrollo, decrecimiento y auto-nutrición de los que participa todo ser vivo. Ahora bien, en *DA II 2*, Aristóteles muestra que ‘vivir’ (*zên*) es un caso de *pollachôs legómena* que comporta equivocidad y señala los usos más frecuentes del término (*pleonachôs de toû zên legoménon*) (*DA II 2*, 413a22-25). Por otro lado, la vinculación del vivir con el alma como causa y principio de las distintas operaciones que, en cierto modo podemos decir que lo definen, nos introduce en el problema de la equivocidad de ‘alma’. Esa relación nos conduce a un planteo sobre la definición causal de alma y, en conexión con él, a una concepción de la la unidad del ser vivo en términos de un alma que no existe separada del cuerpo (*mét’áneu sómatos*) (414a19-20 y a21-22). Alma y cuerpo son dos aspectos de un ser vivo ontológicamente distintos (414a13-19, 20) y jerarquizados entre sí. Este punto de vista nos permite advertir, a su vez, el diferente papel causal que cada uno de ellos tiene como forma y como sustrato material en relación con las operaciones de un viviente (414a4-14). Aristóteles mostrará que el alma entendida como forma cumple el papel de causa (413a9-10) y explicará por qué una naturaleza inmaterial toma este papel principal respecto del sustrato material de un cuerpo animado (414a26) y no ocurre al revés (414a18-19). Asimismo explicará de qué manera las “partes” del alma configuran una unidad que es causa de la unidad orgánica y funcional de un ser vivo.

El análisis de las nociones de vida y de alma que se lleva a cabo en *DA II 2* forma parte del mismo proyecto iniciado en el capítulo anterior destinado a obtener una definición lo más general posible de alma que responda a la pregunta por su esencia (“¿Qué es <el> alma?”) (*DA II 1*, 412<sup>a</sup>4-6). Desde un punto de vista epistemológico, Aristóteles propone en *DA II 2* pensar el tema en relación con una definición que signifique un avance en el conocimiento. Este propósito está asociado a un tipo de definición en el cual el enunciado de lo definido muestre la causa de la relación entre dos hechos. En ese sentido, estamos ante un tratamiento que hace rendir la definición de alma de *DA II 1* en un nivel claramente funcional y trayendo a primer plano su papel causal en la vinculación del vivir (en su sentido más amplio) con el ser animado. En

efecto, el alma es lo que, en primer término, da razón de la participación de la vida en el cuerpo animado.

## 2. El aspecto metódico del planteo. Observaciones comunes a DA II 1 y II 2

DA II 2 se inicia con una observación metodológica de relevancia para el conjunto de la investigación que se lleva a cabo en este tratado. Esta consideración tiene lugar después de que en el primer capítulo Aristóteles diera una definición común de alma que, ahora, se propone ampliar en dirección al tratamiento de las causas.<sup>457</sup>

La primera observación -en ese sentido- contiene la distinción entre dos momentos en que se encuentra el que conoce respecto de las cosas conocidas.<sup>458</sup> El primer momento es descripto como una instancia en la que la evidencia con que comparecen las cosas para el que conoce es correlativa de cierta indeterminación o falta de claridad (*asaphés*) sobre lo que las cosas son por sí mismas. El segundo momento, en tanto, constituye una instancia en la que las cosas se presentan al que conoce como más claras y conocidas por sí mismas. Puede decirse entonces que lo más evidente (*phaneróteron*) es, en cierto sentido, opuesto a lo más conocido (*gnorimóteron*), de la misma manera en que las cosas que se perciben o de las que se tiene presupuestos y creencias, que las muestran indeterminadas en su estructura propia, son opuestas a las cosas en cuanto resultan consideradas a la luz del principio que las explica, deviniendo de este modo en más conocidas por sí mismas.<sup>459</sup> Pasamos de las cosas, tal y como nos están inmediatamente dadas, al reconocimiento de una estructura en la que identificamos un factor que es principio explicativo o causa de las cosas que se presenta como prioritario. En ese sentido, lo más conocido por sí mismo está vinculado directamente al plano (analítico-sintético) de la definición, en tanto que lo más evidente

<sup>457</sup> Podría afirmarse al respecto que el DA se encuentra en una situación similar desde un punto de vista metódico a la que reconoce Owen (1986) en la *Ph.*, en la que en muchos momentos no está argumentando a partir de las definiciones de sus términos básicos sino construyendo esas definiciones, lo cual permite destacar allí el contraste entre el tratamiento de conceptos como movimiento y cambio, lugar y tiempo, infinito y continuidad y el modelo de ciencia como sistema deductivo formal basado en verdades necesarias que proporcionan los *Analíticos*. Véase Owen (1985) p. 239.

<sup>458</sup> Véase *Ph.* I 1, 184<sup>a</sup>16-21 donde se presenta la oposición entre “lo más cognoscible para nosotros” y “lo más cognoscible en sentido absoluto”. La distinción entre estos dos momentos en un proceso de conocimiento se formula a lo largo del *corpus* con acentos distintos pero con el mismo planteamiento de fondo. Cf. *APo.* I 2, 71b33ss; *Top.* VI 4, 141b3ss, *Metaph.* VII 1029b4ss, así como en *PA* II 8 653b22, 30; *Pol.* 1328<sup>a</sup>20, *EN* 1095b2, donde, por ejemplo, se distingue entre lo que es más conocido *hemin* y lo que es más conocido *haplós*.

<sup>459</sup> Véase Wieland (1970) pp. 69-85.



para nosotros comparece en el plano de lo “fenoménico” (Cf. *Top.* VI 141<sup>a</sup>28ss).<sup>460</sup> De acuerdo con Owen, “*phainoména*” es una noción que hace referencia no sólo a los objetos observables o empíricamente relevantes para una teoría, sino también a un conjunto de opiniones reputadas (*éndoxa*), usos del lenguaje y formulaciones lingüísticas en los que se articulan creencias extendidas y observaciones realizadas que pasan a constituirse en puntos de partida de la investigación filosófica.<sup>461</sup>

Ahora bien, lo que, finalmente, resulta para nosotros más evidente se vincula a lo que es más conocido por definición, de tal manera que aquello que comparece en esta segunda instancia no puede sino proceder de la primera.<sup>462</sup> Así pues, dice el pasaje con el que se inicia *DA II 2*,

“Puesto que de las cosas que no son claras [indistintas], aunque más evidentes para nosotros, surge lo que es claro y más conocible según la definición, tratemos (*peiratéon*) de acuerdo con este método de dar una nueva explicación acerca del alma.” (413<sup>a</sup>11-13).<sup>463</sup>

El alma, como el aspecto del ser vivo por el cuál este es más conocido según lo que se dice más conocido por sí, comparece en la definición causal.<sup>464</sup> Este tipo de definición se enmarca en un modelo metódico (ampliamente empleado) que tiene en vista, en primer lugar, el *qué* (*tò hótí*) y, en segundo lugar, la razón o causa (*aítion*) del

<sup>460</sup> Cf. también *Metaph.* II 3, 995<sup>a</sup>3ss.

<sup>461</sup> Véase la conexión de *APr.* I 30, 46<sup>a</sup>28-30 con *Top.* I 2, 101<sup>a</sup>36-b9. Según Owen (1986), ‘*phainoména*’ responde a una doble tradición, a saber, a Parménides y a Protágoras. El primero, junto a la “*vía de la verdad*”, coloca una “*vía de la opinión*” que contempla no sólo evidencias sensibles sino también presuposiciones comunes (usos comunes del lenguaje). El segundo, en tanto, emplea ‘*phainesthai*’ para referirse a fenómenos perceptivos y a *éndoxa* (cf. *Cratilo* 386c, *Metaph.* IV 5, 1010b1, 1009<sup>a</sup>38-b2). Así pues, ‘*phainómenon*’ se entiende en dos sentidos. En la obra de Aristóteles, uno tiene como fuente la biología y la meteorología, el otro, la ética. En el primer caso, se trata de observaciones empíricas destinadas a proporcionar los principios de la ciencia (*APr.* I 30, 46<sup>a</sup>17-22). Los *phainoména* se recolectan para luego encontrar la teoría que los explica. El segundo caso nos remite a los análisis de la incontinencia en *EN VII* donde, a propósito de las dificultades y los puntos de vista concepciones comunes sobre estos estados, el término equivale a *éndoxa*, i.e. *concepciones comunes sobre un tema*. En ese sentido, se trata de ‘*legomena*’ (cosas dichas), *asuntos de uso lingüístico o estructuras reveladas por el lenguaje* (*EN VII* 1, 1145b10-15, 19-20) e, incluso, posiciones en torno al problema, como la afirmación de Sócrates acerca de la clase de ignorancia que debe adscribirse a un hombre incontinente (*EN VII* 2, 1145b28-29, 3, 1147b15-17), que choca, no con los hechos, sino con lo que comúnmente se dice acerca del tema. En *DA II 2* es posible identificar ambas instancias del término.

<sup>462</sup> Para Hicks (1907), Aristóteles se refiere a los objetos concretos, observables (*aisthetà*) y particulares, más familiares a nosotros pero menos diferenciados para el pensamiento, donde se dan los universales. Estos últimos, resultan formados por la mente a partir de los objetos percibidos y se consideran ‘*noetá*’. Sin embargo, y atendiendo a lo dicho en la nota anterior, *DA II 2* contempla como cosas evidentes a los *éndoxa* y a los usos lingüísticos que se dan en el punto de partida de la argumentación así como a ciertas observaciones empíricas, en las que, por otro lado, estos usos encuentran documentación.

<sup>463</sup> La traducción de los pasajes citados de *DA II 2* nos pertenecen. Las hemos realizado sobre la base del texto griego editado por Ross (1961) y teniendo a la vista la versión inglesa de Hicks (1907) y la italiana de G. Movia (2005); asimismo, hemos considerado la traducción al castellano de T. Calvo (1987).

<sup>464</sup> Cf. *Ph.* I 1, 184<sup>a</sup>16- b14.

hecho existente. La primera instancia metódica es aquella que comparece como más evidente para el que conoce (enunciado también en cierto tipo de definición) y responde a la pregunta ‘*ei esti*’ (*si existe*). Como tal, precede a una segunda instancia donde lo que se presenta como causa posibilita que lo que es más evidente devenga, una vez definido, más conocido por sí mismo. En ese sentido, el *por qué* (*tò dióti*) responde a la pregunta ‘*tì esti*’.<sup>465</sup> De este modo, Aristóteles abandona el camino de las definiciones nominales para responder a la pregunta por la esencia de algo en términos causales. De acuerdo con esto, propone definiciones causales para entidades compuestas en las que el factor que da cuenta de lo que son es un aspecto sustancial de lo que se explica. Afirma Aristóteles,

*“es necesario que el enunciado definicional no sólo muestre el qué (hóti), tal como <ocurre con> la mayoría de las definiciones (hóros), sino también <es preciso> que se de en ellas y se haga manifiesta la causa (tèn aítían). Pero, ahora, los enunciados de las definiciones (hóron) son semejantes a conclusiones. Por ejemplo, ¿qué es la cuadratura (tetragonimós)? La construcción de un rectángulo equilátero equivalente a una figura oblonga (heteromékei). Tal definición es como el enunciado de la conclusión). Pero el <enunciado> que dice que la cuadratura es el descubrimiento de un medio proporcional, expresa la razón (tò aítion) del asunto (prágma). (413<sup>a</sup>13-20).*

Así pues, la distinción epistemológica entre lo que es más conocido por nosotros y lo que es más conocido por sí nos permite avanzar hacia una definición de ‘*vivir*’ donde el alma es enunciada como causa.

### 3. Los múltiples sentidos de ‘*vida*’ y de ‘*alma*’

La investigación filosófica de *DA II 2* parte de un reconocimiento de la equivocidad con la que se emplea comúnmente ‘*vivir*’. El análisis lógico-semántico del término nos abrirá a las vinculaciones que tiene el empleo de ‘*alma*’ y nos permitirá reconocer su anclaje físico así como la manera en que se encuentran conectados los diferentes significados del término en las distintas clases de seres vivos.

<sup>465</sup> Cf. *Ph. I 1*, 184<sup>a</sup>22ss. De acuerdo con Charlton (1970), la distinción entre cosas claras para nosotros y cosas por naturaleza o por sí mismas que se hace en el pasaje citado toma ‘*cosas*’ para referirse a entidades u objetos perceptibles, mientras que en *EE* (1216b26-35; 1217<sup>a</sup>19-20) y en nuestro pasaje de *DA II 2* (413<sup>a</sup>11-12) se refiere a formulaciones sobre el tema. En el pasaje de *Ph I 1*, Aristóteles quiere distinguir entre los constitutivos elementales últimos de la materia y los objetos materiales del tipo de una casa. Se comienza por estos, que son objetos familiares, para ver qué es lo que emerge de una discusión en relación con los principios básicos.

## 1) Línea general del argumento

Dentro del proyecto de obtener un punto de vista lo más general posible acerca del alma, *DA II 2* desarrolla un argumento en tres momentos. Un primer momento (413<sup>a</sup>20-b10) señala los múltiples sentidos en que ‘*vivir*’ se emplea. La expresión se aplica a los seres vivientes en cuanto se nutren, crecen, decrecen, perciben, se desplazan, etc. y en cuanto consideramos como evidente (*phaínetai*) que existe en ellos una potencia y un principio de estos movimientos (*dýnamis kai arché toiaúten*) (413<sup>a</sup>26-27). A esta potencia y principio se la asocia con el alma a la que habría que considerar, entonces, a partir de las distintas especies de cambios que experimenta un ser vivo. Pero si esto es así, ¿cómo podría haber una definición general de alma?

Una definición común de alma se enfrenta a la dificultad siguiente: ¿puede una definición común consistir en la definición de una de las clases de alma? Aun cuando una de estas clases sea la potencia o capacidad (inmanente) de una especie de vida de la que participan todos los seres vivientes del mundo sublunar, *vgr.* la vida nutritiva, no pueden pasarse por alto las restantes operaciones. En ese sentido, un estudio sobre el alma tiene que comprender las distintas facultades o “partes” del alma como principios de las distintas operaciones de los seres vivos, clasificados en distintas especies. En esta oportunidad, Aristóteles estima que alcanza con clasificar a los seres vivos de una manera general próxima a como lo hace la gente cotidianamente, de tal manera que podemos pasar de este plano dialéctico al plano físico de las causas, en la medida en que el orden que se reconoce en aquel devela algo del orden que se encuentra en las cosas mismas.

Ahora bien, una definición común debería poder tratar con una noción de alma que, en cierto sentido, fuera algo uno (a la manera de un principio respecto de sus potencias), sin que, por otra parte, eso obligue a considerar el alma como un género único. Este es un segundo momento del argumento (413b11-414<sup>a</sup>3). El alma no se conoce adecuadamente si no se tienen en cuentas sus distintas facultades. Pero ¿en qué sentido hay que considerar el alma desde la perspectiva de sus facultades como “partes” efectivamente existentes en un ser vivo?

Como puede advertirse, los dos primeros momentos de este planteo dan por sentado que el alma es aquello por lo cual un organismo viviente se nutre, crece, decrece, percibe, se desplaza, y se discute en qué sentido puede ser causa de múltiples operaciones una única alma.

El tercer momento del planteo (414<sup>a</sup>4-28) se ocupa del alma como aquello que en los seres vivos satisface una de las dos maneras en que se entiende la expresión ‘*aquello por lo cual*’ (*hôi*). Por un lado, Aristóteles denota con ella el papel del alma en relación con los movimientos y actividades que se dan en un cuerpo vivo, por otra, denota el papel del cuerpo vivo. En ese sentido, estas dos aplicaciones diferenciadas de una misma expresión dejan a la vista dos aspectos distintos que configuran un mismo todo viviente.

## 2) El uso equívoco de ‘*vivir*’ como punto de partida de la investigación

(a)

Aristóteles afirma,

*“Tomando esta investigación (skepsis) desde el comienzo, digamos que lo animado se distingue de lo inanimado por vivir.”* (413<sup>a</sup>20-22).

Esta formulación enuncia el hecho de vivir como aquello que permite trazar la diferencia entre dos clases de seres naturales, los que tienen alma y los que no, en la medida en que vivir es algo propio de los seres que tiene como condición ser animados. La conexión directa entre vivir y ser animado es el punto de partida de la investigación. A partir de esta vinculación, Aristóteles reconstruye la dificultad a la que se enfrenta una definición de alma en la que el alma constituye *aquello por lo cual* los vivientes viven y la vida tiene lugar en ellos de acuerdo con distintas clases de operaciones. Si ‘*vivir*’ se entiende en múltiples sentidos, habrá también múltiples sentidos de ‘*alma*’; en ese caso, ¿cómo alcanzar una definición común de alma?

En primer lugar, Aristóteles reconoce en ‘*vivir*’ un caso de *pollachôs legómena* y consigna los múltiples sentidos de ‘*vivir*’ (*toû zên*) que comparecen bajo la misma palabra (413<sup>a</sup>22):

*“Pero ‘vivir’ se dice en muchos sentidos y, si se da en un ser uno sólo de estos sentidos, afirmamos (phamen) que éste vive: intelecto, percepción, movimiento locativo y reposo, además, el movimiento que tiene que ver con la nutrición, así como con el decrecimiento y el crecimiento. Por lo que opinamos que viven también todas las plantas (tà phyómèna pánta). Pues, es evidente que poseen en ellas mismas (en hautoîs échonta) una potencia y principio de esta clase por el cual (di’hês) crecen y decrecen en direcciones opuestas. En efecto, no crecen hacia arriba pero no hacia abajo, sino de manera semejante en ambas direcciones y en toda dirección. Todos los seres que se alimentan de manera continua, también viven de manera continua (dìa telous) mientras que pueden absorber nutrientes.”*(413<sup>a</sup>22-31).

A partir de este pasaje, podríamos afirmar que ‘*vivir*’ se emplea en un sentido restringido y en uno amplio.<sup>466</sup> En el primer caso, designa funciones vitales básicas como la nutrición, el crecimiento y el envejecimiento (decrecimiento).<sup>467</sup> Se trata aquí de un uso corriente del término con el que, generalmente, se asocia el vivir. En el segundo, designa las operaciones asociadas al intelecto, la percepción, el movimiento locativo, incluyendo la nutrición.<sup>468</sup>

Aristóteles considera que, cuando al menos uno de estos sentidos de la palabra se aplica a un ser vivo, es suficiente para identificarlo y describirlo como viviente. La manera de hablar permite documentar una notable diversidad de significados de ‘*vivir*’. La forma más elemental y común de vida comparte expresión con la forma de vida propia del intelecto que constituye lo divino en los hombres.<sup>469</sup> Ahora bien, si carecemos de un significado unívoco para ‘*vivir*’, careceremos también de un único significado para ‘*alma*’ y, en consecuencia, difícilmente podremos acceder a una definición general de ella.

¿Podría valer la capacidad nutritiva (*tò threptikón*) como una definición común de alma? La observación de procesos como la nutrición, el crecimiento y el decrecimiento los muestra como condición suficiente para atribuirle vida a todo ser natural en los que se detecten. Eso incluye a las plantas bajo el concepto de ser viviente (413a25-26). Pero la observación ofrece algo más. Es evidente (*pháinetai*), afirma Aristóteles, que, si se observan tales movimientos en un ser vivo, es porque en él se encuentra el principio que responde por ellos (413a26-27). Más adelante Aristóteles señalará que el principio que se da *en* tales seres es *de* tales seres. Lo que se dice que se encuentra *en* un cuerpo no se refiere, esta vez, a una diferencia posible del sustrato, sino a algo *del* sustrato mismo.

Ahora bien, en la observación de las plantas, donde se encuentra sólo la vida nutritiva,<sup>470</sup> Aristóteles documenta, por una parte, la existencia de movimientos de crecimiento y decrecimiento en sentidos opuestos, vale decir, no unidireccionales como en los cuerpos naturales inanimados (por ej. los elementos)<sup>471</sup>; por otra, un modo de crecimiento orgánico (*i.e.* el cambio de un organismo entendido como un todo), y la

<sup>466</sup> Cf. Hicks (1907) para quién la expresión “*hén ti toúton*” de la línea 413<sup>a</sup>22-23 hace referencia al sentido estricto del término, tal como se lo emplea luego en 413b33. Otra posición en Polansky (2007).

<sup>467</sup> Cf. *DA* II 1,412a14-15.-

<sup>468</sup> Cf. *DA* I 5, 411<sup>a</sup>16-b3.

<sup>469</sup> Cf. *EN* 1170<sup>a</sup>16-20. Véase Hicks (1907) p.323.

<sup>470</sup> Esto “*es manifiesto en el caso de las plantas*” (413<sup>a</sup>32-33).

<sup>471</sup> Véase *Ph.* VIII 4 (255<sup>a</sup>5-11) donde se atribuye automovimiento a los seres que tienen alma y no se lo admite para los elementos. Cf. también *De Caelo* (*DC*) II 2, 284<sup>a</sup>13-20.

dependencia entre cambios que suponen que un organismo tiene en sí mismo la capacidad de absorber nutrientes y de conservar su existencia.<sup>472</sup> Todo esto puede verse como un conjunto de referencias que posibilitan determinar que un cuerpo es un cuerpo viviente en cuanto se reconoce que es semoviente, orientado a su propia realización, auto-sustentable, constituido como un todo y capaz de articular, en cuanto es un todo, procesos de clases distintas. Ahora bien, esto es así porque en el cuerpo viviente no sólo hay un principio, sino que ese principio es un aspecto con el cual se identifica el cuerpo viviente entendido como un todo.

La nutrición es un proceso del cual depende no sólo la existencia de las plantas sino la de cualquier ser viviente mortal (413a25-26; 413<sup>a</sup>31-32, b1-2).<sup>473</sup> En relación con lo dicho, se puede considerar que la vida nutritiva, y correlativamente su principio, es una condición necesaria y suficiente de la existencia de las plantas. Un signo de ello es que en las plantas el alma nutritiva “*puede darse separada*” de otras capacidades del alma. Por otro lado, puede reconocerse en ella una condición necesaria transversal a varias especies de seres animados que *no pueden existir sin* el alma nutritiva.

Sobre este presupuesto y, por lo pronto, sin necesidad de remitir el planteo a una documentación científica mayor, se puede sostener que, si hay alma, *i.e.* alma nutritiva, es factible iniciar una explicación, general, del vivir en todos los seres vivientes mortales. Dice Aristóteles:

*“Esta potencia <nutritiva> puede darse separada de las demás, pero es imposible que, en el caso de los seres mortales, las demás se den separadas de ella (413a31-32). Esto es manifiesto en las plantas. Ciertamente, estas no tienen ninguna otra potencia del alma. El vivir pertenece a los vivientes por este principio, mientras que el animal es [tal] prioritariamente en virtud de la sensación (b2). En efecto, a los seres que no se mueven ni cambian según el lugar (alláttonta tópon), pero que tienen sensación, los llamamos animales y no solamente <decimos> que viven. Y de las sensaciones, principalmente, el tacto es la que pertenece, a todos (los animales) Así como la facultad nutritiva (tò thréptikón) puede darse con independencia (chorízesthai) del tacto y de toda sensación, el tacto <puede darse independientemente> de las otras sensaciones. (Denominamos facultad nutritiva a la parte del alma de la que también participan las plantas). Es manifiesto, que los animales todos tienen el sentido del tacto (tèn haptikén aísthesin). Pero, la razón (aitía) por la que cada una de estas cosas acontece, la diremos posteriormente.” (413<sup>a</sup>31-b10).*

<sup>472</sup> Cuando Aristóteles emplea ‘aei’ (413<sup>a</sup>29-30) se refiere no ya a un proceso de alimentación permanente, sino más bien, leído con ‘te kai’, al ser capaz de alimentarse como condición para continuar viviendo.

<sup>473</sup> Se debe tener presente que Aristóteles reconoce en el ámbito de la física la existencia de sustancias sensibles eternas así como de una sustancia inmóvil, pero la vida de los dioses no necesita del alma, cf. *Metaph.* XII 7, 1072b26-30. Respecto de la vida de los astros, cf. *DC* 285<sup>a</sup>29-30. Puede verse también *Metaph.* 1069<sup>a</sup>30-33, 1071b3-5; *DA* 434b4; *Metaph.* 991<sup>a</sup>10; *Metaph.* 1050b16-29; *Metaph.* XII 2, 1069b25. Cf. comentario de Polansky (2007) pp. 150-151.

(b) Aristóteles reconoce en la manera común de hablar el uso de ‘vivir’ como un caso de *pollachôs legómena*. A partir de este hecho lingüístico y de la observación infiere la existencia de capacidades a las que se atribuyen las múltiples funciones de los seres vivos. Ahora bien, en la observación de los hechos biológicos más comunes puede constatar que no sólo hay distintas clases de vida según el tipo de ser vivo de que se trate, sino que existe cierta estructuración u ordenamiento entre las distintas funciones u operaciones. La vida comparece en una suerte de escala que responde a un orden de antero-posterioridad. Pero no solo eso. A partir de estas funciones se puede inferir que hay capacidades para esas operaciones que existen en el sustrato orgánico como capacidades del sustrato. (i) Por un lado, cabe reconocer que existen capacidades básicas sin las cuales no sería posible, en general, la vida en los seres vivos. (ii) Por otro, dado que existen seres vivientes más complejos que aquellos que meramente se nutren, crecen y se reproducen, las capacidades que se les atribuye comparecen de manera análoga a las operaciones que realizan de acuerdo con cierto orden de antero-posterioridad. Tal ordenamiento se documenta en las maneras de hablar. Asumida la cercanía semántica entre ‘zoía’ y ‘zén’, es factible percibir, además, las diferencias y la relación de antero-posterioridad entre ‘vida’ y ‘vida animal’. En efecto, la observación empírica nos muestra que a los seres que, aún sin tener movimiento ni cambiar localmente, tienen sensibilidad se los llama animales y no meramente vivientes (413b2-4).<sup>474</sup> Mientras el alma nutritiva es condición necesaria y suficiente de la vida en las plantas, en los animales constituye una *primera* capacidad por la que viven y sin la cual no puede darse una capacidad posterior, el alma sensitiva, por la que, a su vez, se definen como animales. El orden se establece en estos términos: Una forma de vida *puede darse separada de* las demás en una determinada clase de seres vivos donde no hay formas de vida y capacidades posteriores o superiores a ella. Esta es ontológicamente anterior a las demás en la medida en que no depende de ellas para darse. En aquellos seres donde se presentan funciones y capacidades que son posteriores a una forma anterior y más básica, las posteriores, *no se dan sin* la anterior. Ahora bien, las que son posteriores según este criterio, son anteriores desde el punto de vista de la definición y de la determinación ontológica de un ser vivo como miembro de una determinada clase.

---

<sup>474</sup> Cf. *PA* IV 5, 681<sup>a</sup>13. La sensibilidad es aquello por lo que se dice de un viviente que es animal. Cf. *GA* II 2, 736<sup>a</sup>29.

Aristóteles considera que entre los niveles de vida y las capacidades y principios respectivos así significados hay un ordenamiento escalonado. Vale decir, los hechos permiten documentar una organización de las operaciones vitales y de las capacidades del alma en los distintos tipos de seres vivos en términos de antero-posterioridad que responden a uno de los sentidos en que algo se dice anterior y, correlativamente, posterior. Este significado de ‘*anterior*’ queda contextualmente definido como ontológico.

Aristóteles reconoce en cada nivel específico de vida un esquema iterativo de relación de una potencia con la anterior y la posterior (413b5-9). En el campo de la sensibilidad, el sentido táctil es *primario* (*tèn haptikèn aísthesin*)<sup>475</sup> y se comporta respecto del resto de la sensibilidad y de otras potencias y formas de vida superiores como la *parte* nutritiva del alma (*tò threptikón*) respecto de la sensibilidad en los animales (413b4-9).<sup>476</sup> En estos últimos casos, la capacidad para existir separada de formas superiores de vida y de alma es correlativa de no poder existir sin las anteriores. En ese sentido, el criterio de acuerdo con el cual se establece un ordenamiento en los distintos dominios de la vida y de las capacidades del alma se emplea combinado con un criterio de sucesión entre los factores que integran esos dominios. Por lo demás, existir de manera separada o independiente significa que, en una serie sucesiva, un miembro de la serie no implica en su definición y existencia al miembro posterior o siguiente.

En *DA II 3*, Aristóteles revisa la estructura de serie escalonada en la que se articulan las partes del alma y, de acuerdo con las potencias que existen en los distintos tipos de seres animados (*DA II 3,414<sup>a</sup>29-b19*), establece, a la manera de una regla, que la potencia posterior no se da sin la anterior. Entendiendo que en el término siguiente de la serie está contenido potencialmente el anterior (414b29-30), no se puede fijar en el plano de la definición un término anterior como género que entre en la definición común de alma. Si así lo hiciera definiría, por ejemplo, un cuadrado como el triángulo

---

<sup>475</sup> ‘*Aisthéseos*’ es el todo, *haphè*, la parte. Cf. *De Sens.* I 436b13; *HA I 3*, 489<sup>a</sup>17; *DA* 434b9-11, 13, 23ss; 435<sup>a</sup>12ss, 435b5-7.

<sup>476</sup> Aristóteles introduce la expresión “*parte del alma*” para referirse a la potencia nutritiva del alma, “*tò threptikón*”, también llamado “*tò phytikón kai auxetikón*”. E, implícitamente, al considerar que de ella “*también participan las plantas*” permitiría tratar a las restantes potencias como partes del alma. (413b7-8). Pero, con razón observa Hicks que, en 413b7, ‘*móron*’ está usada prematuramente y sin cuidado, puesto que luego (413 b13-16) se plantea como cuestión si hay partes del alma (cf. *DA. II 1*, 413<sup>a</sup>5: “*ei meriste péphyken*”). Hicks (1907) *ad loc.* p. 325. De hecho, el empleo de esta palabra inmediatamente evoca el problema de la unidad de aquello que se piensa dividido, un asunto que se problematiza en un paso distinto del presente. Véase también Bastit (1996).



más cierta diferencia. O la sensibilidad de los animales como una potencia nutritiva con ciertas diferencias.

#### 4. La consideración del alma como una unidad

La estructura de sucesión escalonada entre los distintos niveles o dominios de la vida así como entre las distintas capacidades del alma abre la posibilidad de encontrar una unidad entre las llamadas “partes” del alma respecto de las cuales el alma comparece como principio. Este enfoque permite que el alma se defina también por sus capacidades. Pero este tipo de planteamiento resulta provisorio hasta que se explique de que modo hay que entender el estatuto ontológico y lógico de las “partes” del alma. Dice Aristóteles:

*“Pero por ahora, se dirá solamente que el alma es el principio (arché) de las [facultades] mencionadas y que se define por ellas, i.e. por la facultad nutritiva (threptikôi), perceptiva (aisthetikôi), de razonamiento (dianoetikôi) y de moverse (kinései).<sup>477</sup> [Ahora bien] (i) si cada una de ellas es alma o una parte del alma y, (ii) si es una parte, si es de un modo tal que resulta separable (choristòn) sólo según la definición o también espacialmente, no es difícil considerarlo en alguno de los casos, mientras que algunos otros presentan dificultad.” (413b11-16).*

¿De qué manera se debe entender el estatuto ontológico de la capacidad nutritiva (tò threptikón) en cuanto “parte del alma” (mórion psychês) (413b14)? ¿Cada una de las capacidades es un alma o una “parte” del alma y no el alma en su totalidad? Si las capacidades del alma son “partes”, cada “parte” ¿existe separada según la definición y el lugar o sólo según la definición y sin que ello implique la pérdida de la unidad del alma? Las respuestas a estas cuestiones se desarrollan de acuerdo con el siguiente planteo:

*(a) “En efecto, en (el caso de) las plantas, algunas estando divididas <en trozos> es evidente que viven, aún separadas unas de otras, en ese sentido el alma que existe en estas es, en cada planta, una en acto pero múltiple en potencia. Vemos que también ocurre así, en el caso de los insectos que están divididos en fragmentos (diatēmnoménois), respecto de otras variedades de alma (hetéras diaphorás tês phychês),<sup>478</sup> (413b21). Ciertamente, cada una de las partes posee sensación y movimiento locativo; pero si <cada una posee> sensación, también <posee>*

<sup>477</sup> Aquí se puede constatar la ampliación en la consideración del alma respecto de sus predecesores (cf. DA I 2, 403b24-31).

<sup>478</sup> “Specie di anima”, Movia (2005) p. 123.

*imaginación*<sup>479</sup> y deseo. Pues en donde hay sensación, hay dolor y placer, y en donde se dan estos <afecciones>, necesariamente (*ex anágkes*) hay también apetito (*epithumía*). (b) En cuanto al intelecto (*noûs*) (413b25) y a la facultad teórica (*theoretiké dýnamis*) no es claro, pero parece que es un género distinto de alma (*psychês génos héteron*) y <que> éste solamente puede existir separado (*endéchesthai chorízesthai*) [del cuerpo], como lo eterno de lo que es corruptible.”

A fin de establecer el estatuto de las partes del alma, Aristóteles considera el caso de las plantas y de los insectos que pueden ser divididos en segmentos originando un nuevo ser vivo. Según este planteo, o las partes del alma de un ser vivo configuran una unidad que sólo se divide en un plano lógico o que, por el contrario, se encuentran divididas según la definición y según la localización que cada una de ellas tendría en los distintos trozos de un insecto, por ejemplo. Aristóteles descarta el criterio espacial en la identificación de las partes sobre la base de un dato empírico: Cada trozo exhibe todas las capacidades del alma que posee el organismo del que proviene. Si se toma en cuenta el caso de las plantas y se secciona una planta en segmentos, en cada uno de ellos se observa la continuidad de los procesos vitales (nutrición, crecimiento, etc.) y la existencia autónoma de cada uno de ellos durante un cierto lapso de tiempo. Puede inferirse de aquí que en individuos diferentes que ocupan diferentes espacios se encuentra un mismo tipo de alma. En el caso de las plantas, cuyos procesos nutritivos está vinculados al alma nutritiva, Aristóteles considera que el alma de la planta es *una en acto pero múltiple en potencia*. En cada uno de los distintos individuos (trozos de planta) no se encuentra un alma separada “según la definición y el lugar”. Aristóteles se vale de la distinción entre ser en acto y ser en potencia para mostrar la presencia del alma nutritiva en cada individuo resultado de la vivisección. Desde la perspectiva del acto, el alma es una en cada trozo; desde la perspectiva de la potencia, el alma del ejemplar original puede encontrarse en distintos individuos sin que ello conlleve la exigencia de que esta forma esencial esté dividida según los trozos en que se secciona la planta.

En el caso de los insectos hay que considerar una clase más compleja de alma. Puede observarse que un insecto seccionado en trozos conserva en cada uno de ellos los movimientos, acciones y afecciones, que le son característicos. Ni en diferentes individuos seccionados, ni en el mismo individuo las diferentes clases de alma se distinguen por existir separadas según la definición y el lugar (413b19-21). Hay un alma en acto en cada trozo de insecto que puede auto-sustentarse en la medida en que cuenta

---

<sup>479</sup> Boeri (2010) traduce ‘*phantasía*’ por representación.

con todas las facultades del alma. Las distintas “partes” del alma no se dividen según el criterio de la separación espacial de los trozos. La separación según el lugar es un criterio ligado a la existencia independiente o autónoma de un individuo que se autosustenta. Las diferentes “partes” del alma en un individuo configuran una unidad en acto, al mismo tiempo que el alma, desde el punto de vista de lo que es en potencia, puede ser pensada según sus múltiples capacidades. Hablar del alma como una en acto y múltiple en potencia, tanto respecto de distintos individuos como respecto de uno solo, permite dar cuenta de un tipo de unidad en acto, potencial pero no actualmente divisible en “partes”, para lo cual, sin embargo, sus “partes” o capacidades son relevantes en relación con su definición y con el cumplimiento de su papel como causa y principio de los seres vivos. Para tratar con este peculiar estatuto del alma de un ser vivo, Aristóteles recurre al criterio lógico-semántico de unidad por sucesión.

El alma sensitiva es una en acto y potencialmente múltiple, sus partes (*i.e.* la capacidad de locomoción, de percepción, de imaginación y deseo) configuran una unidad a cuya diferenciación interna se le aplica la distinción entre ser en acto y ser en potencia. Una en acto, pero en potencia múltiple pues en los animales la sensación (imaginación) y la capacidad de locomoción en acto tienen en potencias las capacidades anteriores que constituyen el alma sensitiva (413b21-24).<sup>480</sup> Existen, por lo tanto, distintas capacidades del alma como “partes” del alma, no como almas separadas en un individuo (o en distintos individuos), sino articuladas en una unidad por sucesión. No tienen existencia autónoma y, si se las considera según la definición, su definición contempla la serie sucesiva. Esta serie sucesiva permite considerar el alma como una unidad en acto que tiene, en potencia, capacidades anteriores y posteriores.<sup>481</sup>

En lo que respecta al intelecto (*noûs*), en el caso de las personas, tiende a considerárselo como un género distinto de alma (413b25-27). Sin embargo, se encuentra cierta ambigüedad en la formulación que daría pie a pensarlo como una capacidad diferente del resto de las capacidades del alma.<sup>482</sup> En ese sentido, es sugestivo el punto de vista aristotélico según el cual el intelecto existiría separado, a la manera como lo eterno está separado de lo corruptible (413b27).

---

<sup>480</sup> Una vez que está claro que el alma como principio de potencias no entra como *génos* en la definición, las potencias que no se dan separadas del alma *tópoi* son llamadas metafóricamente *diaphoras*. Véase también Hicks (1907) p. 326.

<sup>481</sup> Otro modo de abordar esta cuestión se encuentra en Platón, cf. *Rep.* IV 438d, IX 580d, VIII 548c, 550b; *Ti.* 69c Cf. *DA* I 3, 406<sup>a</sup>4-b16. Véase Hicks (1907) p. 326.

<sup>482</sup> Cf. Hicks (1907). Polansky (2007) le imprime mayor contundencia al carácter diferenciado del intelecto respecto del alma.

Si tenemos en cuenta que el alma, ya en un contexto dialéctico, se considera vinculada intrínsecamente a los seres vivientes mortales, el intelecto (*noûs*) que pertenece solo a algunos de estos seres no tiene con ellos la clase de relación que Aristóteles le atribuye al alma. Este modo de mirar las cosas daría a entender que el intelecto no es como tal una parte del alma ni tampoco un alma,<sup>483</sup> en cuanto no tendría una relación de implicación de existencia con las restantes facultades del alma ni consistiría en la forma y actualidad de un cuerpo. Sin embargo, algunas interpretaciones recientes han optado por una lectura distinta que llama la atención sobre el modo en que existe el intelecto en las personas, a saber, implicando imaginación y sensibilidad y, obviamente, suponiendo la vida nutritiva del organismo. En ese sentido, se han marcado también las vinculaciones que el mismo Aristóteles ha reconocido que se dan entre el intelecto humano y las afecciones o emociones (enfermedad, cólera, borrachera) asociadas a procesos fisiológicos que padece una persona.<sup>484</sup> Pero, en este planteamiento, Aristóteles está preocupado especialmente por las “restantes partes del alma”. Estas “partes” no son separables, es decir, no pueden tener existencia independiente. Entre ellas hay una implicación de existencia.

Aristóteles opone “*separable*” a “*diferente según la definición*” (413b27ss.). Lo segundo es un criterio suficiente para sus propósitos presentes. Una manera de distinguir entre dos o más “partes” del alma según la definición se lleva a cabo a partir de las respectivas actividades. Si consideramos una definición de las capacidades por sus actividades,<sup>485</sup> la captación de la diferencia entre dos actos -por ejemplo, entre percibir y opinar que tienen la particularidad de contar con el mismo objeto-<sup>486</sup> permite distinguir en el plano de la definición entre dos potencias en cuya definición se incluye la noción de acto. Aristóteles recurre a un criterio de antero-posterioridad que puede aplicarse con provecho en este contexto. Este criterio articula la analogía entre dos ámbitos o dominios, el ámbito de las operaciones y el de las “partes” del alma, donde los términos se dan en una serie sucesiva. Por otro lado, una relación *pròs hén* tiene

---

<sup>483</sup> Hicks observa que es gramaticalmente posible reunir en este texto “*psychês*” con “*héteron*” y hacer que por intelecto se entienda algo distinto de alma. Si *noûs* y *psychê* fueran “*hétera tòi génei*”, el primero sería descrito como *héteron génos*. Sin embargo, teniendo presente que *noûs* y *noein* son tomados como parte y función de alma (429<sup>a</sup>28), se puede no asumir la posición anterior. De todas maneras, Hicks (1907) observa que, para algunos interpretes como Zeller, el *noûs* tiene una posición anómala en el sistema. Por lo demás, el planteo de estas líneas coincide con *DA* I 408b18-29, donde creo que Aristóteles tiende a ver el *noûs* como una sustancia que existe (por sí misma) y que es incorruptible (408b18-19).

<sup>484</sup> Véase Ph. Van der Eijk (2005) c. 7.

<sup>485</sup> Cf. *Metaph* IX 8, 1049b10-17; VII 10-11.

<sup>486</sup> Cf. *DA* III 3.

lugar entre un orden y el otro y articula el ámbito de lo que ontológicamente tiene el estatuto de propiedad y el ámbito del sustrato sustancial al que aquél queda referido.

La compaginación entre una definición del alma como una en acto y, al mismo tiempo, contemplada según capacidades distintas puede documentarse también en la consideración extensiva que Aristóteles hace de los animales que se han tipificado según posean todas, algunas o una “parte” del alma o, en el ámbito de la sensibilidad, según posean todos, algunos o uno de los sentidos. De acuerdo con esto, afirma Aristóteles:

*“En cuanto a las restantes partes del alma, es manifiesto que ninguna de ellas es separable (choristá), como algunos afirman. Pero es manifiesto (phanerón) que son diferentes según la definición (tôi lógoi). En efecto, es diferente la capacidad perceptiva de la capacidad de opinar, pues efectivamente percibir es distinto de opinar. De manera semejante, <ocurre> también <con> cada una de las otras <facultades> de las que hemos hablado. Además, en algunos de los animales se dan todas, en otros, algunas de ellas, y en otros sólo una (esto produce la diferencia (diaphorán) entre los animales). Pero la causa por la que esto es así, la investigaremos posteriormente (hýsteron). De una manera más o menos semejante ocurre también con los sentidos (aisthéseis). Algunos <animales> tienen todos, otros, algunos, y otros uno, el más necesario de todos (anagkaiotátēn), el tacto.” (413b27-414<sup>a</sup>4).*

Las “partes” del alma (entre las que no se cuenta al intelecto) no existen separadas. Precisamente, en contraste con el intelecto, que podría existir como una parte del alma separada del cuerpo, se comprende que dichas “partes” no existen sin un cuerpo que les sea apropiado en vista de las funciones específicamente diferenciadas que las caracterizan. Este cuerpo configura, por lo demás, una unidad orgánica gracias a la presencia del alma en él.<sup>487</sup>

## **5. La reconsideración de la definición común de alma bajo la perspectiva de su concepción como ‘aquello por lo cual’ en sentido prioritario**

Las operaciones de un organismo vivo tienen como causa el alma y sus “partes” que no existen separadas del cuerpo. Pero Aristóteles detecta un problema que trabaja a partir del uso no unívoco de la expresión ‘aquello por lo cual’. El planteamiento se inicia de la manera siguiente:

---

<sup>487</sup> En cierto sentido, este punto de vista despeja el camino a la *consideración filosófica* sobre el modo en que para Aristóteles el alma está en el cuerpo. La sensibilidad (función) está dada en los órganos de los sentidos, pero no se identifica el alma sensitiva por lo que existe en tales órganos como una propiedad de ellos, aun cuando no existe sin ellos (cf. *Metaph.* VII 10-11).

“Ahora bien, ‘aquello por lo que vivimos y percibimos’ (*hôi zômen kai aisthanómetha*) se dice en dos sentidos, como ‘aquello por lo que conocemos’ (*epistámetha*). (Nos referimos <con ello>, por una parte, al conocimiento y, por otra, al alma; pues con cada uno de ellos afirmamos que conocemos). De manera semejante estamos sanos, por una parte, por la salud, por otra, en relación con cierta parte del cuerpo, o con el todo <del cuerpo>. De estos, el conocimiento tanto como la salud, son configuración y cierta forma <específica> (*eídós ti*), definición (*lógos*) y a la manera de acto (*hoíon enérgeia*) de lo que es capaz de recibir (*dektikoû*), en un caso, de lo que es capaz de conocer, en otro, de lo que puede sanar (en efecto, se cree que el acto de los agentes tiene lugar en lo que es capaz de ser afectado y en lo que se encuentra dispuesto [en *tôi páschonti kai diatheménoi*]).” (414<sup>a</sup>4-12).

La expresión ‘aquello por lo que vivimos y percibimos’ (*hôi zômen kai aisthanómetha*) (414<sup>a</sup>4) no se entiende de manera unívoca. Para Aristóteles puede tener dos significados que despeja mediante una analogía con otras dos expresiones: ‘Conocer’ y ‘sanar’. Los predicados escogidos denotan cambio y connotan un sustrato formal y un sustrato material, respectivamente, a partir de los cuales se puede mostrar que, tanto en un contexto como en otro, se encuentran estructuras análogas de la relación entre el aspecto de un todo y el todo por la que se explica el cambio. Así pues, cuando empleamos expresiones como ‘aquello por lo que conocemos’ y ‘aquello por lo que estamos sanos’ podemos referirnos, en el primer caso, a una *héxis*, a una capacidad que hemos adquirido, i.e. a una *epistéme*, o bien al alma como aquello que tiene esa *héxis*. En el segundo caso, la expresión puede referirse a la salud (*hygíeia*) como *diáthesis* del cuerpo,<sup>488</sup> o bien a cierta parte del cuerpo o al cuerpo (*sôma*) como un todo en el cual está comprendida esa parte. Así las cosas, los dos diferentes significados de una misma expresión ofrecen, en el primer caso, el punto de vista del agente, en el segundo, el punto de vista del paciente y del sustrato.

Una vez detectado los dos posibles significados que puede tener ‘aquello por lo que...’, entendido como causa y principio de un cambio, hay que notar que con la expresión ‘aquello por lo que estamos sanos’ es posible referirse a tres cosas distintas, a saber, la disposición (estado de salud), el órgano que recibe la cura o el todo del cuerpo que comprende al órgano que recibe la cura y a la disposición correlativa (el estado de salud). La causa de la salud puede ser, entonces, un aspecto o una parte del todo o el todo; el aspecto formal del todo o el material entendido como una parte material del conjunto o el conjunto orgánico en el que quedan comprendidos los aspectos formales (*diáthesis*) y los materiales.

<sup>488</sup> ‘*Diáthesis*’ se refiere a una disposición que no es estable en comparación con aquella disposición que recibe el nombre de *héxis*. Cf. *Cat.* 8, 11<sup>a</sup>20ss.

Desde el punto de vista ontológico, ¿cómo se entienden estos factores causales en juego? En el caso de la primera expresión, ‘*aquello por lo que conocemos*’ puede significar el conocimiento efectivamente poseído, considerado como forma, configuración externa, principio explicativo (*lógos*) y acto (*hoïon energéia*) del alma o el alma entendida como un todo que se identifica también como sustrato de la ciencia que el sabio posee, *i.e.* como la capacidad para recibir una forma, una configuración, un acto. En el segundo caso, la expresión puede referirse a la salud vista como una disposición adquirida (o una *diáthesis*) o a la parte del cuerpo que recibe la disposición como una actualidad suya, o bien al todo que sana. En ese sentido, tanto la parte como el todo tienen un papel receptivo respecto de la salud vista como la *diáthesis* que define un estado del cuerpo. Si la expresión ‘*aquello por lo que...*’ designa al todo, sanar es el acto que se produce cuando una disposición sana ha sido recibida en el cuerpo y, en consecuencia, podemos decir que sanamos tanto por la salud como por el sustrato material que está en condiciones de recibirla. Aristóteles no se limita a marcar la diferencia entre dos significados que designan la causa de sanar. El filósofo indica también la correlación que puede darse entre ellos en cuanto uno hace referencia al aspecto formal y actual y el otro a un aspecto material identificado con una parte del cuerpo o en cuanto lo que queda referido es el todo que implica este aspecto y es entendido en términos de la receptividad correlativa del acto que introduce la forma que también se identifica con él. Conocemos, entonces, tanto por la capacidad de adquirir conocimiento que tiene el alma como por el conocimiento en cuanto se encuentra en ella.

En el contexto del cambio, aquello que como un aspecto *del* todo cumple el papel de agente, lo cumple *en* el todo al cual pertenece y en cuanto este es también receptivo del acto del agente. En la ontología de Aristóteles, la relación entre un aspecto del todo y el todo describe el vínculo en el que se encuentra la forma como acto *del* sujeto capaz de recibirla (*toû dektikoû*) y el sujeto como un compuesto hilemórfico. Este tipo de enfoque se traduce en una relación de inherencia de acuerdo con la cual el acto del agente tiene lugar *en* el paciente, “*en tõi páschonti... hypárchei*” (414<sup>a</sup>11-12); “*en sómati hypárchei*” (414<sup>a</sup>21-22); “*en tõi dynámei hypárchonti*” (414<sup>a</sup>26). (414<sup>a</sup>8-12).<sup>489</sup> En estas tres expresiones se encuentra, de manera análoga, la relación entre forma y

---

<sup>489</sup> Cf. *Ph.* III 2-3 el análisis del movimiento como *entelécheia* de lo que está en potencia en cuanto tal. Véase Vigo (1995) ad loc. Una actividad o movimiento es algo numéricamente uno que se puede describir a partir de *dos factores complementarios* (que, incluso pueden enunciarse diferenciadamente como acción y pasión). Esta explicación es sólo aproximativa al caso que describen los seres vivos.

materia de un compuesto. Este tipo de relación permite reparar en otro costado de la cuestión: La forma no existe separada de la materia, de una materia apropiada para la forma; una materia que para cumplir con la función de sustrato depende de la determinación de la forma. En el caso del sanar, la salud –como acto- no existe separada sino en el cuerpo, o en una parte del cuerpo, que está en condiciones de ser curado.<sup>490</sup>

### La prioridad del alma sobre el conjunto viviente

El análisis comparativo de las expresiones nos orienta en la consideración de la expresión *‘aquello por lo que vivimos, percibimos y pensamos’*, en cuyo empleo Aristóteles subraya ciertos rasgos peculiares del ámbito de los seres vivos donde se aplica. En efecto, Aristóteles considera que no es suficiente con plantear dos modos complementarios de significar la causa de los cambios en un ser viviente. Para el filósofo es preciso establecer, especialmente en el ámbito biológico, la prioridad entre los términos significados como causa. Leemos:

*“Pero el alma es aquello por lo que prioritariamente vivimos, percibimos y pensamos (toûto hôi zômen kai aisthanómetha kai dianooúmetha prótos). Como tal será cierta definición (lógos tis) y forma (êdos), no materia, i.e. sustrato (tò hypokeímenon). De los tres sentidos de sustancia, como hemos mencionado, la forma, la materia y lo que resulta de ambas, la materia es potencia, la forma actualidad. Y puesto que lo que resulta de ambas es animado, no es el cuerpo la actualidad del alma, sino ésta <la> de cierto cuerpo (sómátos tinos).” (414<sup>a</sup>12-19).*

La anterioridad del alma respecto del cuerpo en relación con el significado de *‘aquello por lo cual’* se explica a partir del estatuto de alma y cuerpo como aspectos de un todo, i.e. de un cuerpo animado, cuya diferencia se articula en términos de una relación no reversible entre ellos. El alma como forma es actualidad del cuerpo visto como potencia en cuanto es *“materia apropiada” (têi oikeíai hýlei)* (414<sup>a</sup>26). Para Aristóteles, las nociones de actualidad y potencia no son intercambiables cuando se aplican al alma y al cuerpo. En ese sentido, se encuentra un orden de antero-posterioridad entre actualidad y potencia que está anclado en su referencia a la forma y a la materia de una sustancia compuesta.

La anterioridad causal respecto de la totalidad de las operaciones de un hombre, en el ejemplo del pasaje, la tiene el alma en cuanto es forma y definición, lo cual

<sup>490</sup> Cf. también *Metaph.* IX 7, 1048b37-1049<sup>a</sup>18.



enfatisa Aristóteles indicando que no es causa entendida como materia y sustrato [*“hóste lógos tis án eie kai eídos, all’ ouch hýle kai tou hypokeímenon”*]. (414<sup>a</sup>13-14).<sup>491</sup>

Aristóteles introduce la referencia a los significados de ‘sustancia’, *i.e.* forma, materia y el “*resultado de ambas*” (414<sup>a</sup>14-17), para indicar que entre estos tres significados, la forma se entiende como actualidad (*entelécheia*) y la materia como potencialidad (*dýnamis*). En la medida que lo que se compone de estos dos aspectos se define como animado (*émpsychon*) (414<sup>a</sup>17), la actualidad de un ser vivo se identifica con su alma y no con su cuerpo.

De acuerdo con esto, la irreversibilidad entre estos dos aspectos causalmente ligados a las operaciones del viviente como agente y paciente es un indicador de la anterioridad ontológica del alma respecto del cuerpo. Las funciones u operaciones de un cuerpo vivo tienen primeramente su causa en la forma y, derivadamente, en el cuerpo, es decir, en cierta clase de cuerpo. En este contexto, se manifiesta la asimetría no-reversible entre los dos aspectos sustanciales diferentes de uno y el mismo compuesto sustancial.

El tipo de anterioridad que tiene el alma respecto del cuerpo se corresponde con el papel que tiene el cuerpo de determinada clase respecto del alma. La anterioridad ontológica del alma no se define por la existencia separada del cuerpo. El alma depende del cuerpo para existir. Ahora bien, la dependencia respecto del cuerpo no implica que ella tenga que ser identificada con algún sentido de ‘cuerpo’ o definida por él (lo que, por otro lado, no indica que una definición de alma tenga que excluir toda referencia al cuerpo). Aristóteles rechaza la corporalidad del alma, pero precisamente su diferencia con el cuerpo reside en que es “*algo del cuerpo*” y, en cuanto tal, “*existe en un cuerpo*” (414<sup>a</sup>18-19).<sup>492</sup> Existe en un cuerpo en cuanto es forma del cuerpo y, como tal, aquello por lo que se explican prioritariamente las operaciones atribuidas al conjunto.<sup>493</sup> El empleo de este lenguaje que, en cierto modo, evoca la relación propiedad no sustancial - sustrato sustancial, característica de la ontología aristotélica, puede sugerir una subvaloración del estatuto ontológico del alma que es sustancia en el sentido de la

---

<sup>491</sup> Este punto de vista sirve de sustento a muchas interpretaciones funcionalistas del alma que tienden a volver más laxo su vínculo con una materia determinada. Para una crítica a la lectura funcionalista, véase Perler (1996).

<sup>492</sup> Véase también *DA* I 3, 406b26-407b12 y II 1, 412<sup>a</sup>16-22.

<sup>493</sup> La posición aristotélica toma distancia así, en especial, de la teoría del alma-armonía, a la que tiende a reducir al esquema sustrato material-disposición del sustrato. Véase un interesante comentario sobre este punto en Cherniss (1991) pp. 359-361.

forma y no atributo del cuerpo.<sup>494</sup> Sin embargo, el empleo de estas expresiones responde al esfuerzo por justificar la existencia no separada del alma. Si el alma no puede existir sin el cuerpo, si existe “*en un cuerpo*”, es porque tiene una relación intrínseca con el cuerpo que se expresa en términos de su pertenencia a un cuerpo de cierta clase como su forma y actualidad. A su vez, el mismo estatuto ontológico que tiene el alma respecto del cuerpo implica para el cuerpo un papel vinculado metafóricamente con la receptividad de las operaciones que tienen, prioritariamente, como causa el alma, esencia del cuerpo. La estrategia por la cual se establece un ordenamiento según antero-posterioridad entre los dos aspectos sustanciales de un ser vivo se vale de la distinción sustancia-accidente para no perder de vista el tipo de unidad que está en juego entre ellos. El esquema sustancia-accidente aplicado metafóricamente a los aspectos de una y la misma sustancia pone de relieve no sólo la distinción aspectual, sino también su articulación en términos de antero-posterioridad y la función causal que tiene lugar entre ellos en cuanto fundamento de las funciones vitales. Las diversas funciones u operaciones, acciones y afecciones, se dan en un ser vivo, primeramente (*prótos*), por el alma como actualidad del cuerpo y, secundariamente, por el cuerpo de cierta clase que, en cuanto tal, es potencialmente viviente. Aristóteles, en ese sentido, reafirma su rechazo a una concepción “materialista” del alma y, al mismo tiempo, a una manera poco ajustada de comprender el significado receptivo del cuerpo como sustrato del alma y de las funciones vitales.<sup>495</sup> Dice Aristóteles:

*“Y por esto, están en lo cierto aquellos a los que les parece que no (414<sup>a</sup>20) existe el alma sin el cuerpo ni es cierto cuerpo (mēt’ áneu sómatos eînai méte sómá ti hé psyché). Cuerpo, por cierto, no es, sino algo del cuerpo, y por esto existe en un cuerpo, y en un cuerpo de tal clase, y no es como nuestros predecesores < sostuvieron >, que ésta (el alma) se ajusta (enérmozon) a un cuerpo, sin determinar de ningún modo en qué cuerpo y de qué cualidad (en tíni kai póioi), aunque no se observe que una cosa pueda admitir al azar a otra [cualquiera]”.*(414<sup>a</sup>19-25).

La descripción de la relación entre alma y cuerpo bajo esta perspectiva contrasta con ciertas opiniones de sus predecesores que, a primera vista, sugieren semejanzas, tal y como ocurre con la teoría del alma-armonía.<sup>496</sup>

<sup>494</sup> Cf. *Ph.* IV 3 el análisis de la expresión “*estar en*”. El caso que aquí aplica es el de “*estar en*” como la forma se dice que está en la materia. La comparación con la salud también es relevante para este pasaje de *DA* II 2. (210<sup>a</sup>20-21). Véase también *Metaph.* V 23 y el comentario a *Ph.* IV 3 en Vigo (1995) p.185-7.

<sup>495</sup> Ambos aspectos están inigualablemente sintetizados en esta formulación de cierre del capítulo: “*Por definición, la actualidad de cada cosa se genera por naturaleza en lo que está en potencia, i.e. en una materia adecuada.*” (414<sup>a</sup>25-27).

<sup>496</sup> De acuerdo con Bonitz, esta sería una referencia a la teoría del alma-armonía planteada en *Phaed.*

Atender al aspecto receptivo de la relación alma-cuerpo resulta importante porque desde el punto de vista de la receptividad se puede advertir con mayor claridad el papel del alma como forma y principio de la definición. Ese papel espeja, a su vez, el tipo de receptividad que Aristóteles atribuye a un cuerpo como el orgánico. Para algunos intérpretes aquí se encuentra una relación de reciprocidad que excluye un ordenamiento jerárquico.<sup>497</sup> Sin embargo, el papel del cuerpo como correlativo del papel que tiene el alma se debe, prioritariamente, a la determinación del alma respecto del cuerpo, gracias a la cual éste se genera como una unidad orgánica.

Aristóteles tiende a considerar la naturaleza del cuerpo a la manera de un término relativo<sup>498</sup> respecto del alma para sustraerse a una tendencia interpretativa definida por cierto modo de formular la relación entre ambos. Una opinión sostenida por sus predecesores –pitagóricos, probablemente- afirma que el alma *se ajusta al* cuerpo (*eis sôma enérmozon*) (414<sup>a</sup>23) sin que sea relevante la naturaleza y la cualidad del cuerpo que la hospeda.<sup>499</sup> Para Aristóteles este es un escenario ostensiblemente contra-intuitivo.<sup>500</sup> La relación entre alma y cuerpo no logran configurar una unidad si se relacionan entre sí por azar (414<sup>a</sup>22-25).<sup>501</sup>

La manera de corregir una tendencia interpretativa que es inaceptable para la ontología de Aristóteles está en la correspondencia que, por definición, se reconoce entre los conceptos de actualidad y potencialidad:

*“Por definición, la actualidad de cada cosa se genera por naturaleza en lo que está en potencia, i.e. en una materia apropiada.”* (414<sup>a</sup>25-27).

En ese sentido, la definición de cuerpo definido como “*oikeía hýle*” describe de manera bastante precisa la posición de Aristóteles. El cuerpo entendido como “*materia apropiada*” respecto del alma comporta una composición de elementos y de partes determinada por el alma que constituye “*cierta actualidad*” (*entelécheiá tís*) del cuerpo orgánico (cf. *PA II 1*). De acuerdo con esto, Aristóteles afirma que: “*De lo dicho, es*

<sup>497</sup> A juicio de Hicks, lo que se expresa aquí no es una relación de subordinación, sino de reciprocidad. Cf. (Hicks (1907) p. 330.

<sup>498</sup> Cf. *Ph. II 2*, su caracterización del término ‘*materia*’ como relativo –explica- “*ya que a una forma distinta corresponderá una materia distinta*” (194b9). Traducción de Boeri (1993).

<sup>499</sup> Esta opinión pertenecería a los pitagóricos. Cf. *DA I 3*, 407<sup>a</sup>13-27. Véase Hicks (1907) p. 330. Para Ross, se trataría también de un punto de vista sostenido por los pitagóricos “entre otros”, sin mencionar de quiénes se trataría, cf. Ross (1961) *ad loc.* p. 220.

<sup>500</sup> Basta remitirse a los contextos de consideración de los artefactos para advertir que no es posible ni siquiera allí que una forma se hospede en cualquier tipo de materia.

<sup>501</sup> Una situación contraria a la que aquí se describe podría verse, por ejemplo, en Platón, *Ti.* 87c-88b.y en *Pol. I 5*, donde Aristóteles considera la relación entre alma y cuerpo en el contexto del vínculo amo-esclavo. Véase Polansky (2007) pp. 185-187.

*evidente que <el alma> es cierta actualidad y definición de lo que es potencia de un ser de tal clase.”(414<sup>a</sup>27-28).*

Con la expresión ‘*cierta actualidad*’, Aristóteles deja connotada, por lo demás, la presencia en el cuerpo de una actualidad que se diferencian del alma, el vivir, respecto del cual intervienen también factores causales externos como, por ejemplo, el alimento en el caso de la vida nutritiva.<sup>502</sup>

## 6.

La explicación causal de las actividades que se predicán de un ser viviente se remite al alma como causa en sentido prioritario. Pero el alma como ‘*aquello por lo que*’ (*hôi*) se define como causa (*aitíon*) de vivir, sentir y pensar en cuanto es parte de una estructura en la que intrínsecamente se compagina un aspecto agente con uno receptivo o paciente.

En *DA*, los múltiples sentidos de ‘*vivir*’ dan cuenta de ella como una noción tendencialmente equívoca. Esa equivocidad se administra, en cierto modo, distinguiendo entre dos alcances en el uso de la expresión, pero no se anula por completo. La orientación equivocista en el acceso aristotélico al tema se proyecta sobre el plano de los principios de las funciones significadas por ‘*vivir*’ y da lugar a que el alma sea considerada, al mismo tiempo, según sus distintas potencias y como una unidad. Considerara el alma en relación con aquello que explica resulta metódicamente de importancia. En efecto, no tiene lugar aquí una deducción de las facultades a partir del alma o de una facultad a partir de otra, como lo corrobora la manera en que se relacionan las capacidades del alma entre sí y la consideración del alma con relación a las múltiples funciones de un ser viviente.

La conexión entre funciones y sustrato bajo la que comparece el organismo vivo conduce a reconocer relaciones internas entre los aspectos sustanciales del sustrato mismo. Tales relaciones contemplan un planteo más explícito en torno a los vínculos causales que tienen lugar a partir de la unidad entre alma y cuerpo y según las características de dicha unidad. El recurso a estrategias lógico-semánticas como las de antero-posterioridad nos abre a captar en la distinción que se encuentra en el plano sustancial del ser vivo (alma-cuerpo) una jerarquía entre sus dos aspectos, forma y

---

<sup>502</sup> La noción de automovimiento aplicada a los seres animados contempla la posibilidad de que el cuerpo vivo se encuentre informado también por agentes externos, tratándose así de un tipo de automoción mediada, abierta al entorno, como lo documentan varios pasajes de los tratados biológicos. Cf. Wieland (1970) c. 3 “Grundstrukturen der natürlichen Welt”.

materia y nos permite identificar el foco de la explicación causal. A partir de aquí es posible reconocer los distintos dominios en los que está comprometida el alma como causa y el papel causal de la materia de un ser vivo entendido como un todo a fin de explicar lo que significa ser para el viviente, la naturaleza del cuerpo orgánico y la unidad de sus operaciones vitales.

## 2. 3. La unidad cuerpo-alma y su distinción interna en el contexto de la consideración del alma como causa en *DA II 4, 415b8-416<sup>a</sup>18*

### 2.3.1. Explicación causal y unidad de cuerpo y alma

#### 1.

El tipo de unidad compuesta de alma y cuerpo, que en *DA I 1* ha sido perfilado bajo la estructura *lógos énylós*, se entiende de un modo más ajustado en términos de la articulación causal entre ambos factores. En efecto, el vivir como ser para el viviente, el cuerpo como una unidad orgánica y las acciones y afecciones concebidos como cambios de un sujeto hacia sí mismo tienen como su causa y principio el alma y el cuerpo, un principio formal y un sustrato material (que funge también como principio) en el que aquel inhiere.<sup>503</sup> La diferencia entre ambos representa cierta forma de dualidad interna a la unidad de la sustancia, jerarquizada según cierto orden de prioridades que se encuentra entre los distintos significados de ‘*ousía*’.

La explicación que introduce como causa las nociones de alma y de cuerpo tiende a definirlos como naturaleza (*phýsis*) de los seres vivos.<sup>504</sup> El texto del *DA* donde Aristóteles expresamente realiza esta tarea se articula bien con los desarrollos tempranos de su filosofía de los seres naturales. El estudio de la noción de naturaleza (*phýsis*) y su consideración como causa en el segundo libro de la *Ph.* nos proporciona

<sup>503</sup> ‘*Causa*’ y ‘*principio*’ son dos conceptos que Aristóteles emplea, en algunas ocasiones, como idénticos y, en otras, como distintos. En *Metaph.* V 1 1013a16-17, sostiene que “*pánta gár tá aítia archaí*” y muestra la equivalencia entre ambos términos indicando que “*principio*”, entendido como lo primero a partir de lo cual algo es o se produce o conoce, se refiere a factores intrínsecos o extrínsecos. De acuerdo con esto, en un sentido puede significar naturaleza y elemento y coincidir con la causa motriz y la causa material de algo. También puede significar pensamiento y voluntad, la esencia (*ousía*) y el para qué, el bien y la belleza y, en ese sentido, coincidiría con las nociones de causa formal y de causa final (1013a17-23). Como puede advertirse, la coincidencia entre estas nociones ocurre cuando hablamos de los sentidos primeros y fundamentales de ‘*causa*’ (o causas primeras) y no cuando nos referimos a las restantes que, vistas así, no son principios. Asimismo, la noción de principio es a veces más amplia que la de causa. Incluye por ejemplo, el punto desde donde una cosa inicia el movimiento, o aquel tema por donde se comienza mejor a aprender algo que no se pueden entender como causas. En cambio, como principio inmanente de la generación de algo, el corazón en la generación de un animal, o como principio externo que causa algo, el padre y la madre respecto del hijo que ha nacido de ellos, puede entenderse también como causa. En todo caso, algunos intérpretes siguen a Tomás de Aquino que ofrece una distinción conceptual entre ambas nociones. ‘*Causa*’ para Tomás connota la noción de influjo sobre otra cosa; mientras que ‘*principio*’ la idea de orden y prioridad de éste sobre otra cosa (*In duodecimo libros Metaph.* 751). Cf. Calvo (1994) p. 206 n 4.

<sup>504</sup> La noción de causa coincide en algunos aspectos fundamentales con la noción de naturaleza de una cosa, toda vez que esta noción se entiende a la luz de cuatro aspectos de las cosas que son y devienen (cf. *Metaph.* V 4, 1014b18-1015a19). Una excepción es la primera acepción, más bien de tono metafórico, con la que, *prima facie*, asociamos ‘*phýsis*’ a la “*generación de las cosas que crecen (si se pronuncia la ‘y’ alargándola)*” (1014b16-18) y que da cuenta del sentido dinámico que comporta la noción de naturaleza en el contexto de la generación.

nociones claves para un acercamiento a los conceptos de alma y de cuerpo como causas. Por otra parte, el tratamiento general que hace Aristóteles acerca de las operaciones de los seres vivos y de su sustrato compuesto en los cuatro primeros capítulos del libro segundo del *DA* revela el carácter que tiene la unidad de alma y cuerpo así como su incidencia en la comprensión de su teoría de la sustancia. Este planteamiento tiene claras conexiones con los desarrollos temáticos que asumen los tratados biológicos, entre los cuales hemos tomado en consideración *De Partibus Animalium (PA)*, *De Generatione Animalium (GA)* y dos tratados incluidos en los *Parva Naturalia (PN)*, *De Longitudine et Brevitate Vitae (LBV)* y *De Juventute et Senectute, De Vita et Morte (JSVM)*.

## 2. Naturaleza y causa. Definición de ‘naturaleza’ a partir de *Ph.* II 1

Las cosas naturales o cosas que son por naturaleza (*phýsei*), sean entes animados o inanimados, tienen una característica que las distingue de los artefactos: la posesión en sí mismas del principio del movimiento y del reposo (Cf. *Ph.* II 1, 192b 13-14).<sup>505</sup>

Leemos en *Ph.* II 1:

*“Entre los entes, unos son por naturaleza; otros, en cambio, por otras causas. Por naturaleza son los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, vgr. tierra, fuego, aire y agua. En efecto, afirmamos que todas éstas y las demás cosas de este tipo son por naturaleza. Todas estas cosas, evidentemente, se diferencian de las que no están constituidas por naturaleza, ya que cada una de ellas tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo: unas en cuanto al lugar, otras en cuanto al aumento y la disminución, otras en cuanto a la alteración”* (192b8-15).<sup>506</sup>

Decir de los seres naturales, sean estos cuerpos simples o altamente complejos, que “*son por naturaleza*” significa reconocer que a cada uno de ellos les corresponde un principio inmanente del movimiento y del reposo. En ese sentido, se dice que cuentan con una tendencia innata (*hormé émphton*) a moverse y a detener el movimiento. Esta tendencia innata a nutrirse, crecer, reproducirse, desplazarse de un lugar a otro, etc. es un indicador del modo de ser de estos entes denotado por la expresión ‘*por naturaleza*’. Así pues, se diferencian de los productos de la técnica porque estos no poseen la propiedad de tender de modo innato al movimiento, salvo en la medida en que pueden ser considerados como entes naturales por accidente, *i.e.* en cuanto se encuentran constituidos por cuerpos simples (cf. *Ph.* II 1, 192b18-20). Cada uno de los seres naturales reporta la misma propiedad, *i.e.* disponen en sí mismos de la causa de su

<sup>505</sup> Como se advierte, *Ph.* II 1 cubre todos los casos de entes naturales, esto es, se extiende tanto a vivientes o animados como a seres inertes, asimismo, comprende entidades eternas o incorruptibles como las esferas celestes y las estrellas. (Cf. *Metaph.* VIII 4, 1044b3). Véase Ross (1924) *ad loc.* II p. 235. Respecto a la diferencia entre seres animados (*émpychá*) e inanimados (*apsychá*), resulta interesante la observación de Le Blond (1939) para quien dicha diferencia no radica en la naturaleza de los seres sino en la complejidad con que se da el movimiento en uno y otro caso. Para Le Blond, la física aristotélica se orienta a partir de la biología. Así, allí donde tienen lugar movimientos de ascenso y de descenso de materiales de los que no puede predicarse una causa visible, la explicación se remite –siguiendo el modelo del viviente– a un motor interno. El movimiento de los seres vivientes y el de los seres inertes se concibe sobre el horizonte de una noción vitalista del movimiento, respecto de la cual tiene lugar también una aproximación entre naturaleza y alma. Sobre la diferencia de la naturaleza como principio en animados e inanimados, parece estar vinculada, en estos últimos, a su significado como principio de la pasión más que de la acción (cf. *Ph.* VIII 4, 255b30), mientras que en los primeros se define prioritariamente como el principio del movimiento que existe en los seres “en sí” y “por sí” (*Ph.* VIII 254b12-24; *DA* 411 a15). (Cf. Le Blond [1939] pp. 347-351).

<sup>506</sup> Cf. Ross, (1936) *ad loc.* pp. 499-500. La traducción de los textos de *Ph.* citados aquí pertenece a M. D. Boeri (1993).



propio cambio.<sup>507</sup> En los seres vivientes, muchos de estos cambios constituyen casos de *automovimiento*. A diferencia de ellos, los entes artificiales tienen su principio productor del cambio en algo externo a ellos mismos (192b27-29).

La naturaleza (*phýsis*) representa una capacidad interna de los seres naturales que, a fin de evitar una concepción cosificante, Aristóteles tiende a interpretar como propiedad de las sustancias naturales. De acuerdo con ello, sostiene que la naturaleza no constituye una sustancia (*ousía*), *i.e.* no es un “*esto*” que pudiera existir separado de aquello en lo que inhiere.<sup>508</sup> Entendida de este modo, la naturaleza se caracteriza por un modo de ser inmanente a los seres que la poseen y al que Aristóteles describe como “*primario y por sí, no por accidente*” (*prótos kath'hautò kai mē katà symbebekós*) para distinguirlo de un modo de inherencia accidental o “*por accidente*” (*katà symbebekós*) (192b22-24).<sup>509</sup> Especificar que la presencia de la naturaleza en las cosas naturales tiene lugar “*no por accidente*” indica, ante todo, que Aristóteles considera que *no hay separación* (ontológicamente hablando) entre el principio del movimiento y del reposo en tales cosas y las mismas cosas como sustrato de dichos cambios. Esto contrasta con la manera en que ambos aspectos del cambio comparecen cuando se habla de aquel médico que, por accidente, es también paciente y se cura a sí mismo. Aristóteles afirma en *Ph. II 1*:

*“Porque la naturaleza es cierto principio o, más precisamente, es causa del movimiento o del reposo en aquello en que es inherente en sentido primario y por sí, es decir, no por accidente. Y digo ‘no por accidente’ porque uno podría volverse causa de salud para sí mismo si fuera médico; pero, sin embargo, no posee el arte de la medicina en cuanto es sanado sino que por accidente el mismo hombre es médico y paciente. Por tanto, está separada una cosa de la otra. De modo semejante también ocurre en los demás entes producidos artificialmente, pues ninguno de ellos tiene en sí mismo el principio de su producción (...)”* (192b20-28).<sup>510</sup>

<sup>507</sup> Cf. Boeri (1993) pp. 167-169.

<sup>508</sup> Esta idea se corrobora cuando se considera que los seres naturales constituyen entidades en el sentido del sustrato (*hypokeímenon*) en cuanto en ellos se da la naturaleza que no puede existir por sí: “*Además, tiene naturaleza todo aquello que posee un principio como el descripto; todas estas cosas son también entidad, ya que ellas son cierto sustrato y la naturaleza está siempre en un sustrato*” (“*hypokeímenon gár ti, kai en hypokeíménoi estìn he phýsis aei*”) (*Ph. II 1*, 192b32-34). Cf. Boeri (1993). ad loc. p. 171.

<sup>509</sup> Cf. Boeri (1993) ad loc. pp. 169-170 y su comentario sobre la interpretación de Simplicio (*in Phys.* 267, 22-268, 6) a la expresión ‘*prótos kath'hautò*’. Para Simplicio, lo que es primero no es, necesariamente, al mismo tiempo, “por sí”, ni lo “por sí” es, necesariamente, primero. Por ejemplo, “*prótos*” puede decirse de la virtud en relación con el alma, o de la blancura de la superficie, pero en ningún caso son propiedades que pertenezcan esencialmente (*kath'hautó*) al alma ni a la superficie. En tanto, compartimos la lectura de Boeri que toma la expresión en conjunto y como opuesta a ‘*katà symbebekós*’. Cf. también Ross (1936) ad loc. pp. 500-501.

<sup>510</sup> El médico que se cura a sí mismo (*Ph. II 1*, 192b23ss) es un caso en el cual el principio agente de la cura está en el mismo sujeto que recibe sus efectos. Se sospecha, al respecto, un tipo de inmanencia “*no por accidente*” del principio de la cura en el que es curado. Sin embargo, el movimiento que tiene lugar (la curación) en un sujeto se produce por un motor que, en cuanto médico, obra bajo un aspecto distinto de aquel según el cual recibe la cura. Por una parte, el arte médica es principio agente que está en el alma

La noción de naturaleza, tomada en sentido colectivo, expresa para Aristóteles un hecho cuya existencia no requiere demostración (*Ph.* II 1, 193<sup>a</sup>3-4).<sup>511</sup> Al inicio de *Ph.* II 1 Aristóteles enumera múltiples objetos que, considerados entes naturales y “*cognoscibles por sí*”, hacen evidente su existencia.<sup>512</sup> Ahora bien, tomada en un sentido distributivo, *i.e.* como “naturaleza de”, la expresión orienta el planteo hacia a la naturaleza de las cosas. Como tal, el significado de ‘naturaleza’ deviene una cuestión a indagar. Así pues, el aspecto problemático surge cuando se intenta decir, en este segundo sentido, qué se entiende por ella.<sup>513</sup> En *Ph.* II 1, Aristóteles desarrolla algunos argumentos acerca de los dos sentidos en que, fundamentalmente, se comprende la noción.

Como en muchas otras ocasiones, esto ocurre en discusión con la tradición física que le precede. Tal discusión conduce a mostrar que, por lo pronto, estamos ante un caso de *pollachôs legómena*. Reconocerlo implica para Aristóteles mostrar, a su vez, que entre las múltiples maneras en que se usa el término se encuentra un orden que, de

---

del médico, mientras que, por otra, el que recibe la cura es su cuerpo enfermo. De tal manera, por accidente, alguien resulta ser médico y enfermo al mismo tiempo. El medio *qua* enfermo representa un caso en el cual el principio de la cura está “*en sí mismo no por sí*”. En ese sentido, ayuda captar el planteo el uso de la expresión “*las cosas hechas*” (*tôn állon poiouménon*) que se refiere al resultado de la aplicación de una técnica y no necesariamente a un artefacto. Tal como ocurre en el caso de la medicina que produce la curación y cuyo resultado es un estado, la salud del enfermo, puede decirse que es “*una cosa hecha*”. Las cosas hechas, pueden poseer de este modo el principio de su generación, en la medida en que, accidentalmente, pueden ser causas de sí mismas (Cf. *Ph.* II 1, 192<sup>b</sup>27-32), *i.e.* tener el principio de su movimiento en sí mismas pero sólo por accidente. Véase Ross (1936) ad loc. p. 349. La comparación del proceso natural con un proceso de curación (así como con cualquier otro de tipo de proceso *poiético*) se enfrenta a una limitación insuperable aquí consignada: la presencia del principio motor en otro. Sobre los riesgos de la asunción y aplicación acrítica del modelo de producción de objetos a la generación de seres naturales, con referencia a especial al problema de la teleología, véase Wieland (1975) p. 153ss.

<sup>511</sup> Que la naturaleza existe, es conocido de suyo y no constituye como tal cuestión alguna. Sobre este tipo de planteo, cf. *APo.* 89<sup>b</sup>34-90<sup>a</sup>9; 90<sup>a</sup>24-30, pasajes que están de acuerdo con este principio metodológico, cf. *Ph.* II 4, 195<sup>b</sup>31-35; IV 1, 208<sup>a</sup>32-34; 217<sup>b</sup>29-33. Leemos en *Ph.* II 1: “*Cuando buscamos el que o si es, buscamos un medio. Cuando conociendo ya el ‘que’ y el ‘qué es’, en algún aspecto o sin más, estamos buscando el ‘porqué’ o el ‘qué es’, entonces, estamos buscando cuál es el término medio.* Aristóteles da el ejemplo del eclipse: sabiendo que el sol se eclipsa, buscamos el por qué. El término medio es igual, entonces, a la causa. Así, lo ridículo (*geloíon*) de demostrar lo evidente por lo no evidente es un signo de que no se puede distinguir lo cognoscible por sí de lo que no lo es y, en consecuencia, de que nos encontramos ante un caso de ‘no entendimiento genuino de la cuestión’ y de ‘discusión sólo verbal’ (193<sup>a</sup>4-9). Cf. Boeri (1993) ad loc. pp. 71-2. Advértase, por lo demás, que Aristóteles pasa de uno plano extensional a otro intensional sin anunciarlo.

<sup>512</sup> A su vez, esto remite a la evidencia “*ek tês epagôgês*” que se tiene del movimiento en los entes llamados naturales: “*En cuanto a nosotros, demos por supuesto que lo entes naturales son, todos ellos o algunos, móviles. Esto es algo que resulta evidente por experiencia (ek tês epagôgês)*” (*Ph.* I 2, 185<sup>a</sup>12-14). Se repite, a propósito del movimiento, la situación que señalamos respecto del concepto de naturaleza, *i.e.*, la distinción entre un empleo colectivo y otro distributivo del término.

<sup>513</sup> Véase también un desarrollo minucioso de los sentidos de ‘naturaleza’ en *Metaph.* V 4, algunos de los cuales coinciden fundamentalmente con los que se exponen en *Ph.* II 1.

acuerdo con ciertos criterios de antero-posterioridad, privilegia un significado sobre otro.

El primer sentido en que se habla de naturaleza es el de sustancia (*ousía*)<sup>514</sup> – Aristóteles los propone como términos equivalentes- y con ello están de acuerdo “algunos” que opinan que es lo “*primero inmanente a cada cosa*” e “*informe como tal*” (193a10-11).<sup>515</sup> Como cuando se dice que la madera es la naturaleza de la cama o el bronce de la estatua. En estos casos, la naturaleza que se entiende como un principio inherente por sí ala cosa no puede estar desvinculada de la manera en que se entiende la estructura ontológica del objeto al que pertenece (*Ph.* II 1, 193<sup>a</sup>9-28).

Desde el punto de vista de los antiguos físicos (tal y como este es evaluado por Aristóteles), la materia es naturaleza y sustancia de la cosa porque es lo único que en una cosa contingente tiene permanencia.<sup>516</sup> La permanencia es el criterio en virtud del cual se puede llamar ‘sustancia’ al sustrato material de algo. Correlativamente, la forma, constituye en este planteo “*la disposición acostumbrada*” del objeto (*tèn katà nómon diáthesin*), una afección accidental de la materia.<sup>517</sup> Para Aristóteles, en tanto, ‘naturaleza’ hace referencia a la materia de una cosa sólo en un primer sentido del término, esto es, en cuanto se enfoca en el sustrato material de las cosas que

<sup>514</sup> En 193<sup>a</sup>9 ‘*phýsis*’ es entendida como ‘*ousía*’. La conjunción *kai* es epexegetica. Ross (1936) menciona el punto de vista de Burnet para quién el significado aquí indicado (“primitive substance”) fue el significado original de ‘*phýsis*’ y encuentra ese empleo, por ejemplo, en Platón, *Phaed.* 96<sup>a</sup>7. Véase también la definición de ‘*phýsis*’ como ‘*ousía tís*’ en *Metaph.* V 4, 1015<sup>a</sup>13-14.

<sup>515</sup> De acuerdo con los ejemplos de materia que ilustran el planteo (madera, bronce) (*Ph.* II 1, 193<sup>a</sup>10ss), cabe entender que la materia tomada como “*tò prôton enypárchon hekástoi*” y considerada “*arrýthmiston <òn> kath’heautó*” no se refiere a la materia prima en el sentido en que la interpreta Simplicio, a saber, como “*material constitutivo último de cada cosa que es esencialmente, o por su propia naturaleza, informe*” (*In Phys.* 273, 20-34) que contrasta con los constituyentes próximos de los seres vivos y con los intermedios entre los próximos y los últimos elementos constitutivos. A juzgar, entonces, por los ejemplos (cf. también los citados en el pasaje 193<sup>a</sup>9-28), ‘*prôton*’ dicho de la materia se refiere, antes bien, a su carácter “*próximo*”. En tanto que, la indeterminación que se le atribuye a la materia hace referencia a un sustrato que no cabe identificar con la “*materia prima*” sino con los materiales constitutivos (próximos) de las cosas, *vgr.* los cuatro elementos. Cf. Ross (1936) ad loc. p. 502. Esta representación de la materia, por lo demás, se conserva en Aristóteles, *Metaph.* VII 3, 1029<sup>a</sup>5-6. Véase asimismo *Metaph.* V 4, 1015<sup>a</sup>7-10. Es preciso diferenciar en relación con la materia, una consideración general (agua) de aquella en la que aparece como materia de cada cosa, p.ej. bronce, material que está, a su vez, constituido por agua.

<sup>516</sup> La permanencia como criterio de ser constituye un hilo conductor para el tratamiento de los fenómenos físicos desde la perspectiva de la causa material, tal y como *Metaph.* I 3 lo plantea a propósito de los presocráticos, enfatizando la causa material. En este caso, la causa material se refiere a aquello a partir de lo cual algo se genera y de lo que está constituido. Por otro lado, este criterio está, podríamos decir, menos legitimado en *Ph.* II 1.

<sup>517</sup> “(...) Por ejemplo, la naturaleza de una cama es la madera; de una estatua, el bronce. Señal de ello – afirma Antifonte- es que si se enterrara una cama y la putrefacción adquiriera tanta fuerza que hiciera salir un brote, no se generaría cama sino madera. <Y digo esto en el sentido> de que lo uno se da accidentalmente, es decir, la disposición acostumbrada de cama y el arte <con el que se la construye>. La entidad, en cambio, es aquella que permanece de un modo continuo mientras padece esas afecciones” (*Ph.* II 1, 193<sup>a</sup>11-17). Véase también el pasaje 193<sup>a</sup>21-28.

permanece a través del cambio (193<sup>a</sup>28-30). Como tal, la materia es un principio del cambio inherente a las cosas mismas que, más tarde, se considerará como aquello “*desde donde*” se inicia la generación de algo y de lo que la cosa está constituida. Ahora bien, Aristóteles observa que, del ser natural al que este principio resulta inherente por sí mismo, no se dice que tenga su propia naturaleza hasta antes que haya ganado su “*forma y determinación conceptual específica*” (*he morphè kai tò eîdos tò katà tòn lógon*) (193<sup>a</sup>30-31).<sup>518</sup> La forma es, precisamente, el factor gracias al cual, en relación con lo que la cosa es en potencia, dicha cosa posee su determinación ontológica en acto. El recurso a la diferencia potencia-acto permite captar el significado de ‘*phýsis*’ como forma en un sentido contrario al de una determinación accidental de la materia. De la forma así entendida se afirma que no existe separada del compuesto que configura con la materia (a no ser cuando se la separa en el plano del pensamiento). Ahora bien, éste es el sentido prioritario de ‘*phýsis*’ y se fija en relación con la forma como aquello a lo que, primeramente, se debe la generación de una sustancia compuesta natural. De donde, si se afirma de algo que es o que deviene *por naturaleza*, se lo afirma en cuanto posee en sí mismo la forma que produce su cambio y su determinación ontológica. Por lo demás, entre lo que se dice *por naturaleza* y naturaleza hay una asimetría que corresponde a la relación de lo principiado respecto del principio, característica de la relación en que se encuentran las cosas naturales con su naturaleza.<sup>519</sup> En efecto, la naturaleza de las cosas es principio *de* una sustancia y no debe ser tratada como si ella misma fuera un objeto sustancial. Ni la naturaleza es una cosa, ni una cosa es naturaleza. Así pues, por un lado, la naturaleza como materia describe el sustrato de las cosas naturales que se caracteriza por permanecer a través del cambio. Por otro, la naturaleza como forma constituye su determinación conceptual y ontológica así como aquello a lo que se debe la generación.

<sup>518</sup> ‘*Eîdos*’ y ‘*morphé*’, como forma y configuración, tienen el mismo valor de principio formal, en este contexto. La misma idea en *Metaph.* V 4, 1015<sup>a</sup>3-7.

<sup>519</sup> “Pues bien, así se entiende en un primer sentido ‘*naturaleza*’: la materia primera que, en cada caso, es sustrato de las cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento y del cambio. En otro sentido, naturaleza es la forma y su determinación conceptual específica. En efecto, tal como se llama ‘*arte*’ a lo que es conforme al arte, es decir, a lo artístico, así también se llama ‘*naturaleza*’ a lo que es conforme a la naturaleza, esto es, a lo natural. Pero de ningún modo diríamos que algo es conforme al arte si sólo es, <por ejemplo,> cama en potencia pero todavía no tiene la forma de cama. Tampoco <lo diremos> respecto de las cosas que están constituidas por naturaleza, ya que la carne o el hueso en potencia no tienen aún su propia naturaleza ni son por naturaleza antes de adquirir su determinación conceptual específica, por medio de la cual establecemos la definición de carne o hueso. En este segundo sentido, por tanto, la naturaleza de los entes que en sí mismos poseen el principio del movimiento será la configuración o, más precisamente, la forma, la cual es no separable a no ser conceptualmente. En cambio, el compuesto de materia y forma no es naturaleza sino que es por naturaleza, por ejemplo, hombre.” (*Ph.* II 1, 193<sup>a</sup>28-193b7). Cf. Wieland (1970) p. 233ss.

En *Ph.* II 1, Aristóteles reúne un conjunto de argumentos en los que da razón de la prioridad de la forma como naturaleza respecto de la naturaleza como materia. Estos argumentos consideran: 1) la manera en la que siempre *denominamos* las cosas, esto es, atendiendo a su forma, lo que normalmente ocurre cuando las cosas están en acto más que cuando están en potencia (*Ph.* II 1, 193b6-8),<sup>520</sup> 2) la generación de los entes naturales entendida como la transmisión de la misma forma específica - “*hombre genera a hombre*”- a diferencia de las cosas artificiales (“*cama no se genera de cama*”) (193b8-12)<sup>521</sup> y 3) la noción según la cual “*la naturaleza entendida como generación es un tránsito a la naturaleza <propriadamente dicha>*” (193b12-13). La prioridad de la forma como naturaleza se percibe también cuando se considera la naturaleza como “*génesis*” y el filósofo se pregunta hacia dónde apunta el proceso, hacia dónde la naturaleza se conduce, nace, crece (*phýomai, gígnomai*). La pregunta “*hacia dónde*” pone de relieve el término *ad quem* del proceso (193b17ss),<sup>522</sup> lo que se apoya también en un tratamiento de la generación (*génesis*) como un caso de movimiento.<sup>523</sup> Este

<sup>520</sup> Wieland llama la atención sobre el hecho de que, por la estructura de nuestro lenguaje, al denominar las cosas nos referimos a su forma. Cf. Wieland (1975) p. 151.

<sup>521</sup> La comparación entre generación natural y generación técnica exhibe la diferencia que existe entre ambos procesos cuando se considera lo que de generación natural puede encontrarse en la generación de artefactos. Esto da pie a que se perciba la intención de fondo del argumento. El punto relevante es el siguiente: si se considera la generación de la cama en lo que tiene de naturaleza, ocurre que de la materia (madera) resultará materia (ejemplo de Antifonte en *Ph.* II 1, 193<sup>a</sup>12ss) y no el artefacto (compuesto). La generación del artefacto requerirá de un principio formal externo a él, el artista. En el caso del hombre (que genera otro hombre), la generación natural hace ver que de la forma se sigue la forma (*i.e.* el principio formal está en el que genera y se transmite a lo generado estando también en él en sí y por sí). La naturaleza como forma en la generación de un compuesto resulta, por consiguiente, prioritaria a la naturaleza como materia porque la materia, por sí misma, no consigue generar algo determinado. El artefacto hace manifiesta esta insuficiencia de la materia para producir por sí misma un compuesto también en el plano natural. Por sí misma, y siguiendo a Antifonte, la materia sólo es capaz de generar materia. Ahora bien, este comportamiento de la materia (como aquello que genera materia) se puede reconocer básicamente en el caso de los artefactos (que han sido constituidos a partir de elementos naturales) y no, prioritariamente, en los seres vivos en los que la materia se encuentra en otra relación con su forma anímica. Aunque, no sería completamente extraña a Aristóteles la generación de materia a partir de materia. (Cf. Boeri [1993] ad loc. p. 174). Por otra parte, esto también permite ver que, si bien la forma tiene un papel prioritario en la generación, no está en condiciones de generar otro ser por sí misma. En ese sentido, el caso del artefacto aquí propuesto es, como se ve, un ejemplo defectivo muy adecuado para mostrar las condiciones que impone la generación natural. (Cf. *GA* I-II; *Metaph.* VII 7-9).

<sup>522</sup> El argumento se vale de la expresión interrogativa “*hacia dónde*” y dirige la atención sobre la forma como fin del proceso. Asimismo, deja notar la equivalencia entre los significados de ‘*phýsis*’ y ‘*génesis*’ (‘*phýomai*’ y ‘*gígnomai*’ como nacer, crecer) para luego sostener la equivalencia entre naturaleza como génesis y como forma-fin. Seguimos a Boeri en su lectura de los manuscritos que le permite consignar como expresión interrogativa el “*hacia dónde*” ([1993] ad loc. p. 174), separándose del texto de Ross (Ross [1936] ad loc. p. 505).

<sup>523</sup> Es posible que aquí se esté teniendo presente “*hombre genera a hombre*” como ejemplo de generación entendida en términos de movimiento (*kínesis*) (cf. *Ph.* III 2, 202<sup>a</sup>10-12). La génesis y la corrupción no se consideran movimientos en cuanto éste supone ir de algo existente a algo existente (cf. *Ph.* V 1, 225<sup>a</sup>35-b5). En la descripción de la estructura de la generación los términos *a quo* y *ad quem* no hacen sin más referencia a los puntos de inicio y fin de un proceso, sino al punto de partida propio y al de su

término *ad quem* se identifica con la forma que, en este contexto, se manifiesta como fin y al que Aristóteles llama “*naturaleza <propiamente dicha>*”. El término *ad quem* de un proceso de generación es entonces la cosa acabada en virtud de la posesión de la forma.<sup>524</sup> En esta formulación la naturaleza se define como generación.

La naturaleza como forma, en mayor medida que como materia, se presenta como causa de la generación de los seres naturales, los que, por otro lado, serán tales principalmente en relación con su forma. Tanto si se atiende a ella en cuanto causa motriz como si se la considera en términos de causa final, la forma, como uno de los sentidos de naturaleza, no se encuentra *separada* de la materia.<sup>525</sup> La naturaleza como principio del cambio resulta ser una forma inherente a los seres naturales en cuanto son seres materiales.<sup>526</sup> Así pues, como seres naturales sólo pueden calificar aquellos objetos corpóreos que tienen prioritariamente forma como naturaleza, es decir, como sustancia.

Esta concepción de naturaleza y de seres naturales está a la base de la distinción que Aristóteles hace en el *DA* entre los seres naturales corpóreos con vida y corpóreos sin vida (*DA* II 1, 412<sup>a</sup>11ss.; 2, 413<sup>a</sup>21ss.). Al participar de la vida, los primeros son considerados sustancias compuestas. El principio de la vida como algo distinto del

acabamiento. Cf Vigo (2006) p. 23 n. 38, quien remite a *Ph* II 2, 194<sup>a</sup>29-33, *Metaph.* V 16, 1021b23-30; V 17, 1022<sup>a</sup>4-10. Véase también Wieland (1970) p. 263ss.

<sup>524</sup> “Además, la naturaleza entendida como generación es un tránsito a la naturaleza <propiamente dicha>. En efecto, la curación no se entiende como un tránsito al arte de curar sino a la salud, ya que es forzoso que la curación proceda del arte de curar pero que no <se encamine> hacia él. No es así, empero, la relación que tiene la naturaleza entendida como generación la naturaleza propiamente dicha: por el contrario, lo que crece, en cuanto crece, va de una cosa a otra. Ahora bien, ¿hacia qué dirige su crecimiento? No lo dirige hacia su punto de partida sino hacia su punto final. En consecuencia, la forma es naturaleza (...)” (*Ph.* II 1, 193b12-18).

<sup>525</sup> Acotemos que el uso del modelo hilemórfico en matemáticas, o en casos como el de la sílaba, deja abierta la posibilidad de considerar el caso de vivientes no compuestos sin la necesidad de tener que identificarlos con las formas platónicas.

<sup>526</sup> La prioridad de la forma como principio del cambio nos enfrenta a un problema que Wieland (1975) subraya y para el que, a su juicio, Aristóteles no proporciona solución. Las formas esenciales son causa del cambio en la naturaleza sin ser ellas mismas naturales. En efecto, no poseen en sí el principio del cambio. Así, en el contexto del problema teleológico, Wieland considera que preguntar cómo una forma que no cambia puede operar en la naturaleza como *télos* no tiene solución dada. Sin embargo, en el ser vivo se reconoce una situación parcialmente distinta. La tesis de Aristóteles respecto del fin es que éste, en cuanto tal, mueve sin moverse. El alma, considerada en *DA* II 4 como causa final, es causa eficiente del cuerpo y experimenta cambios en sí misma que, sin embargo, no ocurren por causa de ella misma. En esta situación estamos enfrentados al problema del automovimiento y a su predicación de un ser vivo. Véase *Ph* VII 2 y 3 y la referencia a las alteraciones del alma hechas en 243<sup>a</sup>41 ss.. Por otra parte, Wieland afirma, respecto del problema de la teleología en la naturaleza, que no encuentra en Aristóteles una respuesta definitiva a la pregunta acerca de cómo la naturaleza produce que las conexiones teleológicas tengan lugar en ella. Distinguiendo entre la finalidad intrínseca a cada cosa y la finalidad vista en una cadena de cosas que presupone la primera, Wieland considera que no hay respuesta al problema planteado en relación con la finalidad del cosmos. Cf. Wieland (1975) p. 160.

cuerpo hace del compuesto una genuina sustancia, en la medida en que dicho principio es el alma considerada como “*forma del cuerpo natural que tiene en potencia la vida*” (DA II 1, 412<sup>a</sup>19-21).<sup>527</sup> Aristóteles se refiere de este modo a la forma que se expresa en la definición de una sustancia, no a la mera configuración externa de un objeto (PA I, 640b29-641<sup>a</sup>7) o a la disposición (*diáthesis*) que, de modo accidental, posee una materia, a la manera como, en un sentido crítico, se plantea en *Ph.* II 1, 193<sup>a</sup>15.<sup>528</sup> En ese caso, una explicación de los seres vivos toma en cuenta la materia y la forma - “*el animal es el alma y el cuerpo*” (DA II 2, 413<sup>a</sup>3)- y toma la forma en su condición prioritaria de causa o principio inherente por sí al cuerpo. En estos términos, la definición aristotélica de alma hace justicia a la definición de naturaleza de *Ph.* II 1 que, por lo demás, transparenta los cuatro sentidos principales de ‘*causa*’.<sup>529</sup> En tanto que como forma y actualidad de un cuerpo que tiene la vida en potencia,<sup>530</sup> el alma, naturaleza del organismo vivo, es causa y principio desde tres puntos de vista distintos: como principio del movimiento (*hóthen he kinesis*), como *aquello en vistas de lo cual* (*hoû héneka*) y como esencia de los cuerpos animados (*he ousía tôn empsýchon somáton*) (DA II 4, 415b8-12).

### 3. La tarea del físico descripta en *Ph.* II 2

En *Ph.* II 2, la investigación en torno a la naturaleza se enfrenta al problema de caracterizar su modo propio de estudio. La dificultad estriba en que, siendo teórica como la matemática y la teología,<sup>531</sup> el cometido de la física es explicar objetos en los cuales la forma no existe separada de una determinada materia. Abordar su estudio exige que la separación *que se introduce por el pensamiento* no haga perder de vista la unidad que la forma tiene con la materia en las cosas naturales.<sup>532</sup>

<sup>527</sup> Cf. Ross (1961) *ad loc.* p. 213.

<sup>528</sup> Cf. también DA II 1, 412b10-13. En cuanto a las dificultades que acarrea concebir el alma como forma, cf. Charlton (1980) pp. 170-186.

<sup>529</sup> Cf. también, *Metaph.* V 4, 1014b18-1015<sup>a</sup>19.

<sup>530</sup> DA II 1, 412<sup>a</sup>21-412b10. Véase Charlton (1980) en relación con la dificultad que implica afirmar que el alma se dice respecto del cuerpo y no se diga respecto del hombre.

<sup>531</sup> Cf. *Metaph.* VI 1, 1026<sup>a</sup>18.

<sup>532</sup> *Metaph.* VI 1 ofrece una distinción entre tipos de saberes y una descripción del conocimiento físico que se articula con el planteo de *Ph.* II 2. El texto de *Metaph.* VI 1 dice: “(...) *de modo que, si todo pensar discursivo es o práctico o productivo o teórico, la física será una ciencia teórica, pero teórica acerca de un determinado tipo de lo que es* [“*toioûton òn*”], *de aquello que es capaz de movimiento, y de la entidad entendida como la definición en la mayoría de los casos, sólo que no separable <de la materia>.*”

En el caso de *Ph.* II 2, el análisis de la cuestión toma como referente a la matemática. La matemática le ofrece a la física un interesante cuadro de situación con el cual contrastarse. Por una parte, ella comprende disciplinas como la geometría que tratan los objetos corpóreos *separando con el pensamiento* su configuración (*i.e.* superficie, volumen, longitud, y puntos) de la materia (193b32-34), volviéndose sobre la figura de estos cuerpos, pero “*no en cuanto límite de un cuerpo natural*” (193b31-32). Por otra parte, contempla disciplinas que tratan los objetos materiales considerando la forma en su condición física, como es el caso de la óptica. “*(...) La geometría investiga lo concerniente a la línea física pero no en cuanto física; la óptica, por su parte, investiga la línea matemática pero no en cuanto matemática sino en cuanto física*” (194<sup>a</sup>9-12). Ante este cuadro, la física se perfilará como un conocimiento que considera su objeto a la manera de *ḥnata* (*tò simón*) y no a la manera de *‘lo curvo’* (*tò koílon*). Esta imagen es un referente central para entender que la física considera los entes naturales desde un punto de vista conceptual (*katà tòn lógon*), vale decir, en su forma, pero en cuanto ésta se da siempre unida a una materia (194a5-15).<sup>533</sup> El conocimiento conceptual de la naturaleza, considerada en su doble acepción de materia y forma, se distingue de un modo también legítimo de conocimiento conceptual que hace abstracción de la materia, el conocimiento matemático, y de un modo ilegítimo de tratar las cosas naturales como si estas consistieran en sustancias separadas, a la manera como lo hace la filosofía de las Ideas (193b32-194<sup>a</sup>1).<sup>534</sup>

La concepción de una ciencia competente para conocer tanto la forma como la materia se logra elaborar de manera más redituable a partir de los ejemplos del médico y del constructor, por una parte y, por otra, de la analogía con el arte de uso.<sup>535</sup> A partir de esto último, Aristóteles puede incorporar a la física una dimensión esencial de las cosas

---

*Conviene, desde luego, no pasar por alto de qué naturaleza son la esencia y su definición, pues, en caso contrario, la investigación no producirá resultado alguno. Ahora bien, lo definido, es decir, el qué-es, en unos casos es como lo chato y en otros casos como lo cóncavo: la diferencia entre éstos, por su parte, está en que lo chato está tomado conjuntamente con la materia (ya que ‘chato’ es una nariz cóncava), mientras que la concavidad <se toma> sin la materia sensible. Pues bien, si todas las realidades físicas se enuncian al modo de lo chato, por ejemplo, la nariz, el ojo, la cara, la carne, el hueso, en suma, el animal; la hoja, la raíz, la corteza, en suma, la planta (la definición de ninguna de estas cosas puede prescindir del movimiento; más bien, incluye siempre la materia), resulta ya aclarado de qué modo ha de investigarse y definirse el qué-es en la física, y también que al físico corresponde estudiar cierto tipo de alma, aquella que no se da sin materia” (1025b25-1026a5) (Traducción de T. Calvo). Cf. Ross (1924) ad loc. I p. 354. Véase también, DA 403<sup>a</sup>16-28; PA I 1, 641<sup>a</sup>27-b10; GA II 3, 736b27.*

<sup>533</sup> Para un análisis del tema en términos del problema de la definición física, Cf. S. Mansion (1969) M. Ferejohn (1994).

<sup>534</sup> Cf. A. Mansion (1945) pp. 145-147.

<sup>535</sup> Cf. *Ph.* II 2, 194<sup>a</sup>21 hasta el final del capítulo.



naturales sujetas a movimiento, el conocimiento del fin. Con lo cual, este contexto epistemológico echa luz sobre la estructura ontológica interna de su objeto de estudio.

En el primer caso, el médico conoce la bilis y la flema en cuanto en ellas reside la salud. No unas y otra por separado. El constructor conoce las piedras y la madera en cuanto está en ellas la forma de la casa. Tanto uno como el otro aprehende la forma en la materia.<sup>536</sup>

En el segundo caso, de las dos artes que “*gobiernan y conocen la materia*” (194b1ss), la que se vale de la materia (*chroméne*) y la que gobierna su producción (*poietiké*), la física es análoga a la primera, el arte de uso, cuando debe explicar la materia de los entes naturales.<sup>537</sup> La característica relevante de este tipo de arte es que, en cierta manera, es “arquitectónica”. En efecto, aquel que usa el instrumento es quien está en mejores condiciones para aconsejar al que lo produce acerca de la forma más adecuada que debe tener *con miras* al cumplimiento de su función. El arte de uso implica, así, el conocimiento de la forma de un instrumento y el conocimiento de sus condiciones materiales. En ese sentido, el que usa algo como un instrumento considera su materia desde el punto de vista de su adecuación como medio al fin consistente en la función que cumple. Por esta razón, tiene un conocimiento de la materia del instrumento que es diferente del conocimiento que tiene quien produce la materia como tal (194b5-7).

---

<sup>536</sup> “(...) Si el arte imita a la naturaleza y, hasta cierto punto, corresponde a la misma ciencia conocer la forma y la materia –por ejemplo, corresponde al médico conocer la salud, la bilis y la flema en las que reside la salud y, de modo semejante, corresponde al constructor conocer la forma de la casa y la materia, a saber piedras o maderas y del mismo modo en los demás casos-, entonces, también corresponderá a la física conocer las dos naturalezas”. (Ph. II 2, 194a21-27). Véase Ross (1936) *ad loc.* p. 508. Al físico le corresponde el conocimiento de una realidad cuyos componentes, en cuanto aspectos de esa realidad, no tienen existencia independiente uno de otro, de modo que, siempre, en los distintos casos de sustancias naturales, a una materia le corresponderá una forma. Para subrayar como un único fenómeno la correlatividad de materia y forma y la existencia no separada de la forma, Aristóteles se vale de la categoría de “*pròs ti*” en cuanto, precisamente, contrasta con la de “*ousía*” (cf. Ph. 194b8-9). De ese modo, evita una indebida sustancialización de la noción de materia.

<sup>537</sup> “Por otra parte, las artes que gobiernan la materia y la que la conocen son dos: una, la que se vale de ella; la otra, la que gobierna su producción. Por eso también la que se vale de la materia es, en cierto modo, arquitectónica; la diferencia estriba en que la arquitectónica conoce la forma mientras que la otra, en cuanto arte productiva, conoce la materia. En efecto, el timonel conoce y prescribe cuál es la forma del timón; el constructor, en cambio, sabe de qué clase de materia y de qué movimientos estará constituido el timón. Por tanto, en los entes artificiales nosotros producimos la materia en vistas de su función pero en los naturales la materia ya preexiste. Además, el término ‘materia’ es relativo, ya que a una forma distinta corresponderá una materia distinta. ¿Hasta qué punto, entonces, debe conocer el físico la forma o, más precisamente, el ‘qué-es’? ¿No será que debe conocer la forma tal como el médico conoce el nervio o el herrero el bronce, es decir, sólo en la medida en que cada cosa propia del arte en cuestión es en vistas de algo y se encuentra relacionada con aquellas cosas que, aunque separables formalmente están, sin embargo, en la materia?” (Ph. II 2, 194b1-13). Cf. Ross (1936) *ad loc.* p. 510; Boeri, (1993) *ad loc.* p. 178. La analogía exige mantener en claro que, mientras la física es un saber teórico, el saber de uso no lo es. Éste último es un saber operativo.

La tarea del físico, en analogía con la del arte de uso (o saber de uso), consiste en asumir el conocimiento de las cosas naturales desde la perspectiva de la finalidad definida por su forma. Tratará con una forma separable (*choristá*) por el pensamiento (se trata de un conocimiento teórico) pero existente en una materia con miras a su función. En este caso, la manera más adecuada de tratar la forma por relación a la materia es en términos de la relación entre el fin y los medios para la realización del fin. En este contexto, Aristóteles se pregunta “*hasta qué punto debe conocer el físico la forma o, más precisamente, el qué-es*”. La cuestión apunta a fijar la frontera entre la física y la filosofía primera que también se ocupa de la forma pero, en su caso, como separada de la cosa material (194b10-15). En ese sentido, la física (que se diferencia de la matemática ocupada, excluyentemente, de lo que es separable por el pensamiento) se distingue de la filosofía primera que se ocupa de entidades que son inmutables.<sup>538</sup> Esta manera de concebir la tarea del físico está vinculada, como hemos visto, con los modos de definición que trata en *DA I 1* y entre los cuales Aristóteles se propone delinear el modo propio de una definición que exprese la naturaleza de seres que tienen vida en cuanto esta naturaleza es la de la forma (alma) en una materia (cuerpo) (*DA 403<sup>a</sup>24-403b21*).<sup>539</sup>

Sobre la base de la dilucidación de los sentidos de ‘naturaleza’ y de la consideración de la tarea del físico en referencia a dichos sentidos, Aristóteles avanza en su investigación de los fenómenos naturales en dirección a la pregunta por las causas del movimiento o del cambio, *i.e.* hacia el “*dià ti*” (*Ph. II 3*, 194b19) que, por lo demás, no

<sup>538</sup> Cf Ross (1936) ad 194b 10-15, p. 510-1.

<sup>539</sup> Cf. *Metaph. I 992 a 24-28*. Véase S. Mansion (1969). La intérprete sostiene que, en su indagación por la causa de los fenómenos, Platón pasa por alto la causa motriz, la causa final (992b1) y la material (992b1-9); cf. también *Metaph. VII 11*, 1036b17-20. Frente al riesgo que encarna el platonismo, la física estudia la naturaleza *en sus dos acepciones a la vez*, como materia y como forma (*Ph. II 2*). Este tipo de planteo se encuentra favorecido por una profundización en la comparación trazada entre arte y naturaleza. La física es comparable a un arte que atiende al fin y a los medios, tal y como ocurre con el arte de utilización que capta la necesidad del conocimiento de la materia (pero) por referencia al conocimiento de la forma. Así, el “*rapport*” que existe entre forma y materia es el que hay entre el fin y sus medios. La posibilidad de que sea definido el ente físico depende, entonces, de la captación de ambos aspectos de su constitución ontológica, lo que es posible en la medida en que ambos están articulados a una finalidad. La idea de fin –y la respectividad de los medios al fin– resulta entonces crucial para al problema epistemológico de la definición física (*DA 403<sup>a</sup> 24-b12; b2-9* y también en *Metaph. VII 11*, 1036b26-32). Mansion subraya que, en la percepción de ese “*rapport*” existente entre medio y fin y que existe entre la materia y la forma (concebidas como medio y fin) se aprehende la esencia del cuerpo animado. Así, la mano no se define ni por los materiales ni por su forma abstractamente tomada sino por la “disposición de las partes en función del propósito (but) por el que la mano es hecha” (*Metaph. VI 1*, 1025b26-28; *VII 11 1037<sup>a</sup>16-17*). También puede verse al respecto, M. Ferejohn (1994).

se limita a significar aquello por lo cual se origina el cambio.<sup>540</sup> Sólo cuando se conoce la *causa primera (próxima)* de una cosa se puede decir que se está en conocimiento de ella (194b17-20).<sup>541</sup> Así pues, se procede a investigar “*la generación, la corrupción y todo cambio físico*” en sus principios. De acuerdo con esto, una ciencia de las cosas naturales (*Ph.* II 3 194b17) se definirá como conocimiento que se remonta a un conjunto de causas entre las que se determinará las que son primeras (194b20-23).<sup>542</sup>

Este mismo propósito puede reconocerse como perfil de la investigación que se lleva a cabo en los tratados biológicos y en *DA*, cuya indagación en torno a la definición general de alma configura un portal de acceso al estudio de los seres vivos. En ese sentido, una explicación adecuada de los seres vivos debe atender a los tres puntos de vista según los cuales se entiende que el alma es principio y causa del ser para el viviente, de la naturaleza del cuerpo vivo y de sus operaciones vitales.

#### 4. La teoría de las causas a partir de *Ph.* II 3

Aristóteles propone en *Ph.* II 3 una teoría de la causalidad en la que se consideran, prioritariamente, cuatro sentidos distintos de causa (*aitíon, aitia*) y en la que se abre, además, un panorama de la causalidad física que recoge un conjunto de alternativas causales vinculadas especialmente a modos accidentales de causalidad (*Ph.* II 3, 195<sup>a</sup>3; 195<sup>a</sup>26-b6; 195b10).<sup>543</sup> Particularmente importante en esta investigación es

---

<sup>540</sup> Cf. Wieland (1975) sobre la función del “*por qué*” en la teoría de la causalidad considerada como el resultado de un análisis de los usos lingüísticos (p. 147). Para Irwin (1988), por su parte, la pregunta por el “*por qué*” nos introduce en una doctrina dialéctica en la que las cuatro causas vienen a explicar diferentes tipos de cosas, a saber, entidades, estados de cosas, o eventos, respecto de los cuales siempre hay una de las cuatro causas que ofrece una explicación más adecuada que las otras. Al mismo tiempo, se ponen también en juego distintos tipos de preguntas. En efecto, la teoría se basa en creencias comunes y preguntas cotidianas en torno a causas y explicaciones. Esta diversidad de cuestiones oscurece, según Irwin, los hechos que ellas describen. Además, algunas de las cuestiones parecen poder reducirse a otras de modo que también podrán hacerlo las causas. En efecto, Irwin piensa que éstas pueden (si se examina un caso cualquiera) reducirse a una de las cuatro. Puntualmente, materia, forma y fin a la causalidad eficiente. Las causas aristotélicas describen para Irwin cuatro modos de formular la causa eficiente, la causa “*más exacta*” y específica. Cuando se mencionan las cuatro causas de una estatua no hay que entender allí que se trata de cuatro diferentes causa de la misma cosa. Cuando se especifica mejor el efecto puede verse, entonces, que forma, fin y materia son propiedades de la causa eficiente (pp. 95-97). Causa que, por lo demás, observa Irwin, se describe en términos similares a los que describen la noción de naturaleza (*Ph.* II 1), *i.e.*, como causa primera (primer origen) del cambio y del reposo (*Ph.* II 3, 194b29-32; y también *Ph.* II 3, 195<sup>a</sup>22-3). Véase Irwin (1988) p. 94ss.

<sup>541</sup> Cf. Ross (1936) *ad loc.* pp. 351, 512.

<sup>542</sup> Cf. Boeri, (1993) *ad loc.* p. 180, quien remite a *Ph.* I 1; véase también Ross (1936) *ad loc.* p. 337.

<sup>543</sup> En *Metaph.* I 3, 983<sup>a</sup>26ss. Aristóteles señala: “*tà aitia légetai tetrachós*”. La consideración de las causas en *Ph.* II 3 posee –como señalan sus comentaristas– un tratamiento extenso y sistemático como en

el tratamiento de la generación por azar y de la causalidad espontánea (*Ph.* II 4-6) que constituyen una vía de acceso principal al tratamiento de la finalidad.<sup>544</sup> En ese sentido, la apertura a un conocimiento científico y radical de las cosas no configura un punto de vista unívoco, sino una aproximación al asunto a través de cuatro principales vías de acceso.<sup>545</sup>

Las causas son la respuesta que Aristóteles da a la pregunta acerca del “*por qué*” de cada cosa (*tò dià ti perì hékaston*). Las causas no constituyen, sin más, cuatro principios diferentes de una cosa sino cuatro puntos de vista distintos desde donde se contempla en su “*por qué*” la cosa natural sujeta a cambio, echando luz sobre aspectos de la cosa misma (materia y forma en sus distintas funciones). En ese sentido, las causas dan cuenta del ser y del devenir de las cosas.<sup>546</sup>

pocos otros pasajes del *corpus* se puede encontrar. *Metaph.* V 2 ofrece, con excepción de algunos detalles, un “doublet” de *Ph.* II 3. Otros pasajes del *corpus* donde pueden encontrarse exposiciones semejantes son: *Metaph.* I, 983<sup>a</sup>26-32 y *APo.* II 11. Asimismo, se trata la causalidad en *Metaph.* II 2, III 2, 996b5ss; VII 7-9, 17; VIII 4; XII 4. Cf. Ross (1936) pp. 511-512; Boeri (1993) p.180.

<sup>544</sup> Cf. Wieland (1975) p. 143 ss.

<sup>545</sup> Estas cuatro causas en cuanto modos de explicar, prioritariamente, el “*por qué*” del cambio natural se distinguen de los principios de inteligibilidad del cambio en general, materia, forma y privación de la forma (*Ph.* I 7, 189b30ss) en cuanto al modo en que los principios de inteligibilidad se aplican en este ámbito explicativo. En cuanto al tipo de realidades que son explicadas mediante esta teoría de las cuatro causas, dan una pauta los pasajes de *Ph.* II 7, 198<sup>a</sup>14ss. y 198a29-31. De acuerdo con ellos, la explicación se corresponde con las características ontológicas de cada tipo de entidad mediante la consideración de una, de algunas o bien de las cuatro causas que, básicamente, se enumeran aquí. El pasaje 198<sup>a</sup>14-21 señala: “*Que hay causas y que numéricamente son cuantas consideramos es evidente. En efecto, el porqué comprende tal número de causas, ya que, en último término, se reduce, (a) en el caso de los entes inmutables, al qué es. Por ejemplo, en los entes matemáticos, pues el porqué se reduce a la definición de lo recto, de lo commensurable o bien de alguna otra cosa de esta índole. (b) <En el ámbito de lo que nace> al motor próximo; vgr, ¿por qué guerrearón? <Porque sus enemigos> los saquearon; o (c) también <se reduce> al fin; <guerrearón> para detentar el mando; o (d) a la materia en las cosas que además de los otros movimientos> están sujetas a generación <y corrupción>. Por lo tanto, que las causas son tales y tantas resulta evidente*”. (Cf. Boeri [1993] ad loc. pp. 198-9). El caso de las sustancias generadas a partir de algo preexistente exige que el físico atienda a las tres primeras causas (forma, motor y fin) y a la causa material. En este contexto explicativo, la materia aparece como el rasgo distintivo frente a los otros –de índole formal o relativa a la forma- que las sustancias corruptibles tienen en común con los seres completamente inmóviles y con los generados e incorruptibles. Cf. también *Metaph.* VI 1, 1025b18ss, especialmente: 1025b27-30. Otro tanto revelan los ejemplos dados en *Ph.* II 3, 195<sup>a</sup>15-26: “*Todas las causas ahora mencionadas se reducen, muy claramente, a cuatro tipos: en efecto, las letras de las sílabas, la materia de las cosas fabricadas, el fuego y los demás elementos semejantes de los cuerpos, las partes del todo y las premisas de la conclusión son causas en el sentido de ‘aquello desde donde se genera algo’.* Pero, entre estas cosas, unas son como el substrato, vgr, las partes; otras, como el ‘qué era ser’: el todo, la composición y la forma. Pero la simiente, el médico, el que tomó una decisión y, en general, el agente son todas causas en el sentido de ‘aquello desde donde proviene el principio del cambio, del reposo [o del movimiento]’. Otras cosas son causas, en cambio, como el fin, es decir, el bien de lo demás, ya que aquello en vista de lo cual algo se hace es lo mejor y quiere ser el fin de las demás cosas. Téngase presente, sin embargo, que <en este caso>, no hay ninguna diferencia en decir bien en sí o bien aparente. Estas son, por tanto, las causas y son tantas en especie; y las modalidades de las causas son muy numerosas, pero resumidas también ellas son menos (...)”.

<sup>546</sup> Höffe (1999), por ejemplo, sostiene que las cuatros nociones que significan ‘*causa*’ (*aitía*) en Aristóteles constituyen factores responsables de la realización de los hechos (p. 118), así como diferentes direcciones en la investigación científica (p. 120). J. Annas cree que con ‘*aitía*’ Aristóteles no quiere

Enfocada en “*aquello que está sujeto a generación y corrupción*”, la teoría sobre las causas da una respuesta satisfactoria al “*por qué*” de las cosas en la medida en que trabaje con el conjunto de las causas, para lo cual la teoría apela a la complementariedad entre estos factores explicativos (*Ph.* II 7, 198<sup>a</sup>21ss).<sup>547</sup> A la luz de *Ph.* II 3, las cuatro causas se enuncian del siguiente modo: en un primer sentido, causa es “*aquello inmanente desde donde algo se genera*” (*Ph.* II 3, 194<sup>a</sup>23-26), en otro sentido, “*la forma y el modelo, es decir, la definición de qué era ser y sus géneros*” (194b26), en un tercer sentido, “*el principio primero desde donde procede el cambio y el reposo*” (194b29-30) y el fin entendido como *aquello en vista de lo cual algo se produce* (194b32ss).<sup>548</sup> Un panorama sobre los significados de ‘*causa*’ acotados a las cuatro acepciones señaladas podría contemplar los puntos que desarrollamos a continuación.

#### *Causa material*

(a) La materia definida como “*éx hou*”, el “*desde dónde*” deviene algo, es una de las *causas inmanentes* que explica la generación de las cosas.<sup>549</sup> En *Ph.* II 3, 194<sup>a</sup>23-26, los ejemplos traídos a colación por Aristóteles son los del bronce en relación a la estatua, la plata respecto de la copa “*y sus géneros respectivos*”. Para una representación de lo que Aristóteles considera materia, pueden tenerse en cuenta también los casos citados en *Ph.* II 3, 195a16-20. La caracterización de la materia como “*éx hou*” está vinculada a la concepción de sustrato que se ofrece en *Ph.* I.<sup>550</sup> Asimismo, este tratamiento de la causa material alude a una materia considerada en general y, en ese sentido, no determinada. De acuerdo con esto, coincide con uno de los candidatos a *ousia* introducidos en *Metaph.* VII 3, 1029<sup>a</sup>20ss. En este tipo de contexto, la materia satisface el criterio de sustrato de algo, pero no es “*tòde ti*”. Cabe notar que Aristóteles se refiere a la materia como “*hé pròs autò próte*” y como “*he hólos próte*”. Los ejemplos que

---

significar las causas sino las explicaciones de los hechos (Annas [1983] p. 319. Por otro lado, Everson rechaza la identificación de las causas con ítems proposicionales (Everson [1997] p. 37ss). Véase también Barnes (1993) p. 90. La discusión al respecto es amplia. Un punto de vista que tienda a integrar ambos aspectos significados por ‘*aitía*’ o ‘*aition*’ en Aristóteles puede hacer más justicia a su pensamiento que un tratamiento basado en la escisión entre ítems proposicionales e ítems reales.

<sup>547</sup> Höffe es uno de los autores que considera que esta cuádruple distinción causal debe entenderse en su conjunto como condiciones de explicación, por ejemplo, de los cambios naturales y artificiales. Otra característica que este autor subraya es que ninguna de ellas se subsume en un género superior sino que se mantienen como clases distintas de causa. Cf. Höffe (1999) pp. 119-120.

<sup>548</sup> La concepción de causa en un sentido productivo puede encontrarse ya en Platón *Hp.Ma.* 296e8-9, *Smp.* 205b; *Phaed.* 99b, *Sph.* 265b-c, *Phlb.* 26e6-8, *Ti.* 28a-b. Höffe (1999) es uno de los intérpretes que toma también en cuenta la crítica que la modernidad ha hecho a esta consideración de la causa en cuatro sentidos distintos. La modernidad ha puesto énfasis en la causa eficiente o productora de un efecto desestimando las demás señaladas por Aristóteles. Asimismo, ha criticado la noción de causa final. La diferencia entre el planteo aristotélico sobre la causa motriz o eficiente y el planteo moderno también se encuentra tratada por J. Lear (1988), pp. 30-35 y 63-64, entre otros. Sobre los problemas que están en juego en la noción de causa, véase el importante artículo de M. Frede (1980), en especial, pp. 217-218.

<sup>549</sup> Para justificar la diferenciación entre factores inmanentes y trascendentes, puede verse *Metaph.* 1013<sup>a</sup>19-20.

<sup>550</sup> Cf. Boeri (1993) pp. 180-181.

Aristóteles anota muestran al ‘*éx houî*’ (a saber, bronce, plata) como aquello que deviene determinado en relación con la cosa que compone y no como algo determinado por sí, un “*esto*”. ‘*Materia*’ significa, entonces, algo semejante a una de las acepciones de naturaleza: lo “*primero inmanente a cada cosa*” (τὸ πρῶτον ενυπάρχον hekástoi) e “*informe en cuanto tal*” (arrhythmiston <òn> kath’heautó) (*Ph.* II 1, 193<sup>a</sup>9-12). Así, “*la naturaleza de una cama es la madera, y de una estatua, el bronce*” (193<sup>a</sup>11-12). Esa materia primera constituye, pues, el sustrato de las cosas que tienen en sí el principio del cambio (“*he prôte hekástoi hypokeiménon hýle tôn echónton en hautóis archèn kinéseos kai metabolês*”) (*Ph.* II 1 193<sup>a</sup>29-30). Como sustrato no puede ser, por sí mismo, causa de que algo devenga una cosa particular. Este modo de considerar la materia puede encontrarse también en *DA* II 1, 412<sup>a</sup>7-8 y, más precisamente, en 412a18-19, a instancias de la definición del cuerpo como “*sustrato y materia*”. En este caso, el concepto de materia rinde como *materia próxima*, distinto de la noción de “*prôte hýle*”. Estos dos sentidos de materia, a saber, como ‘*ex hou*’ y como materia constitutiva de una cosa, tienden a coincidir en el contexto inicial de la generación embrionaria, pero se diferencian en el contexto del crecimiento (cf. por ejemplo, *GA* II 4, 740b33).

(b) Un momento decisivo en el tratamiento de la materia (por lo demás, vinculado con el anterior) tiene lugar en *Ph.* II 9, donde Aristóteles considera la materia en términos de *necesidad hipotética*. Una anticipación de este sentido de ‘*materia*’ puede encontrarse en *Ph.* II 7 cuando, en su descripción de las cuatro causas, la naturaleza considerada como aquello que tiende a un fin tiene en la materia el significado de lo “*que va a existir como esta cosa determinada*” (*Ph.* II 7, 198b7-8). En *Ph.* II 2, 194b1-9, la física es comparada en su tratamiento de la materia con las artes de uso y diferenciada de las artes de producción que tienen un conocimiento de la materia en relación a la producción de la misma. En ese contexto, la materia se concibe con miras a su función o empleo y es análoga a la materia orgánica en cuanto se dice que existe *en vistas de* algo, esto es, como lo que resulta necesario “*éx hypothéseos*” (*Ph.* II 9).

(c) Por otra parte, ‘*materia*’ -como observa Ross a propósito del pasaje inicial de *Ph.* II 3-<sup>551</sup> también se usa con el sentido de *causa cognoscendi* (*APo.* II 11), *i.e.* a la manera de las premisas de un silogismo que resultan *condición necesaria* para la conclusión. Allí se la entiende como “*τὸ τίθον ὄντων ἀνάγκη τοῦτ’εἶναι*”. Un concepto semejante de causa material se menciona en *Ph.* II 3, 195<sup>a</sup>18 y en *Ph.* II 7, 198b7-8. Este uso de ‘*materia*’ como causa del conocimiento, que la identifica con las premisas del razonamiento científico, es poco vinculante con el significado fundamental de materia en *Ph.* Si se tiene en cuenta *Ph.* I 7, 191<sup>a</sup>7ss., la materia se presenta como aquello que es conocido por analogía y no directamente conocible por sí misma. Mientras que, en el ámbito epistemológico, la materia -tomada como premisa- resulta ser lo más conocido.

(d) Finalmente, la materia en el sentido de aquello “*desde donde*” (*éx houî*) algo se genera se considera también como “*la posibilidad de ser y no ser*” de un ente sujeto a generación (Cf. *GC* 335<sup>a</sup>32ss.).

---

<sup>551</sup> Cf. Ross (1936) ad loc. p. 512.

*Causa formal*

(a) El empleo de un concepto tan elocuentemente platónico como el de *parádeigma* para hablar de la forma ha sido estimado por Ross como un rasgo propio de un período platónico temprano en el pensamiento de Aristóteles que, en posteriores referencias, no volverá a aparecer asociado a *eídos*.<sup>552</sup> De acuerdo con la interpretación de Simplicio (*In Phys.* 310, 25), Aristóteles emplea el término con el propósito de mostrar que la naturaleza actúa aspirando a la forma que, en ese sentido, es un modelo de acuerdo con el cual se determina el ser de una cosa.<sup>553</sup>

(b) Otra manera peculiar de entender '*eídos*', que se inscribe claramente dentro del sentido con que Aristóteles concibe la causa formal, se plantea en *Ph.* II 3, 195<sup>a</sup>16-21. Las letras respecto de las sílabas, la materia respecto de las cosas fabricadas, el fuego y los demás elementos semejantes de los cuerpos, las partes del todo y las premisas de la conclusión son "*aquello desde donde se genera algo*" (*éx hoû*); pero esta expresión, *vgr.* '*ex hoû*', es capaz de acoger dos sentidos distintos de la cosa, la materia como '*hypokeímenon*' y la forma como '*tò ti ên eînai*' (195a20-21). Empleada de este modo, la expresión aspira a significar el carácter inmanente de ambos facotres. Esta interpretación puede justificarse también a la luz de *Metaph.* 1070b22 donde materia y forma se toman, a la vez, como '*enypárchonta aitía*'.<sup>554</sup>

(c) Ahora bien, por '*forma*' (*eídos*) se entiende, prioritariamente, la esencia de la cosa (*tò ti ên eînai*) (*Ph.* II 7, 198b8). En ese sentido, *Ph.* II 7, 198<sup>a</sup>16 enuncia la forma como el '*tì estin*' de una cosa. Con el mismo significado se la encuentra en *DA* II 1, 412b10-11, a propósito de la definición de alma como "*tò ti ên eînai tòi toiodì sómati*". Causa formal hace referencia a la forma entendida como el significado prioritario de '*ousía*' concebida como causa (cf. *Metaph.* VII 17, 1041<sup>a</sup>27-28).

(d) En *PA*, la causa formal se enuncia como *lógos*. Aristóteles se refiere con este término al carácter del curso que toma un proceso. Se habla, entonces, del '*lógos*' de un proceso de construcción y del *lógos* de la casa ya construida (*PA* 646b2). Como puede advertirse en el ejemplo, el uso de '*lógos*' contempla la identificación entre causa formal y final.<sup>555</sup>

Los ejemplos de causa formal que Aristóteles propone en *Ph.* II 3 son: "*la relación de dos a uno*" como causa formal de la octava, y "*en general el número y las partes que entran en la definición*" (*Ph.* II 3, 194b27-29) y, como señalábamos en el punto (b), las totalidades del tipo de la sílaba respecto de las letras, o las cosas fabricadas respecto de su materia –en este caso, "*tò te hólon*" no significa el compuesto de materia y forma sino el *holótes* o *teleiótes* como "*forma de la combinación de los elementos*".<sup>556</sup> La causa formal es considerada, asimismo, en *Ph.* II 7 como la instancia a la que se reducen no sólo la causa final sino también, en el caso de los seres sujetos a generación y corrupción, la causa motriz (198a24-26).

<sup>552</sup> Cf. Ross (1936) ad loc. p. 512.

<sup>553</sup> Un uso semejante de '*parádeigma*' como *eídos* en el sentido de la forma inmanente a la cosa y no como una manera de referirse a las ideas platónicas está en *Metaph.* I 9, 991<sup>a</sup>21ss.. Cf. Boeri (1993) p. 182.

<sup>554</sup> Cf. Ross (1936) ad loc. p. 512.

<sup>555</sup> Cf. A. L. Peck (1937). pp. 24-27.

<sup>556</sup> Cf. Ross (1936) ad 195<sup>a</sup>20 p. 512.

*Causa motriz*

(a) La expresión ‘*hóthen*’, es decir, el “*desde dónde*” entendido como *principio u origen primero del cambio* se ejemplifica en *Ph. II 3* con casos tales como la decisión respecto de la acción, el padre respecto del hijo y, en general, aquello que produce respecto de lo que es producido (*tò poiôûn toû poiouménou*), o lo que es capaz de producir cambio respecto de lo que es capaz de recibirlo (*tò metabállon toû metabállouménon*) (194b29ss).<sup>557</sup> Estas dos últimas referencias generales entendemos que demarcan dos modos distintos de movimiento (*kínēsis*) en los que se detecta igualmente una causa motriz (194b31-32).

(b) Como se dijo antes, Aristóteles reduce esta causa a la forma (*eídos*) especialmente en el caso de los seres vivos. En este caso, la identidad con la forma es *en especie, no en número* (*Ph. II 7*, 198<sup>a</sup>24-27).<sup>558</sup> El padre es causa motriz de su hijo y también su causa formal en cuanto le transmite su forma específica. La clásica formulación aristotélica que ilustra este tipo de causa reza “*hombre engendra a hombre*”. La causa motriz, pues, constituye la *forma presente en otro* individuo de la misma especie que su generador.<sup>559</sup>

(c) En *Ph. II 3*, 195<sup>a</sup>21-23, los ejemplos de causa motriz son la simiente, aquel que toma una decisión (el agente en el ámbito práctico) y el médico (agente en el ámbito productivo). En los dos últimos casos la forma o concepto de la obra está en el motor (*vgr.* en su alma) y, según la forma, se dice que los motores causan acciones, estados y producen objetos. En este sentido, Aristóteles suele mencionar también el arte, la estatuaría, por ejemplo, como causa motriz. En estos casos, la causa motriz - denominada por la tradición *causa eficiente*- se representa, primeramente, como una *causa extrínseca* al objeto que se genera o cambia. Este significado, según el cual la causa eficiente se refiere a un sujeto distinto del generado, cobra importancia cuando Aristóteles resume las cuatro causas en *Ph. II 7* y señala que una de ellas expresa que “*de esto procede necesariamente esto otro*” (“*ek toûde anágke tóde*”) (*Ph. II 7*, 198b5-6).

En el plano de la generación natural, el ejemplo de causa motriz que da Aristóteles es la simiente (195<sup>a</sup>21). En ella, un motor primero, que actúa transformando la materia, genera el embrión. Es evidente que nada se genera a sí mismo, pero la forma del padre (transportada en el semen que actúa sobre los menstros) configura en la materia una unidad viva y permanece en ella como motor del proceso de auto-desarrollo del ser que está en potencia.<sup>560</sup> En este segundo tipo de cambio, la causa motriz se refiere a un motor que constituye un principio interno a lo que deviene (este es el caso a partir del cual se orienta su significado). Otro ejemplo que ilustra el significado de causa motriz se encuentra en *Ph. II 7* 198<sup>a</sup>19-20: “(...) ¿Por qué guerrearon? <Porque sus enemigos> los saquearon”. La respuesta pone de relieve que el origen primero de la contienda es un motor *primero o próximo* (*tò kinêsan prôton*) respecto del evento desencadenado. El ejemplo indica que el motivo de la guerra, ser víctimas del saqueo, es la causa agente que se encuentra *en el mismo sujeto* que responde al saqueo con una acción. Esto recuerda, en cierto

<sup>557</sup> Para una interpretación de conjunto de la causalidad aristotélica que acentúa el papel de la causalidad eficiente entre las otras causas que mencionamos, véase Irwin, (1988) c. 5.

<sup>558</sup> Cf. Ross (1936) ad loc. p. 526.

<sup>559</sup> Cf. *DA II 4*, 415<sup>a</sup>26-29. Sobre el pasaje de *Ph.*, véase Boeri (1993) ad 194b29 p. 182.

<sup>560</sup> Cf. *GA 729<sup>a</sup>6-14; 730<sup>a</sup>1; 730<sup>a</sup>14; 730<sup>a</sup>25-30 ss.; 734<sup>a</sup>5-16; 742<sup>a</sup>29 ss.*



modo, el modelo de transmisión de la forma en el proceso embrionario que Aristóteles ilustra con un ejemplo de las construcciones retóricas de Epicarmo en *GA I*.

(d) Como causa motriz se considera también al primer motor (*Ph. II 7, 198<sup>a</sup>33*) entendido como “*lo absolutamente inmóvil y primero de todos*” (198b2-3). La causa motriz aparece en un ámbito ontológico distinto de aquel al que se aplica “*hombre engendra a hombre*”, i.e. el plano físico en el que lo que mueve es, a su vez, movido (198<sup>a</sup>27). El primer motor inmóvil resulta ser causa motriz de los entes naturales en la medida en que se presenta como causa final del movimiento natural que les pertenece (198b3-4). Aristóteles lo define como el principio no físico de dicho movimiento (198<sup>a</sup>35-36).<sup>561</sup>

### *Causa final*

(a.1) “*¿Por qué pasea? Para estar sano*” (*Ph. II 3, 194b33-34*). Respondiendo de este modo, dice Aristóteles, creemos haber dado con la causa (*aition*) consistente en el *télos* como *aquello en vistas de lo cual (hoû héneka)* de la acción en cuestión (b32-33). En ese contexto, se introduce una distinción entre la noción de fin como instrumento o medio y la de fin como obra o efecto resultante: “*Además, claro está, <también nos expresamos así> respecto de todas aquellas cosas que, siendo otro el motor, se generan como algo intermedio entre el motor y el fin, vgr. el adelgazamiento es causa de la salud o bien la purga o los medicamentos o los instrumentos <médicos>. Todas estas cosas son en vistas de un fin, pero se diferencian entre sí porque mientras unas son efectos (érge) las otras son instrumentos (órgana)*” (*Ph. II 3, 194b35-195<sup>a</sup>3*). Los ejemplos propuestos -adelgazamiento, purga, medicamentos o instrumentos médicos- se refieren al fin como instrumento. En una secuencia completa del movimiento que va entre el motor y el fin se generan factores intermedios que pueden considerarse ya sea en la fase que va entre ellos y el fin, ya en la que va entre ellos y su motor. En el primer caso, estos factores se generan como fines instrumentales. Así, el adelgazamiento puede tomarse respecto de la salud como un resultado instrumental del proceso que lo genera y que tiende hacia un fin último, la salud.

(a.2) La causa final considerada como *hoû héneka* se entiende, asimismo, como “*el bien de lo demás, ya que aquello en vistas de lo cual algo se hace es lo mejor y quiere ser el fin de las demás cosas. Téngase presente que, <en este caso> no hay ninguna diferencia en decir bien en sí o bien aparente*” (*Ph. II 3, 195a23-26*). En este pasaje, Aristóteles deja en claro que el fin como bien o como lo mejor es aquello a lo que aspiran las cosas y, en ese sentido, aquello para lo cual algo se hace. Así, el fin entendido como *télos* y entendido como *hoû héneka* son concomitantes. El último término alcanzado por un proceso continuo (*télos*) no es causa final, si no constituye, al mismo tiempo, lo mejor como aquello hacia lo cual (*hoû héneka*) se orienta un proceso. Señala Aristóteles: “*También es tarea de la física conocer ‘aquello con vistas a lo cual’, es decir, el fin y cuantas cosas son en vistas a un fin. Pero la naturaleza es fin (télos) y causa final (hoû héneka); en efecto, de aquellas cosas de las que el movimiento es continuo y hay un fin de su movimiento, este fin es no sólo <el> último término sino también la causa final*” (*Ph. II 2, 194<sup>a</sup>27-30*). Simplicio interpreta el pasaje diciendo que el *télos* entendido como *péras* es también el *télos* en el sentido de *hoû héneka*.<sup>562</sup> Esto es, no cualquier punto terminal representa una causa final, sino

<sup>561</sup> Véase el punto (iv. e) donde se cita el pasaje y la discusión en torno a su interpretación.

<sup>562</sup> Citado por Ross, (1936) ad 194<sup>a</sup>27 p. 508.

sólo aquél que se da como perfección de la cosa, como actualidad suya. Así, en *Ph.* II 7, la causa final se enuncia como lo que explica “*por qué es mejor de este modo*” (*dióti béltion hoítos*) ((198b9)).<sup>563</sup>

(b.1) Aristóteles realiza, además, una distinción entre el fin como bien de cada cosa (“*tagathón hekástou*”) y como bien supremo o lo mejor para la naturaleza en su conjunto (*tò aristón en téi phýsei pásei*).<sup>564</sup> Se distingue, entonces, entre fin particular y fin universal. Ross considera el pasaje como un *éndoxon*.<sup>565</sup> El planteo está en el contexto en que se discute sobre cuál es la ciencia que, en mayor grado, debe considerarse sabiduría (*sophia*) (*Metaph.* 982<sup>a</sup>16ss). Esa ciencia, caracterizada como la más dominante de las ciencias (*archikotáte dè tôn epistemôn*) (982b4ss), es la que conoce *aquello en vistas de lo cual* debe hacerse cada cosa en particular (*tínos hénékén esti praktéon hekáston*) (982b5-6). Ahora, el fin consiste en *el bien de cada cosa* y en *el bien supremo de la naturaleza en su totalidad* en relación con el cual debe obrarse (982b6-7).<sup>566</sup>

(b.2) En *Ph.* II 2, Aristóteles sostiene: “*En efecto, en cierto sentido, también nosotros somos un fin, pues la finalidad tiene dos significados*” (194<sup>a</sup>35-36). *DA* II 4, 415b2 y 415b20 contempla la distinción entre lo que se dice “*en vista de quién*” y lo que se dice “*para quién*”.<sup>567</sup> Se podían describir estos dos fines como “fin objetivo” y “fin subjetivo”.<sup>568</sup> El sentido subjetivo de ‘*fin*’, que releva el *para quién* se da una cosa como buena, por ejemplo, tiene en la formulación inversa (las cosas entendidas como existentes para alguien) un caso de finalidad aparente: “*Puestos que las artes también producen la materia –unas absolutamente, otras adecuan a sus propósitos- nos servimos de todo como si todas las cosas existiesen para nosotros*” (*Ph.* II 2, 194<sup>a</sup>34-35).<sup>569</sup> El problema de la finalidad surge cuando hay una situación de contexto en el que cada cosa está relacionada con algo extrínseco a ella. Entonces, se plantea la cuestión acerca de qué es lo que causa las conexiones teleológicas entre ellas. En esa relación una cosa está conectada con otra en virtud también de que ella tiene un fin. Cabría decir a propósito de esto que, si bien hay un “cósmos”, el problema está en cómo explicarlo: ¿Es, por ejemplo, una unidad orgánica?. Este texto de *Ph.* leído a la luz de *Pol.* I 8, 1256b11-22 genera la hipótesis hermenéutica de la existencia de una teleología universal. En ese sentido, se toma aquí una tesis de filosofía práctica para justificar una tesis de filosofía teórica. Sin embargo, entre el hombre y las cosas hay una relación de uso y sólo en ese contexto puede entenderse que las cosas estén a su servicio.<sup>570</sup>

(c) Uno de los aspectos fundamentales bajo el cual se considera el fin es el de su relación con la materia (*Ph.* II 8 y 9). En efecto, para hablar de necesidad en la naturaleza se requiere de la presencia de un fin como *hoû hénéka* (*Ph.* II 9, 200<sup>a</sup>5-10). Sin embargo, el fin para Aristóteles constituye un principio independiente en cuanto no se deriva de prerequisites dados. La pared no llega a ser tal en virtud de sus materiales (199b35-200<sup>a</sup>1-5). Al mismo tiempo, el sentido de fin que aquí se visualiza no es

<sup>563</sup> Cf. también *Ph.* VII 3, 246<sup>a</sup>15-b24; *PA* II, 646b8-9). Véase Wieland (1975) p. 148.

<sup>564</sup> Cf. *Metaph.* I 2, 982b4ss.

<sup>565</sup> Cf. Ross (1924) ad loc. I pp. 121-122.

<sup>566</sup> Para Ross, el concepto de causa final que aquí se emplea es ambiguo; cf. Ross (1924) I p. 121.

<sup>567</sup> Respecto de esta distinción, puede verse también *Metaph* 1072b2 y *GA* 742<sup>a</sup>22. Véase también Ross (1936) p. 509.

<sup>568</sup> M. Nussbaum, por ejemplo, reconoce dos estructuras distintas en uno y otro caso de explicación final. En el caso de la finalidad objetiva, “x” ocurre en vistas de “y”; en el de la subjetiva, “O” hace “x” en miras de “y”, introduciéndose así, en el segundo caso, el factor intencional en la explicación teleológica. Cf. Nussbaum (1978) pp. 75-6. Véase también Kullmann (1985).

<sup>569</sup> Véase Berti (2005a).

<sup>570</sup> Cf. esta interpretación en Wieland (1975) pp. 158-9, a quién sigue Nussbaum, (1978) pp. 95ss.

autosuficiente.<sup>571</sup> De acuerdo con Wieland, el fin depende de condiciones que él mismo no puede producir y que no conducen automáticamente a él (de ahí que, a su juicio, sea posible el azar). La teleología, en ese sentido, no constituye una manera específica en que los procesos naturales se encuentran determinados.<sup>572</sup> En el movimiento, el fin se identifica con la forma, vale decir que no procede de los componentes materiales y de sus procesos de interacción. Pero, los materiales constituyen condiciones que tienen que ser satisfechas para que el fin sea realice. En ese sentido, una planta o un animal (una unidad orgánica) se desarrolla, se reproduce, actúa, de acuerdo con aquello que ella misma es, *i.e.* de acuerdo con su *lógos* entendido como fin (*hoû héneka*) al que satisfacen determinadas condiciones materiales. Por lo demás, el fin requiere que esas condiciones sean de tipo material (*Ph.* II 9, 200<sup>a</sup>24-27). En *Ph.* II 9, 200<sup>a</sup>33-200b2 leemos: “*En efecto, el fin es causa de la materia, pero ésta no lo es del fin; y el fin es ‘aquello en vistas de lo cual’ y el principio procede de la definición y del concepto, tal como ocurre en los entes artificiales. Por ejemplo, dado que la casa es de tal índole es preciso que estas condiciones se generen y sean por necesidad*”. Respecto de la condición necesaria, se afirma líneas más arriba: “*En las cosas que se generan en vistas de un fin (...): si el fin debe existir o existe, también debe existir o existe lo que lo precede*” (*Ph.* II 9, 200<sup>a</sup>19-20). Y más adelante: “*Así pues, si ha de existir una casa es necesario que se produzcan y existan estas <condiciones> o que, en general, exista la materia que tienda a un fin; vgr. ladrillos y piedras si se trata de una casa. El fin, entonces, no se da en virtud de estas condiciones a no ser que se las entienda como materia; tampoco se dará el fin por causa de ellas*” (200a24-27).<sup>573</sup> Observemos, en relación con este tema, un rasgo esencial de la teleología aristotélica: su focalización en los casos particulares (*Ph.* II 7, 198b7-8) “*que –como dice Nussbaum– excluye la teleología universal que uno encuentra en Platón*”.<sup>574</sup>

(d) Como ya lo consignamos en las dos notas anteriores, la causa final se identifica con la causa formal como una única realidad, esto es, en número; y, ambos puntos de vista, se identifican con la causa motriz, en especie (*Ph.* II 7, 198<sup>a</sup>24ss), siempre y cuando estemos hablando de seres sujetos al cambio.<sup>575</sup>

(e) En el contexto del tratamiento de la causalidad motriz se considera el fin como “*próton kinésan*” (*Ph.* II 7, 198a33) que, como tal, se distingue del fin tomado como la forma sustancial de algo, *i.e.* el “*qué-es*”.<sup>576</sup> Por el primero habría que entender el fin trascendente, mientras que por el segundo, el fin inmanente que se da en la generación natural (*Ph.* II 7, 198<sup>a</sup>35-b4).<sup>577</sup> El primero como “*completamente inmóvil*” y “*primero de todos*” (*tò pantelós akíneton kai [tò] pánton prôton*). El segundo como la causa formal de cada cosa -el “*qué es*” (*tì estin*)- que se identifica con la forma (*morphé*) (*Ph.* II 7, 198b2-3). Dice el pasaje: “*El físico, por tanto, podrá responder al porqué remontándose no sólo a la materia sino también al ‘qué-es’ y al primer motor. De este modo, en efecto, se suelen examinar sobre todo las causas concernientes a la generación: qué se genera después de qué, cuál fue el primer*

<sup>571</sup> Esta caracterización se corresponde, por lo demás, con una manera de entender la anterioridad de lo que es fin respecto de lo que es medio o condición necesaria para su realización.

<sup>572</sup> Cf. Wieland (1975) pp. 149-150.

<sup>573</sup> Cf. *Ph.* 200<sup>a</sup>7; 198b5-9; *PA* 642<sup>a</sup>35.

<sup>574</sup> Cf. *Phaed.* 97b-98b, *Leges* 886a. Véase Nussbaum (1978) pp. 95 ss. y Wieland (1975) pp. 158-9.

<sup>575</sup> Sobre la identificación de la causa final con la forma, véase también *Metaph.* VIII 4, 1044<sup>a</sup>36-b1 y *Metaph.* XII 4, 1070b30-35). (Cf. Ross [1924] ad 1070b26 II p. 361). Respecto a la identificación de la causa formal, final y eficiente, véase *Metaph.* VII 17, 1041a27-32.

<sup>576</sup> Cf. *Ph.* II 7, 198<sup>a</sup>25-26, a32-33, b3-4; también: *Metaph.* XII 4, 1070b34-35.

<sup>577</sup> Cf. Ross (1936) ad loc. pp. 526-7.

agente y cuál el primer paciente, y siempre así en adelante. Pero los principios del movimiento natural son de dos tipos: uno de ellos no es físico, pues no tiene el principio del movimiento en sí mismo. Y si hay algo que mueve sin moverse, será de esta clase, tal como el <motor> absolutamente inmóvil y primero de todos, y también el 'qué-es' y la forma. Ello es fin, o sea, es causa final" (198a31-198b4).<sup>578</sup> La distinción entre un principio trascendente y otro inmanente al cambio viene precedida de un planteamiento que se interpreta de dos modos distintos y que resulta directamente relevante a dicha distinción (*Ph* II 7, 198<sup>a</sup>33-35).<sup>579</sup>

(f) Un aspecto a tener en cuenta en el estudio de la causalidad final es su asociación a un factor inteligente presente en las operaciones de los seres vivos y contrastante con la explicación mecanicista o materialista. Dependiendo del contexto, esa asociación reviste un valor metafórico o pedagógico.<sup>580</sup>

### Alcance de la teoría de las causas

La teoría de las cuatro causas tiene un alcance efectivamente amplio, como puede inferirse de la índole de los ejemplos dados; sin embargo, parece ser *especialmente* significativa para trabajar en el ámbito de los seres vivos y de las cosas artificiales.<sup>581</sup> Así pues, las cuatro causas permiten explicar la generación de seres vivos, la producción de artefactos, de estados de cosas (salud, estados emocionales), o de acciones.<sup>582</sup> Ahora bien, su aplicación más directa o primera corresponde a cosas y, sólo de modo derivado, a procesos.<sup>583</sup> Por otra parte, la explicación causal de la naturaleza se desarrolla tomando como punto de referencia el arte y los procesos de generación de artefactos. En su condición de aquello que imita a la naturaleza, el arte es un recurso hermenéutico que permite percibir y comprender (en buena medida gracias a sus diferencias) cómo trabajan aquellas estructuras naturales del tipo de las causales, de

<sup>578</sup> Para Boeri la referencia que se hace aquí a lo "*completamente inmóvil y primero de todo*" anticipa el tratamiento del primer motor inmóvil en *Ph.* VII y VIII. Cf. Boeri (1993) p. 199-200.

<sup>579</sup> Ross interpreta que Aristóteles en este pasaje está haciendo la crítica a un modo de hacer física del cual él, precisamente, toma distancia. Y subraya que, quien estudia la secuencia de eventos en la naturaleza (*tí metá ti gígnetai*), no puede conformarse con reconstruir la secuencia misma yendo hacia atrás (*with tracing back the sequence itself*), sino que debe reconocer causas eternas existentes por fuera de dicha secuencia y a las que cabe remitirla. Toma distancia así de la interpretación de Simplicio y de Filópono que consideran que el pasaje da cuenta de la forma (*tí metá ti gígnetai*) y luego de las causas eficiente y material ("*ti próton epoiēsen è tí épathen*"). Cf. Ross (1936) ad 198<sup>a</sup>33-b9 p. 526-7. Otra opinión en Boeri (1993) pp. 199-200.

<sup>580</sup> Sobre el antecedente platónico de esta consideración, cf. *Ti.* 47e-48a. La interpretación de la causalidad final ha llevado a importantes divergencias entre los estudiosos. Para una sucinta reseña de este estado de la cuestión, véase Boeri (1993) pp. 182-183, 200-202 e Irwin (1988) p. 95.

<sup>581</sup> Acerca del valor explicativo de este modelo causal, argumentado a partir de su aplicación prioritaria a organismos vivos entendidos como sistemas funcionales de auto-conservación (y en contraste con una perspectiva materialista de los mismos), véase Nussbaum (1978) pp. 62-67 y, en especial, pp. 69-72.

<sup>582</sup> Cf. Irwin (1988) p. 95.

<sup>583</sup> Wieland (1975) p. 150 y (1962) p. 266; M. Frede (1980).

suerte que éstas encuentran en el espejo de la producción artística una instancia de objetivación (cf. *Ph.* II 2, 194<sup>a</sup>21; 194b1ss; *Ph.* II 8 y 9 entre otros pasajes).<sup>584</sup> Entendiendo al arte como una suerte de epifenómeno de la naturaleza, puede encontrarse en la descripción de sus estructuras, las estructuras del fenómeno original con sus semejanzas y diferencias.

En *Ph.* II 7, Aristóteles ofrece una descripción de las causas en la que el acento está puesto en el significado teleológico que tiene la noción de naturaleza. A partir del énfasis puesto en una interpretación finalista de las cosas y los procesos naturales se puede recobrar el papel de la causa motriz y el de la causa formal:

*“Así pues, dado que la naturaleza tiende a un fin, <el físico> deberá conocerla y responder al porqué en todos los casos; vgr que de esto procede esto otro <entendiendo “de esto procede”> ya en sentido absoluto, ya la mayor parte de las veces. También deberá decir si ha de existir esto determinado –tal como de las premisas se sigue la conclusión-, y que esto era el “qué era ser”, y por qué es mejor de este modo pero no absolutamente sino en relación con la entidad de cada cosa” (198b4-9).*

La imagen del físico, que comprende también la del biólogo y la de todo aquel que se ocupa de las cosas naturales, es la de quien debe remontarse no sólo a la materia (*hýle*) sino también, y de manera principal, al “*qué es*” (*tò ti estin*) y al primer motor (*tò prôton kinêsan*) (*Ph.* II 7 198<sup>a</sup>33-b9), dejando atrás el modelo de física presocrática preocupada “*usualmente*” -según la caracterización aristotélica- por establecer “*qué se genera después de qué*” y “*cuál fue el primer agente y cuál el primer paciente*” (198<sup>a</sup>33ss).<sup>585</sup> En ese sentido, Aristóteles quiere dejar atrás un modelo que contempla sólo la linealidad causal y dar cabida a una forma más compleja de explicar los hechos naturales. En efecto, el físico debe atender a los dos principios del movimiento natural, de los cuales uno “*no es físico*” (198b35-b3) y el otro, natural, está fundado en “*hósa kinoúmena kineî*” (198<sup>a</sup>27).<sup>586</sup> Ambos se refieren a la causa final y en relación con ellos, el físico tendrá que dar cuenta también de las condiciones materiales que intervienen en la generación de una cosa. Pero la tarea del físico –como señalara Wieland- es más bien modesta. Su enfoque parte de los resultados (fin) hacia sus condiciones necesarias

<sup>584</sup> Sobre las dificultades que provoca este modo de consideración paralela de los eventos generados por naturaleza y los generados por arte, y la ponderación de la analogía entre arte y naturaleza como un recurso explicativo sin mayor importancia sistemática aunque como un punto de referencia metodológico especialmente reconocible en el tratamiento de la teleología, cf. Wieland (1975) 153-156. Al respecto, S. Mansion, (1969) enfatiza el papel que cumple la comparación arte-naturaleza para lograr comprender la reciprocidad entre las causas. Véase también J. M. Le Blond (1939).

<sup>585</sup> Véase nota 46 punto (e).

<sup>586</sup> Cf. Comentario del pasaje en Boeri (1993) ad loc. p. 199 y en Ross, (1936) ad loc. p 527.

(materia) para explicar las cosas, que la experiencia reporta, descubriendo prioridades en su constitución. La tarea es ciertamente modesta si se considera que la explicación teleológica que ofrece Aristóteles, y que lo inscribe en la tradición epistemológica inaugurada por Platón contra el materialismo filosófico,<sup>587</sup> se distingue de la de su maestro por focalizarse en la estructura de cosas particulares, esto es, en el compuesto singular de materia y de forma y en las conexiones causales particulares; al tiempo que no logra responder de qué modo es posible que las formas esenciales causen cambios en un modo natural sin ser ellas mismas naturales.<sup>588</sup>

En la línea de esa modestia -que es donde quizás resida su grandeza- Wieland propone una fructífera manera de mirar la teoría de las causas: el punto de vista de las cosas útiles.<sup>589</sup> Cosas que, en sí mismas, no necesitan del hombre, pero de las que el hombre sí necesita. Aristóteles, efectivamente, puede construir la relación del “*télos*” a la materia como una *relación de uso* (cf. GA 742<sup>a</sup>28; PA 645b18) y, en esa dirección, interpretar también, en el caso de los seres vivos, la relación causal de alma y cuerpo de acuerdo con los tres sentidos en que es causa la forma y con el sentido en que se dice que la materia es causa.<sup>590</sup>

---

<sup>587</sup> Cf. Platón, *Phaed.* 99<sup>a</sup>4-b5. “Si alguien dice, en cambio, que sin contar con huesos, músculos y todo lo demás con que cuento no seré capaz de hacer lo que me parezca, convengo que es verdad. Pero decir que por causa de estas cosas hago lo que hago, y que obro con inteligencia mas no elijo según lo mejor, sería ya demasiada ligereza en el lenguaje. Porque es no saber distinguir lo que es realmente la causa y aquello sin lo cual jamás la causa sería causa.” Trad. de. C. Eggers Lan (1983). Cf. Hachforth (1955) pp. 131-132. Una distinción análoga entre causa y causas auxiliares puede verse en *Ti.* 46c –e “(...) *Todas éstas son causas auxiliares de las que se sirvió dios al realizar la idea de lo mejor según la posibilidad. La mayoría cree que lo que enfría o calienta, solidifica o funde y cuanto produce efectos semejantes no son causas secundarias sino causas efectivas de todo (...).*” Traducción de F. Lisi (1992).

<sup>588</sup> Cf. Wieland (1975) p. 160.

<sup>589</sup> Cf. Wieland (1975) pp. 158-159.

<sup>590</sup> Esta relación de uso, importada del ámbito de la vida cotidiana en la que el hombre se vale de instrumentos para poder operar, entendemos que no implica imaginar entre los términos relacionados un vínculo extrínseco o accidental. No se los hace caer dentro de la categoría de “*pròs ti*”. La relación de uso se evoca aquí para rescatar la dimensión de mutuo requerimiento, de transacción con fines eficaces para la vida, entre los términos de los que se compone la unidad entitativa de los seres vivientes. ¿Podrían leerse entonces sólo como recursos hermenéuticos las expresiones aristotélicas que dan cuenta de una relación instrumental entre cuerpo y alma? Como, por ejemplo, la que ocurre en *DA II 1*, 413<sup>a</sup>8-9 donde se dice que el alma respecto del cuerpo es como el piloto respecto del navío. Cf. posición de Nuyens (1948), quien considera, a propósito de fijar tres etapas en el pensamiento de Aristóteles de acuerdo con el tratamiento de la relación alma-cuerpo, que una etapa intermedia se caracteriza por concebir al cuerpo como instrumento del alma. Críticas a esta posición en Hardie (1964).

### 2.3.2. La unidad cuerpo-alma desde la perspectiva del alma como causa en *DA II 4*, 415b8-416a18

#### 1. Consideraciones previas a la definición del alma y del cuerpo en términos de causa

Aristóteles dedica un extenso pasaje de *DA II 4*, a saber, 415b8-416<sup>a</sup>18, a la consideración del alma como causa (*aitía*) y, correlativamente, a los componentes del cuerpo animado como *con-causa* (*synaitía*) de los cambios que tienen lugar en un organismo viviente cuya materia, altamente estructurada, participa de funciones vinculadas a distintas formas de vida.

El pasaje constituye una exposición general acerca del alma como causa a tono con el tipo de planteamiento desarrollado en los capítulos precedentes del libro segundo. En esta oportunidad, el tratamiento es parte de un capítulo en el que Aristóteles se ocupa de una de las formas de alma, el alma nutritiva y de los procesos de nutrición y reproducción que se explican, principalmente, por ella.<sup>591</sup> En ese sentido, Aristóteles estaría sugiriendo que un estudio del alma como causa y principio es oportuno que esté, metódicamente hablando, anclado en una de sus funciones específicas, aquella que es común a todo ser vivo mortal. En efecto, una definición general de alma es insuficiente y requiere que el alma sea conocida en conexión con los modos particulares de vida. Un planteo a tono con la tensión entre posibilidad de obtener una definición general de alma sin prescindir de sus definiciones particulares. En lo que respecta al alma nutritiva, ofrece el primer término de una consideración analógica del alma como causa de un organismo vivo, de tal manera que aprehendemos mediante este tipo de indagación (centrada en un modo de ser y en una función particular) el “*por qué de cada cosa*”, lo que Aristóteles llama también su “*causa primera*” (*Ph. II 3*, 194b16-23).

La noción de causa contempla distintas posibles respuestas a la pregunta por qué. En cierto sentido, el concepto de causa es un concepto funcional.<sup>592</sup> Nos proporciona distintas maneras de entender una realidad referidas a aspectos particulares

---

<sup>591</sup> Algunos comentaristas lo consideran una interpolación en este contexto, cf. Hicks (1907). Otros, en cambio, consideran que es un tratamiento que compagina bien con el conjunto del capítulo; cf. Polansky (2007). En tanto que la preocupación de Ar. es mostrar que la vida nutritiva es condición necesaria y suficiente para la vida mortal, es posible que lo argumentando sobre el alma como causa, sea posible luego extenderlo a los ámbitos superiores de la vida de seres mortales tales como la vida perceptiva, el deseo, la locomoción, etc.

<sup>592</sup> Cf. Wieland (1970) pp. 202-230 y su referencia a los “*conceptos de reflexión*”.

de una cosa o a cosas particulares y a eventos que cumplen con la función significada por uno u otro de los modos en que se entiende la causa. En ese sentido, los conceptos de causa material, formal, motriz y final son nociones universales que se aplican a cosas y eventos en relación con los cuales se llenan de un contenido particular.

Las distintas causas se refieren a las cosas particulares y se distinguen de acuerdo con ellas por especie y por número: “*Tu materia, tu forma y lo que en tu caso produce el movimiento y los míos, son diversas, si bien son los mismos universalmente hablando*” (*Metaph.* XII 5, 1071<sup>a</sup>27-29). En ese sentido, las causas entendidas como condiciones de inteligibilidad de un fenómeno están ancladas en las cosas. Se refieren, en efecto, a realidades que sirven para explicar otra realidad o procesos previos, simultáneos, o sucesivos que dan cuenta de otros;<sup>593</sup> tal y como se puede reconocer en la ilustración de cada uno de los tipos de causa que proporcionan los ejemplos de Aristóteles en *Ph.* II 3, 194b23-35 y II 7, 198<sup>a</sup>14-21.

En el pasaje de *DA* II 4 dedicado al alma como causa, Aristóteles considera ‘*causa*’ y ‘*principio*’ como sinónimos<sup>594</sup>. Cuando se trata del alma, el alma es causa y principio de acuerdo con tres sentidos distintos de la expresión, a saber, como forma, fin y motor, correlativos de un significado derivado de ‘*causa*’, la materia, entendida como causa auxiliar.<sup>595</sup> En el caso particular de los seres vivos, tres de los cuatro modos en los que se entiende la causalidad se refieren a una misma realidad: el alma. Dice Aristóteles:

*“Por otra parte, el alma es causa y principio del cuerpo viviente. Y por más que las palabras ‘causa’ y ‘principio’ tengan múltiples acepciones, el alma es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento [mismo] en cuanto fin y en cuanto esencia de los cuerpos animados.”*<sup>596</sup> (415b8-12).

En *Ph.* II 7, Aristóteles reconoce que, con frecuencia, hay tres formas de causalidad que se reducen a una, forma y fin son una única cosa, y *lo primero desde donde procede el movimiento*, la denominada causa motriz, es idéntico en especie a las dos anteriores (198<sup>a</sup>22-27). Esta unidad de las tres dimensiones causales en la forma no conspira contra su especificidad, antes bien, permite subrayar el papel complementario que tienen las tres causas, sobre todo, en la concepción teleológica de la biología

<sup>593</sup> Cf. Berti (2005a) pp. 43-44.

<sup>594</sup> Cf. *Metaph.* V 1, 1013<sup>a</sup>16-17. Véase Rodier (1900).

<sup>595</sup> Cf. *Metaph.* I 3, 983<sup>a</sup>26ss; 1013<sup>a</sup>24ss. y *Ph.* II 3, 194b23ss. y 7, 198<sup>a</sup>14ss.

<sup>596</sup> Hicks (1907) lee “*hóthen he kinesis autè*” (415b10): El alma es *en sí misma* el origen del movimiento. Lo que estaría señalando que no deriva el movimiento que transmite de otra fuente. Cf. Hicks (1907) pp. 65, 342.



aristotélica. Aristóteles tiene en vista como ejemplo donde reconocer la causa motriz la expresión “*hombre engendra a hombre*” (*ánthropos gàr ánthropon gennai*). En esa formulación, la forma que está en el padre es idéntica en especie, y no en número, a la que está en el hijo. La forma del hijo es idéntica al fin al cual tiende la generación, fin que coincide, en especie, con el motor (198<sup>a</sup>26-27). Esta coincidencia es distintiva de los casos que pertenecen a un ámbito biológico (cf. *GA II 6, 742b1ss*). En *DA II 4*, el enfoque del planteo es, por una parte, similar si se considera que el alma nutritiva es, en los vivientes maduros, la causa de la generación de un individuo semejante o de la misma especie, con el fin de participar de lo eterno y lo divino (415a22-b7). Pero, por otro lado, el alma a la que se refiere nuestro pasaje opera en un individuo como causa de operaciones no transeúntes, *i.e.* que permanecen en él mismo. Si tomamos el caso del crecimiento, podemos documentar allí la reducción de las tres causas mencionadas a la causa formal. El niño (o un organismo joven) crece hacia su forma madura, por obra de una forma transmitida por su padre y según la forma entendida como su esencia. Pasemos a ver cada uno de los modos en los que el alma es causa y el modo en el que el cuerpo es concebido desde el punto de vista causal.

## 2. El alma como causa formal

La consideración del alma como causa formal se puede reconocer, anticipadamente, en la definición general del alma como sustancia en el sentido de la forma (*eîdos*) del cuerpo natural que tiene la vida en potencia (*DA II 1, 412<sup>a</sup>19-21*). En *DA II 4*, en tanto, se la formula expresamente a propósito de explicar la causa de lo que significa ser para el viviente:

*“Que [el alma es causa] en cuanto esencia (ousía), es evidente. La esencia es la causa del ser para todas las cosas, ahora bien, el ser para los vivientes es el vivir y el alma es su causa y principio. Amén de que la actualidad es la forma de lo que está en potencia.”* (415b12-15).

Para explicar su concepción del alma como causa formal Aristóteles sostiene, de manera general, que “*la esencia es la causa del ser para todas las cosas*” (415b12-15). En nuestro caso, el ser para los vivientes es el vivir y el alma es aquello que puede dar razón de la existencia de ellos, en cuanto los distintos modos en que se presenta el vivir para los vivientes están directamente concernidos con su esencia.

En DA II 1 (412b11-17 y b17-26), Aristóteles ha mostrado mediante el ejemplo del hacha que la esencia, entendida como una capacidad, se vincula directamente con la función del instrumento. La pérdida de dicha capacidad para funcionar en un modo determinado implica que el hacha *deje de ser* hacha y devenga hacha por homonimia. De otro modo, perdida el alma, el cuerpo natural animado pierde aquello que le permite ser un cuerpo viviente, es decir, aquello por lo que tal clase de cuerpo tiene un modo de ser que se expresa en su existencia. El alma, pues, entendida como esencia de un cuerpo viviente, es fundamento de su existencia como tal o cual clase de ser vivo.

Como es claro a propósito del ejemplo del hacha, ocurre con un ser vivo cuya esencia, el alma, es concebida en relación con las operaciones específicas que la caracterizan y que son la actualidad del alma y del cuerpo animado. En ese sentido, el alma tiende a ser identificada con el vivir como la actividad propia de la que participa un organismo viviente, en cuanto ésta última está fundada, determinada y, en gran medida, resuelta por el alma como esencia del cuerpo.<sup>597</sup>

‘*Vivir*’, según sus distintos significados, se refiere a las diferentes maneras en que decimos que los vivientes existen, así, *ser para* los animales consiste en percibir además de nutrirse y reproducirse, para las plantas, se identifica con crecer, decrecer, alimentarse, etc. En cada caso, la expresión ‘*ser para*’ se refiere a la existencia que, de acuerdo con modos de vida que están ligados a la clase de viviente de que se trate, está definida, prioritariamente, por la esencia del ser vivo. De acuerdo con esto, ‘*ser*’ no significa una mera función del organismo vivo sino el tipo de actividad (o actualidad del viviente) directamente vinculada con su esencia, *i.e.* el alma, que es causa en el sentido de la forma del cuerpo orgánico. Así pues, el alma de un ser vivo es su causa formal en cuanto de ella depende prioritariamente el modo de ser del compuesto viviente. En efecto, la existencia de un ser viviente no comparece de un modo vacío. Aristóteles no separa esencia de existencia y reconoce la primacía ontológica de la esencia respecto de la existencia en cuanto la esencia define que algo sea y exista de tal o cual modo.<sup>598</sup>

Aristóteles pone énfasis, además, en la actualidad de un cuerpo viviente con el propósito de sugerir que el tipo de actividad que le es propia se funda en su esencia (el

<sup>597</sup> En EN I 6, 1098<sup>a</sup>7 y 13, se habla del vivir como “*psychès enérgeia*”. Cf. Berti (2005b) p. 135.

<sup>598</sup> Como señala Berti, el hecho de que para Aristóteles ser y esencia no se dan separados se refleja, por ejemplo, en que los significados de ‘*ser*’ son tantos como los de ‘*esencia*’ (cf. Metaph. VIII 2, 1042b25-28). Cf. Berti (2005b) pp. 135-136.

alma) como causa formal y se corresponde con la manera en que la esencia queda vinculada a la sustancia compuesta.<sup>599</sup>

Para cimentar esta posición sobre el alma como causa formal de un cuerpo viviente, Aristóteles introduce la tesis general según la cual “*la actualidad del ente en potencia es la forma*” (415b14s.). De acuerdo con esta segunda afirmación, lo que está en acto se relaciona con lo que está en potencia en cuanto el acto de una cosa se identifica con su forma, mientras que lo que está en potencia, con la materia. El alma es acto o actualidad del cuerpo y como tal es algo distinto del cuerpo que está en potencia. En ese sentido, ser para un organismo viviente no se funda en su materia sino en la forma que está en la materia del viviente y a la que actualiza. De acuerdo con esto, el alma desde el punto de vista de la causa formal es la forma como la actualidad por la que queda determinada la existencia de un organismo en sus distintos modos. Por otro lado, la fórmula aristotélica “*vivir es ser para el viviente*” expresa uno de los significados de ‘*ser*’. Berti muestra en este paso que, si bien como señala Bonitz, el ser con dativo significa la esencia y es el alma como esencia la que se identifica con el ser para el viviente, se encuentra en ello una alusión de Aristóteles a su doctrina del ser.<sup>600</sup> En efecto, si tomamos, por ejemplo, *DA II 1*, Aristóteles sostiene que ‘*ser*’, en sentido primero, significa acto; vivir es precisamente ese acto del cuerpo animado en virtud del cual vivir para los vivientes se corresponde con el significado primero de ‘*ser*’, significado que posibilita hablar de una “ontología” de la vida. Ahora bien, en el caso de los seres vivientes, el vivir como significado prioritario de ‘*ser*’ y de ‘*uno*’ presupone la posesión del alma, por eso el cuerpo vivo se dice que vive o existe en cuanto es un cuerpo animado. Por otro lado, ‘*vivir*’ definido como acto tiene distintos significados, entre los cuales, el más relevante está dado por el pensamiento (cf. *DA II 2*) y, en un contexto metafísico, por el pensamiento que se piensa a sí mismo (cf. *Metaph. XII 7*); de tal manera que, en uno de los modos en que se entiende ‘*vida*’, el planteo aristotélico queda abierto a una posible dimensión teológica donde ser y esencia se identifican completamente.

---

<sup>599</sup> El alma es causa de una manera de entender el ser que comparece en toda su riqueza si no se pasa por alto un punto de vista fenomenológico descriptivo. En ese sentido, compartimos el punto de vista de Berti para quien esta consideración del ser revela que la esencia no es una *quidditas* contrapuesta al ser, sino lo que determina, compenetra y resuelve en sí el ser mismo multiplicándolo irreductiblemente, no es un empobrecimiento (como lo entiende Spinoza: *omnis determinatio est negatio*) sino perfección mayor, forma más alta de ser. Cf. Berti (2005b) pp. 133-134.

<sup>600</sup> Cf. Berti (2005b) p. 136.

### 3. El alma como causa final

Aristóteles formula del siguiente modo su consideración del alma como causa final (*hoû héneken*):

*“Es evidente que el alma es causa también como fin (hoû héneken). Del mismo modo que el intelecto opera en vista de alguna cosa, así opera también la Naturaleza, y esto es su fin (télos). Ahora en los animales tal cosa (toiouto), de acuerdo con el modo de obrar de la Naturaleza, es el alma. En efecto, todos los cuerpos naturales son instrumentos (órgana) del alma, tanto aquellos de los animales como los de las plantas, porque existen en vista del alma (“Fin” se dice en dos sentidos: “aquello en vista de lo cual” y “aquello en beneficio del cual”).” (415b15-21).*

El planteo contempla dos recursos. Por una parte, la analogía entre el intelecto productivo y la naturaleza personificada viene a mostrar que en los seres vivos, que existen *conforme a su naturaleza*, es decir, a su esencia, la Naturaleza obra en ellos como lo hace el intelecto productivo, a saber, en vistas de un fin (*télos*). En este contexto, la expresión *‘katà physín’* tiene el significado opuesto a *‘katà symebebekôs’* para poner de relieve aquello que comparece como fin de la naturaleza en la economía del organismo vivo.<sup>601</sup> En el caso de los seres vivientes, el fin de la Naturaleza es el alma. Pues un organismo animado tiene en el alma su realización, vale decir, lo que ha determinado que sea lo que es.

El reconocimiento de los cuerpos naturales como “*instrumentos*” (*órgana*) del alma muestra que el alma es fin en el sentido de la expresión *‘aquello en vistas de lo cual’* (*hoû héneka*) el organismo está configurado como una unidad funcional y también en el sentido de aquello a lo cual el cuerpo orgánico beneficia para la realización de sus funciones. Así pues, en el contexto de la constitución ontológica de un ser vivo, el alma se entiende como causa final (*hoû héneka*), por otra, en el contexto del ejercicio de sus funciones, como *aquello en beneficio de lo cual (tiní)* se dan las partes del cuerpo.

(i) Aquello que se considera causa final existe con posterioridad a una cosa o a un proceso precedente respecto del cual el alma comparece a la manera de un propósito o meta. El alma como forma y actualidad de un cuerpo viviente es meta o propósito y aquello en vistas de lo cual un ser vivo alcanza su propia actualización. Así entendida, el alma de los organismos vivos determina su acabamiento desde el punto de vista

---

<sup>601</sup> Cf. DA I 3, 406a14.

ontológico y, en tanto tal, considerada como un fin que opera *a fronte y a tergo* de aquello de lo cual es fin.

El alma como forma de un organismo viviente se entiende desde estas dos perspectivas sobre la base de la identidad que Aristóteles reconoce entre tres de los cuatro modos en que se entiende ‘*causa*’. De acuerdo con *Ph. II 7*, tres significados de ‘*causa*’ se reducen a uno, a saber, a la forma, pues forma y fin son idénticos en la medida en que el fin consiste en la forma plenamente realizada, mientras que *aquello primero de donde procede el movimiento* es idéntico en especie, no en número, con la forma. En efecto, el padre transmite su forma a otro individuo, su hijo (*Ph. II 7*, 198<sup>a</sup>24-27). En el caso de los seres vivientes, se da frecuentemente que la forma obre de causa motriz en cuanto es forma del generador, como causa formal en cuanto es forma del generado y como causa final en la medida en que es el término último y óptimo de la generación que va del embrión al individuo maduro.<sup>602</sup> En ese sentido, la causa final opera desde el inicio del desarrollo, *a parte ante*, en virtud de su coincidencia con la causa formal y también con la motriz. De tal manera, es posible sostener que aquello del individuo que constituye su causa final dirige el proceso de desarrollo del organismo viviente y lo conduce a la actualidad del alma, como a su término. Esto ocurre en cuanto el alma como fin es vista, también, como causa motriz.

El alma, naturaleza de los seres vivientes, es causa en el sentido de la forma-motor que impele al organismo a desarrollarse en vistas de ella. Se puede percibir en este estudio el significado del alma como sustancia en el sentido de la forma definida como actualidad primera de un cuerpo que, respecto de sus operaciones, es entendida como capacidad o disposición para determinada clase de actividad. En ese caso, la actividad del alma es una y la misma con la actividad del cuerpo, pues no hay una actividad o movimiento del alma que se le atribuya al alma por sí, sino que se trata de un movimiento del cuerpo en cuanto es animado.<sup>603</sup> Puede inferirse, entonces, que la forma considerada como fin se da en cada uno de los seres vivos y constituye en ellos un tipo de fin inmanente a su materia, el cuerpo natural potencialmente viviente. Ahora bien, el alma así entendida es fin que mueve sin estar ella misma en movimiento, constituye, en cierto modo, *un motor inmóvil*.<sup>604</sup>

---

<sup>602</sup> Cf. Berti (2005a) p. 48-49.

<sup>603</sup> Cf. *DA I 4*, 408b8-18.

<sup>604</sup>En *Ph. II 7*, Aristóteles considera que los principios del movimiento natural son de dos tipos, aquello que mueve siendo movido (como ocurre cuando se dice que un hombre genera a un hombre) y aquello que mueve sin moverse. En relación con este último tipo de principio, se puede distinguir entre un motor

(ii) En *Ph* II 2, la naturaleza se define como causa final en relación con las cosas de las que hay movimiento continuo. La noción de fin que está aquí en juego reúne dos notas, por una parte, es el término último (*éschaton*) hacia el que se dirige un proceso que constituye, por otra, lo mejor (*aristón*) respecto de aquello para lo cual es fin (*Ph*. II 194a27-33). Así, la naturaleza entendida como principio del movimiento en las cosas naturales se presenta, a su vez, como la más acabada realización de estas cosas. Pero hay un segundo sentido de ‘*fin*’ que se pone de relieve en el escenario de las artes que producen la materia con la que nosotros trabajamos. En esos casos, el fin se compara con el hombre que se sirve de determinados materiales para su beneficio, como si ellos existiesen en vistas de quien los usa (“*para nosotros*”) (*Ph*. II 2 194<sup>a</sup>33ss).

Este significado de fin, señalado por algunos intérpretes como impropio, no se refiere a un fin existente en la naturaleza, sino a lo que se toma como fin, por ejemplo, el hombre en cuanto interviene en el escenario de las cosas naturales y al que quedan vinculadas como aquello a lo que benefician.<sup>605</sup> A su vez, estas cosas tienen una finalidad propia respecto de la cual es secundario el fin entendido como *aquello en beneficio del cual* ellas son empleadas. De acuerdo con Berti, el significado más propio de fin es el primero, vale decir, el término último y cualitativamente mejor en el que se encuentra lo que, previamente, ha tendido a él. Este sentido prioritario de ‘*fin*’ se expresa de manera acabada en *Metaph*. IX 8 a propósito del empleo de la noción de acto (*enéргеia*) (1050<sup>a</sup>21-23). En ese contexto, el acto se identifica con el estado en el que se encuentra lo que ha conducido a término su propio desarrollo (*entelécheia*) y en el cual radica su perfección propia, así como con el ejercicio o la actividad (*érgon*) en que esa perfección consiste. Ambos casos se refieren a la manera como se encuentra una cosa

---

que no es físico, el motor absolutamente inmóvil, y el “*qué-es*” y la forma de una cosa que es en sí misma inmóvil. Al respecto añade que “*ello es fin, i.e. causa final*” (198<sup>a</sup>35-b4). Si la afirmación se entiende respecto de ambos tipos de motor, el primer motor inmóvil no puede ser fin en el mismo sentido en que lo es la forma. Habría que distinguir, como propone Ross, entre un fin trascendente y un fin inmanente (Ross [1936] ad 198<sup>a</sup>35-b4, p. 527). El primer motor inmóvil no podría entenderse como fin en términos de ‘*aquello en vistas de lo cual*’ una cosa se produce porque él mismo no se realiza en la cosa que deviene y, por lo mismo, tampoco puede entenderse como el beneficiario del movimiento al cual da origen. En ese sentido, cabe concluir que Aristóteles considera a la forma inmanente de una cosa, al alma de los seres vivos, como motor que mueve sin moverse, como causa motriz, que es fin en sentido propio. Esta interpretación se justifica, por otro lado, desde el punto de vista de la coincidencia mencionada entre las tres modalidades de causa que tiene lugar sólo en el plano de las causas físicas. Así pues, el alma de los organismos vivientes ilustra claramente esta tesis. Berti habla de finalidad inmanente y finalidad vertical o cósmica. La generación y la corrupción de los cuerpos terrestres son producto del movimiento circular del cielo (cf. *GC* II 10, 336b26-337<sup>a</sup>7). Pero, como afirma Berti, esta especie de relación de imitación de lo que está abajo respecto de lo que está en lo alto no constituye una finalidad vertical en sentido estricto que permita afirmar que lo que está en lo alto es fin propio de lo que está abajo. Véase Berti (2005a) pp. 59-61.

<sup>605</sup> Cf. Berti (2005a) pp. 46-47, 60-62.

que alcanzó su fin. En un ser compuesto viviente, el alma cumple el papel de fin inmanente tanto en el sentido de la perfección alcanzada por el organismo cuando posee una forma determinada, *i.e.* cuando alcanzó su actualidad, como en el sentido de las actividades que se dan en él. Esta concepción del fin se encuentra en *DA II 4*, 415a. La generación de un individuo semejante a su generador es el fin propio que tiene cada ser vivo, en vistas de ello se reproduce (415a25-b3). En este caso, no hay un fin universal o cósmico que constituya la realización de cada individuo; cada individuo alcanza su realización en la generación de otro individuo de la misma especie.<sup>606</sup>

La existencia de la finalidad, en sentido propio, ha sido estudiada en *Ph. II 8*. La analogía de la naturaleza con el intelecto productivo y la consideración del alma como naturaleza en *DA II 4*, 415b16-18, pueden examinarse también a la luz de ese capítulo de *Ph. II* donde la naturaleza comparece como fin en el sentido de *aquello en vistas de lo cual*. La analogía señalada se basa en una consideración del arte como lo que imita o completa la naturaleza, de modo que, si en el arte se admite que alguien opera con vistas a un fin, lo mismo puede admitirse en el ámbito de la naturaleza, pues la naturaleza es primera respecto del arte y su precedencia debe ser entendida como fundamento ontológico de este (199<sup>a</sup>8-20). El arte tiene un valor hermenéutico que posibilita nuestro acceso al conocimiento de la naturaleza. Este punto de vista relativiza la hipótesis de un intelecto o un demiurgo inteligente que opera en la naturaleza y que genera el universo físico en su conjunto. En ese sentido, es preciso distinguir entre la finalidad en el arte y en la naturaleza sobre la base de que en la naturaleza no está presente, como lo está en el arte, la intención de un autor. Una manera de subrayar este punto de vista es indicar que, no en todas las instancias vinculadas al arte, la finalidad presupone deliberación. Por ejemplo, el herrero no delibera cuando produce sino que directamente produce con un fin. La finalidad existe en los movimientos del mundo físico aún cuando no se afirme la existencia de un intelecto divino.<sup>607</sup>

---

<sup>606</sup> De acuerdo con esto, si la especie es lo que permanece, no permanece por sí misma, sino en la medida en que siguen existiendo individuos. Para Aristóteles, en cuanto el alma es “*mejor*” que el cuerpo se puede afirmar que es causa final (*GA II 1*, 731b22-732<sup>a</sup>1).

<sup>607</sup> “*Resulta absurdo, entonces, no creer en la existencia de la finalidad, aunque no se vea qué motor haya deliberado. Ciertamente, tampoco el arte delibera; y si el arte de construir barcos fuese inmanente a la madera, de modo semejante también actuaría por naturaleza. De manera que si la finalidad entra en el arte, también entrará en la naturaleza; y esto se hace particularmente manifiesto cuando uno se cura a sí mismo. A esto, en efecto, se asemeja la naturaleza. Consecuentemente, que la naturaleza es causa y que es causa final en este sentido es evidente.*” (*Ph. II 8*, 199b26-33).

El planteo en *Ph.* II 8 se inicia con una crítica a la manera como se entiende la necesidad en los objetos naturales. La explicación, que recurre a la necesidad en sentido absoluto, es complementaria de una explicación de los fenómenos que se producen por una causa accidental. No llueve para que crezca el grano. La lluvia se produce por razones mecánicas; es necesario que lo que se evapora se enfríe y que lo enfriado descienda al convertirse en agua, pero el crecimiento del trigo (así como la destrucción de la cosecha) tiene lugar por accidente con respecto a lo que produce la lluvia. ¿Podría aplicarse este mismo análisis a la generación de las partes de los seres vivos? Estas partes se generarían por necesidad y su forma o disposición para una función específica se produciría no en vista de este propósito, sino por accidente. De ser así, el planteo mostraría un caso de teleología aparente, ahí donde algo se generaría de manera adecuada, por espontaneidad (198b10-199<sup>a</sup>8).

El ámbito donde resulta especialmente evidente la existencia de finalidad es, precisamente, el de los seres vivientes que *no actúan por arte*, que *no investigan ni deliberan* (199<sup>a</sup>20-32). Sus partes útiles se producen en vistas de un fin. Así ocurre con las plantas cuyas hojas se generan para proteger el fruto, y más claramente con las arañas y las hormigas cuyos movimientos dejan imaginar que algún intelecto o capacidad deliberativa opera en ellas (199<sup>a</sup>20-25). En vistas de un fin, la golondrina hace su nido, y la araña su telaraña. Para su protección y para alimento, *i.e.* en vistas de la propia conservación vinculada principalmente con su naturaleza en el sentido de la forma. Así, la finalidad en los entes que se generan y son por naturaleza se refiere, aclara Aristóteles, a uno de los dos sentidos en que se entiende naturaleza, a saber, a la naturaleza entendida como forma, no como materia, mientras que la materia se considera en vistas de la forma. De acuerdo con lo dicho, la finalidad de la que se habla en Aristóteles tiene, principalmente, un significado inmanente. Aristóteles sostiene que las cosas que se mueven continuamente por un principio inmanente y que se dirigen a un fin son aquellas de las que cabe decir que existen por naturaleza. La finalidad es, pues, interna y está vinculada a cada una de las cosas que existen y devienen por naturaleza. En ese sentido, las cosas naturales se asemejan al médico que se cura a sí mismo. Aquél que en la cura deviene sano, es el mismo que produce la salud como fin, *vgr.* el médico en cuanto poseedor del arte de curar. La analogía trazada en *DA* II 4 entre el intelecto productivo y la naturaleza tiene en esta última línea de *Ph.* II 8 un ejemplo que ilustra apropiadamente el caso del alma como naturaleza de los seres



vivientes. Salvando el hecho crucial, claro está, de que el principio inmanente en los seres naturales es en sí, por sí y no por accidente a diferencia de lo que ocurre en el caso del médico respecto de él mismo en cuanto enfermo.<sup>608</sup>

En los seres vivos, entonces, el alma es causa formal y causa final, *i.e.* la forma por la cual el cuerpo alcanzó su pleno desarrollo y su actividad plena; pero como naturaleza de los seres vivos, el alma es, además, causa motriz, *i.e.* principio inmanente de su movimiento. Ser causa final y causa motriz es propio de la forma de un cuerpo viviente, *i.e.* del alma caracterizada como su actualidad primera respecto de un segundo sentido de actualidad, las actividades o procesos psicofísicos en los que se manifiestan plenamente la unidad del cuerpo animado.

(iii) Una prueba de que el alma es causa final de la generación y de los movimientos de un ser viviente está ligada al estatuto ontológico que tienen los cuerpos naturales de los animales y de las plantas. Los cuerpos naturales se consideran “*instrumentos*” del alma porque existen en vista de ella, de acuerdo con los dos significados de ‘*fin*’. En efecto, el alma puede entenderse como *aquello en vista de lo cual (tò hoû)* y como *aquello para lo cual algo es útil (tò hoî)* (415b20-21). De acuerdo con el primer significado de ‘*fin*’, el organismo viviente es materia que tiene su acabamiento en la forma anímica entendida como actualidad del cuerpo natural potencialmente viviente. Este punto de vista se articula con el de *DA II 1*; el alma como “*actualidad primera*” de un cuerpo natural orgánico se entiende como la realización acabada o la finalidad alcanzada de un cuerpo animado. En ese sentido, un organismo animado es materia finalizada. Puede verse en él un significado de materia como aquello que tiende a la forma como a su fin (cf. *Metaph. IX 8*, 1050<sup>a</sup>9).

En *Ph. II 8*, como señalamos, resulta especialmente claro que las partes materiales de los seres vivos se describen como lo que se produce con vistas a la preservación de la forma del ser animado; las hojas de las plantas tienen como fin proteger el fruto. En estos casos, el fin se identifica con la realización de la forma propia de un organismo y su conservación en el mismo (un punto de vista correlativo al del cuerpo orgánico entendido como materia finalizada). Así pues, la naturaleza entendida como forma de un cuerpo natural constituye al mismo tiempo su fin, mientras que la naturaleza como materia es aquello que se da en vistas de la forma.

---

<sup>608</sup> Cf. *Ph II 1*, 192b20-32.

Por otro lado, los cuerpos naturales tienen en el alma un fin como “*tò hoî*”, vgr. como *aquello a lo cual benefician*. La expresión ‘*cuerpos naturales*’ (*tà physikà sómata*) (415b18-19) se refiere, entonces, a cuerpos animados.<sup>609</sup> De acuerdo con esto, el alma gobierna al cuerpo y el cuerpo obedece y sirve al alma. Podríamos encontrar en esta línea una interpretación razonable para la controvertida comparación aristotélica del alma como piloto del cuerpo que cumple, por su parte, el papel de navío (*DA II 1, 413<sup>a</sup>1*). La mayoría de los intérpretes asocian con la figura del navío el significado de la expresión ‘*cuerpos naturales*’.<sup>610</sup> Y, en efecto, esta interpretación encuentra buena apoyatura en pasajes claves de *DA*.<sup>611</sup> Sin embargo, la expresión reviste cierta ambigüedad.<sup>612</sup> Aristóteles podría referirse de esta manera a los cuerpos naturales de los animales y de las plantas que sirven de alimento a un animal, por ejemplo, o bien podría tratarse de cuerpos inanimados que, como los elementos, aire, agua, tierra, fuego, son instrumentos que, indirectamente, el alma emplea para la ejecución de funciones ligadas a la materia de un ser vivo.<sup>613</sup>

En el caso de que con ‘*cuerpos naturales*’ Aristóteles se refiera a los cuerpos naturales orgánicos,<sup>614</sup> i.e. cuerpos que tienen la vida en potencia, habría que observar que el significado de ‘*fin*’ como ‘*aquello a lo cual sirven*’ (fin como beneficiario) no se refiere al fin respecto del cual cumplen su papel propio como condición necesaria. En ese sentido, el fin como beneficiario, ‘*tò hoî*’, tiene el valor de un fin secundario respecto de lo que sería el fin de las cosas naturales, tomado en sentido propio. El papel que espeja este segundo significado de ‘*fin*’ en relación con la materia se ajusta mejor al contexto del arte. Cuando el hombre elabora un producto la materia que usa está en la naturaleza y sirve, en este caso, a un fin que no es el fin originario de ella.

El significado derivado de ‘*fin*’ podría tener, entonces, un correlato más adecuado en los cuerpos naturales entendidos como recursos para la conservación de otros seres vivientes, los animales para otros animales, incluido el hombre. Pero, siguiendo el ejemplo de la materia en el ámbito de la producción, podría corresponderse con un uso de la expresión ‘*cuerpos naturales*’ que apunta a los elementos que, teniendo un fin propio, una vez que han sido incorporados a las partes homogéneas y

<sup>609</sup> Cf. Rodier (1900) p. 232, quien cita a Filópono *In Aris. De an.* 274, 11 y Sofonías *In libros Arist. De an.* 58, 38.

<sup>610</sup> Cf. Rodier (1900) p. 232, Hicks (1990) p. 343, Movia (2005) p. 270, Bodeüs (1993) p. 153.

<sup>611</sup> Cf. *DA II 1, 412b26; 413<sup>a</sup>2, 413<sup>a</sup>4*.

<sup>612</sup> Según Ross (1961), si cada cuerpo que no es hecho por arte es cuerpo natural, esta sería un “*overstatement*”, p. 229.

<sup>613</sup> Cf. Polansky (2007) pp. 209-210.

<sup>614</sup> Cf. *DA II 1, 412b5-6*.

heterogéneas de un cuerpo orgánico son materiales de los cuales el alma se beneficia para las actividades propias del conjunto. Así pues, respecto de un sentido más bien impropio de *'fin'* habría, correlativamente, un sentido impropio o derivado de *'cuerpo orgánico'* o instrumental que podría aplicarse a los elementos constitutivos de los que se beneficia el alma. La afirmación parentética hecha en *DA II 4*, 415b20-21 propone que se contemplen dos usos de *'fin'*. Ambos están vinculados según cierto criterio de antero-posterioridad con la materia. La vinculación del fin con los elementos, que se instauraría a partir de un significado de *'fin'* como *"tò hoĩ"*, pertenece a un dominio donde el fin propio de un ser vivo se sobre-impone al fin de cada elemento y lo reconduce a una meta que, por sí mismo, el elemento no tiene, mientras que *'fin'* entendido en un sentido originario es correlativo del significado de *'cuerpo natural'* como cuerpo orgánico, condición necesaria para el alma, donde el papel de los elementos no queda claramente a la vista, aun teniendo la relevancia que Aristóteles le reconoce en *DA II 4* a propósito de la unidad de un organismo vivo.<sup>615</sup>

La variación que registra el significado de *'fin'* en el contexto de los organismos vivos pone de relieve el papel determinante que, para la concepción de sus dos aspectos, *vgr.* alma y cuerpo, reviste el hecho de estar tratando con una unidad funcional. En esta unidad la materia se presenta como finalizada por la presencia del alma como su actualidad y, al mismo tiempo, como condición necesaria para realización de las funciones del conjunto animado. A esto hay que añadir que, desde la perspectiva del fin como *aquello en vistas de lo cual*, el alma que está unida al cuerpo y configura con él un todo, tiene un papel determinante sobre los cuerpos elementales que pasan a integrar las partes homogéneas adquiriendo, por decir así, un nuevo fin en el compuesto orgánico.

#### **4. El alma como origen primero del movimiento**

El alma se entiende también como causa motriz u origen primero del movimiento. El alma como principio del movimiento es el primero de los tres modos de causa que se enuncia al inicio de esta sección general de *DA II 4*. Aristóteles sostiene que éste es el significado más evidente de causa. A su juicio, la consideración del alma

---

<sup>615</sup> Cf. Kullmann (1985).

como motor es la más familiar para sus predecesores:<sup>616</sup> “Todos los que relevaron el hecho de que el ser animado se mueve supusieron que el alma es el motor por excelencia” (DA I 2, 404b7-8).

El alma como primer origen del movimiento según el lugar (*hóthen prôton he katà tópon kinesis*) (415b21-22) es la referencia de la cual Aristóteles parte para hablar del alma como causa motriz. Aristóteles sugiere, en primer término, que el alma comparece en la locomoción como un motor inmóvil,<sup>617</sup> frente a los que ven en ella un principio que se mueve a sí mismo. Concebido el movimiento como lo más peculiar del alma, hay quienes piensan que mientras todas las demás cosas se mueven por el alma, el alma lo hace por sí misma, asumiendo como evidente que nada que no se encuentre en movimiento puede transmitir a su vez movimiento a otra cosa.<sup>618</sup>

Por otro lado, el planteo del alma como causa motriz necesita argumentación. Pues, si la definición de alma como *primer origen del movimiento* está referida al tipo de movimiento según el lugar, ¿cómo atribuir alma a todos los seres vivos? Entre éstos hay seres que no se desplazan (Cf. DA II 3). En principio, se atribuye movimiento a una cosa en cuanto tiene un lugar, vale decir, según un criterio espacial; moverse, entonces, se identifica con desplazarse, con un movimiento en el espacio. Una pieza clave para Aristóteles en este contexto es haber liberado su noción de alma del criterio de distinción por referencia a la existencia espacialmente diversificada de los individuos animados. La argumentación en este caso proporciona una descripción fenomenológica a partir de la cual puede generalizarse el planteo en una concepción del alma como causa motriz, entendiéndola como tal respecto de todo tipo de movimiento que se encuentre en un ser vivo, se trate de un cambio locativo, cualitativo o de un cambio cuantitativo:<sup>619</sup>

*“Por último, 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. En cuanto a la sensación, parece ser un cierto tipo de alteración y ningún ser que no participe de alma posee sensaciones. Lo mismo ocurre en el caso del crecimiento y del envejecimiento: nada envejece ni crece naturalmente a no ser que se alimente y nada, a su vez, se alimenta a no ser que participe de la vida.”* (415b21-27).

El pasaje permite comprender que el alma es aquello según lo cual se dan las distintas clases de movimiento en los seres vivos (*ésti de alloíosis kai aúxesis katà*

<sup>616</sup> Cf. DA I 2, 403b25-31.

<sup>617</sup> Cf. lo dicho acerca de la forma como principio inmóvil del cambio en Ph. II 7, 198b1ss.

<sup>618</sup> Cf. DA I 2, 404<sup>a</sup>20-25.

<sup>619</sup> Cf. DA I 3, 406<sup>a</sup>12ss. y la distinción de los tipos de movimiento según las categorías de lugar, cualidad y cantidad.

*psychén*) (415b23-24). Tanto si se trata de locomoción como de ese particular tipo de alteración que es la percepción,<sup>620</sup> ambos dependen de la presencia del alma sensitiva en los animales. Otro tanto cabe decir del crecimiento y del decrecimiento de un organismo. Aristóteles muestra la dependencia que tienen estos cambios cuantitativos de la nutrición y la dependencia de la nutrición respecto de la vida como aquello en vistas de lo cual los seres se alimentan. A su vez, el alma nutritiva, cuya presencia en ellos funda el acto de vivir, es el principio de la nutrición; con lo cual, nutrición y participación en la vida quedan causalmente vinculadas al alma nutritiva.<sup>621</sup> En estos casos, Aristóteles pone de relieve el alma como aquello de lo cual depende que un cambio tenga lugar en un ser vivo y subraya el hecho de que, por los vínculos de dependencia que se encuentran entre distintos tipos de cambios y la nutrición y entre esta y el acto de vivir, se puede decir que estos cambios ocurren *naturalmente* (*physikôs*): “*oudèn gàr phthínei oud’ auxetai fisikôs mè trephómenon, tréphetai d’authèn hò mè koinoneî zoês.*” (415b24-25; 415b26-27). La relación de dependencia ontológica cobra protagonismo en la concepción del alma como causa motriz.<sup>622</sup>

Aristóteles ha mostrado en *DA II 2*, 413<sup>a</sup>25-31 la necesidad de que los seres vivos sean animados; en *DA II 4* muestra que el alma -explícitamente lo afirma del alma nutritiva y, por analogía, de los demás tipos de alma- es aquello de lo cual depende que la nutrición, el crecimiento y el decrecimiento de un organismo viviente sean cambios que ocurren *por naturaleza o naturalmente* (*physikôs*) en los organismos vivos, *i.e.* en virtud de su esencia (415b26-27).

Para poner de relieve el papel causal que, en este sentido, tiene el alma, es preciso mostrar la explicación contraria de cuño mecanicista que permite entender los procesos mencionados a partir de los cuerpos simples inanimados (los cuatro elementos) en los cuales se reconoce también una capacidad natural para el cambio.

Como resultado de este análisis, será posible sostener que el papel del alma como primer motor es el de una capacidad que, sin negar el papel causal que tienen los componentes elementales de un organismo viviente, impide que predomine la tendencia de dichos componentes hacia sus lugares naturales sobre la determinación causal de la forma. Si el alma no impidiera activamente el predominio de dichas tendencias, el organismo sucumbe a su descomposición. En ese sentido, el alma comparece como

<sup>620</sup> Cf. *DA II 5*, 416b34-35.

<sup>621</sup> Cf. *DA II 2*, 413<sup>a</sup>24-25; *De Sensu I* 436<sup>a</sup>6-8, 436b6-8.

<sup>622</sup> Cf. *Metaph.* XII 6.

principio de unidad del organismo viviente compuesto de partes anhomeoméricas, homeoméricas y de los elementos<sup>623</sup> y, al mismo tiempo, como primer origen del movimiento que tiene lugar en el conjunto viviente.

## 5. El papel de la causa material en la explicación de la constitución y de las funciones del ser viviente

La consideración del alma como primer origen del movimiento en los organismos vivientes se apoya sobre una concepción de la forma como un motor inmóvil e inmanente a tales seres.<sup>624</sup> En ese sentido, es clave para la unidad del ser vivo contar con un principio por el que pueda explicarse el ordenamiento de su constitución material y sus cambios sin que sea necesario remontarse, a su vez, a un nuevo principio (elemental), y así al infinito,<sup>625</sup> ni recurrir a un principio que se mueva a sí mismo.

La explicación de los cambios que experimenta un ser vivo entendido como un todo orgánico no prescinde, sin más, de la materia y de los movimientos vinculados a sus constitutivos elementales. Para Aristóteles, el crecimiento del todo implica el crecimiento de las partes, y los movimientos de las partes están asumidos en los del todo. En ese sentido, la mera reconstrucción de la secuencia de cambios no puede explicar adecuadamente los movimientos de un ser vivo. Un cierto holismo de fondo caracteriza a la posición aristotélica y permite explicar movimiento y reposo, actividad y latencia, garantizando, al mismo tiempo, la actividad fundamental del conjunto, básicamente, su auto-nutrición y la participación en la vida. Leemos:

*“(...) Lo mismo ocurre en el caso del crecimiento y del envejecimiento: que nada envejece ni crece naturalmente a no ser que se alimente y nada, a su vez, se alimenta a no ser que participe de la vida. Por cierto que Empédocles no atinó en la explicación de este proceso al afirmar que las plantas crecen hacia abajo al crecer las raíces porque tal es el lugar al que naturalmente se mueve la tierra y hacia arriba porque este es el lugar al que naturalmente se mueve el fuego. No interpreta acertadamente el “arriba” y el “abajo” ya que el arriba y el abajo no son lo mismo ni para cada uno de los seres ni para el universo como conjunto; antes al contrario, lo que es la cabeza para los animales eso son las raíces para las plantas, si es que hemos de considerar idénticos por sus funciones a órganos que son diversos.”(415b28-416<sup>a</sup>5).*

<sup>623</sup> En un contexto dialéctico, *DA I 5*, el alma es considerada por Aristóteles como aquello que cohesiona (*synéchei*) el cuerpo y la que, cuando lo abandona, causa su descomposición (411b6-8). Sobre la distinción entre tipos de partes que componen un organismo, véase por ejemplo *PA II 1*.

<sup>624</sup> Cf. *Ph. II 7*.

<sup>625</sup> Cf. *Metaph. VII 17*, 1041b11-28.

La explicación del crecimiento de un todo orgánico por el crecimiento de las partes, planteo que Aristóteles atribuye a Empédocles, se remite al nivel de los componentes elementales de los cuerpos homogéneos y heterogéneos y al movimiento de cada uno de ellos hacia sus lugares naturales producido por necesidad absoluta.

Aristóteles responde a esta teoría cuestionando, en primer término, el uso de las expresiones ‘*arriba*’ y ‘*abajo*’. Ambas tienen una referencia objetiva en el plano cosmológico, los lugares en el universo que corresponden a la circunferencia y al centro del mismo.<sup>626</sup> Esta aplicación de las nociones no se puede hacer a propósito de cada ser vivo. Lo que en cada uno de ellos corresponde a ‘*arriba*’ y ‘*abajo*’, las instancias que permitirían identificar a sus partes por el lugar, corresponden a usos convencionales de las palabras. Tomarlo de otro modo conduciría a contradecir los datos. Si asumimos que la cabeza está constituida por fuego, tendremos que afirmar que, por ello, crece hacia arriba y concluir seguidamente que las raíces de las plantas, en cuanto son en las plantas lo análogo a la cabeza en los animales, crecen hacia arriba.<sup>627</sup>

Aristóteles insiste en afirmar que las partes de los seres vivos se definen por su función y no por el lugar que ocupan en el organismo. La función de cada una de las partes es la que cada una cumple por referencia al todo, *i.e.* en cuanto es parte de un todo de determinada especie y definido por su forma inmanente (esencia). De modo que, de acuerdo con su función en el ser vivo se puede establecer que, aún tratándose de órganos distintos, la cabeza en los animales es lo mismo que las raíces en las plantas. Así pues, las funciones de las partes de un todo no se explican por el movimiento mecánico o necesario en sentido absoluto de sus componentes elementales. Si se explicaran de este modo, se impondría una localización de la parte en el organismo de acuerdo con el lugar natural al que tendiera el elemento predominante en la composición y, si se aceptara este tipo de explicación, sería difícil afirmar que el organismo es el sustrato de sus propios movimientos de nutrición y crecimiento.

Aristóteles toma como ejemplo el crecimiento de un organismo para dar curso a una segunda objeción. Si se explicara el crecimiento por el movimiento de los elementos que componen las partes del cuerpo, surgiría una segunda cuestión: ¿qué mantiene unidos al fuego y a la tierra cuya tendencia natural los lleva a moverse en sentidos opuestos? De acuerdo con esto, la composición tiende a su disgregación, si

<sup>626</sup> Cf. *Ph.* IV 1, 208b8ss. Véase Movia (2005) p. 271 n. 89.

<sup>627</sup> En cuanto a los usos convencionales: la boca o la parte por donde ingresa el alimento se toma como la parte de arriba mientras que el resto es la parte de abajo. La similitud entre las plantas y los animales lleva a decir que las plantas están ubicadas en la tierra hacia abajo. Cf. *JSVM.* I 468<sup>a</sup>1; *PA* IV 7, 683b18.

nada se lo impide.<sup>628</sup> La existencia de algo que impida ese movimiento en direcciones opuestas resulta fundamental para que exista un todo viviente.

El factor de unificación de la materia gracias al cual hablamos del cuerpo viviente como de un organismo no puede proporcionarlo la materia misma. Si el movimiento de un ser vivo estuviera fundado en el movimiento de sus partes materiales que obedece, a su vez, al movimiento de sus componentes últimos o elementales, nada explicaría la conservación, el crecimiento y el decrecimiento del ser vivo como un todo. En ese sentido, el factor que explique la conservación del todo, no puede identificarse con los componentes materiales de base. Aristóteles propone que dicho factor sea el alma nutritiva que, en cuanto forma, existe en la materia y es principio primero e inmanente del cambio. Leemos:

*“Pero además ¿qué es lo que mantiene unidos al fuego y a la tierra a pesar de que se mueven en sentido opuesto? Pues se disgregarían a no ser que haya algo que lo impida. Pero si lo hay, eso será el alma, causa del crecimiento y de la nutrición.”* (416a6-9).

Para algunos, sin embargo, es posible todavía explicar el crecimiento por la naturaleza inmanente de uno de los elementos, el fuego.<sup>629</sup> La elección del fuego viene sugerida por el hecho observable de que es el único de los cuatro elementos que se alimenta y crece. Esto podría permitirnos entender por qué algunos creen que el movimiento observado en el fuego explicará los movimientos observados en aquello que se genera a partir del fuego. La materia, en estos casos, sería vista como la causa que explica la producción de un resultado que se debe atribuir a un ser evidentemente más complejo que su propia composición material:

*“Otros opinan que la naturaleza del fuego es, sin más, la causa de la nutrición y del crecimiento puesto que, a lo que se observa, es el único entre todos los cuerpos o elementos que se nutre y crece. De ahí que alguien pueda opinar que también es él el que realiza tal función en las plantas y animales. Sin embargo, es en cierto sentido concausa, pero no causa sin más: ésta es más bien el alma. Pues el crecimiento del fuego no tiene límite, en tanto dura el combustible, mientras que todos los seres naturalmente constituidos tienen un límite y una proporción en cuanto a su tamaño y crecimiento. Ahora bien, esta configuración corresponde al alma y no al fuego, a la forma más bien que a la materia.”* (416a9-18)

---

<sup>628</sup> Cf. DA I 5, 411b6-9: “¿Qué es lo que mantiene unida al alma si es que es divisible? No, desde luego, el cuerpo; más bien parece lo contrario, que el alma mantiene unido al cuerpo, puesto que, al alejarse ella, éste se disgrega y destruye.”

<sup>629</sup> Cf. Hicks (1907) p. 344, quien indica que Aristóteles se referiría en este pasaje a Heráclito; cita como fuente de esta opinión a Ciceron, *De Nat. Deor.* II 23-30, 57, 58. Es probable que el fuego haga referencia al calor vital, teoría que habría pasado del efesio a los estoicos.



Aristóteles no rechaza, sin más, el punto de vista según el cual el principio inmanente al fuego, *i.e.* su naturaleza, pudiera ser una razón capaz de explicar el crecimiento y la nutrición en animales y plantas. Por el contrario, admite que la materia cumple un papel secundario al que se refiere mediante la noción platónica de *con-causa* (*synaition*).<sup>630</sup> La razón por la que el fuego como elemento y sus movimientos no pueden ser directamente causa del crecimiento del todo orgánico reside en una característica observable en el fuego, en una hoguera, por ejemplo. El fuego crece y se nutre en tanto que haya algo externo que pueda servirle de combustible. En ese sentido, en el fuego se dan dos procesos para los que no hay en él mismo un factor que los regule o limite. El límite, y la regulación de los procesos, proviene de una condición externa al fuego: la disponibilidad de material combustible. En los seres vivos se observa que hay un límite (*péras*) y una proporción (*lógos*) en su tamaño y en su crecimiento. Ahora bien, este hecho se explica adecuadamente, si lo que define el límite y la proporción en un ser viviente y en sus procesos lo cumple el alma en cuanto forma y fin inmanente. A partir del alma considerada como forma-fin se puede fijar el papel del fuego (calor vital) en los procesos que son necesarios para la realización del crecimiento.

El alma cumple un papel configurador que se sustenta en su carácter de forma del cuerpo, mientras que la materia se presenta como un término relativo a ella que cumple su función como con-causa de los cambios en tanto condición necesaria de los mismos. Pero, en este caso, la materia considerada al nivel de los elementos queda “definida” con relación al fin como *aquello en beneficio de lo cual*. Enfocada la relación entre la forma-fin y la materia desde la perspectiva de los elementos, gana peso la concepción de estos como materia relativa a un fin en sentido secundario o dependiente del fin como *hoû héneka*. Desde este punto de vista, el estatuto ontológico de los elementos como concausa respecto de lo que es causa se asocia al de las propiedades no-sustanciales respecto de la sustancia.

La unidad funcional que caracteriza a un organismo viviente pone de relieve el papel del alma que, como causa en tres sentidos, explica los procesos y la constitución de un ser vivo con auxilio del cuerpo natural orgánico cuyos componentes elementales son con-causas. La configuración que corre por cuenta del alma requiere de la materia

---

<sup>630</sup> Cf. *Phaed.* 96e-99c; *Ti.* 46d ss. La noción de *synaition* está contemplada en *Metaph.* V 5 como uno de los significados de ‘necesario’, a saber, condición necesaria (“*hoû áneu ouk*”) (1015<sup>a</sup>20). Esta noción queda comprendida, luego, bajo la noción de causa material.

como aquello sin lo cual el alma no puede cumplir con su papel. Lo que permite afirmar, también en el contexto funcional del ser vivo, que la forma de un todo orgánico no existe ni opera con independencia de la materia.<sup>631</sup> En estos casos, la materia a la que llamamos con-causa respecto de la causa motriz se identifica, en cierto modo, con la materia como condición necesaria del alma entendida como fin en sentido propi, *i.e.* como *aquello con vistas a lo cual*. Pero si se considera que el papel de los elementos se establece con el fin entendido en sentido secundario, tomarlos como con-causas y como condición necesaria les reserva a los elementos un lugar como materia del organismo y un cierto margen de independencia con respecto a la forma como *hoû héneka*.

En *Ph.* II 9, Aristóteles trata acerca de la materia como condición necesaria, interrogándose sobre el tipo de necesidad que habría que atribuirle a las cosas naturales. Su planteo se inicia señalando lo que “*se cree actualmente*”:<sup>632</sup> Lo que es por necesidad entra en la generación con el sentido de necesidad absoluta. Si se sostiene que el muro se ha generado por necesidad, eso significa que ha sido erigido gracias a que lo pesado se ha trasladado naturalmente hacia abajo mientras que lo liviano por naturaleza lo ha hecho hacia arriba. En ese caso, las piedras y los cimientos de una casa se dirigen o se ubican en la parte baja de una construcción porque la tierra de la que están compuestos se dirige hacia un lugar análogo, mientras que las maderas del tejado se dirigen hacia arriba y se ubican en ese lugar debido a la ligereza de sus componentes que los orienta en esa dirección. Ahora bien, lo pesado y lo liviano -y sus respectivos procesos dirigidos hacia arriba y hacia abajo- son condiciones sin las cuales la generación de un compuesto complejo como los seres vivientes resulta imposible. Pero sostener este punto de vista es distinto de afirmar que la generación de un compuesto tiene lugar, de manera absoluta, por causa de ellas.

Una casa se construye gracias al movimiento de sus componentes elementales que ocurre con vistas a la protección y conservación de determinados bienes y personas. De modo semejante acontece en las demás cosas. Ahora bien, cosas y procesos no se dan con independencia de toda clase de necesidad, pero no se producen exclusivamente por necesidad absoluta. En efecto, la explicación aristotélica contemple un tipo de necesidad que se corresponde con el sentido de naturaleza como materia según el cual la materia es considerada como relativa a la forma (*Ph.* II 2). Los ejemplos en *Ph.* II 9

<sup>631</sup> Véase F. Lewis (1994) y A. Kosman (1987).

<sup>632</sup> Este planteo haría referencia a Empédocles y Anaxágoras (199b35ss). En tanto, 200<sup>a</sup>1-5 sería una *parodia* de Anaxágoras B 15. Cf. Ross (1936) ad 199b35 p. 531.

ilustran esta tesis. Cuando uno se pregunta por qué la sierra es de tal índole, la respuesta tiene en cuenta la función de aserrar como fin particular o específico de tal cosa, considerando al mismo tiempo que esta función es imposible que se cumpla si se deja de lado la condición material del artefacto, el hierro. En efecto, si no fuera de hierro, no podría fabricarse una sierra con vistas a que cumpla su función.<sup>633</sup>

En este contexto, Aristóteles considera que la materia funge como necesidad hipotética. Dada una cosa, su fin se toma como hipótesis para fijar a partir de él la condición o prerrequisito para que la cosa como tal devenga y cumpla la función que le es propia. El fin, en tanto, se identifica con la forma y es a partir de él que se determina la materia como necesaria. En ese sentido, la necesidad es hipotética. Pues no se trata de un resultado que se siga sin más de las propiedades de la materia, sino de la necesidad que compromete a la materia en cuanto se da en vistas de algo, *i.e.* de un fin. El fin, en tanto, es aquello con vistas a lo cual la materia constitutiva (materia próxima) de una cosa es de una cierta clase; en esos términos, *aquello en vistas de lo cual* es la forma que se realiza en la materia.<sup>634</sup> Por lo demás, este significado de materia no es independizable de la materia entendida como con-causa y que, identificada con los componentes elementales de un organismo, conserva potencialmente cierta capacidad para independizarse del dominio de la forma del conjunto.

---

<sup>633</sup> Si no hay piedras o hierro, entonces, no habrá casa ni sierra; no habrá casa, si no hay piedras, no habrá sierra, si no hay hierro. En los seres naturales, la necesidad es aquello que se entiende como materia y como movimientos de la materia. La tarea del físico en estos casos es enunciar las dos causas, pero en mayor medida, la causa final. En efecto, el fin es causa de la materia, y no la materia causa del fin. Es aquello en vistas de lo cual, y el principio que procede de la definición y del concepto. Así, puesto que la casa es de esta índole (*i.e.* un refugio protector de bienes y personas), es preciso que estas condiciones se generen, y sean por necesidad. Puesto que la salud es esto determinado, forzosamente estas condiciones deben existir y generarse por necesidad. Si el hombre es esto determinado, deben generarse estas condiciones. La definición de la sierra por su función implica que la sierra posee dientes de un determinado tipo (forma o disposición) los cuales no existen si la materia de la sierra no es el hierro. El hierro es condición de la función en cuanto es condición de la forma para dicha función. El cuerpo natural orgánico es condición para la función de vivir, es condición necesaria respecto del alma como actualidad primera respecto de sus operaciones. En el plano de la definición ocurrirá, entonces, que algunas partes entrarán en ella como materia de la cosa que componen, dando lugar a un tipo de definición del tipo de la de *'ñato'* (cf. *Ph.* II 2 y *Metaph.* VII 5).

<sup>634</sup> Este caso de necesidad en la naturaleza es inverso al de la necesidad en las matemáticas. En estas la necesidad procede desde el fundamento a la consecuencia, mientras que en la naturaleza va desde el fin a sus precondiciones. Si el fin debe ser acabado, entonces, las condiciones tendrán que ser tales o cuales. De tal manera que si no están presentes, no hay fin que se pueda alcanzar. En matemáticas, la línea recta es condición para hablar de la igualdad de los ángulos de un triángulo. Pero esa condición no se fija desde la conclusión. La conclusión es un efecto de la premisa antecedente. Esta relación es irreversible pues no se puede deducir la naturaleza de la línea recta de la propiedad del triángulo. Se asume desde el principio que la naturaleza de la línea recta es condición necesaria para comprender la naturaleza del triángulo. Se encuentra también una analogía con el ámbito de la acción que está concernida con la causa final, punto de partida no de la acción como tal sino del razonamiento que conduce a la acción. El trabajo inconciente de la naturaleza es análogo al trabajo conciente del propósito humano. En ambos casos, es el fin el que necesita de los medios. No al revés. Cf. *PA* I 1, 639b11-640<sup>a</sup>8.

**6.**

La distinción entre alma y cuerpo en un organismo vivo así como el ordenamiento entre ellos según distintos criterios de antero-posterioridad –que se fundan en el significado ontológico de anterioridad y posterioridad- están contenidos en la consideración causal de ambas nociones. Los distintos sentidos de ‘*causa*’ nos abren a un planteo que muestra aquello que se explica por estos factores causales distintos y ordenados jerárquicamente, a saber, el significado del ser para los vivientes, la índole orgánica del cuerpo viviente y el fundamento de los cambios y actos que Aristóteles concibe como vivir. Cada uno de estos tres asuntos nos posibilita entender la unidad de alma y cuerpo en un sentido sustancial y como fundamento de ellos. Con el propósito de documentar esta interpretación, en la segunda parte de este trabajo nos ocupamos de los aspectos biológicos y ontológicos que están jugando en la cuestión.

## **PARTE 3**

### 3. Desarrollo del planteo central: Distinción, relación de antero-posterioridad y vínculo causal entre cuerpo y alma en algunos textos escogidos del *corpus* biológico y de *Metaph.* VII

La tercera parte de este trabajo está dedicada a un tratamiento de la unidad de cuerpo y alma en una selección de textos del *corpus* biológico y de *Metaph.* VII. En estos textos cobra peso la distinción entre el alma como forma y el cuerpo como materia y la jerarquización que se encuentra entre ambos según distintos criterios de antero-posterioridad. De acuerdo con ello es posible entender la índole de la unidad hilemórfica de un cuerpo animado y el papel que juega en la explicación de tres cuestiones claves de la biología aristotélica y en la concepción aristotélica de la sustancia. En ese sentido, el planteo central que tiene lugar en *DA* II 1-2 y 4 está respaldado y profundizado en estos dos últimos escenarios textuales a los que, al mismo tiempo, sirve de marco para la comprensión de los problemas que se despliegan en ellos.

En primer lugar, consideraremos el problema de la unidad alma-cuerpo en algunos pasajes claves del *corpus* biológico. Para el desarrollo del mismo nos basaremos en la triple perspectiva causal que Aristóteles tiene sobre el alma y en la consideración del cuerpo y de sus elementos constitutivos como causa material. El alma como causa responde a tres problemas fundamentales en una reflexión filosófica sobre los seres vivos que, por igual, revelan la unidad alma-cuerpo como presupuesto lógico y ontológico necesario para su explicación. Así pues, de acuerdo con la consideración del alma como causa formal veremos cómo se explica la afirmación aristotélica según la cual “*vivir para los vivientes es ser*” (*tò dè zên toîs zôsi tò eînai estin*) (*DA* II 4, 415b13). El tratamiento de esta tesis aristotélica nos permite fundamentar en el alma los distintos significados que, a su vez, tiene ‘*ser*’ en el caso de los vivientes. El alma tiene “partes” o capacidades según las cuales se entienden las distintas operaciones o funciones de un ser vivo. Pero esas capacidades no constituyen, a su vez, una suerte de colección de “partes”. El alma configura una unidad de acuerdo con cierto criterio de antero-posterioridad que permite comprender que un cuerpo tiene un acto de vivir que, al mismo tiempo, se desglosa en diversos tipos de cambios. Esto mismo supone que el alma sea distinta del cuerpo como la forma de la materia y que, en cuanto causa formal, determine el acto fundamental del cuerpo vivo. Como hemos dicho más arriba, el alma como esencia determina la existencia del organismo; asumido eso, queda mostrar que la unidad de la forma en la que consiste el alma es causa de la unidad del acto de vivir del

organismo del cual ella misma es alma. Ahora bien, el alma es aquello por lo que se define la índole de la existencia y la unidad del acto de existir de un cuerpo vivo en cuanto es forma y no materia del cuerpo. Esto mismo permite entender también que, en tanto forma, tiene prioridad respecto del vivir asumido como acto del cuerpo.

Desde la perspectiva de la consideración del alma como causa final, se puede explicar, a su vez, el carácter orgánico del cuerpo viviente y percibir el papel esencial de la diferencia ontológica entre alma y cuerpo y el especial orden de antero-posterioridad que posibilita esta concepción del cuerpo de los seres vivos como una unidad orgánica, *i.e.* como un todo. Nos ocupamos del tema en *PA I 1, 5*, *PA II 1* y *GA II*. La consideración del alma como causa motriz nos lleva a poner de relieve un conjunto de cambios asociados al acto de vivir que, en nuestro caso, tratamos en relación con la vida nutritiva de un organismo. La serie de cambios comprendidos en la vida nutritiva configuran una unidad que depende causalmente de la unidad sustancial de alma y cuerpo y de una manera de entender la unidad de un ser vivo según tres nociones relacionadas en términos de antero-posterioridad, a saber, las nociones de cuerpo, todo orgánico y alma. Trataremos también acerca de ellos en los pasajes de *DA II 4* dedicados a la vida nutritiva, y, especialmente, en *JSVM* y *LBV* donde el ciclo vital y la conservación de la vida configuran aspectos del estudio de esta clase de vida.

El problema de la unidad alma-cuerpo desarrollado en un escenario biológico constituye, asimismo, un caso difícil para la teoría de la sustancia en la que, fundamentalmente, se resuelve la ontología de Aristóteles. En ese sentido, la ontología aristotélica no se puede pensar haciendo abstracción de los estudios sobre los seres vivos. En nuestro caso, nos ocuparemos de la unidad alma-cuerpo en relación con la ontología de Aristóteles en dos contextos de *Metaph.* VII, a saber, en el contexto de la definición (*Metaph.* VII 4-5 y VII 10-11) y en el de la generación de las sustancias compuestas (*Metaph.* VII 7-9 y 17). La distinción materia-forma como dos sentidos de 'sustancia', la relación de antero-posterioridad que hay entre estos términos así como el significado de 'sustancia' como causa ponen de relieve algunos problemas vinculados al papel de la materia y de la forma cuando se consideran principios de la generación de una sustancia. Otro tanto, tiene lugar en el ámbito de la definición de las sustancias compuestas. En este plano, quedan a la vista las dificultades que surgen cuando se trata de definir sustancias del tipo de los seres vivos donde materia y forma configuran un tipo de unidad en la que no pueden ser tratadas sencillamente como factores dissociables.

### 3. 1. Distinción, relación de antero-posterioridad y vínculo causal entre cuerpo y alma en algunos textos escogidos del *corpus* biológico

#### 3. 1. 1. El alma como causa formal del ser para los seres vivientes en *DA II 2-3*

En *DA II 2*, Aristóteles ha mostrado la relación causal en la que se encuentra el vivir con el alma como forma y esencia del ser vivo. Los distintos modos en que el vivir comparece en los seres vivos están principalmente determinados por su esencia. La explicación permite resumir lo dicho acerca del alma en *DA II 1*. Ahora bien, la expresión ‘*alma*’ se emplea con distintos significados en dominios o ámbitos de seres vivos muy diferentes entre sí. En cada uno de esos dominios cabe preguntarse si aquello que determina y desde donde se originan prioritariamente las operaciones de un viviente, las “partes” del alma, constituyen, cada una de ellas, almas distintas, o si son una única alma. Cada uno de los distintos dominios de seres vivos tiene potencias o capacidades específicas correlativas de objetos específicos que se actualizan en sus respectivas operaciones. En ese sentido, ‘*alma*’ tiene múltiples significados y definiciones propias. Conservando por una lado esta perspectiva tendencialmente equivocista, Aristóteles va a mostrar de qué manera es posible atribuirle unidad de significación a la expresión ‘*alma*’ de modo que pueda justificarse, en un plano lógico-noseológico, el tipo de definiciones generales de *DA II 1* en las que se presenta el alma como forma y actualidad del cuerpo y, en un plano físico, se justifique su papel como causa de las múltiples maneras en que se da el vivir en los cuerpos animados (cf. primera parte de *DA II 2*). De acuerdo con esto, *DA II 3* es un paso clave en la argumentación que explica, desde el punto de vista de la causa formal, la presencia del vivir en los seres vivos con la peculiaridad que presenta el vivir como ser para los vivientes. En efecto, ‘*ser*’ no significa para Aristóteles una suerte de forma vacía sino, por el contrario, un acto modalizado, principalmente, según la esencia del ser vivo. Correlativamente, mostrar de qué manera el alma constituye una unidad de capacidades diversas en cada uno de los ámbitos de seres en los que comparece la vida, nos permite comprender por qué ella no puede ser vista como una colección de capacidades, ni el vivir es, en consecuencia, una suerte de colección o set de operaciones. En ese sentido, vivir tiene una unidad que se funda en la unidad de la esencia de un ser vivo.

El tratamiento de la unidad de la expresión ‘*alma*’, una unidad de significación que está físicamente anclada, pone en juego distintos criterios lógico-semánticos de



antero-posterioridad de acuerdo con los cuales se organizan los usos diversos de la expresión. Tomando como ejemplo un contexto específico, se considera, por una parte, la relación entre las propiedades de un determinado dominio de seres vivos y la relación entre las “partes” o capacidades del alma del mismo dominio, y por otra, la relación entre un primer dominio de propiedades, incluidas las capacidades correlativas, y un segundo dominio en el que se funda el primero. Este tipo de relación de antero-posterioridad en el campo biológico tiene su formulación general en *Metaph. V 11*.<sup>635</sup> Aristóteles lo emplea en *DA* para modelar su concepción de la relación causal y mostrar la unidad entre propiedades no-sustanciales y el sustrato y entre aspectos sustanciales de un compuesto sustancial que comparece en los distintos dominios de seres vivos. En ese sentido, este planteo responde a la indicación metódica de *DA I 1*, de acuerdo con la cual es preciso conducirnos desde el orden de las propiedades al orden de la esencia. Por otro lado, este recurso lógico-semántico alterna con un segundo modelo que resulta crucial para el tratamiento de la unidad del alma, la denominada unidad por sucesión. En este último escenario, se obtiene una perspectiva sobre el alma que nos muestra, en el plano lógico-semántico y en el plano ontológico al que aquel se remite en última instancia, la relación de antero-posterioridad entre los distintos significados de ‘*alma*’. Tales significados denotan los distintos tipos de alma como “partes” o capacidades del alma a partir de los cuales Aristóteles se propone establecer las condiciones de una unidad de significación que denote cierta unidad ontológica y que no reduzca los múltiples sentidos de la expresión a uno de ellos, ni aplane la riqueza de la esencia de los distintos seres vivos a una suerte de esencia universal. Correlativamente, este criterio de antero-posterioridad tampoco reduce los múltiples sentidos que tiene una expresión como ‘*vida*’ al significado referido a una forma de vida. Aristóteles trata, en ese sentido, con una tensión estructural entre la forma de vida a la que todo queda referido como a su factor común y referencia básica y lo que en cada dominio de seres vivos constituye el modo específico de vida que lo define y que implica todas las anteriores. Así pues, la consideración de la unidad del alma es necesaria para afrontar la posibilidad de una definición común de alma como causa y para mostrar el alma como foco de la esencia compuesta de un ser vivo que explica el hecho de que su cuerpo y sus operaciones no se interpreten desde la perspectiva de una unidad de agregación. Desde nuestro punto de vista, la unidad del sustrato y la de sus funciones depende prioritariamente de la unidad

---

<sup>635</sup> Cf. *Metaph. V 11*, 1018b37-1019<sup>a</sup>1.

de una forma o esencia que determina, a su vez, de manera primera, el “contenido” de la existencia de un ser vivo, sin que esto último quiera decir que la determinación de los modos de ser de un ser vivo excluya un conjunto de factores que, por ejemplo, configuran su “*bíos*” y que no dependen, de manera directa y explícita, del alma como forma y esencia de un cuerpo.<sup>636</sup>

Un aspecto a enfatizar en este planteamiento reside en el hecho de que la unidad del alma, fundamento de la unidad que tiene el vivir para los vivientes articula la riqueza de los diversos modos de ser propios de las distintas clases de seres vivos. El acto de vivir como realización de una esencia expresa contenidos específicos que se consideran, por un lado, analógicamente en los distintos tipos de seres vivos y, por otro, se vinculan como una serie sucesiva de términos cuya definición tiene en cuenta la referencia mediata o inmediata a un término focal.

### **1. La unidad de significación de ‘*alma*’ y su papel como causa formal del vivir en los organismos vivos en *DA II 3***

En *DA I 1*, Aristóteles propone un “programa” de investigación acerca del alma en el cual, luego de consignar las preguntas relativas a la categoría o género de cosa a la que pertenece y al modo según el cual existe, *i.e.* si el alma es un ser en potencia o es cierta actualidad (402a23-b1), añade las siguientes cuestiones: ¿El alma es divisible en partes (*meristè*)<sup>637</sup> o se trata de una realidad indivisible (*amerés*)? Si es divisible en partes, ¿sus partes son todas de una misma especie (*homoeidês*) o no? Y, si no lo son, ¿cabe distinguirlas por la especie (*eídei*) o por el género (*génei*)? Si las partes del alma no fueran de la misma especie, ¿difieren como especies respecto de un género, que sería el alma, o cada una de las partes debe ser tratada respecto de la otra como géneros diferentes? (402b1-3).

En *DA II 2*, Aristóteles sostiene que el alma está dividida, en sentido metafórico, en “partes”. Esta expresión constituye una manera de denominar a las capacidades que

---

<sup>636</sup> Véase Balme (1987b).

<sup>637</sup> Sobre los distintos significados de ‘*parte*’, cf. *Metaph.* V 25. Véase, Bastit (1996).

son principios de operaciones diversas en un ser vivo que, en cierto sentido, se hace eco de la tradición.<sup>638</sup>

Algunas de estas capacidades dan cuenta de las funciones vitales básicas que son comunes a todo viviente y que se encuentran también en las plantas, otras capacidades hacen lo propio respecto de la sensibilidad y del movimiento local que caracterizan el ámbito de la vida animal, mientras que otras explican las operaciones vinculadas a la racionalidad que son exclusivas de los seres humanos.

En ese sentido, como difieren sus funciones respectivas, difieren las potencias por su esencia, de modo que la capacidad nutritiva, la sensitiva, la racional y la del movimiento se consideran de manera separada *desde el punto de vista de la definición (lógoi)* (413b13-32). Ahora bien, esta separación según la definición no indica que cada una de estas capacidades constituya un género de alma capaz de existir con independencia de las demás partes, de tal suerte que cualquier tipo de unidad de significación resulte inviable y haga imposible obtener una definición común. Tampoco cabe postular un género único de alma, existente en sí y por sí, al que pudieran reducirse la capacidad nutritiva, la sensitiva y la racional. Por el contrario, el alma nutritiva en las plantas es diferente y existe separada del alma sensitiva que es propia de los animales y del alma racional en las personas, otro tanto ocurre con el alma sensitiva de los animales respecto del hombre; sin embargo, por otro lado, estas últimas implican en los animales la capacidad que es mediata o inmediatamente anterior. En ese sentido, las diferentes capacidades del alma, en cada una de las clases de seres vivos, comparecen según cierta unidad. La unidad de significación que tiene ‘*alma*’ ancla, pues, en la unidad del alma de un ser vivo (413b32-414<sup>a</sup>3). En las plantas, como decíamos, el alma nutritiva es una y existe separada, en los animales, el alma es también una pero el alma sensitiva, que les es propia, implica la nutritiva. Aristóteles aplica a este planteo su conocido principio según el cual el alma es *una en acto y múltiple en potencia* (413b18-19). En cierto sentido, sólo respecto del intelecto activo en las personas cabe la duda de si se trata de “*un género distinto de alma*” (413b24-27).<sup>639</sup>

<sup>638</sup> Platón opera implícita o explícitamente con esta distinción en diversos contextos. La distinción es especialmente relevante en *Rep.* IV 435b9-e3, IV 439<sup>a</sup>8-440a8; *Rep.* IX, 586e4-587<sup>a</sup>1; *Grg.* 493a3-4. Una consideración sobre la división del alma en “partes” se encuentra en la explicación del conflicto interno del alma en *Spht.* 227d-228e; en *Grg.* 482b-c, 483a; *Ti* 69dss. Véase T.M.Robinson (1995) p. 78 ss.

<sup>639</sup> Estas capacidades esencialmente diferentes se encuentran de una manera no uniforme en los vivientes. Por ejemplo, en los animales se dan en algunos, todas, en otros, algunas, mientras que hay animales en los que sólo se da aquella que los diferencia de los vegetales. Este planteo acentúa la distinción entre las potencias del alma en 413b32-414<sup>a</sup>3 y se da de modo análogo en distintos dominios de seres vivos; cf. *DA* III 3, 428<sup>a</sup>9ss, III 10, 433b21-25, III 11, 434<sup>a</sup>2-8.

Para Aristóteles, el estudio del alma no puede reducirse al de una de sus partes. El filósofo no acepta un tipo de investigación en torno al alma que se concentre, por ejemplo, en el estudio del alma humana, como sería el caso de Platón (402b3-5).<sup>640</sup> Aun cuando en Platón sea posible reconocer la identificación general (y, por otro lado, popular) del alma con la vida y con las funciones cognitivas.<sup>641</sup> Aristóteles considera, por su parte, que una investigación sobre el alma no debe dejar fuera ninguno de los distintos tipos de alma. En ese caso, la cuestión a tener en cuenta presenta el dilema siguiente: La definición de alma corresponde a un género común a todas sus partes y, en consecuencia, la definición es una (*heîs ho lógos autês esti*) a la manera como es una la definición de ‘*animal*’ respecto de sus especies, o la definición de alma debe ser distinta para cada tipo de alma (*kath’ hékaston héteros*), a la manera como son diversas las definiciones de caballo, de perro, de hombre o de dios (402b5-9), de tal manera que las partes del alma se consideren como géneros opuestos.

En el primer caso, ‘*animal*’ opera como un nombre común a diferentes especies cuya definición da cuenta de una misma esencia; en el segundo, ‘*animal*’ no expresa ninguna realidad común o universal aplicable a todas las instancias indicadas, *i.e.* caballo, perro, hombre, dios. Un dios quedaría fuera del alcance de ‘*animal*’ en cuanto se trataría de “*un tipo de ser vivo de otro género*”, pues, dado que su naturaleza no está sujeta a generación y corrupción, no tiene alma nutritiva.<sup>642</sup> En esta última situación, cabría reconocer un nombre común a los diferentes casos, pero definiciones distintas. Los tipos de alma serían tratados como géneros yuxtapuestos.

Ahora bien, si fuera posible una única definición de alma, ella sería la expresión de capacidades tratadas como *sinónimos*, *i.e.* como cosas que tienen el nombre en común y la misma definición.<sup>643</sup> Pero, si no fuera posible encontrar una definición única de alma, las capacidades del alma serían tomadas como meros *homónimos*, *i.e.* entre

---

<sup>640</sup> Este punto de vista, que conlleva un angostamiento en la comprensión del fenómeno de la vida, es atribuido a Platón por Alejandro de Afrodisia, *Filop.* (36, 13) y *Simpl.* (12, 31ss.). Sin embargo, como hace notar Hicks, en *Ti.*, Platón se refiere al alma de la planta (77a, b) y considera que todo lo que participa de la vida es ‘*zôion*’ y tiene alguna clase de alma. Por otro lado, Filópono (36, 16ss.) piensa que se trata de un crítica más general que apunta a Demócrito y a otros “físicos”. Cf. Hicks (1907) p. 184 ad b4.

<sup>641</sup> Véase Robinson (1995) p. 64ss.

<sup>642</sup> Cf. *Metaph.* V 26, 1023b29-32: „*El universal y lo que se expresa en general como un todo, es universal en cuanto abraza una multiplicidad de cosas, por el hecho de que se predica de cada una y porque todas son una, en el sentido en que cada una constituye una unidad, como hombre, caballo, dios, porque todos son seres vivos.*” Traducción de H. Zucchi (1986). Véase Bodeüs (1993) n. 3, p. 79.

<sup>643</sup> Cf. *Cat. I*, 1<sup>a</sup>6-12.

ellas habrá identidad sólo de nombre, mientras que la definición correspondiente sería diferente en cada caso.<sup>644</sup>

Aristóteles mostrará que el alma es una y, a la vez, divisible en partes, como tal, su definición no puede ser ni la de un término sinónimo ni la de un homónimo. En su lugar, investigará en torno al empleo de una homonimia moderada que permita capturar la diferencia de cada una de las capacidades del alma, al mismo tiempo que reconocer cierta instancia común de acuerdo con la cual el empleo de una misma expresión para los distintos casos no sea meramente azaroso o accidental.

¿En qué sentido es posible una definición de ‘*alma*’ común a potencias esencialmente distintas, y no uniformemente dadas en las distintas clases de seres vivos?

En *DA II 3*, Aristóteles asume esta pregunta a partir de considerar que una definición unitaria de alma parte de un concepto que, evaluado desde la unidad de una noción universal como el género, resulta tan débil que podría comparárselo con el que tiene una expresión como ‘*figura*’. Sin embargo, se encuentra allí una cierta unidad en juego y de ella es preciso tratar. *DA II 3* se ocupa de explicar qué tipo de unidad configuran las capacidades del alma y de acuerdo con qué modelo lógico-semántico puede emplearse la expresión ‘*alma*’ respecto de todas ellas (414b22-25). Este trabajo, que se lleva a cabo teniendo a la base una determinada consideración sobre el alma, sus operaciones y objetos respectivos en el plano de las cosas mismas, permite entender con más precisión en qué sentido y de acuerdo con qué condiciones el alma es causa formal del ser para los vivientes.

## 2. La unidad ontológica de las capacidades del alma

En *DA II 3* Aristóteles considera la unidad que configuran las capacidades del alma en los seres vivientes. Tomando como referencia las cosas mismas, Aristóteles consigna tres distintas clases de capacidades del alma que se presentan de manera no uniforme de acuerdo con las distintas clases de sujetos. El filósofo llama la atención, en primer lugar, sobre la correspondencia que existe entre la comparecencia de todas, algunas, o sólo una de estas capacidades de distintos tipos y la diferente naturaleza de

---

<sup>644</sup> Cf. *Cat. I*, 1<sup>a</sup>3-4.

los seres vivientes (DA II 3, 414<sup>a</sup>29-31). En ese sentido, el tipo y el número de potencias del alma están directamente vinculadas con la clase de ser vivo de que se trate. En segundo lugar, Aristóteles observa la manera en que están relacionadas las capacidades entre sí.

Aristóteles enuncia cinco capacidades del alma o potencias (*dynámeis*), a saber, capacidad nutritiva (*threptikón*), sensitiva (*aisthetikón*), desiderativa (*orektikón*), de movimiento según el lugar (*kinetikón katà tópon*) y racional (*dianoetikón*) (414<sup>a</sup>31-32). El orden en el que son enunciadas retiene el orden en el cual comparecen en aquellas especies de seres vivos en las que se encuentra más de una potencia. En las plantas existe sólo la capacidad nutritiva; pero en los animales y, entre ellos, en los seres humanos, además de ésta se encuentra la capacidad sensitiva, por la que se distingue principalmente un ser vivo como animal; en los seres humanos se encuentra también la capacidad racional que presupone las anteriores.<sup>645</sup> Leemos en DA II 3:

*“En las plantas se da solamente la capacidad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva. Por otra parte, al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa. En efecto: el apetito (epithumía), el ardor (thymós) y la volición (boulesis) son tres clases de deseo (órexis); ahora bien, todos los animales poseen al menos uno de los sentidos (tôn aisthéseon), el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación (aísthesis) se dan también el placer y el dolor – lo placentero y lo doloroso-, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero. De otro lado, los animales poseen la sensación del alimento (tês trophês aísthesis), ya que el sentido del alimento no es sino el tacto (he gàr haphè tês trophês aísthesis). Todos los animales, en efecto, se alimentan de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío, y el tacto es precisamente el sentido que percibe todo esto. Las otras cualidades las percibe el tacto sólo accidentalmente: y es que en nada contribuyen a la alimentación ni el sonido ni el color ni el olor. El sabor, sin embargo, constituye una de las cualidades táctiles. El hambre y la sed son apetitos: el hambre, de lo seco y caliente; la sed, de lo frío y húmedo; el sabor, en fin, es algo así como el regusto (hédusmá ti) de estas cualidades. Más adelante se dilucidará todo esto. Baste por ahora con decir que aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo. Por lo que se refiere a si poseen imaginación, no está claro y más adelante se analizará. Por lo demás, hay animales a los que además (pròs touítois) de estas capacidades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde también la capacidad racional y el intelecto, tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya.”*(414<sup>a</sup>32-b19).<sup>646</sup>

En la descripción general del asunto, Aristóteles muestra que cada capacidad que comparece en una determinada especie está relacionada con las anteriores respecto de las cuales es posterior en la serie. Aristóteles se detiene a considerar el modo de

<sup>645</sup> De acuerdo con algunos manuscritos, Hicks (1907) introduce la capacidad desiderativa antes de la sensitiva en la enunciación de las capacidades (414<sup>a</sup>31-32). Véase también, DA II 2, 413<sup>a</sup>22-b4.

<sup>646</sup> La traducción del texto pertenece a T. Calvo (1987) con modificaciones nuestras.

conexión que hay entre ellas y examina el ámbito más básico de la vida animal configurado por el sentido del tacto. El sentido del tacto está relacionado con el apetito, y también con la vida nutritiva; finalmente, el apetito lo está con la vida nutritiva por medio del tacto. Ya de manera inmediata, como en el caso del tacto, ya de manera mediata como en el del apetito, ambos se vinculan con la vida nutritiva en los animales.<sup>647</sup> La descripción permite ver que existe una unidad entre las potencias del alma según la cual aquella capacidad que se da *además* de las anteriormente existentes (*pròs touútois*) las implica a estas de un modo necesario (414b17). La expresión '*pròs touútois*' indica aquí la presencia de una capacidad posterior o siguiente en la serie que, en sentido estricto, no se *agrega* meramente a las anteriores. La unidad que guarda con ellas da cuenta de una relación mucho más estricta que la que puede haber en una agregación de factores (Cf. 415<sup>a</sup>1-2 y 415<sup>a</sup>3-4).<sup>648</sup> Este tipo de relación entre las capacidades del alma se reconoce en cada dominio de seres animados y muestra que la capacidad siguiente de la serie presupone las anteriores en un modo tal que el orden en el cual se encuentran no admite saltos o conexiones que no respeten la sucesión. En algunos casos resulta un tanto problemático establecer el número de capacidades y el lugar que tiene cada una en el orden de sucesión. Tal es el caso de la imaginación en relación con el deseo y la capacidad siguiente, la capacidad de movimiento según el lugar (*tò katà tópon kinetikón*) (414b16).<sup>649</sup> Por lo pronto, es claro que la capacidad de movimiento locativo en los animales no estacionarios supone necesariamente la imaginación y la capacidad desiderativa, además de todas las capacidades que aparecen antes en la serie (414b16-17). Las capacidades posteriores implican las anteriores inmediatas y mediatas. Esto puede constatarse en el hecho siguiente: la capacidad de locomoción colabora mediatamente con la nutrición y la auto-conservación del animal en la medida en que implica, de manera inmediata, el sentido del tacto y del gusto así

<sup>647</sup> Cf. *DA* III 12-13.

<sup>648</sup> Para un punto de vista crítico sobre la unidad por agregación, cf. *Metaph.* VII 17 y VIII 6.

<sup>649</sup> Entre el nivel básico de la sensibilidad (el tacto) y el deseo, que tiene varias formas, cabe preguntar si hay que añadir una nueva capacidad en los animales más complejos, la imaginación. El animal se mueve a sí mismo si es capaz de desear (cf. *DA* III 10). O sea, la capacidad de locomoción implica deseo. Y el deseo, imaginación sensible o racional. En aquellos animales en los que se da sólo el tacto, ¿se da el apetito y además la imaginación? Apetito sí. Pero saber si también se debe dar la imaginación, requiere de investigación (cf. *DA* III 11; previamente, *DA* III 3). El deseo, tomado genéricamente, está vinculado a distintas capacidades del alma y ocupa un lugar en la serie que, aún en los casos de seres vivos donde esta serie es más compleja, no altera el orden bosquejado en las líneas iniciales de *DA* II 3: capacidad cognitiva, desiderativa, de movimiento. De tal manera que, aun cuando se plantee si esa conexión debe introducir algunas divisiones internas, como por ejemplo, en relación a la sensibilidad, el deseo presupone, en cualquier caso, una potencia cognitiva. En los animales, por ejemplo, la sensibilidad contempla también la imaginación (sensitiva). En el hombre, las capacidades racionales presuponen la capacidad de movimiento.

como los sentidos de percepción a distancia (cf. *DA* III 12, 434<sup>a</sup>32-b5; 434b9-29). Este esquema iterativo se encuentra en distintos dominios de seres vivos. En los hombres, además de las capacidades mencionadas, se encuentra la capacidad racional y el intelecto (*hetérois de kai tò dianoetikón te kai noûs*). Aristóteles incluye entre los que poseen estas capacidades a ciertos animales semejantes al hombre por su sagacidad y a seres ontológicamente más dignos que él como los cuerpos celestes que no están sujetos a generación y corrupción.<sup>650</sup> La capacidad racional implica las capacidades previas y, en ese sentido, puede decirse que no existe o no puede funcionar sin ellas. Este punto de vista sugiere que la vida racional impregna los restantes ámbitos de la vida humana,<sup>651</sup> salvo en el caso del intelecto teórico (*noûs theoretikós*), del cual no puede afirmarse que presupone necesariamente las capacidades anteriores (415a11-12).

### **La argumentación en torno a la unidad de las capacidades del alma y de los procesos de un organismo vivo. Presentación de un caso**

A fin de mostrar con algún detalle el tipo de planteo que hace sobre la unidad de las capacidades del alma, Aristóteles toma un caso relativamente sencillo que pertenece al ámbito de los animales. El análisis se lleva a cabo de acuerdo con un criterio de antero-posterioridad cuya aplicación nos permite captar la unidad de las operaciones de un animal y la unidad de las capacidades del alma. El análisis muestra la conexión del plano de las operaciones con el plano de las capacidades. Un enfoque que no es ajeno a una ontología que funda en un plano sustancial las propiedades no sustanciales de las cosas. En ese sentido, en este acceso descriptivo-fenomenológico al alma y a las operaciones de un organismo vivo se puede reconocer que el tipo de unidad que posee el vivir depende causalmente de un tipo análogo de unidad entre las potencias del alma.

Admitida la existencia en los animales de la capacidad nutritiva y de la capacidad sensitiva, Aristóteles muestra la existencia de la capacidad desiderativa y la conexión de la capacidad sensitiva con la desiderativa mediante dos argumentos que justifican la tesis según la cual si en un animal se encuentra el tacto, se encuentra también el apetito. La conexión del tacto con el apetito es un ejemplo económico que

---

<sup>650</sup> Respecto a los animales que son superiores en sagacidad, cf. *GA* III 2, 753<sup>a</sup>11-13; *HA* IX 5, 611<sup>a</sup>16; *PA* II 2, 648<sup>a</sup>6.

<sup>651</sup> Cf. *DA* II 3, 414b18-19; 415<sup>a</sup>8-9; III 12, 434 5-8.



permite comprender la clase de unidad que Aristóteles propone para el alma. Esta incluye la relación entre la capacidad sensitiva, el deseo, en sus distintas formas (414b15-16), y las capacidades posteriores en una serie escalonada que incluye las capacidades de dominios superiores (414b16-19). Pasemos a los argumentos en los que el filósofo trata la llamada unidad por sucesión (*tês ephexés*).

1) Un primer argumento muestra que, para atribuirle sensación a un animal, es necesario (y, en algunos casos, suficiente) constatar la existencia de, al menos, el sentido más básico, el tacto (*háphe*). A partir de la existencia de una capacidad sensitiva se infiere la de la capacidad desiderativa. En la medida en que la sensitiva es condición necesaria de la desiderativa, esta implica a aquella (*ei dè tò aïsthetikón, kai tò orektikón*) (DA II 3, 414b1-2). Aristóteles constata que cuando en un ser vivo se encuentran sensaciones táctiles, también se encuentran sensaciones de placer (*hedonê*) y de dolor (*lýpe*) así como la capacidad para distinguir entre cosas que causan sensaciones placenteras y dolorosas (*tò hedý te kai lyperón*) (414b4-5). Así pues, las sensaciones de placer y de dolor implican, a su vez, la capacidad de discernimiento entre el objeto placentero y el doloroso. Como podrá advertirse, está en juego una manera de definir las capacidades del alma, en este caso, la sensación, por su objeto. Asimismo, el discernimiento del objeto de deseo o de repulsión es necesario en relación con la generación de más placer y la evitación del dolor.

Ni el discernimiento táctil del objeto placentero y del doloroso ni las sensaciones de placer y de dolor se pueden dar sin la sensación táctil. Ahora bien, la sensación de un objeto como placentero, que implica la diferenciación de otro que es doloroso, está concernida con el apetito en cuanto este se define en relación con lo placentero y lo doloroso. En ese sentido, el apetito tiene como condición necesaria al tacto, y en aquel ser donde se constata la existencia de un apetito, se constata también la del tacto. El tacto es la condición necesaria, aunque no suficiente, del apetito. Un hecho llama la atención. Es posible que un animal se encuentre inapetente, pero ello no indica que carece de percepción táctil. En general, se cumple que donde hay tacto, hay también deseo (414b1-2), pero no son capacidades necesariamente simultáneas, ni la anterior implica necesariamente a la siguiente. El tacto puede existir con independencia de una capacidad posterior, pero no puede existir esta sin aquel.

El posible reconocer en este planteo una analogía entre el orden de antero-posterioridad que, en un eje horizontal, articula el plano de las sensaciones, los estados

placenteros y dolorosos, las instancias cognitivas de discriminación táctil de lo placentero y lo doloroso y el plano que articula, en un mismo animal, el deseo (*epithumía, thymós, boulesis*) y el sentido del tacto (414b1-3). La analogía se documenta por la secuencia semejante entre estados, afecciones y operaciones y las capacidades del alma. Por otro lado, se puede reconocer entre los dos planos análogos un eje vertical que conecta la primera serie con la segunda que, de acuerdo con esto, funge de sustrato del cual dependen procesos y estados entendidos como propiedades de un organismo que tiene sensación (414b4-6). Esta última relación queda documentada por la referencia en el texto al sujeto en el que se encuentra las propiedades mencionadas, a saber, *tà zôia* (414b3 y b4).

2) Un segundo argumento contenido en el mismo planteo pone de relieve la conexión del tacto y del deseo con la capacidad nutritiva en los animales. Este segundo argumento completa la descripción anterior sobre el tipo de unidad que existe entre las potencias del alma enfatizando, ahora, la referencia de las capacidades posteriores de la serie (tacto y apetito) a la capacidad nutritiva entendida como común y anterior a ellas (414b6-16). El argumento, que vincula una vez más el objeto sensible a las operaciones y estados del animal y éstas a las potencias del alma, llama la atención sobre el objeto como punto de partida de una tematización de la unidad de las capacidades del alma y explica la unidad entre las capacidades del alma a partir de la relación que cada una de ellas tiene con los atributos correspondientes a uno y el mismo objeto sensible. Así, lo que es esencial para la sobrevivencia, el alimento, comparece simultáneamente como sensible propio del tacto y como objeto apetecible (414b11-13).

Se encuentra, pues, una relación de antero-posterioridad entre las capacidades (y entre las operaciones vitales) que se documenta en el orden en el que aparecen enunciadas. En primer lugar, se describe el tacto como capacidad vinculada al alimento y, luego, como capacidad sensible (414b6-7, b8-9). El alimento se describe, a su vez, por las cualidades nutritivas elementales a las que, posteriormente, se identifica como cualidades tangibles, *i.e.* como objetos propios del tacto (414b7-8). La descripción del apetito en dos de sus formas, el hambre y la sed, comprende su vinculación con el tacto, en cuanto es descrito como capacidad para percibir lo tangible y como “*capacidad del alimento*”. El tratamiento del apetito se desprende de la descripción del objeto apetecible por las cualidades elementales del alimento y por las cualidades tangibles (b11-13) que lo hacen deseable. En ese sentido, desde la perspectiva del objeto se accede

a un reconocimiento de la relación entre las operaciones y, finalmente, de las capacidades que están juego.

Así pues, los animales poseen la sensación del alimento porque tienen un sentido que capta el alimento, el tacto. En efecto, el alimento se caracteriza por cualidades como seco, húmedo, frío, caliente que constituyen, en el ámbito de la vida sensitiva, los sensibles propios del tacto.

Aristóteles añade, por vía negativa, una justificación de la relación entre ambas capacidades que pone de relieve la colaboración inmediata del tacto en la nutrición del animal (414b9-11) y la implicación entre objeto tangible y objeto nutritivo. Cualidades sensibles como el sonido, el color y el olor, a las que el tacto capta por accidente (*katà symbebekós*), no contribuyen en cuanto tales a la alimentación (*outhèn gàr eis trophèn symbálletai*), o no contribuyen de manera directa con ella, sino que acompañan a los nutrientes.<sup>652</sup> Aristóteles traza una conexión entre la percepción por accidente del sonido, el color y el olor que tiene el tacto en aquellos animales que poseen sentidos de percepción a distancia y la contribución indirecta que esas cualidades prestan a la nutrición. Para trazar esta conexión, identifica lo que, en primer lugar, describe como sensibles por accidente con lo que, posteriormente, muestra como cualidades que no son por sí mismas nutritivas (414b9-11).

El planteo subraya la referencia de las cualidades sensibles al orden anterior configurado por la vida nutritiva donde dichas cualidades, tomadas por sí mismas, no se identifican con las cualidades nutritivas. De una manera análoga tiene lugar la relación entre los sentidos de percepción a distancia y la capacidad nutritiva.

El tacto, por otra parte, es definido por Aristóteles como el sentido que detecta lo que es nutritivo y lo distingue de lo que no lo es en la medida en que la naturaleza de su objeto propio es la misma que la del alimento. Así pues, el tacto colabora directamente con la nutrición del animal puesto que gracias a él el animal dotado de los órganos específicos tiene sensación de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío.<sup>653</sup> Esta tesis está refrendada por lo que ocurre con el sabor, una cualidad táctil que pertenece al alimento. A diferencia del sonido, del color y del olor, el sabor contribuye a la nutrición. El animal se orienta hacia lo nutritivo, y evita lo que no lo es, también por el sabor.<sup>654</sup>

---

<sup>652</sup>Cf. *DA* III 12, 434b19-21. Sobre el valor que tienen para la nutrición los sentidos de percepción a distancia, cf. *DA* III 12, 434b24-29; *De Sensu* 436b18-437<sup>a</sup>3.

<sup>653</sup> Cf. *DA* III 13, 435<sup>a</sup>21-24.

<sup>654</sup> Cf. *DA* III 12, 434b9-24. El sabor es una afección o propiedad de lo nutritivo. En cuanto es objeto del gusto, el sabor orienta al animal respecto de lo que hay que evitar y de lo que hay que buscar para

Aristóteles plantea un vínculo entre dos potencias a partir de mostrar que lo nutritivo y lo tangible son dos descripciones de las mismas propiedades que definen al objeto.

Por otro lado, Aristóteles muestra que las cualidades alimenticias, que la sensibilidad táctil capta como sensibles propios, comparecen como objeto del apetito. En efecto, donde hay un sentido que capte o ponga de manifiesto tales objetos, se da la posibilidad de que éstos muevan el deseo, *i.e.* de que se manifiesten como apetecibles.

El apetito, como decíamos, tiene dos formas que se encuentran en toda clase de animales y se vinculan con la nutrición: el hambre y la sed. Lo que se presenta como objeto apetecible se define por las cualidades tangibles: El hambre tiene como objeto lo seco y lo caliente, vale decir, la comida; la sed, lo húmedo y lo frío, la bebida.<sup>655</sup> Esta comunidad de objeto entre el tacto y el apetito se corrobora en el caso del sabor. El sabor es una cualidad que capta el gusto considerado por Aristóteles como una clase de sentido táctil. Constituye el condimento (*hédysmá ti*), algo dulce y placentero, que tienen las cualidades del alimento.<sup>656</sup> Ahora bien, el alimento comparece como placentero si lo nutritivo es *además* algo que posee sabor, y esto solo es posible, si lo placentero resulta ser previamente algo tangible. El animal que tiene apetito es movido por un sabor dulce o placentero, en tanto que tiene gusto capacidad para percibir esa cualidad dulce en el alimento, *i.e.* en lo seco y lo caliente. En ese sentido, el apetito contribuye mediatamente con la vida nutritiva, en cuanto el sabor dulce está mediado por cualidades tangibles. La capacidad desiderativa tiene como condición el sentido del tacto que está articulado con la nutrición y pone el deseo al servicio de la auto-conservación del animal.

Ahora bien, la atribución de una misma propiedad (el sabor entendido como cualidad táctil) al ámbito de la nutrición, de la sensación táctil y del apetito, siguiendo

nutrirse. Cf. *De Sens.* I 436b13-17. Sobre el papel de los sentidos como el olfato, el oído y la vista en la nutrición de los animales que tiene movimiento locativo, cf. *DA* III 12, 434b24-29; *De Sens.* I 436b17.

<sup>655</sup> Polansky (2007) hace una observación al respecto: El apetito no tendría como objeto cosas inmediatamente perceptibles. El sediento necesita fluido, es decir, el agua elemental que es fría y húmeda. La sed es un estado de sequedad y calor que se consigue balancear por lo húmedo y lo frío. Así pues, el apetito se diferencia en relación con los productos finales. No es el caso que aquello que percibe el animal por el tacto, sirva sin más como comida y bebida. Son las propiedades tangibles las que sirven como alimento y el apetito tiende a ellas cuando el tacto las capta. El argumento muestra la unidad de la capacidad sensitiva, con la nutritiva y la desiderativa, poniendo en contacto ésta última con la primera para la sobrevivencia del animal (cf. Polansky [2007] pp. 192-193). En *GC* II 3, Aristóteles sostiene que animales y plantas se alimentan de lo seco, lo húmedo, lo caliente y lo frío, afirmación que se condice con *PA* II 1, 646<sup>a</sup>14-20 donde Aristóteles propone hablar, antes que de los elementos de estas potencias, de los elementos como materia de los cuerpos compuestos y como aquello a partir de lo cual se derivan las otras propiedades tangibles.

<sup>656</sup> Sobre el vínculo etimológico de la expresión *hédysma* con *tò hedý* (lo placentero), véase el comentario de Polansky (2007) p. 193. Cf. *De Sens.* I 435b22-24, 436b15-18.

un orden de antero-posterioridad, permite reconocer el vínculo causal entre el objeto sensible, tangible, que despierta el hambre y la sed y la activación del apetito. Así, el apetito colabora en la nutrición en cuanto hay percepción de un objeto tangible cuyas cualidades son las que efectivamente nutren al animal y se revelan como placenteras al gusto.

Tres tipos distintos de propiedades de uno y el mismo objeto permiten delimitar tres tipos de capacidades de un animal que comparecen en un orden que revela muestra la manera en que se configura la unidad del alma. Este orden acentúa la dependencia de las capacidades posteriores de una capacidad común a ambas a la que, a su vez, las capacidades posteriores quedan mediata y/o inmediatamente referidas, de tal manera que no quede afuera ningún término de la serie.

En el plano de los objetos que, en cierto sentido, causan las operaciones de un ser vivo hay una secuencia según la cual lo nutritivo es aquello a lo que son relativas las cualidades posteriores de lo táctil y de lo apetecible. Este mismo ordenamiento se constata en la serie de operaciones que tienen lugar en el animal y en la serie de capacidades del alma que se dan según una sucesión escalonada en la que el término siguiente está unido (por una relación de fundamentación) al inmediato anterior y, últimamente, al que es común a todos.

Sin necesidad de ser exhaustivo y desarrollar una explicación para cada una de las clases de seres vivos en las que se encuentran las distintas capacidades del alma, Aristóteles consigue mostrar por qué es posible hablar de la unidad funcional de un viviente en la medida en que ella está fundada en la unidad *por sucesión* de sus capacidades anímicas.<sup>657</sup>

Esta descripción fenomenológica está concernida con la tesis aristotélica que da lugar al problema lógico-semántico (y, últimamente, epistemológico) de una definición común de '*alma*': el alma de un ser vivo no puede ser un género separado.

La distinción entre capacidades relativas a una función que se espeja en expresiones como '*threptikón*' '*aisthetikón*', etc. ha hecho pensar en el alma como un *set* de capacidades. Aristóteles, sin embargo, acentúa el hecho de que se trata de capacidades *del alma*, alma que es vista como una totalidad. En cada ser vivo, existe un alma que se concibe a la manera de una serie de capacidades unificadas del modo

---

<sup>657</sup> Esta misma clase de planteo se reconoce en el estudio del principio motor en los animales (Cf. *DA* III 9). La descripción de las partes del alma y de las partes de la capacidad desiderativa relevan la unidad funcional de un animal cuyas potencias del alma constituyen "partes" de una unidad, vgr. del alma, en un todo viviente.

descripto. En ese sentido, '*alma*' resulta ser una expresión que puede aplicarse a la unidad de capacidades de distintas especies de seres vivos con significados distintos, pero no meramente equívocos, en virtud de las relaciones de implicación -inmediatas y/o mediatas- que existe entre las capacidades que se identifican como anteriores y la capacidad posterior o siguiente de la serie.

De acuerdo con lo dicho, '*alma*' no denota una estructura vacía de contenido, si no, muy por el contrario, una estructura en la que se expresan contenidos específicamente diferentes; de tal manera que es posible hablar del alma como una unidad de capacidades que, en cuanto tal, juega el papel de causa formal del ser para un organismo vivo. Así pues, el vivir como ser para el viviente depende, principalmente, de la unidad del alma. La dependencia de aquello que significa ser para el viviente del alma como causa formal presupone, desde el punto de vista de la existencia del alma, la unidad hilemórfica de un cuerpo animado, pues el alma no puede existir sin un cuerpo.

El papel prioritario que Aristóteles atribuye al alma como unidad de capacidades en relación con los procesos vitales de un organismo queda puesto de relieve en el análisis donde aplica un criterio de antero-posterioridad que combina analogía proporcional y el tipo de unidad de significación *pròs hén* por el cual el orden de las propiedades de un ser vivo queda reconducido al orden de la sustancia del mismo en el que se funda. En este último plano, el alma ha quedado revelada como el aspecto ontológicamente prioritario de un organismo vivo y Aristóteles considera que para tratar acerca de ella en un nivel epistemológico es preciso mostrarla en su unidad de significación. La importancia que esto reviste no hace sino enfatizar el diagnóstico ontológico que está a la base de la investigación en torno a los seres vivos como compuestos de materia y forma como una unidad internamente jerarquizada y deudora de cierto tipo de unidad del alma. Para Aristóteles no es suficiente trazar definiciones generales acerca del alma, es preciso desarrollar definiciones particulares sobre los distintos tipos de alma que articulen el conocimiento de los vivientes en sus diversas especies. En ese sentido, un estudio filosófico acerca del alma como principio de los seres vivos tendrá que moverse en el ámbito de la tensión entre el alma como una totalidad en acto que, al mismo tiempo, es vista como potencialmente múltiple.

### 3. La posibilidad de una definición común de alma

#### La unidad de significación de ‘*alma*’ como condición de posibilidad de una definición común de alma

Abordar una definición de ‘*alma*’ enfrenta al filósofo a la alternativa entre obtener un enunciado común acerca del alma o buscar definiciones propias de las distintas potencias del alma que caracterizan las diversas clases de seres vivos. La tensión entre estos dos polos es, por lo demás, particularmente rica, pues nos permite percibir la complejidad que reviste tratar, en un plano lógico-semántico, con la esencia del organismo viviente.

La expresión ‘*alma*’ tiene, efectivamente, una definición que es unitaria, pero para comprender en qué sentido puede ser unitaria su definición, Aristóteles nos propone mirar el caso de ‘*figura*’.<sup>658</sup> La investigación se orienta, una vez más, a partir de un ejemplo extraído de la geometría para examinar el estatuto lógico-semántico de una noción que es equívoca, en principio.

El primer problema al que se enfrenta es el siguiente: ni ‘*figura*’ ni ‘*alma*’ significan una realidad subsistente en sí y por sí misma, *i.e.* un género separado; ni una ni otra constituyen una noción común, universal y una. En ese sentido, la definición que recibe esta clase de nociones no constituye una definición en sentido estricto, es decir, una definición que se refiera al género propio de las realidades a las que se aplica. Aún así, una definición general es posible en la medida en que se muestre que expresiones como ‘*figura*’ y ‘*alma*’ poseen cierta unidad de significación que no aplanan los diferentes significados del término. De ahí que Aristóteles reconozca que no tiene sentido en un estudio sobre el alma obviar las definiciones propias de cada tipo de alma.

#### 1) No hay género donde hay una serie

Aristóteles realiza un señalamiento crucial en *DA* II 3: No existe la figura “*más allá*” (*parà*) o a la par, de la serie de figuras constituida por el triángulo, el cuadrado y el resto de las figuras geométricas (414b21-22). Es decir, no hay una figura que, a la

---

<sup>658</sup> Cf. Euclides, *Elementos* I. definición 14.

manera de un género separado, constituya un universal capaz de existir en sí y por sí y le imprima unidad de significación a las especies que comprende y en las que está contenida.<sup>659</sup>

En ese sentido, ‘*figura*’ da cuenta de tipos (o especies en sentido no estricto) de figuras en una serie sucesiva, *i.e.* el triángulo y las figuras que le siguen (*tà ephexês*), el cuadrado, el pentágono, etc. Del mismo modo, ‘*alma*’ no expresa una noción *común universal* y *una* que, en cuanto tal, exista separada respecto de los tipos de alma dados en una sucesión, *i.e.* la capacidad nutritiva, la capacidad sensitiva y la racional. Es aristotélica (y también platónica)<sup>660</sup> la tesis según la cual no cabe proponer un género allí donde las cosas comparecen en una relación de antero-posterioridad, en especial, cuando se encuentran en una serie sucesiva.<sup>661</sup>

Un lugar clásico donde se enuncia esta posición es *Metaph.* III 3, 999<sup>a</sup>6-16.<sup>662</sup> La figura y el número son dos ejemplos a los que Aristóteles recurre en este pasaje para ilustrar la tesis de acuerdo con la cual, *sobre todo* en aquellas cosas en las que se distingue algo anterior y algo posterior, aquello que comprende a todos los términos no significa una realidad existente fuera de ellos (*tò epì touíton eínai ti parà taúta*) (999<sup>a</sup>7).

En el caso del número, la díada es el primer número de la serie constituida por el tres, el cuatro y los siguientes. No existe un número en sí más allá de las especies de números que integran la sucesión. Lo mismo ocurre con las figuras (999<sup>a</sup>7-10). Y otro tanto cabe decir de aquellos ámbitos de cosas donde se encuentra lo mejor y lo peor y donde lo mejor se considera como anterior (*próteron*) (999<sup>a</sup>13-14), de tal manera que no existe una noción común a todos los términos de una serie, una determinación esencial idéntica que sea predicable de todos los miembros. De haberla, daría lugar a una dificultad insoluble. La unidad de significación de, por ejemplo, ‘*número*’ no puede reducirse al término básico y común a todos, *i.e.* al primero de la serie numérica, la díada, porque quedarían fuera de su caracterización los términos siguientes y más complejos; y tampoco puede estar determinada por estos últimos, porque no

<sup>659</sup> En casos como éstos no es posible fijar un género y sus diferencias y, por lo tanto, tampoco especies en sentido estricto. Lo que respecto al alma de distintas clases de seres vivos obraría como diferencia sería también un alma. No hay aquí división de un género por medio de un término diferente. Por lo que, en lugar de especies, cabría hablar de tipos o, eventualmente, de especies en un sentido no estricto.

<sup>660</sup> Cf. *EN I 6*, 1096<sup>a</sup>17-19. “*Los que introdujeron esta doctrina [la teoría de las Ideas] no pusieron ideas en las cosas en que se decía anterior y posterior (y por eso no establecieron idea de los números).*”

<sup>661</sup> Algunos intérpretes sostienen que Aristóteles dirige aquí un reproche a Platón, pero que no significa que las especies jerarquizadas carezcan de todo género común. Aunque, simplemente, lo que Aristóteles sostendría es que no existe un género separado para términos dados en una sucesión. Tal y como reconoce que ha hecho Platón. Cf. M. De Corte, p. 485, a quien sigue P. Rodrigo (1996) p. 226.

<sup>662</sup> Cf. Reale (2004) ad 999<sup>a</sup>6-13, p. 816 n. 20.



comprendería al primero de ellos. Con este dilema tropezaría el intento de instaurar un género único respecto de los términos que está articulados en una relación de antero-posterioridad por sucesión.

Trasladando este planteo al estudio sobre el alma, si se quisiera fijar un género que abarcara a la totalidad de las capacidades del alma, *i.e.* una noción universal y única que abrazara a todas las “partes” del alma, esa noción tendría que comprender, o bien las características esenciales de las capacidades comunes de la vida nutritiva, dejando fuera de su alcance las ricas propiedades de las capacidades superiores de la vida anímica o bien las capacidades superiores, excluyendo a las más básicas sin las cuales ningún viviente mortal es capaz de existir.<sup>663</sup> En ese sentido, la expresa negación de una noción de figura y de alma “*más allá*” (*parà*) de las incluidas en la serie, sugiere también que la serie contempla todos los términos y no deja ninguno afuera. Así, ‘*figura*’ o ‘*alma*’ se aplican a la serie completa de sus respectivos términos (Cf. 414b21-22).

Así pues, cuando una expresión no tenga la unidad de significación dada por el género, cabe cierta unidad de significación entre los miembros de una serie sucesiva. Si bien los distintos tipos de figuras y de almas no pueden ser tratados como sinónimos, tampoco pueden ser considerarlos como meros homónimos. ‘*Figura*’ y ‘*alma*’ se aplican a los términos que se dan por sucesión en cuanto esto comporta cierta unidad de

---

<sup>663</sup> Como sostiene Aubenque (2008), a propósito de la tesis platónica que afirma que no hay idea de cosas en las cuales hay anterior y posterior (*EN I 6, 1096<sup>a</sup>17-19*), la unidad de una multiplicidad (*hèn epì pollôn*) que caracteriza a la idea platónica no tiene lugar en una serie jerárquica. Tal cosa generaría la dificultad que hemos descrito en el cuerpo del texto (Cf. Aubenque [2008] pp. 200-202). Aubenque, a partir de *DA II 3, 414b19ss*, sostiene que este tipo de discurso o definición común sería vacío y, como Aristóteles lo afirma en ese pasaje, sería ridículo buscar un enunciado que no sea propio de ninguno de los términos involucrados. Alejandro de Afrodisia da una solución “tentadora” para salvar esta dificultad que alcanza a todo lo que comparece en un serie (véase, en ese sentido, el pasaje citado de *Metaph. III 3, 999<sup>a</sup>6-13*), cf. Alejandro, *De anima* 16, 18ss y 28, 15-20. Según Alejandro, un enunciado común (*lógos koinós*) no puede significar los términos más perfectos de la serie porque, en tal caso, no significaría los menos perfectos. Frente a esa situación, es posible buscar un enunciado de máxima, vale decir, una formulación que exprese la esencia máxima correspondiente al término primero y superior de la serie a partir del cual se vuelva sobre los términos que le están subordinados. Se trataría de un punto de vista basado en la tesis aristotélica según la cual en lo más perfecto se revela la naturaleza completa de la cosa (*IA 4, 706<sup>a</sup>18*). Pero, el planteo en estos casos, apunta a mostrar que no hay una mera homonimia entre los términos de una serie, términos que se darían a la manera de géneros yuxtapuestos e irreductibles unos a otros. En este caso, Aristóteles propone un tipo de consideración en la que los términos están coordinados entre sí (lo que se muestra mediante la analogía) y jerarquizados según su grado de perfección o de complejidad, podríamos decir nosotros teniendo en cuenta el caso del alma (cf. Aubenque [2008] pp. 201-202). Desde nuestro punto de vista, un enunciado sobre la capacidad más elevada de la serie no puede dejar de explicitar, en alguna medida, los aspectos potencialmente contenidos en la capacidad que es posterior a todas. En todo caso, el tipo de situación que aquí se registra es comparable a la que se genera con el enunciado de la forma de un compuesto que no puede pasar por alto la materia sin la cual la forma no puede existir. En este caso, la situación produce que la unidad de materia y forma se vuelva más laxa. Tal vez algo así deba tenerse en cuenta para tratar con el caso que nos ocupa.

significación. En todo caso, no se trata tampoco de ver en la serie sucesiva de los distintos tipos de figuras o de almas un género común respecto de los términos que la integran. El factor de significación común viene dado, en estos casos, por un modelo lógico-semántico que contempla el tipo de relación de antero-posterioridad que configura dicha sucesión. Al no comportarse las figuras y las almas como especies de un género, el camino medio entre la sinonimia y la homonimia meramente accidental lo representa, para estos casos, un modelo de homonimia no-accidental.

## 2) El modelo lógico-semántico

El modelo de unidad por sucesión (*tôi ephexês*)<sup>664</sup> permite tratar con cosas que se dicen de muchas maneras (*légetai pollachôs*), pero que no son *homónimas por azar*<sup>665</sup> o meramente homónimas.<sup>666</sup> Lo que se dice de muchas maneras y no por mera homonimia puede ser considerado según un tipo de homonimia no-accidental, los *legómena pròs hén* que, a propósito de la discusión que encamina a considerar la posibilidad de una ciencia del ser en tanto que ser, se describe como un modelo de unidad de *significación focal* y por referencia a una única naturaleza (*pròs hén kai mían tinà phýsin*) (cf. 1003<sup>a</sup>33-34).<sup>667</sup>

El modelo de unidad de significación *pròs hén* se contrapone a la unidad de lo que se dice según un solo significado (*kath'hén*) y que caracteriza a la univocidad o

<sup>664</sup> La noción de '*ephexês*' se encuentra en Platón aunque se emplea en griego de modo usual para significar la sucesión temporal o local (Cf. *Ph.* V 226b35). Como adverbio significa *uno después de otro* y con ese sentido se lo encuentra empleado en *Rep.* 449<sup>a</sup>, *Lg.* 696e, *Sph.* 261d donde se aplica a "*cosas que se dicen unas después de otras*". Con el significado de "*al lado de*" se emplea en *Parm.* 149<sup>a</sup>, *Phlb.* 34d y Aristóteles lo usa en *Pol* 1294<sup>a</sup>32. Cf. Liddell-Scott-Jones *Greek-English-Lexikon* (1996).

<sup>665</sup> Cf. *EN I* 6, 1096b25-26, a propósito de '*bien*' aplicable a distintas clases de bienes.

<sup>666</sup> Cf. *Metaph.* IV 2, 1003<sup>a</sup>33-34, a propósito de '*ser*'.

<sup>667</sup> En el caso de *las cosas que se dicen de muchas maneras* por referencia a un significado focal y a una *naturaleza única* (*pròs hén kai mían tinà phýsin*), como es el caso de '*ser*' y de expresiones como '*sano*' y '*médico*' (*Metaph.* IV 2, 1003<sup>a</sup>33-34), la homonimia (que se imputa a las cosas mismas) se funda en la referencia a la sustancia (*ousía*), la salud y la ciencia médica tomadas como un único fundamento (*pròs mían archén*) (1003<sup>a</sup>34-b6). Como observa Aubenque, este término de referencia único (aquí llamado fundamento) legitima la unicidad de la denominación allí donde se cuenta con una pluralidad de significaciones (cf. Aubenque [2008] p. 163-169). Sobre este presupuesto, se considera la posibilidad de una misma ciencia respecto de casos como los mencionados y, básicamente, en el caso de una ciencia del "*ser en tanto que ser*". Véase también Robin (1908) p. 155ss.; Reale (2004) p. 837-8 y Vigo (2006) p. 224ss.

sinonimia del género (1003b12-15), de tal manera que la primera aparece como una vía media entre lo que se dice equívocamente y lo que se dice unívocamente (*kath' hèn*).<sup>668</sup>

La homonimia no-accidental del tipo de la unidad por sucesión (*tôi ephexês*) que se aplica en *DA II 3* se distingue, en cierto sentido, de la unidad de significación focal (*pròs hén*). En un pasaje central del *corpus*, *Metaph. IV 2*, Aristóteles ofrece la distinción entre estos dos modelos de homonimia no-accidental. Términos como ‘*ser*’ y como ‘*uno*’ que no son universales ni significan algo idéntico respecto de todas las cosas que comprenden, ni algo separado de los individuos (1005<sup>a</sup>8-10), se predicán de cosas que, en algunos casos, tienen una unidad de significación *pròs hén*, *i.e.* por relación a un significado focal, y en otros, una unidad de significación *tôi ephexês*, *i.e.* por estar vinculados como términos sucesivos (1005<sup>a</sup>10-11).<sup>669</sup> Estos dos modelos diferentes de homonimia no-accidental no son meramente opuestos entre sí.

La unidad por sucesión es un modelo de unidad de significación que contempla la subordinación de un término anterior al siguiente, y, una referencia del término siguiente al término anterior. En ese sentido, comporta un tipo de unidad por referencia a un significado primero u originario que hace de ella una variación del modelo de significación focal.

Cuando Robin considera la distinción entre estos dos modelos de homonimia en el pasaje de *Metaph. IV 2* toma en cuenta la interpretación que hace Alejandro de Afrodisia (*In Metaph. 263, 25-35*). Alejandro subraya, desde el inicio, que se trata de dos especies de homonimia no-accidental: “*tà pròs hén*” y “*tà ephexês*”,<sup>670</sup> y observa que las cosas que se dicen de muchas maneras pueden tener cierta significación común por referencia a un término único del cual son parte (*pròs hén*) y que se considera anterior lógica y ontológicamente a ellas, como ocurre con ‘*sano*’, ‘*médico*’ y ‘*ser*’. Por otro lado, las cosas que se dicen *ephexês* tienen cierta unidad de significación en la medida en que sólo están vinculadas entre sí por una relación en la que una de ellas es

<sup>668</sup> Cf., por ejemplo, *Metaph. VII 4*, 1030b2-3. Puede verse también otro caso de aplicación en relación con los sentidos en que se dice ‘*qué-es*’ y la manera en que se concibe la definición en *Metaph. VII 4*, 1030<sup>a</sup>17-18 y 1030<sup>a</sup>32-b3.

<sup>669</sup> Cf. Reale (2004) ad 1003<sup>a</sup>33-b10 p. 837 n. 2 para el tipo de homonimia no-accidental (“*pura e casuale omonimia*”) en su versión del tipo de significación por referencia a un único término. Reale describe, además, la unidad por sucesión (*unità di consecuzione*) (*tôi ephexês*) señalando que tiene lugar cuando se da una serie de términos, en la cual uno es anterior al otro en una escala jerárquica, de tal manera que el posterior depende del anterior y todos dependen del primero. Observa, asimismo, que esta dependencia es la causa de que los todos los términos que entran en la serie puedan reconducirse al ámbito de una misma ciencia que tiene por objeto al primer término de la serie. Véase Reale (2004) ad 1005<sup>a</sup>10-11 pp. 845-846 n. 31.

<sup>670</sup> Cf. Robin (1908), p. 169-170, n. 172 (V).

primera y la otra es segunda. Por ejemplo, en la serie de los números, los números posteriores, el tres y el cuatro no pertenecen al número anterior, la díada, y no colaboran en su acabamiento, sino que ocurre al contrario, la díada está contenida en los términos posteriores que, como afirma Alejandro, son más perfectos que ella. A juicio de Robin, en el caso de ‘*ser*’, por una parte, se reconoce una unidad de significación *pròs hén* y una jerarquía de términos consecutivos.<sup>671</sup> Ahora bien, en las cosas que se dicen *tôi ephexês* los términos posteriores no participan en el acabamiento del anterior, sino que son relativos al anterior como a un término único. Pero eso no indica que este criterio se limita a establecer una mera consecución de los términos. Para Robin, las cosas que se dicen *pròs hén* y las que se dicen *ephexês* se distinguen entre sí como género y especie, no como dos especies distintas. Así, algunos términos son *pròs hén kai aph’henós legómena* y están coordinados a un término único anterior, en tanto que otros son, a la vez, *pròs hén* y *ephexês*. En un caso, los términos se consideran con relación a un término único. En el otro, además de esta referencia, los términos forman una escala en la que aparecen subordinados los anteriores a los posteriores. Un rasgo común entre ambos casos podría verse a la luz de la anterioridad ontológica según la cual anterior es aquello sin lo cual no puede existir lo posterior, mientras que lo anterior puede existir sin lo posterior.

La unidad de significación por sucesión puede entenderse, entonces, a partir de un grupo de términos que está co-ordenado a un término único o básico que no tiene un término anterior al que referirse y se encuentra, a su vez, subordinado a un grupo superior de términos. En este caso se conjugan dos aspectos. Por una parte, el término siguiente de la serie hace las veces de diferencia específica con respecto a los términos anteriores que se le subordinan; por otra, la jerarquía completa de términos se refiere al primero de todos.

El tipo de unidad por sucesión no se opone como tal al modelo de unidad de significación focal sino que constituye una especificación formalmente bien diferenciada de éste que se aplica a casos donde lo anterior ontológicamente no denota la misma clase de realidad en uno y en otro (por ejemplo, en el caso del alma, el alma nutritiva, en el caso de lo que es, la sustancia).<sup>672</sup>

---

<sup>671</sup> Cf. Robin (1908), p. 169.

<sup>672</sup> Sin embargo, no es fácil determinar el significado focal de ‘*alma*’ y el caso de ‘*ser*’ no resulta plenamente útil para orientarnos en este contexto. En este caso, la sustancia da el significado focal de todo cuanto se dice también que *es*, en algún sentido, derivado de aquel. En el caso de ‘*alma*’, es probable que un papel así lo pudiera desempeñar el alma nutritiva. Todo ser vivo se define como viviente, en principio,

En DA II 3, el modelo de unidad por sucesión (*tôî ephexês*) como un tipo de relación de antero-posterioridad se formula de la manera siguiente: “*Siempre en el término siguiente está contenido en potencia el anterior.*” (414b29-30). El modelo expresa la subordinación del término anterior al posterior de un modo tal que el término posterior, que está constituido por el anterior, se encuentra referido a él. De acuerdo con este modelo se vinculan los significados de ‘*figura*’ y de ‘*alma*’ y comparece el tipo de unidad de lo que está jerárquicamente ordenado *en las cosas mismas*, a saber, las figuras y las capacidades del alma en las figuras y en los seres animados (414b28-32). Es importante subrayar aquí que la relación entre los términos describe un orden jerárquico no reversible y fuertemente ajustado, de tal manera que, como decíamos más arriba, ningún miembro de la serie quede afuera.

Si consideramos un cuadrado como término siguiente en la serie de figuras geométricas, el triángulo está potencialmente contenido en él. Cosa que puede probarse trazando una diagonal. El triángulo, sin embargo, no implica potencialmente el cuadrado. Ambos se encuentran en un tipo de relación de antero-posterioridad que se caracteriza por tener un sentido no reversible. Otro tanto puede decirse con respecto a los números de una serie.<sup>673</sup> En el caso de los animales, la capacidad nutritiva, en cuanto es anterior o básica en la escala de las capacidades del alma, está en potencia en la capacidad sensitiva que constituye la capacidad siguiente.<sup>674</sup> De acuerdo con este tipo de relación de antero-posterioridad, la capacidad siguiente está, por constitución, *referida* inmediatamente a su capacidad anterior y, en seres con un número mayor de capacidades, está además mediatamente referida a la capacidad anterior a todas; mientras que, por su parte, la capacidad que se toma como anterior *se subordina* a la siguiente. En este sentido, es posible reconocer aquí una doble vinculación entre los términos.

---

por alimentarse a sí mismo, crecer y decrecer, operaciones propias del alma nutritiva; sin embargo, hay otros sentidos en que se predica ‘*vivir*’ de dichos seres y que, porque cumplen el papel de significar las diferencias que dan cuenta de la forma específica del viviente, no pueden entenderse como significados derivados o secundarios de ‘*vivir*’. De todas maneras, el tipo de relación que éstos tienen con la vida nutritiva permitirían justificar la decisión de tomar como caso focal de ‘*alma*’ al alma nutritiva. La unidad por sucesión representa, como señala A. Vigo, una “*versión fuerte de unidad de significación focal*”, véase Vigo (2006) p. 92 n. 10.

<sup>673</sup> Cf. Ross (1924) ad 999<sup>a</sup>6-10, I. p. 237.

<sup>674</sup> En este caso, por otra parte, el tipo de unidad de la serie tiene una fuerza particular. Pues las capacidades potencialmente contenidas en la capacidad siguiente no se actualizan si se divide un ser animado sino que, en cada trozo, el alma se presenta como un todo en el que las capacidades anteriores están potencialmente dadas en la siguiente.

En casos como el del alma, la unidad por sucesión es un tipo de homonimia no-accidental que conjuga un rasgo específico de la sucesión, la relación de subordinación de un término anterior a otro siguiente, con un rasgo fundamental y genérico, la relación de referencia de todos los términos posteriores a un significado focal y común satisfecho por el primer término de la serie (*pròs hén*) (Cf. 414b1-14).<sup>675</sup>

Una definición unitaria de alma está sustentada en la consideración jerárquica de sus partes o capacidades anteriores potencialmente contenidas en las posteriores.<sup>676</sup> En ese sentido, se reafirma la tesis que excluye, en el plano lógico, el género respecto de lo que se encuentra en una serie sucesiva en la que algo es mejor y algo es peor, o, como en nuestro caso, algo es más simple y algo más complejo (*DA II 3, 414b28-32*).

Según este modelo, una noción se puede aplicar con cierta unidad lógica y semántica a entidades que tienen significados distintos y contar con un enunciado definicional general respecto de los términos dados en una serie sucesiva. Sobre esta base resulta viable una *definición común* (*lógos koinós*) (414b23-25). Aun cuando lo común designado por el nombre (*'figura'*, *'alma'*) sea, desde el punto de vista de la esencia, nulo o muy débil, como se afirma en *Pol. III 1* a propósito de las formas de gobierno que son inferiores unas y superiores otras (1275<sup>a</sup>34-b1).

---

<sup>675</sup> Dado el triángulo, las otras figuras derivan de la combinación de dos, tres o más triángulos. No pueden existir las figuras siguientes, sin él. Hicks considera que hay *prioridad lógica* del triángulo respecto de las restantes figuras rectilíneas en la medida en que está presupuesto por todas ellas (cf. Hicks [1907] p. 337). En las capacidades posteriores del alma están potencialmente contenidas las anteriores. Ahora bien, Aristóteles observa que entre las capacidades, la posterior no existe sin la anterior, mientras que la anterior existe separada en un dominio previo. El ejemplo al que recurre en primer lugar es al del alma sensitiva que contiene potencialmente a la capacidad nutritiva en los animales, mientras que la capacidad nutritiva existe separada de la sensitiva en las plantas. En este caso, tiene anterioridad ontológica, *i.e.* es capaz de existir de manera autónoma, sin depender de la siguiente. Sin embargo, esa anterioridad pareciera tenerla sólo el alma nutritiva en el caso de las plantas (y el intelecto, por otra parte). Porque, en las clases de seres vivos de dominios superiores, la capacidad anterior está potencialmente contenida en la siguiente. Lo mismo ocurre en el caso del tacto. El tacto es *anterior* en determinada clase de animales porque puede existir separado, mientras que está potencialmente contenido en los sentidos de percepción a distancia en animales de una clase superior. La sucesión entre las capacidades comporta la dependencia ontológica de una capacidad posterior respecto de la anterior en un determinado ámbito de seres vivos, y la independencia de la anterior respecto de aquélla, cuando comparece en una clase de ser vivo menos compleja. La dependencia ontológica de una capacidad en un ámbito y la independencia de otra en otro anterior muestran la derivación de las propiedades así como de las capacidades de un nivel superior de las propiedades y las capacidades de un nivel previo. Esa derivación pone en juego un sentido secundario de *'anterioridad'* y no uno focal, como el que representa la prioridad ontológica. En efecto, el tipo de prioridad que se da entre los términos de una jerarquía puede entenderse como un ejemplo de uno de los significados de *'anterior'* contemplados en *Metaph. V 11*.

<sup>676</sup> Cf. Aubenque (2008) pp. 202-212, especialmente p. 209 n. 511.

### 3) La definición común

La definición de ‘*alma*’ no constituye la definición de un género, sino el enunciado definicional de una expresión que, desde el punto de vista lógico-semántico, puede ser aplicada a capacidades distintas en la medida en que se encuentran dadas en sucesión. Leemos:

“*Es por tanto evidente que la definición de alma posee la misma unidad que la definición de figura, ya que ni en el caso de ésta existe figura alguna aparte del triángulo y cuantas a éste suceden, ni en el caso de aquélla existe alma alguna fuera de las antedichas. Es posible, pues, una definición común de figura que armonice con todas pero que no será propia de ninguna en particular. Y lo mismo ocurre con las almas enumeradas. De ahí que resulte ridículo –en esta caso como en otros- buscar una definición común que no será definición propia de ninguno de los entes, en vez de atenerse a la especie propia e indivisible, dejando de lado definiciones de tal tipo. Por lo demás, la situación es prácticamente la misma en cuanto se refiere al alma y a las figuras. Siempre en el término siguiente está en potencia el anterior, tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados, por ejemplo, el triángulo está contenido en el cuadrilátero, y la capacidad nutritiva está contenida en la sensitiva. Luego en relación con cada uno de los vivientes deberá investigarse cuál es la de la planta, cuál la del hombre y cuál la de la bestia.*” (414b20-33).

Conscientes de que ‘*figura*’ y ‘*alma*’, en cuanto no son géneros, no tienen una definición en sentido estricto, cabe admitir que sí tienen una clase de fórmula definicional lo suficientemente apropiada como para *armonizar con todos* los tipos de figuras y de almas, sin constituir el enunciado definicional exclusivo de ninguno de los miembros de la serie (*ídios d’ oudenòs éstai schématos. Homoíos dè kai epì taîs eireménais psychaîs*) (414b23-25).

Una definición en sentido estricto expresa la especie de un género (cf. *Metaph.* VII 4, 1030<sup>a</sup>11ss.); mientras que una definición común del tipo de las que aquí tratamos no se aplica en sentido estricto a ninguna de las entidades que considera pues no está referida a una especie indivisible y propia de ninguna de ellas (*hòs oudenòs éstai tôn ónton ídios lógos oudè katà tò oikeíon kai átomon éidos*) (414b26-27).<sup>677</sup> Como consecuencia de este planteo, Aristóteles advierte acerca de lo ridículo (*geloíon*) que sería atenerse a buscar exclusivamente una definición común de entidades que comparecen en una serie sucesiva y dejar de lado la definición propia que se refiere a la especie indivisible de cada una ellas (414b25-28).

<sup>677</sup> “Especie indivisible” (*átomon éidos*) es una noción que se aplica a toda realidad que no puede recibir determinaciones más específicas. Cf. *APo* II 13, 96b16. Se emplea, por ejemplo, en *PA* I 4, 644<sup>a</sup>29-33, *Metaph.* VII 8, 1034<sup>a</sup>8.

De este modo, el propósito de Aristóteles de no reducir la investigación acerca del alma a la de una “especie”, por ejemplo, a la del alma humana (*DA I 1, 402b3-5*), tiene en la definición más general del alma una *momento de la investigación* que es común al estudio de cada una de las capacidades por las que se explican las diversas manifestaciones de la vida. En ese sentido, la consideración en términos generales de lo que es el alma no evita o sustituye la búsqueda de una definición propia de cada tipo o clase de alma (*414b25-28*).<sup>678</sup> Por el contrario, introduce su estudio especializado trazando el marco ontológico y epistemológico al que este se vincula (y, eventualmente, modifica). Se puede reconocer cierta imparcialidad por parte de Aristóteles, quien, en los hechos, no prefiere un tipo de definición en detrimento de la otra.<sup>679</sup>

Una definición “común” no expresa un contenido universal y no puede ser vista como la clase de enunciados que informa acerca de una esencia única (cuya unidad funda la unidad del enunciado que la expresa) que se presenta de manera idéntica en

---

<sup>678</sup> Rodier consigna varias posiciones en su comentario a las líneas 414b25ss. Una de ellas es la de Temistio, quien interpreta el pasaje del siguiente modo: Cuando se trata del alma o de las figuras, *i.e.* de cosas que no constituyen géneros, no hay definiciones en sentido propio sino fórmulas lógicas y generales. Se puede definir tal especie de alma o de figura, pero sería ridículo buscar una definición general, *i.e.* una definición que no sea de alguna de las especies de alma en particular. Por otro lado, Filópono y Simplicio sostienen que es ridículo contentarse con una fórmula general y no interesarse por definir, en particular (*katà tò oikeïon*), las especies indivisibles de alma, pues las definiciones de estas últimas son las únicas definiciones posibles (Filop. 257, 9; Simpl. 107, 39). Rodier, en tanto, entiende así el planteo: Sería ridículo en casos como el de alma o el de las figuras, que no constituyen un género, buscar una definición general que no puede ser definición de ninguna realidad, naturaleza o concepto, y no buscar una definición particular y propia de alma, *dejando de lado* una definición común que sólo es provisoria. En este caso, Rodier interpreta que la expresión “*aphéntas tôn toioûton*” se refiere a la definición común. En tanto, consigna la posición de Sofonías (54, 27), que a su juicio es difícil de conciliar con el texto. Sofonías interpreta que, si nos aplicamos a definir las especies o los modos particulares del alma, no hay en ello un motivo para rechazar una definición general ni dejar de tenerla en cuenta (cf. Rodier [1900] pp. 218-220). Respecto a las distintas posiciones que ha merecido entre los intérpretes este pasaje, véase hoy Ward (1996) “Souls and Figures: Defining The Soul in *De anima II 3*”, en *Ancient Philosophy* 16: 113-128. Tomamos la referencia de Polansky (2007) p. 195 n. 8, que recomienda revisar Ward (1996) p. 117 nn. 10 y 12, sobre todo, frente a los que entienden que Aristóteles rechaza en 414b25-28 definiciones como las dadas en *DA II 1*. Ward argumenta que, incluso las definiciones de cada una de las capacidades, resultan definiciones genéricas, comunes, y, por lo tanto, tampoco constituyen definiciones en sentido estricto (Ward [1996] pp. 118-119). La autora también ofrece una discusión sobre los pasajes donde Aristóteles explica porqué las series ordenadas no son géneros y no permiten definición en sentido propio. Los pasajes son *Metaph.* III 3, 999<sup>a</sup>6-16; *EE* 1218<sup>a</sup>1-8, *EN* 1096<sup>a</sup>17-35; *Pol.* 1275<sup>a</sup>34-38. Véase Polansky (2007) p. 195 n.7; Bodéüs (1993), p. 149 n. 2.

<sup>679</sup> Para Hicks, quien asume directamente este tipo de interpretación entiende *zeteîn* con *oudè katà tò oikeïon kai tò átomon eîdos*. Lo que, a su juicio, requeriría *medé*, no *oudé*-. La interpretación a la que esta fijación del texto daría lugar indicaría que no debemos confinarnos a la especie individual apropiada. Hicks, por el contrario, considera que Aristóteles pone el acento en la importancia de una investigación concentrada en dar definiciones específicas en este campo. A su juicio, en *DA*, la definición común no proporciona mayores réditos, exceptuando la caracterización del alma como forma del cuerpo viviente, causa motora y final. El tratamiento en abstracto no conduce a mayores descubrimientos y se expone a la misma censura que Aristóteles dirige contra la teoría del alma-armonía (*DA I 4, 408<sup>a</sup>3-5*) o como número automotor (cf. *DA I 5, 409b13-18*). Véase Hicks (1907) ad 409b27, p. 336-337.



todos los términos de la serie.<sup>680</sup> La serie ordenada no permite un género. Pero la unidad por sucesión de términos como ‘*alma*’ permite establecer las condiciones de posibilidad de un discurso filosófico común acerca de la forma y esencia, actualidad y principio de los seres vivos. Oficia, en ese sentido, de portal de acceso al estudio específico de cada dominio de la vida.

Una vez formulada la unidad de significación por sucesión, Aristóteles extrae una consecuencia directamente concernida con el planteo anterior: es preciso indagar “*caso por caso*” (*hóste kath’hékaston zetetéon*) en la naturaleza del alma de cada clase de ser vivo (414b32-33). Esta afirmación se inscribe de manera directa en la línea del rechazo aristotélico a considerar el alma de los seres vivos como una realidad abstracta a la manera de un género separado.

Ante esta decisión ontológica fundamental, la unidad de significación por sucesión permite que la expresión ‘*alma*’ tenga una unidad lógico-semántica gracias a la cual se puede aplicar el nombre y la definición al alma de las distintas clases de seres vivientes (plantas, hombres, bestias). Esto hace factible el reconocimiento, por vía de una consideración reflexiva, de la distinción entre las capacidades del alma, al mismo tiempo que su articulación en el plano de los seres vivos. En las plantas, sólo hay capacidad nutritiva, en los animales, la capacidad nutritiva está potencialmente contenida en la capacidad sensitiva posterior y más compleja que opera como el factor gracias al cual al animal no se le considera sólo como viviente sino, más específicamente, como un ser vivo de naturaleza sentiente.

Esto da pie a pensar que la definición propia de cada clase de alma no deja de tener cierto carácter general en la medida en que cada clase de alma contempla, para la mayoría de los casos, la vinculación con capacidades potencialmente contenidas en ella.<sup>681</sup> En un plano lógico-semántico, ‘*alma*’ se aplica a la capacidad nutritiva, sensitiva, desiderativa, de locomoción y racional según un vínculo de antero-posterioridad que muestra las relaciones de dependencia ontológica (inmediata y mediata) y de subordinación de acuerdo con las cuales se encuentran organizadas en las distintas especies de seres vivos.

---

<sup>680</sup> Cf. *EN* I 6, 1096b20-23: “(...) Si, por otra parte, aquéllos son bienes por sí mismos, forzosamente resplandecerá (*emphainesthai*) en todos ellos la misma noción de bien, como la de la blancura en la nieve y en la cerusa.”

<sup>681</sup> Sobre el carácter general de las definiciones de cada clase de alma, véase Ward (1996) citada en Polansky (2007), p. 195 nn. 7y 8.

#### 4. El criterio de ordenación de las capacidades del alma

1)

En la última parte de *DA II 3*, Aristóteles pasa del contexto “lógico” al contexto “físico” y presenta la siguiente cuestión: ¿Cuál es la causa de que las capacidades del alma se encuentren dispuestas en sucesión? (414b33-415a12). La respuesta a la pregunta pone de relieve el criterio según el cual se ordenan dichas capacidades. La relación en que se encuentran las capacidades del alma puede considerarse como una aplicación del significado de ‘*anterior*’ (*próteron*) que Aristóteles expone en *Metaph. V 11*, 1018b37-1019<sup>a</sup>1. Se trata de un significado derivado con respecto al significado focal de anterioridad, *i.e.* la anterioridad ontológica o natural, según el cual “se dice que son anteriores las propiedades de las cosas que son anteriores” (1018b37-38).<sup>682</sup>

Una propiedad, por ejemplo, lo recto, se dice que es anterior a otra, lo pulido, en cuanto son propiedades de cosas que guardan entre sí una relación de anterioridad, a saber, la línea y la superficie. De tal manera que, *en el mismo sentido* en que son anteriores las cosas a las que estas propiedades pertenecen por sí, son anteriores sus propiedades. Así, lo recto como propiedad de la línea es anterior a lo pulido como propiedad de la superficie, debido a que la línea es anterior a la superficie (1018b38-1019a1).

La relación de anterioridad en que está una propiedad *a* con respecto a una propiedad *b* es análoga a la relación en que está el objeto *A* con respecto al objeto *B*. Ahora bien, la relación de anterioridad entre propiedades de objetos deriva o se funda en la relación de anterioridad que existe entre los objetos a los que esas propiedades pertenecen. Es decir, en cuanto el objeto *A* es anterior al *B*, la propiedad *a* es anterior a la propiedad *b*. Este sentido de ‘*anterior*’ combina, como se puede advertir, dos modelos lógico-semánticos: la analogía (conocida como analogía de proporcionalidad) y la significación focal (*pròs hén*).

Aristóteles releva este tipo de relación de antero-posterioridad entre las capacidades del alma que están en una serie sucesiva, mostrándola, por una parte, como una relación que se da analógicamente entre capacidades que corresponden a distintos dominios de seres vivos y, por otra, como una relación entre capacidades que están referidas a una capacidad primera que sólo pertenece, por sí, a la clase de ser vivo que

---

<sup>682</sup> Cf. Movia (2005) p. 269 n. 70. Una aplicación de este modelo así como una explicación del mismo véase en Vigo (2006) “Orden espacial y orden temporal según Aristóteles (*Ph. IV 11*, 219<sup>a</sup>10-21)”, esp. pp. 87-95, y “Homonomia, explicación y reducción en la *Física* de Aristóteles”, especialmente. pp. 227-235, a partir de lo cual nos orientamos en este planteo.

es anterior a todas, las plantas. Este sentido de antero-posterioridad permite expresar una relación de dependencia ontológica unilateral no reversible del término posterior respecto del anterior que, a su vez, se puede considerar con independencia de aquél, cuando hablamos de la clase de ser vivo que es anterior a la clase de ser vivo donde el término posterior es el que la define. Este tipo de relación constituye un criterio que explica por qué las capacidades del alma se encuentran en una sucesión escalonada. El pasaje 414b33-415<sup>a</sup>12 dice:

*“Por qué razón el alma se encuentra escalonada (tôi ephexês) del modo descripto, es algo que deberá examinarse. Sin que se de la capacidad nutritiva, no se da, desde luego, la sensitiva, si bien la nutritiva se da separada de la sensitiva en las plantas. Igualmente, sin el tacto no se da ninguna de las restantes sensaciones, mientras que el tacto sí que se da sin que se den las demás: así, muchos animales carecen de vista, de oído y de olfato. Además, entre los animales dotados de sensibilidad, unos tienen movimiento local y otros no lo tienen. Muy pocos poseen, en fin, capacidad calculativa y racional. Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen capacidad calculativa poseen también las demás capacidades, mientras que no todos los que poseen una cualquiera de las otras potencias, poseen además razonamiento, sino que algunos carecen incluso de imaginación, mientras que otros viven gracias exclusivamente a ésta. En cuanto al intelecto teórico, exige otro discurso. Es evidente, pues, que la explicación de cada una de estas capacidades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma.”*<sup>683</sup>

Aristóteles recurre en este pasaje a la analogía para mostrar y documentar que la relación de dependencia ontológica entre las capacidades del alma es la misma en dominios más simples que en dominios más complejos de seres vivos donde comparecen.

De manera análoga a como en los animales la capacidad sensitiva no existe sin (*anéu... ouk esti*) la nutritiva, mientras que la nutritiva existe separada (*chorízetai*) de la sensitiva en las plantas (415<sup>a</sup>1-3), los sentidos de percepción a distancia -oído, vista y olfato- no existen sin el tacto, mientras que el tacto existe separado de ellos en muchos animales (415<sup>a</sup>5-6).

La relación en la cual se encuentra la capacidad sensitiva con la nutritiva es análoga a la que tienen sentidos como el oído, la vista y el olfato con el tacto. En tanto que la existencia separada de la capacidad nutritiva en las plantas con respecto a la capacidad sensitiva (en los animales) es análoga a la existencia separada del tacto en muchos animales que no tienen los sentidos restantes. Esta relación que se aplica a la capacidad sensitiva respecto de la nutritiva, se aplica también análogamente a la capacidad de movimiento local respecto de la sensación, así como a la imaginación y,

---

<sup>683</sup> Traducción de T. Calvo (1987) con modificaciones nuestras.

finalmente, a la capacidad racional respecto de todas las capacidades mencionadas, en el caso del hombre.

Considerando la clase de seres que tienen sensibilidad, *vgr.* los animales, se puede distinguir entre los que se desplazan y los que no (415<sup>a</sup>6-7). En los primeros, la capacidad de movimiento según el lugar no se da sin la capacidad de sentir que está potencialmente contenida en ella, mientras que en los animales que no se desplazan, la capacidad sensitiva existe separada de la capacidad de locomoción (415<sup>a</sup>6-7).

Del mismo modo, en los que tienen capacidad calculativa y racional (*logismós kai diánoia*). En los hombres, todas las capacidades anteriores de la serie están contenidas potencialmente en ellas (415<sup>a</sup>7-9); mientras que, si se considera en general todo ser vivo mortal, donde se encuentra una cualquiera de las capacidades anteriores no se da necesariamente la capacidad racional (415<sup>a</sup>10-11). En efecto, en algunos se puede dar la capacidad nutritiva o la capacidad sensitiva separadas de la capacidad racional y, en otros, las capacidades anteriores pueden darse separadas de la imaginación.

Análogamente, en algunos otros seres mortales (en muchos animales y en relación con ciertos comportamientos en los hombres), la imaginación puede existir separada de la capacidad racional. Se podría decir que, así como la capacidad sensitiva existe en los animales estacionarios sin la capacidad de movimiento según el lugar (415<sup>a</sup>6-7), la imaginación en algunos animales se da sin las capacidades racionales, por lo cual la imaginación les sirve de guía para ejecutar las funciones más básicas de la vida.

Mediante la analogía se dibuja un esquema de conjunto que comprende no sólo a las capacidades sino también a los distintos ámbitos de seres vivientes donde se pone de relieve la vinculación necesaria que tiene lugar entre los términos anteriores y posteriores de una serie. En los ámbitos superiores de la vida, esa serie crece en complejidad, pudiéndose captar mejor el escalonamiento entre las capacidades que allí se encuentran. Sobre la base de la analogía se puede ver, entonces, en qué se apoya un modelo de unidad de significación que excluye la univocidad o sinonimia.<sup>684</sup> Pero la analogía, sin más, no alcanza para justificar una definición común de ‘*alma*’. La

---

<sup>684</sup> Rodier sostiene que la consideración de las capacidades del alma como almas en relación con un organismo de la clase apropiada responde a un modo de significación *kat’ analogían*. Lo que el alma vegetativa es por relación a un organismo determinado, así lo es el alma sensitiva por relación a un organismo superior. Para Rodier es este modo de tratamiento, y no el que considera una unidad de significación por relación a un término único (*pròs hén kai mían tiná phýsin*), el que permite que haya una definición general o “lógica” de alma aplicable a todas las capacidades sin expresar la esencia de ninguna. Y observa que, en cuanto se trata de una definición de tal tipo, no puede decirse que se trate de una definición en sentido propio (cf. Rodier [1900] pp. 217-218).

analogía por la que se documenta una misma relación de antero-posterioridad entre capacidades diferentes en diferentes dominios de seres vivos permite ver que, como una totalidad de “partes” escalonadas, el alma se presenta en diferentes clases de vivientes.

En ese sentido, lo que permite denominar ‘*alma*’ a todas estas capacidades no es la reducción a un término que signifique una esencia común y una (*kath’hén*), sino la relación unidireccional que, según dos aspectos vinculantes, sostiene el tipo de unidad que se expresa con ‘*alma*’. Esta relación se enuncia de la siguiente manera: *la capacidad posterior no se da sin la anterior* (415<sup>a</sup>1-2), o tiene potencialmente contenida la anterior (414b29-30), *mientras que la anterior se puede dar separada de la siguiente o posterior*, es decir, no se funda en ninguna otra.

Por otra parte, el pasaje citado documenta el tipo de unidad por sucesión que comporta, a su vez, la unidad por referencia a un significado focal (*pròs hén*). De acuerdo con esto, la relación de antero-posterioridad se aplica también en un sentido vertical a las capacidades de un ámbito de la vida que son posteriores en cuanto se fundan en o derivan de las capacidades de un ámbito anterior y, ultimamente, de las capacidades del ámbito más básico y común a todos. En ese sentido, comparece una relación de dependencia ontológica de lo posterior respecto de lo que es anterior, según la cual una potencia posterior no se da sin la anterior mientras que la anterior puede existir de modo autónomo con respecto a la posterior. Así pues, la antero-posterioridad por sucesión entre capacidades de un ámbito más complejo de seres vivos depende o se funda en la antero-posterioridad por sucesión entre capacidades de un ámbito menos complejo.

Esta relación causal, entendida como una propiedad funcional, puede constatarse en la capacidad sensitiva respecto de la nutritiva y, en la clase de animales que tienen también sentidos de percepción a distancia, entre estos sentidos y el sentido del tacto; mientras que la existencia separada se atribuye a la capacidad nutritiva que está en las plantas, y, luego, al tacto, en el caso de algunos animales.

En los seres que tienen sensibilidad, algunos tienen capacidad de movimiento local. Esta capacidad del alma se puede considerar posterior a la capacidad sensitiva en cuanto su posterioridad (*i.e.* su dependencia ontológica) es una característica que deriva de los sentidos de percepción a distancia que son, como tales, posteriores al tacto. Estos sentidos son, a su vez, posteriores en la medida en que están fundados en la capacidad sensitiva que es posterior a la nutritiva.

La referencia de la serie de capacidades a un orden anterior y primero, se percibe especialmente en este pasaje de *DA II 3* a partir de la consideración de la vida racional que se reconoce “*entre los animales, en muy pocos*” (415<sup>a</sup>7-8).

Considerando analógicamente el conjunto de los seres vivientes mortales, Aristóteles sostiene que, en los seres corruptibles que tienen *logismós*, están presupuestas todas las potencias anteriores del alma.<sup>685</sup> Por lo pronto, resulta claramente enunciada la relación en que está una de las capacidades de la vida racional, la capacidad calculativa (*logismós*), con “*todas las restantes*” (*tà loipà pánta*), *i.e.* la capacidad de locomoción, la capacidad desiderativa, sensitiva y nutritiva (415<sup>a</sup>8-9). Con ello se sugiere que no es posible plantear la vida racional en el hombre separada, sin más, de la sensibilidad y, mediatamente, de la vida nutritiva; pues una característica de todos los animales es que la capacidad sensitiva no se da en ellos sin la nutritiva (415<sup>a</sup>1-2). En algunos seres mortales se encuentra algunas de las otras capacidades mencionadas pero carecen de capacidad calculativa, mientras que otros configuran un ámbito de seres vivos menos complejo porque tampoco cuentan con imaginación. De un ámbito más complejo, donde las capacidades del alma de un viviente se dan separadas de la capacidad siguiente de la serie (por ejemplo, de la calculativa), podemos remitirnos a un ámbito de menor complejidad donde las capacidades del alma existen separadas de una capacidad posterior, la imaginación (415<sup>a</sup>10-11).

En el ámbito de los seres mortales, donde se encuentra la imaginación como una capacidad posterior a todas, esta capacidad también está referida a la forma de vida primera y común a todos ellos: la capacidad nutritiva (415<sup>a</sup>11). El mismo esquema de razonamiento se encuentra en la descripción fenomenológica de la primera parte del capítulo (414<sup>a</sup>29-b19). La serie integrada por la capacidad sensitiva y la desiderativa tienen en la capacidad nutritiva una capacidad anterior a todas y la potencia del alma primera y común en todo mortal (cf. *DA II 4*, 415<sup>a</sup>23-25).

De esta manera, los ámbitos de la vida que aumentan en complejidad no sólo se caracterizan por estar definidos por la capacidad posterior de la serie correspondiente, sino también por el hecho de que, en tales ámbitos complejos, hay un caso primero y básico al que todas están focalmente referidas: la vida nutritiva y la capacidad nutritiva del alma que obra como fundamento del vivir en los seres mortales. En ese sentido, la vida nutritiva es anterior a todas las otras manifestaciones de la vida.

---

<sup>685</sup> La expresión “*logismòs tôn phthartôn*” en 415<sup>a</sup>9 tendría una extensión ambigua; al respecto, véase Polansky (2007) pp. 197-8.

Por otra parte, Aristóteles deja constancia de que, en el caso de los seres humanos, la capacidad que corona la vida racional, el intelecto teórico (*noûs theoretikós*), es una capacidad que requiere “otro discurso” (*héteros lógos*) (415<sup>a</sup>11-12).<sup>686</sup>

La estrategia de acuerdo con la cual lo que es anterior en un cierto ámbito funda su anterioridad en la anterioridad de un ámbito que puede existir sin aquel, a la manera como una propiedad no-sustancial se vincula con su objeto sustancial,<sup>687</sup> permite subrayar la estrecha unidad de esta secuencia de potencias del alma y de funciones en un organismo vivo. En ese sentido, cuando ‘vivir’ se define por el conjunto de funciones de un viviente mortal, no se destruye la percepción del vivir como un acto que significa ser para los vivientes, ni la comprensión del alma como una unidad. En definitiva, bajo esta estrategia es posible entender de un modo más acabado la celebre afirmación aristotélica sobre el alma: *una en acto, múltiple en potencia*.

El alma en acto es una totalidad cuyas potencias no se actualizan sin más como partes separadas entre sí.

## 2)

El problema de la justificación de una definición común que armonice con todas las capacidades del alma, sin ser propia de ninguna, requiere de una peculiar manera de entender la unidad de significación de ‘*alma*’. Este tipo de unidad no compagina bien ni con el tratamiento de la equivocidad de la noción de bien en *EN* I 6, ni con el de la noción de ser en *Metaph.* IV 2. Eventualmente, se aproxima más al primer caso.<sup>688</sup>

<sup>686</sup> Cf. *DA* III 4-8.

<sup>687</sup> Cf. sentido de ‘*anterior*’ en *Metaph.* V 11, 1018b37-1019<sup>a</sup>1.

<sup>688</sup> En *EN* I 6 Aristóteles prefiere hablar de ‘*bien*’ por analogía aunque sin perder de vista la unidad a partir de algo uno y por tender hacia algo uno. Si se comparara este esquema con el que se propone para el caso del alma, se advierte que la denominación de alma y la definición común se aplica a las capacidades de la serie en la medida en que se releva una conexión análoga entre ellas en escenarios distintos esencialmente y en cuanto quedan conectados por la referencia a un significado focal. *EN* I 6, Aristóteles considera el “aspecto general” de la cuestión relativa al bien (1096a11ss) y, en ese contexto, formula una crítica a la concepción platónica del bien cuyo tratamiento ofrece una referencia para el tratamiento de nociones que se aplican a términos entre los que hay relaciones de antero-posterioridad, como es el caso de ‘*alma*’ en *DA* II 3. De este texto quisiéramos llamar la atención sobre dos puntos: (1) Aristóteles señala a propósito de la crítica a la concepción platónica del Bien que los platónicos mismos no pusieron Ideas para aquellas cosas que estuvieran en relación de antero-posterioridad (como los números) (1096<sup>a</sup>17-23). En el caso del bien, los bienes se distinguen según el repertorio de las categorías. De manera que ‘*bien*’ es una expresión que se emplea en la categoría de sustancia, en la de cualidad y en la de relación. Ese empleo de la expresión responde a un ordenamiento entre las categorías según cierto criterio de antero-posterioridad. El bien que se considera en la categoría de sustancia es anterior al bien que cae en la categoría de relación (lo útil). Aristóteles muestra que el bien en la categoría de sustancia es aquello que es, por sí, sustancia, mientras que lo que cae en la categoría de relación es una “*ramificación y accidente que se da en el ente*” (1096<sup>a</sup>20-22). En ese sentido, lo que se encuentra en la categoría de

La referencia de toda la serie de capacidades a una que sea primera respecto de las restantes no indica que todas ellas puedan recibir una denominación común (y una definición general) sólo por referencia a una misma naturaleza.<sup>689</sup> Por ello, Aristóteles aplica el modelo de unidad *pròs hén* como una variante de la unidad *tôi ephexês*, pues así se mantiene a la vista la serie en todos sus términos, sin saltarse ninguno.

---

sustancia es, pues, anterior por naturaleza (*próteron tēi phýsei*) u ontológicamente independiente, mientras que lo que se encuentra en la categoría de relación es ontológicamente dependiente de aquel. Ahora bien, las cosas que están comprendidas en esta clase de relación de antero-posterioridad no participan de una idea común. No es posible que, en casos de este tipo, haya una noción común que se predique unívocamente de lo que es sustancia y de lo que está en la categoría de relación (1096<sup>a</sup>22-23). (2) Por otro lado, ‘bien’ como ‘ser’ se dicen de muchos modos y no hay una noción común universal y una, porque, de haberla, estos términos dejarían de predicarse en todas las categorías y se limitarían a decirse sólo de una (1096<sup>a</sup>23-29). Esta situación se traduce en un problema de tipo epistemológico. Respecto de cosas que se dan según una sola idea (“*katà mían idéan mía*”) hay una sola ciencia. Debería haber una ciencia de todo aquello que se denomina ‘bien’, pero no la hay. Resulta inmediatamente claro que hay múltiples ciencias que se ocupan de diferentes clases de bienes. Incluso en el ámbito de lo que está comprendido en una misma categoría (1096a29-34). Respecto de ‘alma’, el término no se predica como si se tratara de una noción universal y una, porque, de ser así, la expresión indicaría la reducción de los distintos significados que corresponden a las capacidades del alma a una única capacidad. Aristóteles señala, en el contexto de la crítica a la concepción platónica del Bien en sí, qué vías podrían proporcionar una unidad de significación a la expresión ‘bien’ que “*no es algo común según una sola idea*” (“*ouk éstin ára tò agathôn koinón ti katà mían idéan*”) (1096b24-25), como lo evidencia el hecho de que nociones como las de honor, prudencia y placer son diferentes en tanto que son bienes diferentes (b23-24). Pero el argumento de los platónicos no contempla las distintas clases de bienes sino sólo aquellos que se buscan por sí mismos. Es decir, consideran los bienes en cuanto se dicen según una especie (*kath’ hén eídos*) (1096b10). Pero no sólo hay bienes que se buscan por sí mismos, sino también bienes que producen los bienes que se buscan por sí, los que los defienden o los que impiden sus contrarios. Ahora bien, aquellos bienes que son tales por sí mismos se dicen por referencia a una sola especie de bien, mientras que los restantes se dicen por referencia a los bienes que se consideran por sí mismos. Hay, pues, dos modos en que pueden decirse los bienes (1096b13-14). Ahora, los bienes que se dicen por sí mismos ¿se dicen según una sola idea (*katà mían idéan*)? (14-16). Para afrontar la cuestión, Aristóteles se pregunta qué bienes son los comprendidos en la clase de los bienes por sí. ¿Acaso son igualmente considerados como bienes por sí el pensar y el ver, los honores y los placeres? Quizás bienes como éstos, que se buscan por relación a otros bienes, podrían tomarse como bienes por sí mismos. O, tal vez, habría que considerar que ‘bien’ en un sentido propio sólo cabe decirse de la Idea de Bien. Ahora, eso haría vana la distinción entre especies de bienes. Por otra parte, si a los mencionados se los llama bienes por sí mismos, entonces habría que pensar forzosamente que en todos ellos esta presente la misma Idea de bien. Pero, pensar, ver, los honores, algunos placeres son nociones que resultan diferentes en tanto que son bienes. El significado de ‘bien’ no se puede concebir como algo común según una única idea (“*ouk éstin ára tò agathôn koinón ti katà mían idéan*”) (1096b24-25) (1096b23-24). ¿Cómo se dice ‘bien’? (1096b25-26). Entre las cosas que se consideran bienes no hay una mera homonimia. En efecto, ‘bien’ “*no se parece a las cosas que son homónimas por azar (apò týches homonýmos)*” (1096b26). Aristóteles propone tres maneras en que es posible encontrar cierta unidad de significación. Los bienes pueden denominarse tales, (a) porque proceden de un solo bien (*tôi aph’ henós*), (b) porque tienden a un mismo fin (*pròs hén hápanta syntelein*), o (c) más bien por analogía (*mállon kat’ analogían*) (1096b26-28). Como lo muestra el ejemplo, Aristóteles tiene a la vista una analogía proporcional. ‘Bien’ se dice de diferentes bienes a la manera como se dice que la vista en el cuerpo es como la inteligencia en el alma (b28-29). Siguiendo a Robin (1908), el planteo de una homonimia no-accidental puede aplicarse a los significados de un término que están en una relación de antero-posterioridad y de los que no se puede establecer un género en común mediante dos modelos que guardan cierta tensión entre sí, a saber, el modelo de la unidad de significación “*aph’henós kai pròs hén*” y el de unidad de significación *kat’analogían* (cf. EN I 6, 1096b26-28). La aplicación de este doble recurso lógico-semántico permitiría concebir de una manera más ajustada caso como los de ‘bien’. De acuerdo con este planteo, algunos intérpretes como L. Robin (1908) consideran que Aristóteles diferencia entre la unidad de significación de términos como ‘bien’ y la de términos como ‘ser’.

<sup>689</sup> Cf. el caso de ‘ser’ en *Metaph.* IV 2, 1003<sup>a</sup>34, 1003b6, 14.



Para Aristóteles, el alma es principio de todas sus capacidades y se define por todas ellas (cf. *DA* II 2, 413b11-13). En ese sentido, el alma es un principio de unidad funcional y, como decíamos, no un *set* de capacidades dentro del cual cada una cumple con su propia función con independencia de las otras. Pero, para rescatar el aspecto múltiple de aquello que tiene la unidad de un principio, es decir, para documentar la presencia de un mismo tipo de relación en clases diferentes de seres vivos y entre capacidades de una misma clase, la analogía hace un aporte que no puede ser soslayado a la hora de concebir el estatuto lógico-semántico de ‘*alma*’. Es claro que la unidad de significación que la analogía le imprime a ‘*alma*’ es una unidad débil;<sup>690</sup> mientras que la unidad de significación focal da lugar a un tipo de coordinación entre los términos que resulta más fuerte y torna menos relevante la diversidad de las capacidades conectadas entre sí, en el sentido de que suaviza el efecto equivocista que tiene el planteo.

Desde nuestro punto de vista, asociar el significado focal de ‘*alma*’ a la capacidad nutritiva que comparece en la serie de potencias escalonadas permite, por una parte, comprender el peso ontológico de la capacidad nutritiva (y de la vida nutritiva) en un alma definida (como en el caso de los animales) por su capacidad más elevada y posterior y, por otra, permite salvar la unidad del alma. A su vez, desarrollar el planteo en términos de una analogía proporcional permite recuperar cierta tendencia equivocista en el tratamiento del alma que evita la subvaloración de sus distintas capacidades escalonadas. Esto último ayuda a equilibrar también el énfasis sobre el alma como una totalidad en acto. Concebir el alma como una en acto y múltiple en potencia posibilita una definición común y una ciencia acerca de ella así como comprender que el estatuto de “partes” depende ontológicamente de una totalidad que no puede prescindir de ninguno de los factores que la integran. En ese sentido, el criterio que se emplea impide cualquier tendencia a identificar las capacidades del alma como entidades separadas.

De acuerdo con esto, una definición de alma necesita articular la perspectiva de la diferencia, que proporciona el conocimiento de cada tipo de alma, con la perspectiva general que permite captar lo mismo en el contexto de la diferencia y dar curso a la posibilidad de cierto saber en común vinculado a la vida en el contexto de las distintas clases de seres vivos mortales así como comprender la unidad del alma como forma en vistas a cumplir con su papel de causa formal.

---

<sup>690</sup> Cf. *Pol.* 1275<sup>a</sup>34-38.

Por una parte, la analogía muestra que la unidad de significados de ‘*alma*’ se basa en la existencia de una relación semejante entre capacidades y ámbitos distintos de la vida, una relación de dependencia ontológica entre capacidades. Por otra, una propiedad (*i.e.* la mencionada dependencia ontológica entre capacidades y la independencia de la capacidad anterior respecto de la que es posterior en un ámbito más complejo) se aplica en sentido focal a la capacidad primera y común de la serie y, en otro derivado, a las capacidades posteriores dadas en una sucesión. En este último esquema llamamos ‘*alma*’, prioritariamente, a la capacidad nutritiva porque a ella le corresponde en primera término la propiedad mencionada y, derivativamente, a las otras capacidades del alma, en la medida en que dicha propiedad se les aplica en sentido derivado.

Se podría extraer de la descripción fenomenológica de *DA II 3* y de la reflexión siguiente en sede lógica y epistemológica, una respuesta a la cuestión formulada en *DA I 5*, 411b14-30, donde Aristóteles plantea un aspecto que presenta la consideración de la unidad alma-cuerpo, esta vez a propósito de un alma que es divisible en partes o capacidades. Aristóteles descarta como hipótesis que, así como el alma toda mantiene unido (*synéchei*) a todo el cuerpo, cada una de las partes del alma mantenga unida (*synéchei*) alguna parte del cuerpo (411b16-17).<sup>691</sup> Las últimas líneas de *DA I 5* (411b27-30) anticipan el planteo de *DA II 3* donde Aristóteles deja en claro el modo según el cual están unidas las distintas capacidades del alma, a saber, en el término siguiente de la serie está siempre potencialmente contenido el anterior (414b29-30). De tal manera que el alma, que es una y al mismo tiempo divisible en sus capacidades, es el principio de unidad del cuerpo orgánico en un ser viviente entendido como un todo. Tal y como queda constatado por los casos de plantas e insectos que pueden ser seccionados y que conservan un alma idéntica en especie (aunque no numéricamente). En cada trozo están todas las partes del alma, “*cómo si cada parte del alma no fuera separable de las demás, por más que el alma toda sea divisible.*” (411b26-27).

---

<sup>691</sup> Para reafirmar su tesis, Aristóteles introduce una referencia al intelecto como caso límite; pues, ¿de qué parte del cuerpo orgánico mantendría la unidad el intelecto y de qué modo? (cf. *DA I 5*, 411b18-19).

## 5. El alma como causa formal del vivir y de la unidad del vivir

La responsabilidad del alma como causa formal del vivir en los organismos vivientes, puesta de relieve por *DA II 2*, encuentra en *DA II 3* una explicación que asume el problema en clave lógico-semántica. En ese sentido, trata con la diversidad de significados de ‘*alma*’ que son correlativos de cada una de las capacidades del alma esencialmente diferentes. Así pues, el contexto lógico-epistemológico es la instancia a partir de la cual se puede contemplar la unidad del alma que funge como causa formal de las operaciones de un viviente a la luz de la diversidad de su naturaleza constatable en las distintas clases de organismos vivos de los que es forma y esencia. A partir de este contexto es posible justificar también una investigación acerca del alma en términos del estudio de cada una de sus “partes” o capacidades, *i.e.* lo que podríamos llamar una psicología de las facultades del alma.

*DA II 3* nos abre una perspectiva sobre el alma como forma del cuerpo que es lógica y ontológicamente anterior al organismo como un todo y a sus operaciones. Desde este ángulo podemos entender por qué la unidad del alma configura la vida de un organismo como “*un acto total*” (cf. *PA I 5*) y no como una mera agregación de operaciones y operaciones accidentalmente conectadas entre sí. En ese sentido, el alma es causa formal de las operaciones en las que se desglosa el significado de ‘*ser*’ para un organismo vivo y, co-extensivamente, es causa de la unidad de esas operaciones.

El punto de vista según el cual la forma sustancial, como uno de los significados de ‘*sustancia*’, es anterior respecto del compuesto sustancial subraya el papel del alma como causa formal de las operaciones de un organismo animado y tiene como presupuesto la consideración de la unidad de la forma. En ese sentido, la unidad por sucesión que se atribuye al alma está comprendida en el contexto de un criterio de unidad de significación que Aristóteles explica en *Metaph.* V 11, de acuerdo con el cual la relación de antero-posterioridad que hay entre las capacidades del alma respecto de las operaciones del ser vivo es análoga a la relación que se encuentra entre el alma como una totalidad y el cuerpo animado y de la cual la primera relación se predica a la manera de las propiedades no-sustanciales respecto del sustrato sustancial.

La unidad del alma es, pues, lógica y ontológicamente anterior a la unidad del cuerpo animado porque en la unidad del alma se encuentran las capacidades por las que se explica las múltiples operaciones de dicho cuerpo. En ese sentido, las operaciones

son posteriores a las capacidades de las que dependen causalmente porque el compuesto sustancial al que se atribuyen depende causalmente del alma, su forma sustancial, en la que las capacidades relativas al vivir comparecen en su unidad.

El alma es causa formal de las operaciones de un organismo vivo en cuanto es lógica y ontológicamente anterior a él como forma y configura una unidad de capacidades para vivir en la que está fundada principalmente la unidad del organismo vivo. En este tipo de planteo se puede advertir también que, de acuerdo con el significado de anterioridad de *Metaph.* V 11, las operaciones se atribuyen al cuerpo animado como a su sustrato y no al alma. Con ello se confirma el punto de vista aristotélico de acuerdo con el cual las operaciones de un ser vivo no se atribuyen al alma como sustrato (a no ser de un modo accidental) sino al organismo entendido como un todo en virtud de que tiene alma. Lo que indica que es correcto hablar, en el contexto de la unidad sustancial de un cuerpo animado, de la anterioridad ontológica del alma respecto del cuerpo que participa de la vida.

### 3. 1. 2. El alma como causa final y el cuerpo como organismo

#### 3. 1. 2. 1. La unidad del organismo viviente en PA I 1 y PA II 1

La concepción del ser vivo como un organismo se vincula directamente con la concepción del vivir como una “acción compleja” (*práxeós polymeroûs*) (PA I 5, 645b16-17). Hablar acerca del ser para el viviente como de una acción tiende a poner énfasis en el carácter inmanente del vivir como acto de un organismo que constituye un fin en sí mismo.<sup>692</sup> Dicho acto se refiere, al mismo tiempo, a la unidad de un conjunto de funciones biológicas. Mientras el cuerpo como un todo existe en vistas de una acción total, el cuerpo entendido como una unidad de partes distintas se genera y existe en vista de estas diversas funciones. Esta consideración del vivir como una acción total y como una diversidad de operaciones está vinculada, a su vez, con la concepción del alma como una en acto y múltiple en potencia *en vistas de la cual* el cuerpo y sus partes se configuran como una unidad orgánica altamente diferenciada. En ese sentido, el alma funge como causa final del cuerpo. Aristóteles sintetiza este planteo en las siguientes palabras:

*“Puesto que todo instrumento (órganon) tiene una finalidad, que cada una de las partes del cuerpo es para algo, y que la finalidad es una acción, es evidente que también el cuerpo en su conjunto está constituido para una acción compleja (...). De modo que también el cuerpo en cierta manera tiene como finalidad el alma, y las partes tiene como finalidad las funciones que cada una tiene fijadas por naturaleza.”* (PA I 5, 645b14-20).

*De Partibus Animalium* (PA) es un estudio sobre las partes de los animales que propone una explicación sobre la constitución del organismo animal cuyo acento está puesto en la causa final; una perspectiva en la investigación de los hechos naturales, en especial, de los seres vivientes, que Aristóteles considera novedosa.

En nuestro caso, nos ocuparemos de la justificación de la prioridad que tiene la explicación teleológica en biología tal y como Aristóteles la plantea en PA I 1 y, seguidamente, en PA II 1.<sup>693</sup> De acuerdo con Aristóteles, la materia del animal se

<sup>692</sup> La vida es descripta como acción en PA I 5 para enfatizar que se trata de un acto que tiene el fin en sí mismo. Cf. *Metaph.* IX 6, 1048b18-27.

<sup>693</sup> Respecto de PA I, es opinión general entre los estudiosos de este tratado que constituye una sección independiente de los tres libros restantes en la que Aristóteles expone el modelo de explicación de los fenómenos biológicos. Para Le Blond, PA I configura una lección pública acerca de la naturaleza, el método y el interés que reviste el estudio de la biología. Cf. Le Blond [1945] p. 52; véase también Lennox (2001) p. 119 y Balme (1992).

entiende desde la perspectiva de su forma y de su función vital como aquello en vista de lo cual se genera, existe y se concibe como un organismo. En ese sentido, *PA* sigue también, a la manera de un principio metodológico, la tesis de *Ph.* II 1 según la cual *la forma es en mayor medida naturaleza que la materia*. Esta afirmación es complementaria de la caracterización, en un plano lingüístico, del término ‘*materia*’ como un relativo (*pròs ti*) para resaltar la dependencia de la materia respecto de la forma (*Ph.* II 2, 194b8-9) y su lugar en vistas de la función (*toû érgou héneka*) (194b7-8). En el caso del animal, la forma es el principio que explica por qué un compuesto de partes materiales con funciones propias constituye una unidad originaria y no una síntesis *a posteriori* de elementos preexistentes o un mero agregado o colección de partes.

En ese sentido, es preciso hablar de la constitución material del animal desde la perspectiva de su “*forma total*” (*hóle morphé*). En vista de la forma total y de la sustancia entendida como un todo (*hole ousía*), *i.e.* el animal viviente, comparece como bello lo que, sin embargo, en su mera materialidad (carne, huesos, sangre, venas) no deja de ser desagradable, observará Aristóteles. Para Aristóteles, las partes materiales y los elementos que las componen no se dan separados del ser al que pertenecen (*PA* I 5, 645<sup>a</sup>30-36). Lo que se percibe como bello constituye así otra manera de formular –en el escenario biológico– un tipo de anterioridad que Aristóteles atribuye a la forma como fin respecto de la materia de un ser natural.<sup>694</sup>

---

<sup>694</sup> Este planteo se conecta con el contexto introductorio de *Ph.* II 1 donde Aristóteles busca establecer el significado de ‘*phýsis*’, Para ello tiene en cuenta, especialmente, las nociones de materia y de forma. En este contexto, el filósofo habla sobre la naturaleza de algo (*vgr.* de un ente natural) vinculándola con la noción de *ousía*. Así pues, si ‘*ousía*’ significa sobre todo aquello que permanece de un modo continuo mientras padece distintas afecciones, habría que pensar que se refiere prioritariamente a la materia de algo. Con ese criterio, sin embargo, no serían *ousía* las partes de un organismo (los huesos, la carne), sino la tierra; no el bronce ni el oro sino el agua. La “*naturaleza de los entes*” sería la *ousía* de todo, mientras que “*lo demás*” (las determinaciones específicas de las cosas) serían determinaciones, estados y disposiciones suyas. El segundo sentido de ‘*phýsis*’ es el de forma entendida como la *determinación conceptual específica*. Para fijar este significado del término, Aristóteles emplea las nociones de acto y de potencia, por una parte, y por otra introduce una consideración de la forma entitativa como una determinación no separable de la materia (193b3ss.). Aristóteles nos aproxima a la razón por la cual considera que la forma (*ousía* en el sentido de la forma) es más naturaleza que la materia de una cosa subrayando el carácter actual de la cosa (la cosa en acto), por un lado, y, por otro, la denominación que la cosa recibe como indicio de lo que en ella constituye el factor de determinación ontológica. Asimismo, la razón de esta prioridad está directamente vinculada con la consideración de la naturaleza no sólo como forma sino también como fin y principio del movimiento. En ese sentido, *PA* tiene a sus espaldas el tratamiento sobre las causas que Aristóteles lleva a cabo, especialmente, en *Ph.* II.

La justificación de la explicación teleológica de las partes animales (*PA I 1*) nos permite reconocer los términos en los cuales se da la unidad orgánica en acto de un animal vivo (cf. *PA II 1*). Al respecto, podemos puntualizar lo siguiente:

(i) La explicación en biología está determinada por la consideración de la forma de un ser vivo y de sus partes como causa formal, pero también como causa motriz y, fundamentalmente, como causa final. *Aquello en vistas de lo cual (hoû héneka)* es una expresión que denota un principio primero en los seres naturales sujetos a generación que es inmanente y se identifica con su forma y esencia (*ousía*).

(ii) La consideración biológica de la materia tiene lugar, por su parte, desde la perspectiva de un tipo de necesidad compatible con la finalidad: la denominada necesidad hipotética.

(iii) En este contexto, Aristóteles considera relevante subrayar la anterioridad de la forma sobre la materia y elabora una justificación de la relación entre forma y materia en los seres vivos según un nuevo criterio de antero-posterioridad en sentido ontológico que permite explicar, además de la relación materia-forma, el proceso en que se da la generación de las partes de un animal, es decir, su auto-desarrollo o crecimiento.

(iv) La materia en los seres vivos es sustrato de su forma y la forma, el factor de determinación de la materia. Para los seres vivos, *ser es vivir* (cf. *DA II 4*) y eso significa que la vida, vista como actividad y automovimiento, se funda en un factor de determinación inmanente al ser vivo: el alma. Respecto de este primer factor se establece un segundo que comparece como medio y sustrato. En ese sentido, la forma como fin es también un principio agente correlativo de la materia del mismo viviente que cumple el papel de sustrato y principio paciente del autodesarrollo del cuerpo y de los órganos apropiados a sus distintas operaciones. Desde esta perspectiva se entiende por qué la concepción de la materia que tenían los “*antiguos que primero filosofaron sobre la naturaleza*” no permite captar el hecho biológico y ontológico central: el organismo viviente y sus partes. Así pues, el concepto de organismo viviente depende de una concepción teleológica de la organización funcional del animal entero; una organización en virtud de la cual el animal se mantiene a sí mismo en su propio ser entendido como vivir y genera sus partes orgánicas y homogéneas en un orden determinado como medios propios para la vida.

En estos términos, un animal constituye una unidad en sentido estricto que cabría expresar mediante nociones correlativas. La materia del animal existe en vistas de la forma como su realización plena y la forma articula la compleja composición

material como un factor inherente a la materia, sobre todo, como fin en el sentido de *aquello en vistas de lo cual* que es inmanente al ser vivo y respecto del cual sus partes se encuentran vinculadas a sus funciones específicas.

Las consideraciones metodológicas que Aristóteles ofrece en *PA I 1* están, pues, orientadas por la concepción del ser vivo como una unidad hilemórfica fundada en su forma, que es sustancia (*ousía*) y naturaleza (*phýsis*), entendida prioritariamente como *aquello en vista de lo cual* (*hoû héneka*) y relevada, bajo esta perspectiva, como actividad (*PA I 5*) antes que como “*actualidad primera*” (*DA II 1*).



## 1. El modelo de explicación causal: finalidad y necesidad

### 1) La explicación en biología: la teleología inmanente<sup>695</sup>

La manera de investigar en biología no está bien establecida a juicio de Aristóteles y eso se evidencia en dos cuestiones preliminares al estudio de las partes de los animales y a la concepción del ser vivo como un organismo. Por una parte, es preciso establecer *si* la indagación debe comenzar por hacer consideraciones comunes a los seres vivos, los géneros de funciones, para luego ocuparse de lo que es propio de cada uno, o si debe basarse en cada especie tomándola por separado (*i.e.* estudiando la naturaleza del hombre, del león, etc.). Por otra, es necesario establecer también *si* la

---

<sup>695</sup> El uso de la noción de causa final para la comprensión de la naturaleza está propuesta, por ejemplo, en *Metaph.* I 3 y 7; *Ph.* II 8; *PA* I 1. Véase Gotthelf (1987) pp. 220-226. En este contexto, pueden establecerse dos tradiciones en la interpretación de la noción de causa final. Una de ellas tiende a leer la teleología natural por analogía con la acción humana que se orienta por un propósito, *i.e.* en términos de agencia conciente o cuasi-conciente que dirige el proceso. Algo análogo ocurriría, por ejemplo, en el desarrollo del embrión. Esta interpretación hace de la naturaleza una sub-categoría del arte entendido como acción intensional o concientemente dirigida, lo que va contra el punto de vista aristotélico que otorga prioridad a la naturaleza sobre el arte. Una segunda línea de interpretación considera la causa final como una condición para la explicación. El fin responde a una demanda de inteligibilidad, no a la exigencia que presenta el carácter irreductible del potencial contenido en el germen. La posición de Gotthelf (1987), por ejemplo, apunta a mostrar que la teleología aristotélica no constituye un caso de “*als ob-Teleologie*” ni tampoco una teleología mecánica. El desarrollo orgánico está dirigido a algo. La identidad del desarrollo reside en que es irreductiblemente un desarrollo en vistas de tal fin y, en ese sentido, la teleología de Aristóteles es un punto central de su pensamiento en cuanto que el desarrollo, la estructura y el funcionamiento de un organismo vivo son “*en vistas de algo*” (pp. 227-229). Según W. Wieland (1975), el predominio de la causa final en la explicación de la naturaleza se debe, por un lado, a que la causa formal y la causa eficiente se identifican con ella, ya en número, ya en especie, y, por otro, a que cuando hablamos de una cosa, por la estructura misma de nuestro lenguaje, nos referimos (de manera previa a toda reflexión) a su forma. Así pues, donde sólo se *usa* la causa final y no se hace tema de ella, la palabra ‘*télos*’ puede significar no sólo la causa sino también la cosa actual determinada por ella (p. 151). Para Wieland, el concepto de fin constituye un “hilo conductor” que posibilita realizar una exploración más exacta de los eventos particulares. En efecto, asumir la perspectiva del *télos* implica volverse sobre las condiciones mismas que tienen que ser satisfechas para su realización. De esta manera, un estudio de los fenómenos guiado por el *télos* es un estudio enraizado en los datos de la experiencia. Ahora bien, el nudo de la interpretación de Wieland sobre el *télos* resalta su aplicación como “*concepto de reflexión*” a conexiones causales particulares (p.152). Así, uno de los efectos que produce este punto de vista, es el rechazo a la teleología como doctrina que evoca un principio metafísico universal. El fin, en ese sentido, es tratado en paridad conceptual con las otras causas (p. 148), destacándose su modo de vinculación con la materia (p. 149). Esta manera de considerar la teleología aristotélica está conectada también con el estatuto epistemológico que reviste la teoría de las causas. Para Wieland, no estamos tratando aquí con una doctrina en sentido estricto a la que, consecuentemente, quepa exigirle una prueba deductiva. De ahí que sea irrelevante remarcar que en la presentación que hace Aristóteles de ella aparece considerada como autoevidente (Cf. Ross (1936) p.37). Nos encontramos, más bien, según Wieland, ante una *ayuda* en la búsqueda de conexiones causales particulares (p.147). Ella misma es el resultado de un *análisis de usos lingüísticos* que, como teoría, no se ocupa de principios metafísicos fundamentales sino de cuatro sentidos o cuatro “*tópoi*” (p.147). Véase también Berté (2005a). Tendemos a interpretar la noción de causa final de acuerdo con el punto de vista de Berté que complementa distintos aspectos y dimensiones en su consideración de esta causa. Asimismo, subrayamos la importancia de los aspectos metódicos de la interpretación de Wieland, aunque sin asumir su concepción de la causa final como un “*concepto de reflexión*”.

investigación debe observar primero los hechos (los fenómenos) relativos a los animales y a sus partes para explicar luego el por qué (*diá ti*) y sus causas. Esto es, recoger primero los fenómenos, por ejemplo, las funciones de los animales, sus características, etc., para luego explicarlos causalmente a la manera como en la astronomía se explican los movimientos de los astros por la geometría.<sup>696</sup>

En primer lugar, Aristóteles sostiene que una explicación sobre los animales y las partes de cada uno de ellos tiene que apuntar, principalmente, a mostrar las causas (640<sup>a</sup>13-15). De tal manera que una investigación en el ámbito biológico, donde los fenómenos son entes sujetos al devenir natural, se caracterizará por tener en cuenta varias especies de causas (639b11). Aristóteles pone énfasis, por lo pronto, en dos de los cuatro modos principales de explicación causal, a saber, en *aquello en vistas de lo cual* (*tén hoû héneka*) y en *aquello a partir de lo que se origina el movimiento* (*tèn hóthen he arché tês kinéseos*) (639b11-13) a los que suma la necesidad (*tò éx anágkes*) (639b21), a la que muy luego llama causa (642<sup>a</sup>1), concentrando la explicación de esta “anatomía” de los animales en la relación entre el fin entendido como *hoû héneka* y la necesidad (*tò ex anágkes*) (642<sup>a</sup>1-2). Para ello, mostrará en primer lugar de qué manera se identifica el fin con aquello que es origen primero del movimiento.

### **(I) El fin como primer principio del movimiento**

La causa descrita como *aquello en vistas de lo cual* es considerada como primer principio en la explicación de la estructura y el desarrollo de los animales en cuanto se trata de un factor inmanente a ellos e identificable con su esencia (*ousía*).

En primer término, el argumento de Aristóteles apunta a mostrar que *aquello en vistas de lo cual* es primero (*próte*) como causa respecto de *aquello a partir de lo cual se origina el movimiento* (639b14). Esta consideración se puede constatar, por lo pronto, en el hecho de que lo que es fin connota inmediatamente futuro, *i.e.* “lo que será” (*tò esómenon*) (640<sup>a</sup>3-4), mientras que el origen del movimiento resulta más evidente como principio (*arché*) en el sentido de aquello que es temporalmente anterior al proceso y a

---

<sup>696</sup> Cf. Pellegrin (1995) p.66 n.14 quien pone el acento en “salvar los fenómenos”. Véase también Balme (1992) y Lennox (2001).

su resultado.<sup>697</sup> Si bien se trata de dos causas de la generación, el fin es *principio primero* en el ámbito de la generación natural. Ahora bien, considerar el fin como principio primero depende de su definición como *lógos* de las cosas generadas. El argumento es suscintamente el siguiente: *Aquello en vista de lo cual* de un proceso es su *lógos*; el *lógos* es principio de la generación, *aquello en vista de lo cual* entendido como *lógos* es principio primero del proceso (639b14-16).<sup>698</sup>

¿Cómo debe entenderse que el *lógos* sea un principio de la generación? Para tratar el tema, Aristóteles traza un paralelo entre el campo del arte y el de la naturaleza.<sup>699</sup> ‘*Lógos*’ es una palabra multívoca y puede entenderse en este contexto como la definición de una cosa, en este caso, de aquella cosa que resulta de un proceso. La definición, en tanto, comporta la forma en cuanto contenido inteligible del objeto producido.

En el caso de la producción técnica, a partir de la definición como *lógos* de la cosa que contiene el *lógos* o forma del producto, se establecen los *lógoi* (las razones) y, en este sentido, las causas (*aítiai*) de acuerdo con las cuales se lleva a cabo la producción. De manera que primero está la definición y luego lo que podríamos denominar el programa acorde con dicha definición. En ese sentido, la definición de salud o de casa presente en el alma del médico o el arquitecto es causalmente primera respecto de las razones, *i.e.* causas, que el médico y el arquitecto deben dar de la curación y de la edificación. Así, si se entiende que la salud consiste en el equilibrio de las fuerzas elementales, el proceso por el que se restablece supone dicha definición para fijar de acuerdo con ella los pasos a dar en vistas a reestablecer el equilibrio en el cuerpo. Una vez fijado el procedimiento, el médico cura. Otro tanto cabe de decir del arquitecto, una vez fijado el programa o plan de acuerdo con el cual proceder, construye (639b16-19).

*Aquello en vistas de lo cual* es primero respecto del *origen primero del movimiento* porque el plan del agente (las causas y razones de cada cosa que hace y la causa por la que es necesario que se hagan de un modo determinado) no se puede fijar o establecer sin referencia al *lógos* de la salud o de la casa (cf. *Metaph.* VII 7, 1032b6ss).

---

<sup>697</sup> Sobre la prioridad de la causa eficiente, entendida como origen del movimiento, véase Irwin (1988) c. 5 pp. 166ss. Para Irwin la causalidad final depende de la eficiente en cuanto requiere de la clase correcta de causa eficiente, *i.e.* conexiones causales correctas.

<sup>698</sup> Véase Lennox (2001).

<sup>699</sup> Este recurso habitual en Aristóteles le permite relevar en un ámbito próximo a nosotros estructuras que resultan menos evidentes en ámbitos como el de las cosas naturales. Este procedimiento responde a la manera de entender la relación entre arte y naturaleza. Cf. *Ph.* II 8, 199<sup>a</sup>15ss.

Si nos remitimos a un *locus classicus* del tratamiento de la causa final, *Ph.* II 8, advertiremos también allí que Aristóteles se concentra en defender, en contra de sus predecesores, la existencia de la finalidad en los productos del arte como parte del argumento que justifica su atribución a los seres naturales (199<sup>a</sup>8ss).<sup>700</sup> De acuerdo con Aristóteles, en el arte hay finalidad porque su producto implica el comportamiento inteligente del agente, la deliberación. En los seres vivos y sus partes, en tanto, la finalidad existe aunque no tiene el carácter intensional de los productos del arte, en ellos el fin es su forma sustancial (199<sup>a</sup>30ss).

En *PA I 1*, el propósito –como señalamos– es mostrar que el fin se identifica con el principio primero del movimiento. El comportamiento inteligente que media en la producción de un objeto es relevado, entonces, en su dependencia del *lógos* de la cosa que expresa su forma y constituye *aquello en vistas de lo cual* se articula el proceso.

¿Qué tipo de anterioridad se le atribuye a *aquello en vistas de lo cual* como *lógos* respecto de la causa motriz? Para algunos intérpretes, Aristóteles plantea al respecto un significado de anterioridad según el tiempo, de acuerdo con el cual lo que es anterior es, a su vez, más valioso que lo posterior según el tiempo. Para otros, se trata de anterioridad según un orden dinámico (*Ph.* VIII 7, 260b17).<sup>701</sup> Pero es probable que lo decisivo del planteo haya que considerarlo aun en otro sentido.

Un aspecto clave consiste en señalar que *aquello en vistas de lo cual*, entendido como *lógos*, es inmanente a las cosas que experimentan movimiento y que es en virtud de ello ontológicamente anterior. Aristóteles contrapone, en general, la anterioridad ontológica del *lógos* que está en el agente con la anterioridad del *lógos* que está en las cosas mismas. La anterioridad ontológica se aplica de manera diferente en los seres vivos y en los artefactos. En los primeros, el *lógos* de las cosas, en cuanto fin del proceso, es ontológicamente anterior; mientras que, en los segundos, el *lógos* del agente como causa motriz de los artefactos es anterior a su causa final.

El *lógos* está en la mente del arquitecto y en la del médico como principio respecto de los pasos de acuerdo con los cuales se restablece la salud en el cuerpo y se construye una casa. En estos casos, el *lógos* se encuentra en las cosas sólo una vez que éstas han sido producidas mediante un proceso que responde al programa de ejecución que depende del agente y que transmite, finalmente, el *lógos* a la cosa.

<sup>700</sup> Sobre *Ph.* II 8 como una defensa de la teleología natural, véase Gotthelf (1987) p. 222ss.

<sup>701</sup> Cf. P. Pellegrin (1995) p.67 n. 15.

Pero, más allá del paralelismo metódico entre arte y naturaleza, Aristóteles considera que *aquello en vistas de lo cual* (*tò hoû héneka*), *i.e.* la belleza o el bien (*tò kalón*), se encuentran en un sentido propio en los seres que se generan por naturaleza y derivativamente en los objetos producto del arte (cf. *Ph.* II 8 199<sup>a</sup>26; b26). En efecto, mientras el *lógos* de la salud o de la casa está primero, ontológicamente hablando, en la mente del médico o del arquitecto y, deliberación mediante, al término de su producción, *i.e.* en el cuerpo sano y en la casa construida; en los seres naturales, en especial en los seres vivos, *aquello en vistas de lo cual* es inmanente a ellos sin otras mediaciones. Este punto de vista responde asimismo a la distinción entre dos tipos de entidades cuyo estatuto ontológico como sustancia difiere y depende de la presencia en ellos mismos de la forma como principio tanto como del distinto orden de prioridad entre sus aspectos constitutivos (materia y forma). En el caso de los seres vivos, *aquello en vistas de lo cual* es, efectivamente, su forma sustancial.

Por otra parte, la inmanencia del fin en los seres vivos es mayor (*mâllon*) que en los productos del arte. Este punto de vista se justifica, si se piensa también que la vida misma es un fin intrínseco a los vivientes y se la concibe como un bien inmanente a las partes de los animales, a diferencia de los productos del arte que, tomados por sí mismos, son bienes que fungen como medios que sirven a los fines de quienes los producimos.<sup>702</sup>

Esto mismo puede advertirse cuando hacemos la diferencia metódica entre lo que es más conocido para nosotros y lo que es más conocido por sí. Si bien es cierto que en el ámbito del arte es más evidente para nosotros la finalidad, en cada uno de los seres vivientes la finalidad está presente desde el momento mismo de su generación. En ese sentido, tomando en cuenta la relación de antero-posterioridad que hay entre arte y naturaleza, la finalidad asociada al *lógos* en los productos del arte es secundaria respecto de la finalidad en los entes naturales. Una explicación de esta diferencia radica también en la relación de antero-posterioridad ontológica entre la materia y la forma de un compuesto. La generación de la cama ocurre como una determinación cualitativa de lo que constituye la verdadera sustancia en un artefacto (el factor de permanencia), su materia. La prioridad ontológica de la materia en los artefactos puede constatarse si, por ejemplo, se considera una cama en el contexto de la generación natural. De una cama de madera se generará madera, no cama.<sup>703</sup>

---

<sup>702</sup> Cf. Lennox (2001).

<sup>703</sup> Cf. *Ph.* II 1, 193<sup>a</sup>9-17.

La finalidad en la naturaleza es un aspecto clave en el tratamiento de la unidad del animal. Esto es así, en cuanto dicha unidad está fundada en una forma-fin como principio primero e inmanente. De acuerdo con esto último, resulta notoria la diferencia entre el tipo de unidad que caracteriza a un artefacto y la unidad orgánica que es propia del animal.

## **(2) La forma de un objeto como *aquello en vistas de lo cual (hoû héneka)* de su producción**

De acuerdo con el planteo de Aristóteles, el fin se identifica con la forma de un objeto compuesto y, en los seres vivientes, con su esencia (*ousía*).

En *PA I 1*, 640<sup>a</sup>10-19, Aristóteles señala que el orden de la investigación contempla, en primer lugar, la observación de los fenómenos y, posteriormente, la explicación de sus causas.<sup>704</sup> Una vez más la arquitectura ofrece un valioso punto de referencia. La casa (*oikía*) como resultado de un proceso de edificación (*oikodómesis*) tiene determinada forma porque el proceso de edificación se ha ejecutado de acuerdo con ese tipo definido de forma. Cuando se explica *por qué* algo tiene las propiedades que se observan en él, la explicación da cuenta del fundamento del fenómeno mismo, que es inmanente a él. Al pasar de lo más cognoscible para nosotros (*pròs hemâs*), dado en la percepción, a lo más conocido por naturaleza (*têi phýsei*) o en sentido absoluto (*haplôs*) no se capta en esta última instancia algo distinto de lo que se encuentra presente en la anterior.<sup>705</sup>

Aristóteles traza una analogía entre el orden de la observación de los fenómenos y el conocimiento de las causas en el plano epistemológico como justificación de los hechos, el orden entre el proceso de edificación y la casa edificada, en el caso de la

---

<sup>704</sup> Sobre la distinción entre *qué* y *por qué* véase *APo. I 2*, 71b9-33 y 13, 78<sup>a</sup>22-79<sup>a</sup>16. En torno a la larga discusión que, desde Jaeger (1948), se mantiene respecto de la falta de correspondencia entre la teoría de la ciencia desarrollada por Aristóteles en *APo* y los procesos de investigación implementados en sus tratados biológicos, puede verse Gotthelf (1987), quien subraya la ausencia en *PA* de un silogismo explícito al que las explicaciones se amolden, así como la ausencia de estructura axiomática (pp. 167-198); Bolton (1987) piensa que el método puesto en práctica en los tratados biológicos contempla un sentido empírico no visualizado en *APo* así como la presencia de un razonamiento dialéctico que sirve a la investigación de los principios teóricos (pp. 120-166). Véase también Lennox (1987) (pp. 90-119).

<sup>705</sup> Sobre esta distinción, cf. *APo. I 2*, 71b33-72<sup>a</sup>4; *Metaph. VII 3*, 1029b3-12; *Ph. I 1*, 184a16-21; *Protr. Fr. 5*.

arquitectura, y el orden entre los procesos naturales y la forma como sustancia del ser compuesto.<sup>706</sup>

La analogía entre el plano de la justificación del conocimiento, el de la producción técnica y el de la generación natural permite objetivar una misma estructura para distintos tipos de procesos donde se trasluce el acento puesto en el criterio organizacional: el fin entendido como principio primero, inmanente e identificado con la forma del compuesto según el cual se da un orden determinado en el proceso de generación en el que una cosa tiene por fin a otra.<sup>707</sup> Dice Aristóteles:

*“Parece, en consecuencia, que hay que empezar por donde dijimos anteriormente, (primero se ha de tomar lo que se muestra como propio de cada género, y luego se ha de hablar sobre sus causas) y sobre su generación. En efecto, este mismo orden de cosas se da también en la arquitectura, puesto que la forma de la casa es de determinado tipo o la casa es de determinada forma porque se genera de ese modo. El proceso de formación (génesis) se produce en miras del ser, pero no el ser en miras del proceso”.* (PA I, 640<sup>a</sup>13-19).<sup>708</sup>

En el conocimiento se pueden identificar dos tipos de secuencias según se trate de un contexto de adquisición del conocimiento o de su justificación. En el primer caso, lo primero es lo más cognoscible para nosotros, en ese sentido, lo observado empíricamente es lo primero que aparece en la secuencia del conocimiento, mientras que lo posterior es lo más cognoscible por sí o por naturaleza. En un contexto explicativo, lo primero cognoscible son los principios, lo más cognoscible por naturaleza, y lo posterior son los datos observacionales que se subsumen bajo los principios que los explican. Teniendo en cuenta este segundo sentido cabe entender la simetría entre lo que ocurre en el plano epistemológico y lo que ocurre en el plano de la técnica y, finalmente, en el de los fenómenos naturales en los cuales tienen lugar movimientos orientados por una finalidad.

En el caso de la arquitectura, Aristóteles explica que, dado que la forma de la casa es tal o cual, la casa es de tal forma y el proceso de construcción de la casa se cumple según un determinado ordenamiento impuesto por la forma de la casa que opera como fin (640<sup>a</sup>15-18).

En el plano de los seres naturales, en tanto, el proceso de generación se entiende de acuerdo con la siguiente formulación: *“El proceso de formación se produce con*

<sup>706</sup> Sobre el paralelo arte-naturaleza, cf. *Ph.* II 8, 199<sup>a</sup>9; *Ph.* II 2, 194<sup>a</sup>21; II 9 199<sup>a</sup>15; *GA* IV 2, 767<sup>a</sup>16. Véase Le Blond (1939) p. 326-346; Pellegrin (1995) p. 73-74.

<sup>707</sup> Cf. *Ph.* II 8, 199<sup>a</sup>9, a15.

<sup>708</sup> La traducción es nuestra. Se hizo sobre el texto griego editado por Peck (1937). Se tuvo como referencia la traducción española de E. Jiménez (2000) y la inglesa de A.L. Peck (1983=1937).

*miras a la sustancia (ousía), pero no la sustancia (ousía) con miras al proceso.”* (640<sup>a</sup>18-19).<sup>709</sup>

Este tipo de estructura Aristóteles la reconoce allí donde la sustancia o *ousía* de los seres determina las partes y el proceso de su generación. Eso ocurre precisamente en la formación de un animal. Esta idea se perfila mejor en relación con un punto de vista contrario como el que Aristóteles atribuye a Empédocles. Dice Aristóteles:

*“Por eso Empédocles no tenía razón al afirmar que muchas características se dan en los animales por haberse producido durante el proceso de formación, como cuando explica que [el animal tiene] tal tipo de columna vertebral porque al estar doblada se ha llegado a fracturar. Desconoce, en primer lugar, que el germen que causa el animal debe existir ya con tal potencialidad; y luego, que lo que produce existe con anterioridad no sólo en la definición, sino también en el tiempo: así el hombre engendra un hombre, de modo que al tener aquél tales características, el proceso de formación de este otro se produce de tal manera [i.e. de acuerdo con la misma forma del que lo engendró]”. (PA 640<sup>a</sup>20-27).<sup>710</sup>*

La relación entre la forma de un casa y el proceso por el que dicha cosa deviene, se explica, según Aristóteles, de un modo distinto en Empédocles.

a) Empédocles sostendría el principio hermenéutico contrario al que Aristóteles abraza. Es decir, la sustancia (la forma) se da en vistas del proceso de generación. De acuerdo con esto, muchas de las características que se encuentran en los animales se habrían generado durante el proceso de formación. Por ejemplo, un movimiento de torsión es responsable de que la columna vertebral se encuentre quebrada.<sup>711</sup>

Este planteo tiene también su paralelo en *los antiguos que indagaron sobre estas cosas* y centraron su estudio en el análisis de la causa material, en la materia, en sus propiedades, y consideraron, por ejemplo, que a partir de la naturaleza de la materia y por obra de un motor externo, el flujo del agua genera el estómago y el paso del aire, la nariz.<sup>712</sup>

b) Aristóteles refuta a Empédocles desde una perspectiva en la que la generación de las partes de un animal está determinada por la esencia (*ousía*) del mismo. Aclaremos que ‘*ousía*’ se emplea, en este contexto, según dos sentidos que vienen sugeridos por la mención de la “*forma de la casa*” y de “*la casa de tal forma*” como

<sup>709</sup> Para una referencia de esta fórmula en Platón, ver *Phlb.* 54a9 en adelante: “*Sócrates: Afirmando, pues, que los remedios y todos los instrumentos y toda clase de material se aplican en todos los casos con vistas a la génesis, y que cada génesis particular tiene lugar con vistas a cada existencia particular, y que la génesis en general ocurre en razón de la existencia en general*” (54a-c). Trad. de M. Durán (1992).

<sup>710</sup> Cf. *GA V* 1, 778b5-6.

<sup>711</sup> Esta explicación, que enfatiza la semejanza directa entre el producto y su causa, parece reflejada en la interpretación que hace Aristóteles de Empédocles en *Metaph.* I 4, 985<sup>a</sup>7-10.

<sup>712</sup> Cf. por ejemplo, *Metaph.* I 4, 985<sup>a</sup>10-13ss.



aquella forma particular en vista de la cual el proceso se ejecuta de determinada manera. En cualquier caso, es claro que Aristóteles entiende por ‘ousía’, prioritariamente, la forma particular o el compuesto en cuanto tiene la forma en acto.

Ahora bien, la consideración de ‘ousía’ como *aquello en vistas de lo cual* en la generación de las partes animales se presenta de acuerdo con los siguientes argumentos:

(i) Aplicando la distinción entre acto y potencia, la sustancia en el sentido de la forma o la “*sustancia particular*” está en potencia en el semen; en efecto, éste porta la forma potencial del padre, forma que, como tal, constituye una potencia determinada (*tò spérma tò synistán hypárchein toiaúten échon dýnamín*) (640a22-23). El proceso de generación de un órgano está determinado por la forma en potencia que se actualiza a través de dicho proceso.<sup>713</sup>

El germen de donde parte el proceso de generación de un órgano, la columna vertebral para el caso, *debe tener ya* las características que el órgano maduro posee como parte del animal maduro. En ese sentido, podemos considerar que la sustancia que está en potencia en el germen es anterior en el *ser según la potencia* respecto de su actualización.<sup>714</sup>

(ii) Afirmar que la sustancia orienta el proceso de formación de las partes de un animal como *aquello en vistas a lo cual* se justifica también si se considera que lo que produce la generación (*tò poîesan*), en cuanto es idéntico en especie con la causa final y con la causa formal, es anterior desde un punto de vista ontológico.<sup>715</sup>

Bajo la perspectiva abierta por dos criterios de antero-posterioridad que se emplean de manera asociada se puede justificar la prioridad de la forma en acto como causa motriz y como causa final respecto del proceso de generación.

Según Aristóteles, la anterioridad según la definición (*tôi lógoi*) y la anterioridad según el tiempo (*tôi chrónoi*) se pueden reconocer en el contexto de expresiones del

---

<sup>713</sup> Pellegrin afirma que Aristóteles se remite aquí a un principio de *bons sens* que juega un papel capital en su estudio sobre el cambio: Tal animal proviene de tal esperma y no de otro, este esperma no puede provenir sino de un animal de la misma especie (cf. *PA* 641b26; *Ph.* I 5, 188<sup>a</sup>31) (cf. Pellegrin [1995] p. 75 n. 33). Contra el planteo mecanicista se invoca la necesidad de un germen (o esperma) y de su potencial determinado. Si se tiene en cuenta *GA*, el proceso de generación allí explicado considera que la materia es aportada por la hembra, mientras que el alma proviene del macho. El progenitor no dona el alma toda actualizada sino el principio del movimiento y por eso es más divino que la hembra (*GA* II 1, 732<sup>a</sup>7). El esperma constituyente no es el arquitecto del nuevo ser (641b29; *Metaph.* IV 9), pero le da el impulso para que devenga, *i.e.* para que el embrión se desarrolle y se organice a sí mismo en virtud de su forma (*GA* II 1, 735<sup>a</sup>13). La acción del esperma es comparable a la del resorte de un autómatas que puede ponerlo en movimiento (*GA* II 1, 734b10).

<sup>714</sup> Cf. sobre este sentido de ‘anterioridad’ *Metaph.* V 11, 1019<sup>a</sup>6-11.

<sup>715</sup> Cf. *Ph.* II 3, 7; *Metaph.* VII 17.

tipo de “*el hombre engendra un hombre*” (*gennâi gàr hò ánthropos ánthropon*) (PA I 1, 640<sup>a</sup>23-25).

La anterioridad según la definición indica que en la definición del proceso se encuentra incluida la definición de la forma que está en acto en el progenitor. La anterioridad temporal, en tanto, no se refiere esta vez a la relación que tiene un evento pasado o futuro con el presente, y según la cual es posible fijar como anterior entre dos acontecimientos pasados al que está más alejado del presente y entre dos eventos futuros, al que resulta más cercano al presente.<sup>716</sup>

En este contexto, el criterio de anterioridad según el tiempo se emplea de acuerdo con la acepción que ofrece *Metaph.* IX 8 a propósito de la anterioridad ontológica del acto respecto de la potencia (1049b17). La anterioridad según el tiempo cumple aquí el papel de señalamiento y reforzamiento del uso de ‘*anterioridad*’ en sentido ontológico. Así pues, según el tiempo, el acto es anterior a la potencia en cuanto a la especie pero no en cuanto al individuo. En relación al individuo, este hombre particular, el trigo, este hombre que está viendo, es anterior a la materia, a la semilla, a la capacidad de ver que están en potencia respecto de su acto. Pero, si se considera que un hombre es el resultado de la generación de otro hombre, el hombre en acto por el cual un hombre es generado es anterior a éste último.<sup>717</sup> En nuestro ejemplo la anterioridad según el tiempo se aplica a *aquello en vistas de lo cual* entendido como el resultado en acto de un proceso, en la medida en que, desde el punto de vista de la especie, se identifica con la forma en acto del progenitor.

Las características determinadas que tiene el padre constituyen *aquello de acuerdo con lo cual* se produce el proceso de formación que conduce hasta el hijo como resultado del proceso. Ahora bien, la forma que se encuentra en el resultado y término del proceso es posterior, pero como se trata de generación animal, en la que un hombre genera a un hombre, un animal a otro de la misma especie, se trata también de la misma forma que está en el semen que guía el proceso hacia el resultado y de la que está antes en el progenitor. En esos términos, *aquello en vistas de lo cual* se da el proceso y es

---

<sup>716</sup> Cf. *Metaph.* V 11, 1018b14-19.

<sup>717</sup> La anterioridad según el tiempo se aplica al acto sólo cuando se trata de la especie y de la serie de individuos, no se aplica simplemente al individuo particular. El individuo considerado numéricamente es primero en potencia, luego en acto. Sin embargo, incluso aquí, ocurre que para que el individuo en potencia pase a ser en acto es preciso que algo ya exista en acto (otro individuo en acto). Cf. Reale (2004) p. 1136 ad *Metaph.* IX 8, 1049b17-29.

principio como “*lo que será*” (expresión que connota futuro), obra también *a parte ante*.<sup>718</sup>

De acuerdo con esta perspectiva, es posible considerar que las partes de los animales poseen las características que las definen en cuanto están orientadas al animal maduro como un todo determinado por su forma. Esta orientación viene dada por la forma que está en potencia en el semen e, incluso, por la forma en acto en el generador. Así pues, el motor, que es anterior lógicamente y temporalmente a la generación y a lo que está siendo generado, es ontológicamente anterior al proceso y a lo que deviene.<sup>719</sup>

El recurso a la anterioridad temporal constituye en este planteo un indicador de la anterioridad ontológica.<sup>720</sup> En el ejemplo, la explicación apunta a mostrar que lo que es ontológicamente anterior tiene características que, según la especie, son las mismas que tendrá el hombre o el animal resultado del proceso de generación. De este modo se justifica que lo que es posterior en el proceso se funde en lo que es ontológicamente anterior. Advertamos que, por otro lado, este uso de un significado temporal de ‘*anterior*’ cambia en *PA II 1* con el propósito de poner en cuestión el tipo de explicación causal que se aplica en contextos biológicos. En *PA II 1*, la anterioridad según el tiempo es indicio de la anterioridad según la generación de la materia a partir de la cual se da un proceso de generación y no de la anterioridad ontológica de la forma. Si bien la anterioridad de la materia se refiere a la anterioridad de las partes que son anteriores desde la perspectiva de la generación, para explicar las partes en su estatuto ontológico se requiere como criterio la anterioridad ontológica del todo al que pertenecen.

Por lo pronto, señalemos que Aristóteles saca el núcleo de la explicación de la formación de un ser vivo del campo de la causalidad accidental y de la causalidad mecánica y lo instala en el ámbito de una concepción de la causa final en la que *aquello en vistas de lo cual* es idéntico a la *ousía* en el sentido de la forma o esencia de la cosa.

c) Otro escenario donde la forma comparece como anterior respecto del proceso es el de la generación espontánea y el de la producción técnica; en esta última “*la idea creadora preexiste a su producto y es igual que él*” (640<sup>a</sup>29-30).<sup>721</sup> Así pues, nada se incorpora a la cosa generada durante el proceso de generación. Es decir, la forma del resultado no es producto de la casualidad que pudiera intervenir en el proceso. La forma

---

<sup>718</sup> Cf. Berti (2005) p. 54.

<sup>719</sup> Cf. Vigo (2006) pp. 10-13.

<sup>720</sup> Para el significado de anterioridad ontológica, véase *Metaph.* V 11; IX 8; *Cat.* 12, donde lo mejor y lo más valioso se consideran como anterior por naturaleza.

<sup>721</sup> Cf. también *PA I 1*, 640<sup>a</sup>33-640b4.

que se reconoce en los seres ya generados está presente a lo largo del proceso de generación. Se encuentra en el proceso y lo regula en tanto fin de éste.

Como decíamos, Aristóteles encuentra en el ámbito de un saber productivo (arquitectura, medicina) el modelo que refleja, en cierto modo, aquello que ocurre en los fenómenos biológicos. Lo estrictamente propio de la generación natural que corresponde a las partes de un ser viviente reside en el hecho de que *aquello en vistas de lo cual* se identifica con la esencia (*ousía*) de lo que se genera. En ese sentido, la parte de un animal presenta las características que le son propias en cuanto su generación está causada por la forma como esencia (*ousía*) del animal o por el animal en cuanto él mismo es una realización que se ha llevado a cabo de acuerdo con su forma sustancial.

La referencia a Empédocles, el análisis del ejemplo del germen y la interpretación de la fórmula “*el hombre engendra un hombre*” muestran que la sustancia orienta y define la manera en que tiene lugar el proceso de generación de un ser viviente.

Aristóteles ha justificado que *aquello en vistas de lo cual* es una causa prioritaria respecto de la causa entendida como *aquello de donde procede primero el movimiento* por la explicación del modo en que tiene lugar el proceso de formación de los seres naturales. El proceso de formación de las partes animales se encuentra orientado desde la forma sustancial de lo que deviene ya sea que se la considere como la forma de un ser que existe en potencia en el germen o que se la considere como la forma de un ser existente en acto, el generador, idéntico en especie con el fin.

En este marco, el modelo de explicación en el ámbito de los seres vivos contempla también una explicación por necesidad. Pero, esta vez, la necesidad a la que Aristóteles se refiere se atribuye a la materia en cuanto está directamente vinculada con la causa final. Aristóteles propone un modelo de doble causalidad, de inspiración platónica,<sup>722</sup> que, en cierto modo, encontramos planteado en *DA II 4* en términos de causa (*aition*) y concausa (*synaition*) (416<sup>a</sup>13-15), en un contexto de tratamiento de la causa material que comienza por una crítica a Empédocles (415b28ss). Este modelo responde muy adecuadamente a una consideración hilemórfica de los seres vivos en la cual la distinción entre materia y forma comparece a la luz de la anterioridad ontológica de la forma sobre la materia.

---

<sup>722</sup> Cf. *Phaed.* 99a-b; *Ti* 46 c-d.

La explicación de la generación y de la constitución de las partes de los animales, de acuerdo con la teleología inmanente y con la necesidad hipotética, permite poner de relieve la unidad esencial y funcional que configuran las partes de los animales. Una unidad orgánica que, si estuviera accidentalmente conectada con el orden de su actividad, *vgr.* vivir, y con el de la determinación por su forma, no se sostendría como tal. Cada parte se genera con las características y la composición material que tiene en vistas de una función, función que está comprendida dentro de la “*acción total*” con la que se define el acto de vivir de los seres vivos mortales.

## 2) La explicación en biología: La necesidad hipotética

La explicación de la existencia y generación de las partes de los seres vivos se debe llevar a cabo estableciendo como condición o “*hipótesis*” la esencia de un determinado tipo de ser, mientras que dichas partes y procesos constitutivos comparecen como consecuencia de ella. Aristóteles describe el papel de la necesidad hipotética de la siguiente manera:

*“(…) precisamente hay que decir que dado que ésta es la esencia del hombre (tòut’ ên tò anthrópoi ênai), por eso tiene estas partes, pues no es posible que exista sin ellas (ou gàr endéchetai ênai áneu tôn moríon toúton). Y si no, las más cercanas, o en su totalidad (porque sería imposible de otra manera)(hóti adýnaton állos) o al menos que resulte bien así (kalôs hoútos). Esto se sigue como consecuencia. Puesto que es tal, es necesario que su proceso de formación suceda así y de tal forma. Por eso una parte se forma primero, luego otra. Y de la misma manera igual para todos los organismos naturales.” (PA I, 640<sup>a</sup>33-640<sup>b</sup>4).<sup>723</sup>*

La explicación está focalizada en la esencia de un viviente. La expresión para la esencia es aquí ‘*tò tì ên ênai*’ y designa la forma entera de un ser vivo haciendo abstracción de su materia.<sup>724</sup> Este enfoque no contempla la posibilidad de una forma esencial separada de la materia. El planteo de Aristóteles permite tratar la anatomía del animal enfatizando la anterioridad de la forma o esencia del animal maduro respecto de su constitución elemental. La presencia en un organismo de determinadas partes y no de

<sup>723</sup> Sobre el orden en que tiene lugar la formación de las partes del organismo, cf. GA I 18; II 1, 734<sup>a</sup>14; II 6, 742<sup>a</sup>16. Citamos un pasaje de este último texto: “*Respecto de las partes del cuerpo, como también en las demás cosas, una es por naturaleza anterior a otra. Pero ‘anterior’ tiene muchos sentidos. Pues es diferente el para qué y lo que existe para ese fin. De estas dos cosas, una es anterior según la generación y la otra lo es según la sustancia (ousía).*” (742<sup>a</sup>19-22). Traducción de E. Sánchez con modificaciones nuestras.

<sup>724</sup> Cf. Rodier (1900) p. 180; Pellegrin (1995) p. 77 n. 38.

otras se entiende, desde la perspectiva de la esencia de determinado tipo de ser viviente, como condición *sine qua non* de la realización de dicha esencia.

De acuerdo con el pasaje citado, a partir de *lo que es ser hombre*, se pueden concebir sus partes, en primer lugar, como *aquello sin lo cual no es posible que exista un hombre*. Aristóteles reconoce además otras dos maneras de explicar la existencia de las partes. Hablando en general, cabe afirmar que el hombre no puede ser de otro modo que como es, *i.e.* no puede sino tener determinadas partes; pero también se puede decir que el hombre tiene ciertas partes porque *es mejor* tenerlas que no tenerlas en vista de la ejecución de determinadas funciones. Como puede advertirse, tanto el primer modo de explicación como el segundo no excluyen la necesidad hipotética.<sup>725</sup>

Una vez sentada la relación entre la esencia de un ser vivo y sus partes, *i.e.* explicada la naturaleza del animal (en acto), se explica el proceso de formación de las partes como lo que se ejecuta en un orden determinado en relación con la esencia.<sup>726</sup> Vale decir que el orden según el cual tiene lugar la generación no está definido por la naturaleza del sustrato material, *vgr.* por necesidad absoluta, sino por la esencia de la cosa, *i.e.* por su finalidad.<sup>727</sup> En cierto sentido, podríamos afirmar que hay una articulación *a priori* de las etapas en las que tiene lugar la generación; un punto de vista que, por otro lado, está fuertemente anclado *a posteriori* en las observaciones dedicadas al desarrollo del embrión.<sup>728</sup>

Con este planteo comparece el hecho siguiente: la generación de las partes, un proceso común a todo viviente, está determinada en su ordenamiento por la esencia del ser cuyas partes se generan. El proceso de formación de partes homogéneas y heterogéneas constituye una actividad vital del ser viviente. La más básica de todas, asociada fundamentalmente a la nutrición, es la expresión de un todo de determinada clase que tiene como origen o principio a su propia naturaleza y, por lo tanto, a un principio interno del movimiento. Así pues, establecido el tipo de partes orgánicas que corresponden a una determinada esencia, se establecerá el orden en que esas partes se

---

<sup>725</sup> Para Balme se trata de una explicación que, en uno de los casos, considera aquellas partes que entran en la esencia (cf. *GA V 1, 778<sup>a</sup>31-b13*) y no constituyen algo hipotéticamente necesario. Por otro lado, existen ciertas partes de un animal que, sin ser partes que lo definan, no son menos necesarias para su sobrevivencia, como ocurre por ejemplo con el corazón o el hígado (cf. *PA 670<sup>a</sup>23-30*). Cf. Balme (1992) p. 87. Véase también Lennox (2001) p. 135. Por lo demás, no nos queda claro si el autor considera que, en primer lugar, se habla de necesidad condicional y luego de necesidad absoluta. Además de estos dos, habría, a su juicio, un tipo de explicación que ocasionalmente contrasta con la explicación por necesidad. Cf. *GA I 4, 717<sup>a</sup>12-21*; *PA II 14, 658<sup>a</sup>15-24*.

<sup>726</sup> Cf. Lennox (2001) p. 136.

<sup>727</sup> Véase, por ejemplo, *GA I 18*; *II 1, 734<sup>a</sup>14*; *II 6, 742<sup>a</sup>16*.

<sup>728</sup> Cf. *GA III 4-7*. Véase Pellegrin (1995) p. 78.

generan. La consideración de la esencia del animal contempla el aspecto funcional del viviente. El alma se considera causalmente vinculada con la actividad del viviente y tendencialmente identificada con ella. De manera que las partes que corresponden a determinada clase de viviente se dan en vistas de su esencia y de las funciones que caracterizan el tipo propio de vida de dicho ser.

En ese sentido, la generación de las partes se explica también como un recurso instrumental en vista de la realización de funciones tales como percibir, moverse, etc.

Para saber qué parte se produce primero y qué parte después, es preciso considerar la esencia del animal. Así pues, la generación se explica como una consecuencia necesaria de encontrarse ya establecido qué partes corresponden a la esencia de determinado tipo de ser viviente.<sup>729</sup> En general, se distingue entre las partes que son necesarias y “*las que resulta mejor tener que no tenerlas*”. El orden en su generación responde también a esta distinción.

Ahora bien, las partes de un organismo pueden describirse teniendo en cuenta la distinción entre las que cumplen el papel de sustrato material y las que cumplen el papel de materia constitutiva de una parte (*i.e.* como materia de las partes heterogéneas), como es el caso de las partes líquidas que nutren a otras partes. Las diferencias que se encuentran entre estas partes en relación con calor y frío, seco y húmedo, así como en relación con “*el más y el menos*” como criterio según el cual se reconocen distintas combinaciones entre estas cualidades, se explican en vistas del fin; lo que no excluye que las partes sean consideradas desde distintas modalidades de causa, a saber, motriz, material, etc.<sup>730</sup> Para Aristóteles este tipo de hechos muestran que, si bien las partes están diferenciadas en relación con el fin, no se generan y existen todas de acuerdo con el mismo tipo de necesidad.

La explicación por la necesidad hipotética es un recurso esencial de la biología aristotélica, pero la explicación de los fenómenos naturales y, entre ellos, la de los

---

<sup>729</sup> Por ejemplo, para Aristóteles, el corazón es la parte que se genera primero en los animales sanguíneos.

<sup>730</sup> Leemos en PA II 2: “*En primer lugar, tanto para las partes húmedas como para las secas hay muchas modalidades de causa. Unas son como materia de las partes no homogéneas (pues cada una de las partes orgánicas está compuesta de ellas, de huesos, de tendones, de carne y de otras semejantes que contribuyen unas a su esencia, otras a su actividad), otras, entre las líquidas, son nutrición para los órganos (pues todo obtiene su crecimiento a partir del líquido), otras representan sus excrementos, por ejemplo el residuo del alimento sólido y el del alimento líquido en los animales que tienen vejiga. Las diferencias recíprocas entre estas mismas partes son con vistas a lo mejor, por ejemplo, aparte de otros casos, la sangre frente a otro tipo de sangre: en un tipo es pues más ligera, en otro más espesa; en uno más pura, en otro más turbia; y, aún, en un caso es más fría, en otro más caliente no sólo entre las partes de un único animal (la sangre de las partes superiores se diferencia en estas variaciones de la de las partes inferiores), sino también de un animal a otro. (...) La sangre más espesa y más caliente produce más fuerza, en cambio la más ligera y fría favorece la sensibilidad y la inteligencia.*” (647b20-648<sup>a</sup>4).

vivientes, que toma como criterio lo necesario o lo que es por necesidad, ha sido ampliamente empleada en la tradición precedente y requiere que, al menos, se tematice los tipos de necesidad que pueden aparecer en un contexto biológico (639b21ss). Así pues, el empleo de la noción de necesidad que aquí se hace lleva a preguntarse “*de qué necesidad hablan los que dicen ‘por necesidad’*” (642<sup>a</sup>3-4). Aristóteles introduce distinciones en el significado de la expresión que se corresponden con los distintos modos en los que la necesidad está comprometida en la explicación de los hechos naturales (639b23-31; 642<sup>a</sup>4-13).

### **(I) Necesidad hipotética y necesidad absoluta**

Aristóteles reconoce dos tipos distintos de necesidad en el ámbito de los hechos naturales y hace la diferencia entre dos significados en que se dice ‘necesario’, a saber, lo necesario *haplôs*, en sentido absoluto o sin matices, y lo que se dice necesario en un sentido cualificado. Este último significado del término se refiere a la necesidad condicional, “*tò ex hypothéseos*”, que pone de relieve la clase de necesidad que opera en los seres que están sujetos a generación natural y en los que son productos del arte (PA I 1, 639b21-30, 642<sup>a</sup>4-13).

El primer significado de ‘necesario’ se aplica focalmente a los seres naturales eternos, los astros, y podríamos añadir que se aplica también a los procesos que son necesarios por naturaleza, *i.e.* los que ocurren por un impulso inmanente a las cosas. Aristóteles considera este tipo de necesidad a propósito de la concepción de la materia como principio y causa en “*los antiguos que primero filosofaron sobre la naturaleza*” (640b5-17), y habrá que añadir que la explicación de los seres vivos, de sus procesos y funciones no la descarta, tal y como lo testimonia el caso de la respiración, donde se presenta articulada con la necesidad condicional (642a31-b4). Orientándose a partir de un ejemplo en el campo de la producción, Aristóteles identifica como necesaria la *materia determinada en vistas de un fin* y lo que, por relación al fin, se realiza de acuerdo con un orden en el que una cosa comparece primero y otra después. El fin, en este caso, es la condición que permite determinar el tipo de materia que resulta necesaria para producir un objeto y de la que depende el orden debido de los procesos productivos. En el caso de los seres vivos, sus operaciones presuponen ciertos materiales como necesarios; pero, en este caso, no son las potencialidades que, por naturaleza, tienen los elementos las que principalmente explican el papel que ellos



juegan en la constitución de un ser vivo. Es importante remarcar esto porque, si bien ciertos materiales son necesarios en la formación de los seres vivos, el producto final no es el resultado de esa necesidad. En ese sentido, el orden de la materia al fin y la clase de anterioridad que el fin tiene respecto de ella es irreversible.

La necesidad hipotética configura un modo de razonamiento y constituye una clase de necesidad que es característica de los objetos de las ciencias de la naturaleza y que se distingue de la que se considera en las ciencias especulativas. Para establecer esa diferencia, Aristóteles tiene en cuenta dos modos de enunciación del fin. En un caso, el fin tomado como principio de la demostración constituye “*lo que será*”, en otro, se enuncia como “*lo que es*”. De acuerdo con “*lo que será*” se establece como necesaria la existencia y la producción de determinada cosa. Sentada la condición, se fija lo que es necesario como consecuencia de ella; si la salud es tal cosa o el hombre es tal cosa, es necesario que esto otro exista o que se haya producido. El rasgo fuerte de este modo de razonamiento lo constituye el hecho de que expresa una relación no reversible. En efecto, no se puede establecer como condición lo que ya existe o se ha producido y determinar a partir de ello que la salud o el hombre existen o vayan a existir (cf. *PA I 1*, 640<sup>a</sup>1-9). No hay reciprocidad entre los términos cuando se trata de necesidad hipotética.<sup>731</sup> Este criterio está directamente concernido con la anterioridad que se atribuye al fin respecto de los medios en la generación, a los que determina como tales.<sup>732</sup>

Además de estos dos sentidos de necesidad, Aristóteles considera un tercero, la necesidad forzosa (642<sup>a</sup>2-13) para dejar en claro que la necesidad sin más y la necesidad forzosa no se encuentran como tales en el contexto biológico.<sup>733</sup> Aristóteles alude a ellos como significados de los que se habla en “*los tratados de filosofía*”.<sup>734</sup> La necesidad hipotética, en tanto, es aquella que se constata en los seres que tienen un proceso de formación y están sujetos a movimiento, vale decir, a la actualización de sus potencialidades. La noción de necesidad hipotética se aplica, pues, en tres casos: los

<sup>731</sup> Cf. *GC II 11*, 337b23.

<sup>732</sup> Cf. *Ph. II 9*, 200<sup>a</sup>24-27, 33-34.

<sup>733</sup> Cf. *Metaph. V 5*, 1015<sup>a</sup>20-25.

<sup>734</sup> Peck indica que se hace referencia a dos modos de necesidad que pueden ser localizados en *Metaph. V 5*, 1015<sup>a</sup>26 ss. (cf. Peck [1937] pp. 74-75). En este texto, Aristóteles proporciona una definición de necesidad forzosa junto con un panorama de la semántica del término que contempla, aparte de los sentidos hasta aquí mencionados, la necesidad en el plano de las demostraciones y la necesidad en el orden práctico y productivo, como aquello que se requiere con miras a la realización del bien o para conseguir un buen estado. Acotemos que, sobre esta base, es factible reconocer cierta semejanza entre la necesidad práctica y la necesidad hipotética que interviene en los procesos naturales. Véase también *PA I 1*, 639b25; *Pol. III 12*, 1282b19; *EE I 8*, 1217b23.

procesos en los seres vivos que se dan en vista de otros procesos, las partes del cuerpo viviente y el cuerpo orgánico como un todo en relación con una función.

(a) En el primer caso, Aristóteles considera que es necesaria, por ejemplo, la alimentación para un ser vivo mortal en el sentido de que no le es posible existir sin ella. Es decir, es un requisito necesario cuando la condición es la existencia de tal clase de seres. Así pues, de manera general, también las funciones de un organismo están vinculadas entre sí en términos de fin y necesidad hipotética.

(b) En el segundo y en el tercer caso, Aristóteles introduce una metáfora. Si se toma una herramienta, una vez que se ha fijado su función, es necesario que en vistas de esta la herramienta tenga determinadas propiedades. Una vez establecidas, estas propiedades fungen como condición para que, de modo necesario, comparezca el tipo de materia que posee esas propiedades. Aristóteles propone el ejemplo del hacha para considerar el cuerpo, como un todo o en sus partes, a la manera de una herramienta (*órganon*) que, implícitamente, se define en relación con una función. De ahí se desprende que su constitución comporte necesariamente ciertos elementos materiales que, a su vez, son necesarios en vistas del cuerpo y de sus partes.

El cuerpo explicado en términos de necesidad hipotética está concebido en relación con el alma y con la “*acción total*” que se identifica con la vida (*PA I 5, 645b16-17*). De acuerdo con ello, la materia de la que está compuesto constituye lo necesario respecto de lo que comparece como fin, en cuanto puede ser fijado como *medio necesario* (i.e. no cualquier medio) para la realización de la forma total y del animal maduro.<sup>735</sup> En ese sentido, no alcanza con hacer referencia a la materia sin más para fijar lo que es hipotéticamente necesario.

El aspecto material, en el caso de un viviente, se explica también según la noción de necesidad en sentido absoluto, tal y como lo muestra el caso de la respiración (*642<sup>a</sup>31-b4*). Pero, en el ámbito biológico, el tipo de necesidad mecánica vinculada a la capacidad de movimiento de los elementos tiene un carácter derivado respecto de la necesidad hipotética.

La forma de un compuesto, *vgr.* el alma, determina las partes de que se compone. Partes que, en ese sentido, se definen como *instrumentos* en vistas del fin que se identifica con un organismo animado que constituye un todo y cuyas funciones comparecen en relación con la vida del todo. Pero ¿de qué manera los distintos tipos de

---

<sup>735</sup> Cf. Cooper (1987).

partes configuran una unidad orgánica? Materia y forma son factores iterativos en los distintos niveles de composición de un organismo. En cada uno de ellos la materia se da en relación con la forma (cf. *Ph* II 2). Ahora bien, cada parte de un organismo, articulada en términos de materia y forma, no integra una colección de partes distintas y funcionalmente atomizadas. A su vez, la materia de la que está compuesta cada una de esas partes se encuentra en relación con una forma que está “*por encima*” de la forma que cada parte posee, a saber, la forma del conjunto.<sup>736</sup> Es decir, la materia (inmediata) de cada tipo de parte (en los distintos niveles en que se organizan las partes de un organismo) está vinculada a la forma del todo con miras al cual se genera. Una parte homogénea como la carne es llamada “*órgano*” de las sensaciones en relación con la esencia del animal, que no puede existir sin sensación. De ahí que, en vistas del animal, sea necesario que existan “*algunas partes homogéneas*” (647<sup>a</sup>19-24). Esta descripción, sin embargo, devuelve la imagen de un escalonamiento que puede dificultar la representación de una unidad orgánica. Para enfatizarla, Aristóteles señala que cada parte tiene una función propia dada por la esencia del compuesto que se define, a su vez, en relación con la función del todo. En ese sentido, una parte se comprende como tal en el contexto que le ofrece el todo como fin.<sup>737</sup>

En la medida en que cada parte se entiende desde la perspectiva de la condición necesaria, se puede decir que es una manifestación de la forma total del animal y comparece con ella el conjunto orgánico al que pertenece y dentro del cual encuentra su función.<sup>738</sup> Es evidente que la mano, como parte del organismo, existe en relación con la función propia del ser humano.<sup>739</sup> Pero la mano está constituida de determinada materia; su materia se da en vista de las funciones que ejecuta, es decir, en vistas de agarrar, apretar, etc. y por ello se compone de tendones, huesos y carne. Ahora bien, la función de los tendones, de la carne y de los huesos no es la función de la mano. Ciertamente, sólo la mano se considera una parte heterogénea u orgánica caracterizada por definirse en relación con la función específica que tiene. Sin embargo, tendones, carne y huesos, partes homogéneas, existen como medio y sustrato de la función del órgano. La mano requiere de ciertas propiedades en vistas de sus movimientos. Esas propiedades están proporcionadas por los elementos (agua, aire, tierra y fuego) que componen los

<sup>736</sup> Cf. el planteo de F. Lewis (1994).

<sup>737</sup> Cf. *PA* II 9, 654<sup>a</sup>37-b6.

<sup>738</sup> Cf. *PA* II 1, 646b14-27.

<sup>739</sup> En virtud de la forma erguida el hombre no tiene miembros delanteros como los animales, sino brazos y manos. El hombre porque es inteligente recibió manos. Aristóteles describe cuidadosamente la mano. Cf. *PA* IV 10, 687a6-b24.

tendones, la carne y los huesos. Esos elementos no son considerados, principalmente, por sí mismos, *i.e.* por la capacidad natural que tiene, sino por su pertenencia al contexto de un órgano y, últimamente, al del hombre.

Cada nivel de composición material se comprende en el horizonte de un todo que es fin y que resulta anterior teleológicamente a las partes y al proceso de su formación.<sup>740</sup> Esta perspectiva del compuesto como un todo, que es necesario para explicar la unidad orgánica, se percibe también en la embriogénesis de *GA*, donde Aristóteles recurre a la imagen del artista que, en primer lugar, bosqueja el todo y luego se detiene a precisar los detalles de su cuadro (*GA* II 6, 743b20-25).

Un asunto discutible reside en la manera en que se debe comprender la relación entre la materia elemental de un organismo, causa de sus procesos mecánicos, y la materia entendida como hipotéticamente necesaria. Desde nuestro punto de vista, Aristóteles tiende a compatibilizar en la explicación biológica la necesidad mecánica con la explicación por necesidad hipotética.<sup>741</sup> Esto tiene lugar en los siguientes términos: La necesidad hipotética constituye una descripción prioritaria de la materia constitutiva de los seres vivos, mientras que la necesidad mecánica tiene un papel descriptivo secundario para la finalidad del conjunto. Dar una explicación de las partes del animal desde la perspectiva del animal como un todo orgánico y como una unidad funcional exige este orden de prioridades entre los sentidos de ‘*necesidad*’. El escenario es distinto si lo que se tiene en cuenta son los astros, donde el sentido focal de ‘*necesidad*’ o ‘*por necesidad*’ es la necesidad mecánica.

## 2. La ontología de los seres vivos en *PA I 1*

La explicación en biología debe identificar aquellos factores que, en la constitución de los seres vivos, cumplen el papel de causas y reconocer los criterios de acuerdo con los cuales se estructura la relación entre ellos.

---

<sup>740</sup> Cf. Cooper (1987) p. 256.

<sup>741</sup> Cooper (1987) sostiene, por ejemplo, sobre la base de haber admitido que los componentes materiales elementales tienen una naturaleza independiente del fin en cuyo marco pueden ser empleados, que (en *Ph.* II 9) cabe entender que Aristóteles subsume la “necesidad democrítea” en la necesidad hipotética (p. 264). Lo que no implica una reducción de una a la otra. Afirma Cooper que Aristóteles no niega que algunos efectos en la formación de los seres vivos son producidos por necesidad sin más, sino que insiste en que la producción de esos efectos por necesidad es contingente en relación a la necesidad de materia de determinada clase que tiene la planta o animal en formación. La reducción de todo tipo de necesidad en los vivientes a la necesidad hipotética es una tesis que se puede ver en Balme (1992).

El tipo de explicación que hemos descripto, y que combina teleología inmanente y necesidad hipotética, responde a un criterio ontológico de antero-posterioridad con el que Aristóteles opera en distintos contextos, a saber, la anterioridad de la naturaleza como forma sobre la naturaleza como materia. Esta relación de anterioridad muestra a la forma como fin y la define en términos de organización y actividad inmanente a las partes materiales de un animal maduro concebido como un todo orgánico. A su vez, esta relación de antero-posterioridad permite considerar las partes materiales como medio y como sustrato en vistas del fin inmanente a ellos. En esos términos, el criterio de antero-posterioridad señalado permite comprender la índole de la unidad que caracteriza a un ser vivo.

En *PA I 1*, Aristóteles muestra qué es lo que comparece en el ser vivo bajo el rótulo de causa final y qué bajo el de hipotéticamente necesario, qué como forma y qué como materia, qué como organización y qué como sustrato de ésta. El filósofo recorre una serie de conceptos que nos conduce desde la noción de *aquello en vistas de lo cual* entendido como *lógos*, a la noción de forma, *ousía* y esencia del animal, con el propósito de identificar la forma y la función del animal con su alma. Este recorrido presta atención también a la materia del viviente como factor complementario de la forma y, como es habitual en Aristóteles, una parte significativa del planteo contiene una refutación del punto de vista de los “*antiguos*”. Este ejercicio dialéctico nos permite establecer mejor su propia consideración del tema.

### **1) La explicación de los antiguos y el anclaje ontológico en la materia como punto de partida de la generación y como factor constitutivo de los cuerpos**

A una explicación por la necesidad hipotética, Aristóteles opone una explicación exclusivamente centrada en la necesidad *haplôs* propia de los que primero filosofaron sobre la naturaleza.<sup>742</sup>

La investigación de estos primeros filósofos se ocupa, según la formulación de Aristóteles en *PA I 1*, de la materia subyacente y de sus propiedades cualitativas, por una parte y, por otra, del motor que origina los cambios que se consideran al nivel del cosmos tomado como un todo. A juicio de Aristóteles, el foco de este modo de

---

<sup>742</sup> Lennox (2001) y Pellegrin (1995).

indagación está puesto en la concepción material de la causa motriz. De acuerdo con esto, los primeros “físicos” buscaron establecer cuál de los elementos era el principio del cambio y determinar su número.<sup>743</sup> Aristóteles proporciona algunos ejemplos de principio motor, la Discordia y el Amor, el Intelecto, el azar.<sup>744</sup> En el primero y en el segundo caso, se sabe que la referencia es a Empédocles y Anaxágoras.<sup>745</sup> Por otra parte, la materia que funge como sustrato (*hypokeímenon*) posee necesariamente determinada naturaleza (*tinà phýsin*). De acuerdo con el elemento del que se trate, se define la naturaleza de la materia. Aristóteles se refiere así al calor como cualidad del fuego, al frío como cualidad de la tierra, a la ligereza como cualidad del calor, a la pesadez como cualidad de la tierra, entre otros. En virtud de estas cualidades, los elementos causan de modo necesario y mecánico los procesos que conducen a la formación de animales, plantas, de sus partes respectivas y del universo en general.

Con más detalle, los elementos que constituyen la materia de los cuerpos complejos son principios que, por tener determinadas propiedades, son *aquello a partir de lo cual* (*ex hoû*) se generan necesariamente dichos cuerpos. El fluir del agua, el paso del aire, son procesos mecánicos causados por la naturaleza del agua y del aire que, en su curso, generan órganos como el estómago y la nariz. En ese sentido, el criterio de acuerdo con el cual se concibe la generación de las partes es el contrario del que sostiene Aristóteles, vale decir, una sustancia se genera en vista del proceso (640b14-18).

La constitución de las partes tiene lugar de manera mecánica a partir de la naturaleza de la materia elemental que es constitutiva de los cuerpos. A partir de ella, los cuerpos se generan *por naturaleza*. El problema que, desde el punto de vista de Aristóteles, aqueja a estas teorías en su conjunto es la incapacidad que tienen para comprender la esencia de las cosas y para ofrecer una definición de la sustancia (*PA* I 1, 642<sup>a</sup>25ss).

<sup>743</sup> Cf. por ejemplo, *Metaph.* I 3-5.

<sup>744</sup> Cf. Cherniss (1991) p. 257ss. Anaxágoras, frgs. B2, B14.

<sup>745</sup> Cf. *Phaed.* 97b8-c5; *Metaph.* I 3, 984b15-20, 985 a18-23 (cf. Ross [1924] I p. 135-136, Balme [1992] p. 87, Charlton [1970] p. 105). Lennox (2001) comenta que se da por sentado que el azar como causa se atribuye a Demócrito. Sin embargo, Aristóteles no menciona a Demócrito cuando se refiere a la doctrina de los cielos en *PA* I 1, 641b15-23 y habla de la espontaneidad con la que se han generado. Cf. también *Ph.* II 4, 196<sup>a</sup>25-196b5.

## 2) La ontología aristotélica de los seres naturales: el alma y la materia

La explicación por medio de la necesidad hipotética y de la teleología inmanente da cuenta de la estructura ontológica de los seres vivos como sustancias compuestas atribuyéndole prioridad a la forma sobre la materia.

Una explicación teleológica pone a la vista el todo y contempla también la relación que las partes y los cambios guardan con él. En ese sentido, un estudio sobre la generación de las partes de los animales está centrado en la descripción de la composición material en relación con la forma y en el papel que tienen las partes en el animal entero. Como hacíamos notar más arriba, cada parte se entiende por su función y en relación con la “*acción total*” del cuerpo vivo, que en vistas de ella comparece como una unidad funcional orgánica.

Aristóteles llama la atención sobre el hecho de que está tratando con seres naturales, *i.e.* seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento y del reposo. Este principio inmanente se identifica con la materia y con la forma. De donde resulta claro que tales seres y sus partes son compuestos que no se reducen a uno u otro de sus aspectos. Al mismo tiempo, Aristóteles considera que, entre los dos sentidos de ‘*naturaleza*’, la naturaleza como forma es *anterior* a la naturaleza como materia. Abordar el estudio de los seres vivos de acuerdo con este criterio pone en primer plano la dimensión del todo compuesto, dimensión que se pierde de vista bajo la perspectiva de la prioridad de la materia elemental como factor constitutivo y principio a partir del cual se generan los organismos. En ese sentido, las llamadas partes homogéneas, carne, hueso, sangre, y también las heterogéneas o funcionales, el rostro, la mano, el pie, no se explican suficientemente si se concentra en los elementos como principios de su generación. Si bien los elementos no están excluidos de este estudio, pues a partir de ellos se constituye la materia de las partes homogéneas, las partes materiales de un ser vivo están definidas fundamentalmente por su forma y en relación con la potencialidad que comportan y que les permite jugar un papel en la vida del animal (*toioûton hékastón estin autón kai katà poían dýnamin*).<sup>746</sup> Pero resulta claro que las partes animales no pueden definirse, en sentido prioritario, por las potencialidades de sus elementos.<sup>747</sup>

<sup>746</sup> Un análisis de la finalidad desde este modo de concebir la potencialidad en las partes de los animales está desarrollado en Gotthelf (1987) pp. 225-227.

<sup>747</sup> A propósito de los elementos es preciso distinguir entre dos tipos de potencialidades. Por una parte, hay que tener en cuenta que, en los vivientes, la forma no se da directamente en lo que podríamos denominar su materia prima. Los vivientes están constituidos por tres niveles de composición material.

Las partes homogéneas y heterogéneas se entienden siempre en relación con la totalidad del ser vivo. Por ejemplo, la sangre se define como una parte de cierto tipo en virtud del calor que posee y, en cuanto es caliente, juega un papel central en la nutrición y en la conservación de la existencia del animal. Ahora bien, fuera del animal, es fría y no es definible en los mismos términos.

Explicar la naturaleza de un animal como animal, o la de la carne como carne, implica recurrir a la prioridad de la forma sobre la materia y traer a primer plano la organización funcional del animal. Leemos en el siguiente pasaje:

*“Pero si el hombre y los animales son seres naturales, así como sus partes, habría que hablar también de la carne, el hueso, la sangre y de todas las partes homogéneas (τὰ homoimerê). E igualmente también de las no homogéneas (τὰ anomoimerê), como el rostro, la mano, el pie, <decir> cómo es cada una de ellas y según qué capacidad. No es, pues, suficiente indicar a partir de qué elementos se produce, por ejemplo de fuego o de tierra; del mismo modo, si estuviésemos hablando de una cama o de alguna otra cosa semejante, intentaríamos determinar la forma más que la materia (por ejemplo bronce o madera), o si no, al menos, la materia del conjunto, pues una cama es esto en tal materia o esto de tal forma, de modo que habría que hablar de su configuración y de cuál es su forma” (PA I, 640b18-28).<sup>748</sup>*

Para desarrollar su posición, Aristóteles traza una analogía con el producto de la técnica. Si nos proponemos definir una cama, es preciso dar cuenta de ella, en primer lugar, por su factor determinante, la forma (τὸ εἶδος), más que por su materia (ἡ ἕyle), el bronce o la madera. La mención de una alternativa respecto de la materia del compuesto resulta aquí relevante. El bronce no puede ser el factor por el cual se defina la cama; sobre todo, porque la cama puede ser de bronce, pero también de madera y porque el bronce o la madera pueden devenir una esfera y no una cama. Teniendo en cuenta lo primero, definir un compuesto por la materia de la que está hecho no es

---

Respecto del nivel más bajo no se habla de materia en relación con el alma entendida como forma; el alma, en ese sentido, es forma recién del segundo nivel de composición, el de las partes homogéneas, no del nivel elemental. Sólo en ese segundo nivel de composición (las partes homogéneas) cabe encontrar una síntesis vital. Los elementos, en tanto, tienen la capacidad para causar cambios que, en cierto modo, son pre-existentes a la generación del organismo viviente. Los cambios que ocurren por necesidad son, en ese sentido, necesarios para la generación de un ser vivo. En este plano de cosas, podemos decir, sí, que el alma se sirve de los elementos y de sus movimientos como de herramientas o medios en vistas de un fin y podemos considerarlos bajo un segundo sentido de potencialidad (PA III 2, 663b23, 2, 663b33, IV 2, 677<sup>a</sup>15, 679<sup>a</sup>26, 688<sup>a</sup>23). En efecto, por causa de los elementos, los vivientes tienen ciertas propiedades materiales (PA II 1, 646<sup>a</sup>12; GA I 1, 715<sup>a</sup>8) y, como tales, persisten en la constitución de un organismo (Ph. VIII 4, 254b20). Es preciso reconocer que, por su naturaleza entendida como una fuerza o potencia de cambio, los elementos existen en un organismo con relativa independencia del alma; cuando cumplen el papel de instrumentos o medios en la generación de un organismo y de sus partes, sus potencialidades comparecen determinadas por el alma que obra como causa por la cual, como elementos materiales inanimados, entran en el ámbito de la vida. Véanse las observaciones de P. Pellegrin (1995) p. 87-88 n. 56.

<sup>748</sup> Trad. de E. Jiménez con modificaciones nuestras.



suficiente en la medida en que el mismo objeto puede ser fabricado de un material distinto. Teniendo en cuanto lo segundo, tampoco cabe definir el objeto por su materia, pues un mismo trozo de material no está necesariamente vinculado con la índole del producto resultante; un mismo material puede llegar a ser esfera y no cama. Esto indica que, ni la cama puede ser tomada prioritariamente por su materia ni la materia puede, por sí misma, identificarse con la cama. Es la forma lo que posibilita una definición del lecho.

La determinación de la madera o del bronce como cama se debe a la acción del artesano que la fabrica a partir de tales materiales e imponiéndoles tal forma de acuerdo con su arte. Cabe, sin embargo, la alternativa de definir la cama de una manera derivada, esto es, dando cuenta de la materia pero en la medida en que se encuentra ya determinada por su pertenencia al compuesto (*synolon*). Esta manera de tratar con un objeto material, desde un punto de vista ontológico, pone de relieve la estructura misma del compuesto a través de formulaciones del tipo de “*tóde en tóide*”, para referirse a la forma de cama que está en la madera, o de “*tòde toiónde*”, para hablar de una cama con tal característica definitoria.

En ese sentido, se puede reconocer en la descripción del compuesto el énfasis puesto en la forma como su factor de determinación y no en la materia que comparece como sustrato de aquella. El lugar de la materia de un objeto es secundario respecto de la forma en cuanto no puede ser tratado con independencia de ella ni del todo. Dos ejemplos en el contexto de las artes productivas nos orientan al respecto. El médico trata el nervio y el herrero trabaja el bronce en relación con el objeto propio del arte en cuestión entendido como *aquello en vistas de lo cual* tiene lugar la acción del artesano. Así, la salud es el aspecto formal no separable del nervio que permite atender apropiadamente el nervio en tal estado. Otro tanto cabría decir del bronce en relación con la cama (cf. *Ph.* II 2, 194b8-15).

Ahora bien, este modo de entender la relación materia-forma tiene ciertas limitaciones cuando debe ser aplicada a los seres vivos. Un artefacto se caracteriza por la relación extrínseca entre su materia y su forma y por el carácter externo de la forma entendida como factor de configuración de la materia que está, con anterioridad, en la mente del artista y no es, propiamente hablando, inmanente a la materia en la que se encuentra implantada. La analogía de los animales con los artefactos tiende, inapropiadamente, a identificar la forma de aquellos con su configuración y su carácter

visible (*idéa*). De todas maneras, la analogía deja ver la prioridad de la forma sobre la materia y la vinculación que la materia tiene con el compuesto en el que se encuentra.

En el plano de los animales y de sus partes, la prioridad de la naturaleza en el sentido de la forma respecto de la naturaleza como materia se establece a partir de adjudicarle a ambas el carácter de principios inherentes al animal y a sus partes. En ese sentido, esta tesis contrasta con la representación de la forma que postularía Demócrito y que, a juicio de Aristóteles, no resulta viable para el ámbito de los seres vivientes. Leemos:

*“En efecto, la naturaleza según la forma es más importante que la naturaleza material. Si cada uno de los animales y de sus partes consistiera en su configuración y color, sería correcto lo que dice Demócrito, pues parece pensar así. Al menos afirma que a todo el mundo le resulta evidente cuál es la forma del hombre, al ser reconocible por su configuración y color. [a] Sin embargo, también el cadáver tiene la misma forma exterior, pero en cambio no es un hombre. [b] Y además, es imposible que exista una mano hecha de cualquier materia, por ejemplo de bronce o madera, excepto por homonimia, como un médico representado en un dibujo. Esta mano, pues, no podrá cumplir su función, como tampoco podrán realizarla flautas de piedra, ni el médico dibujado. [c] E igualmente, ninguna de las partes de un cadáver es ya propiamente tal, digo, por ejemplo, el ojo, la mano. Es hablar de una forma demasiado simplista, y de la misma manera como si un carpintero hablase de una mano de madera”* [*pretendiendo que fuera una mano verdadera*] (PA I, 640b29-641<sup>a7</sup>).<sup>749</sup>

Aristóteles refuta el punto de vista que le atribuye a Demócrito según el cual la configuración externa y el color constituirían el factor ontológico de determinación de un animal y de sus partes (*tôi schêmati kai tòi chrômati hékastón ésti tôn te zóion kai tôn moríon*) (640b29-31). La forma del hombre es caracterizada como aquello que resulta evidente para todos en la medida en que se identifica con la configuración y el color del hombre.<sup>750</sup> En ese sentido, aquello en lo que consiste un ser vivo se define por lo que es inmediatamente conocible de él, una cualidad visible.

Ahora bien, la refutación a Demócrito permite objetivar algunos rasgos claves de la concepción aristotélica de la forma y de la materia en los seres vivos.

- a) En efecto, la crítica a Demócrito pone de relieve el siguiente hecho: El cadáver y el hombre son semejantes por su forma exterior, pero el cadáver de un hombre no es el hombre. El contexto de la muerte, como instancia de contraste, sensibiliza respecto de lo que Aristóteles considera la forma de un animal y de sus partes comprometidas directamente con el vivir. La forma es aquello por lo

<sup>749</sup> Trad. de E. Jiménez (2000). Cf. DA II 1, 412b10-15.

<sup>750</sup> Para tener alguna referencia a la relación entre figura y color en Demócrito, véase DK 68B141, A125, A135. Para la relación entre la composición material del hombre y su figura, cf. DK 68B5. Véase Kirk-Raven (1987) p. 594, n. 1.

que el ser viviente se distingue de las cosas inertes. Se asocia a un factor de configuración de la materia que no es estático ni tampoco externo y contingente, sino un principio configurador activo e inmanente al sustrato en el que se encuentra y con el que guarda una vinculación intrínseca y necesaria. En el contexto de la muerte, la forma juega un papel contrario al recién descrito. Un signo de ello es la homologación con la forma externa del cuerpo. En ese sentido, como dice Aristóteles, Demócrito hablaría más de lo que no es que de lo que es.

- b) En lo que respecta a la materia, el papel que tiene en relación con la forma queda subrayado a propósito de la consideración de un órgano. Aristóteles se encarga de notar, en primer lugar, la imposibilidad de que una parte orgánica esté constituida de una materia cualquiera. La materia de un órgano resulta inmediatamente definida en relación con su forma y función. A una mano de madera o de bronce habría que considerarla a la manera de un médico dibujado que no es capaz de ejecutar la función que le es propia, vale decir, como un médico *por homonimia*. La homonimia, en estos casos, no se da por azar, sino que viene motivada por la semejanza entre la configuración externa de una mano y de la mano de madera, entre el médico y su imagen dibujada y hace notar el carácter no vinculante de tal configuración con una determinada clase de materia. Por el contrario, una mano es una mano si puede cumplir con su función, función que cumple si el sustrato material es el adecuado, vale decir, si la materia puede comparecer como condición necesaria respecto del fin (cf. *Meteo.* IV 12, 390<sup>a</sup>10-12).
- c) Si se consideran las partes orgánicas en un cadáver, se puede captar la dependencia de las partes funcionales con la forma y función del todo en el que se encuentran. En el contexto de la muerte, las partes pierden aquello que las determina como mano u ojo. En ese sentido, pierden su estatuto de parte cuando el todo pierde su forma entitativa, lo cual indica la dependencia ontológica que tiene la parte con la forma del todo orgánico. Perder de vista esta situación vincular, reduce el planteo a una percepción demasiado simplista de los hechos. Una parte orgánica, definida funcionalmente, se describe en relación con una

materia adecuada a la función y por relación a la forma o función del todo al que pertenece y en el que permanece como parte en virtud de dicha forma.<sup>751</sup>

La explicación materialista implica también una consideración de la forma como configuración exterior de un objeto producida mecánicamente por causa de ciertas fuerzas o potencialidades de los elementos (*hypó tinon dynámeon*). Este tipo de explicación es comparable con la que pudiera dar un carpintero que hablara de la mano de madera como si se tratara de una mano real. En tal caso, el carpintero consideraría al órgano por su configuración exterior y atribuiría su formación a la acción de sus elementos constitutivos. El carpintero se vale de sus herramientas para generar una mano de madera; la Naturaleza, que es como el carpintero, se valdría del aire y de la tierra para realizar su acción. Pero un carpintero, cuando por la acción de sus herramientas se produce una superficie plana, no sólo da cuenta de esto último sino también del *para qué* (*tínos héneka*) y explica la causa por la que se genera esa forma. En ese sentido, habría que decir que el carpintero compatibiliza la acción de los elementos como instrumentos con la finalidad y la causa por la que se genera tal forma, lo que no ocurre en el planteo de Demócrito.

El planteo de Demócrito y de los fisiólogos, por el contrario, se limita a explicar la generación de la organización o estructura que tiene un determinado ser como consecuencia de las fuerzas o potencialidades de los elementos que tienen también un papel en la conservación de un viviente.<sup>752</sup> En la generación de los animales, Aristóteles muestra de qué manera calor, frío, seco y húmedo constituyen instrumentos de la naturaleza.<sup>753</sup> Asimismo, de las potencias elementales provienen las cualidades físicas que tienen las partes de un organismo viviente en las que están presentes.<sup>754</sup> Sin embargo, ninguna de ellas puede ser tratada como si tuvieran absoluta independencia de las funciones vitales para las cuales, en cuanto cualidades de los órganos, son un aspecto relevante.

---

<sup>751</sup> Esta manera de entender las cosas por parte de Aristóteles se encuentra en la observación parentética de 641<sup>a</sup>18-21. Véase también 645<sup>a</sup>31-37, a fin de considerar la relación de la parte con el todo en virtud de la forma del todo. Ahora bien, si se tiene en cuenta la distinción entre partes homogéneas y orgánicas, la definición de las partes homogéneas se fija en relación con la función de las partes orgánicas o heterogéneas (cf. GA II 1, 735<sup>a</sup>7; DA II 1, 412b14; GA II 1, 734b24; *Metaph.* VII 10 1035b24). Véase Le Blond (1945) pp. 146-149.

<sup>752</sup> Cf. DA II 4; GA V 8, 789b3.

<sup>753</sup> Cf. GA II 1, 734b35.

<sup>754</sup> Cf. PA II 1, 646<sup>a</sup>12; GA I 1, 715<sup>a</sup>8; III, 751b10-b29.

Al separarse del planteo de los filósofos naturalistas, Aristóteles no se desentiende de la causalidad material sino que cambia el orden de prioridades en la explicación sobre la base de una ontología de los seres vivos que enfatiza su forma sustancial. Desde esta perspectiva ontológica, confronta una explicación que atiende a la configuración externa de las cosas causada por las propiedades elementales de la materia con una explicación en la que los elementos comparecen como causas instrumentales respecto de la forma y el fin en la producción de un objeto. Este es un indicio de que Aristóteles tiende a compatibilizar el orden mecánico de la generación natural con la perspectiva teleológica del compuesto sustancial.

Aristóteles conduce la biología a dar respuesta a la pregunta “*qué es y de qué cualidad es*” (qué clase de cosa es) (*ti kai poion ti*). Decir qué es y qué cualidades tiene el animal y sus partes es una cuestión a la que se puede responder invocando *el alma, una parte del alma* o bien *algo que no puede existir sin alma*. Para justificar esta afirmación introduce una observación parentética que trae a colación un hecho observable: “*al marcharse el alma*” (del cuerpo) “*el ser vivo no existe*” y cada una de sus partes “*no permanece la misma*”. Cada parte conserva su configuración externa (evidentemente, durante un cierto lapso de tiempo), una vez que ha desaparecido su forma entitativa comprendida en la forma del animal. Dice Aristóteles:

*“(…) hay que decir que el animal tiene tales características, y describirlo y decir qué es y cómo es, y decirlo de cada una de sus partes, igual que se hace sobre la forma de la cama. Si, realmente, esto es el alma, o una parte del alma, o algo que no puede existir sin alma (pues, al marcharse ésta, el ser vivo y ano existe y ninguna de sus partes permanece igual, excepto sólo en la configuración exterior, como en el mito de los seres convertidos en piedra), si así son los hechos, concerniría al naturalista hablar sobre el alma y conocerla, y si no de toda ella, al menos de la parte que hacer que el ser vivo sea el que es, y decir qué es el alma o esta parte, y hablar sobre los accidentes de acuerdo con su propia esencia, sobre todo porque ‘naturaleza’ se dice y tiene dos sentidos: uno como materia, otro como sustancia (ousía). Y es también esta misma como causa motriz y como fin.” (641a14-27).*

De acuerdo con esto, el estudio de los seres vivos debe contemplar una investigación acerca del alma o de la parte del alma responsable de que el animal sea el que es. El físico aristotélico conocerá la naturaleza del alma y de los accidentes del ser vivo, que tienen lugar de acuerdo con la esencia del alma (641<sup>a</sup>23-25); por lo pronto, a Aristóteles le interesa subrayar que, aquello que hace del ser vivo un ser viviente y determina que cada una de sus partes permanezca como tal, es su alma (*psyché*) y, de manera puntual, le interesa mostrar que el alma del animal —o la parte de ella que hace que el animal sea el que es— satisface el significado prioritario de ‘naturaleza’ (*phýsis*).

En *Ph.* II 1, Aristóteles ha considerado que los significados de ‘naturaleza’ como materia y como forma se refieren a la sustancia (*ousía*) de los seres naturales, con arreglo a dos significados distintos de ‘ousía’: La materia, que se llama *ousía* en cuanto es “*lo primero inmanente a tales entes*” y también en cuanto constituye en ellos un factor de permanencia como sustrato de sus afecciones (o disposiciones) y la forma como esencia y determinación conceptual específica (*tò eîdos tò katà tò n lógon*) (*Ph.* II 1, 193<sup>a</sup>30-31). En este caso, Aristóteles recurre a la distinción entre lo que es en potencia y lo que es en acto para hacer relevante que es por la forma como determinación conceptual específica que un compuesto (un producto del arte, como la cama, o un ente natural como la carne o el hueso) se dice que está *en acto* conforme al arte o que existe en acto porque tiene su propia naturaleza.<sup>755</sup> No ocurre lo mismo cuando se afirma que el compuesto existe sólo en potencia. Por ello, únicamente de los entes naturales (como carne y hueso) que tienen en acto su determinación conceptual específica se puede decir que tienen su propia naturaleza o que existen por naturaleza y cabe dar una definición.

En el caso de los entes naturales, la forma se caracteriza por no existir de manera independiente, salvo –y eso hasta cierto punto– en un plano conceptual (cf. *Ph.* II 1, 193b3-5). De todas maneras, la forma es en mayor medida naturaleza que la materia (*Ph.* II 1, 193b6-7). Aristóteles pone énfasis en la forma subrayando que se trata del factor de determinación ontológica por el que un ser es definible. Así, aquello por lo cual una cosa recibe “*el nombre que la determina como tal*”, cuando ella está en acto, permite sostener la prioridad de la forma (193b6-8). Pero, además, la forma es en mayor medida naturaleza que la materia porque en la generación natural ella es el origen o principio de la generación de un individuo de la misma especie. Que efectivamente es así puede reconocerse en el ámbito de la producción técnica donde Aristóteles sostiene que “*cama no se genera de cama*”. Cuando se considera a la materia como principio de la generación ocurre que no se genera una sustancia compuesta; de la madera germina madera. Pero si, aun así, la materia es naturaleza, con más razón lo será la forma en cuanto por la forma podemos decir que “*de hombre se genera hombre*” (193b8-12), enunciado que pone de relieve la generación de un compuesto en acto a partir de un compuesto en acto, es decir, de una sustancia determinada por su forma.

También en este contexto se puede establecer que, desde la perspectiva de la causa final, la forma es naturaleza en sentido prioritario. De acuerdo con este

---

<sup>755</sup> Cf. Lear (1988).

significado, la naturaleza entendida como generación es un proceso a la naturaleza entendida en sentido propio, que como término final o *ad quem* del proceso, se identifica con la forma. El proceso, argumenta Aristóteles, no se dirige hacia su punto de partida, que sería la materia, sino hacia su punto final, la forma (193b12-18).

En PA I 1, Aristóteles directamente distingue entre ‘naturaleza’ en el sentido de materia y ‘naturaleza’ en el sentido de *ousía* y establece la prioridad de la forma como naturaleza de un ser vivo indicando que llama *ousía* (sustancia, esencia) a lo que cumple con dos papeles propios de lo que se considera naturaleza de un ente natural, a saber, ser motor y ser fin. Ninguno de estos papeles puede cumplirlos la materia.<sup>756</sup> Estos tres sentidos de ‘naturaleza’ los satisface, en el caso de los seres vivos, el alma o una parte del alma; de ahí que un estudio de los seres naturales debe hablar acerca “*del alma más que de la materia*”. Dice Aristóteles

*“Tal es, ciertamente, el alma del ser vivo en su totalidad, o una parte de ella. De modo que, de esta manera, el que estudia la naturaleza debería hablar sobre el alma más que sobre la materia, [sobre todo porque] la materia es naturaleza gracias a aquella, más que al contrario. Y en efecto, la madera es cama o trípode porque es eso en potencia.”*(641a28-32)

‘Materia’, en este pasaje, es una expresión que queda relativamente indeterminada. Por lo que señala este pasaje, Aristóteles considera bajo esta expresión las partes homogéneas y heterogéneas de un viviente y no a sus elementos constitutivos. La carne y el hueso en potencia no tienen una naturaleza propia hasta que poseen la forma (193<sup>a</sup>37-b2) por la cual consiguen su definición y por la que son en acto carne y hueso. Así pues, cabe hablar de prioridad de la forma sobre la materia en la medida en que es “*gracias al alma <que> la materia es naturaleza*”.

La materia, podríamos parafrasear, no es naturaleza del viviente si no posee alma. Lo que indica que la materia en los seres vivos no se encuentra separada del alma. Si no existe separada, tampoco puede identificarse ningún ítem material *separado* como materia del viviente, es decir, en potencia de vivir. La materia, en ese sentido, puede ser descrita como el ser vivo en potencia en cuanto posee ya determinada tendencia que es immanente a ella y que constituye su alma. En estos términos, Aristóteles plantea una noción de materia asociada a un sentido “fuerte” de potencia en la medida en que la

---

<sup>756</sup> La distinción entre distintos significados de ‘*phýsis*’ entre los cuales se cuenta la forma directamente identificada con la *ousía* de los entes naturales, especialmente de los animales y de sus partes, se encuentra en *Metaph.* V 5, 1015<sup>a</sup>7ss.

materia está determinada *en vistas de algo*.<sup>757</sup> Esta posición se confirma si consideramos el estatuto de las partes en el cadáver donde constituyen ítems materiales *sin capacidad* para la generación de un ser vivo.

Si se toma como ejemplo de materia a la madera, la madera puede ser cama o trípode. No hay ningún principio inherente a la madera misma que haga que devenga necesariamente uno de estos dos artefactos. En ese sentido, la materia es indeterminada por sí misma. Sin embargo, la madera es cama o trípode porque en potencia es uno u otro de estos dos objetos. Vale decir, la madera es algo determinable como cama o trípode en la medida en que se encuentran ciertas condiciones en la madera misma que la hacen ser potencialmente alguna de estas cosas. Indeterminada, en un sentido, y determinable en otro, requiere además de un factor complementario por obra del cual devenir cama o trípode en acto.

El planteo de Aristóteles recurre a esta analogía a fin de llamar la atención sobre cierta disposición efectiva que hay en la madera para devenir cama o trípode. Disposición que se refiere, como decíamos, a condiciones de la madera que la hacen apropiada para fabricar alguno de estos objetos. La madera, aun cuando no posea el principio productor en sí misma sino en otro,<sup>758</sup> está en condiciones adecuadas para ser cama o trípode porque no es agua o lana. En ese sentido, no tiene impedimento interno para devenir cualesquiera de los objetos mencionados.<sup>759</sup>

En el caso de la materia de un animal o de una planta, lo que permite que sea llamada naturaleza es el *impulso* a desarrollarse, a crecer, que tiene en sí misma. Este impulso en el viviente tiende a identificarse con su alma. En el ámbito de la vida, la materia considerada como ser en potencia es una parte orgánica o el cuerpo orgánico que tiene la tendencia a ejecutar la función que constituye su fin y su realización inmanente.<sup>760</sup> En ese sentido, que la materia sea naturaleza viviente gracias al alma (como forma vital y, en este contexto, como acto o actividad) significa que, en vistas de la función, la materia ha quedado determinada como sustrato porque tiene en sí misma la tendencia hacia dicha función. En esos términos, la materia biológica no es una potencia indeterminada-determinable, sino una materia finalizada. Aristóteles piensa, en

---

<sup>757</sup> Sobre la imposibilidad de tomar por separado algo potencialmente existente y algo existente en acto en el contexto de los seres animados y de la definición de alma, así como las consecuencias que ello acarrea para el hilemorfismo, véase Ackrill (1972-73).

<sup>758</sup> Sobre el estatuto de los artefactos como sustancias, un planteo vinculado a este punto de vista, Katayama (1999).

<sup>759</sup> Cf. *Metaph.* IX 7.

<sup>760</sup> Cf. *Metaph.* IX 8, 1050<sup>a</sup>22. Véase Le Blond (1939) p. 426-8.



ese caso, en la materia de un ser vivo como aquello que es hipotéticamente necesario respecto del viviente y de su alma entendidos como fin.

El alma como naturaleza es forma, *aquello en vistas de lo cual* y principio de movimiento de las partes orgánicas; como tal, determina que las partes se encuentren organizadas en vistas del crecimiento del animal, de sus sensaciones, sus desplazamientos, etc. En ese sentido, incluso respecto del intelecto, sobre el cual GA señala que “*viene de afuera*” (*noûn týrathen*) (GA II 3, 27-29), debe observarse que, no obstante lo dicho, nada parece impedir que determine en el hombre la formación de órganos como la mano (cf. PA IV 10, 687a10ss; a20ss).

El alma es, entonces, naturaleza en los tres sentidos en que se entiende por tal la forma. Pero, en el contexto biológico, la prioridad entre las causas y principios la tiene el fin como *aquello en vistas de lo cual* respecto de *aquello que es origen primero del movimiento*.<sup>761</sup>

Se dice que *algo es en vistas de otra cosa* cuando comparece cierto término del movimiento (*télos ti*) hacia el que se dirige aquello que se mueve (*pròs hò he kínesis peraínei*), *si nada lo impide* (641b23-25):

“*Una cosa es en vistas de algo (tóde toûd’ hénéka) en todas partes donde aparezca un fin (télos ti) hacia el que se dirige el movimiento, si nada lo impide (medenòs empodízontos).*” (PA I, 641b24-25).

En ese sentido, aquello que es punto de culminación de un movimiento (*tò éschatón*) y lo mejor (*tò aristón*) es como *aquello en vistas de lo cual* una cosa se mueve.<sup>762</sup> La naturaleza de un animal se define como *aquello en vistas de lo cual*. En los animales, éste es un principio inmanente a sus partes y, cuando se hace notar que connota futuro (el fin es “*lo que será*”), se busca enfatizar con ello que el fin es la plenitud del animal adulto hacia la que tiende el embrión en crecimiento. Sin embargo, como hemos notado más arriba, el fin también es aquello que ya está presente desde el inicio del desarrollo,<sup>763</sup> lo que permite sostener la inmanencia del fin. De ella hablan los

<sup>761</sup> Cf. *Metaph.* V 4, donde naturaleza como *ousía* tiene en el fin su significado focal. Véase Robin (1908) p. 583 n. 552, Le Blond (1945) pp. 146-149, Pellegrin (1995) pp. 81-83.

<sup>762</sup> Cf. *Ph.* II 3, 195<sup>a</sup>23ss; *Metaph.* I 2, 982b4. Auténtica causa final es el bien. Cf. *Metaph.* I 7, 988b6-16; XII 10, 1075<sup>a</sup>36-b10. El bien como causa del ente móvil es responsable de sus movimientos, cf. *Ph.* II 7, 198b4-9. El bien, como ya dijimos al inicio de este capítulo, se identifica en última instancia con el mismo proceso en el que se encuentra implicado un organismo viviente y en cuanto ese proceso consiste en el ser del organismo, su conservación numérica y también su conservación específica. Cf. PA I 5, 645b14-17; DA II 4, 416<sup>a</sup>26-b7; GA II 1, 731b18-732<sup>a</sup>3. De acuerdo con Aristóteles, se puede decir que *la naturaleza crea los órganos para la función, no la función para los órganos*, un principio metodológico que se aplica, por ejemplo, al caso de las patas de las aves (PA IV 12, 694b6-9).

<sup>763</sup> Cf. Rodier (1900) p. 88-89.

ejemplos que Aristóteles consigna con relación al germen. El germen nos muestra un caso de “*algo que es para algo*”. En ese sentido, de un germen no deviene cualquier ser al azar, ni el germen proviene de cualquier cuerpo. Leemos:

*“De modo que es evidente que existe algo de tal tipo, a lo que precisamente llamamos naturaleza. En efecto, de cada germen no nace un ser al azar, sino este ser de este germen concreto, ni un germen al azar surge de cualquier cuerpo. El germen es, por tanto, principio y agente (poietikón) de lo que procede de él. Esto, en efecto, es por naturaleza, pues nace naturalmente de él. Pero, de hecho, aún es anterior al germen el ser del cual es principio (tò hoû), pues el germen es proceso de formación y el fin una entidad. Pero aún anterior a ambos, está aquello a partir de lo cual (aph’hoû) procede el germen. Ciertamente, el germen se puede considerar desde dos puntos de vista, a saber, a partir de <aquello de> lo que es principio (ex hoû), y del ser del que procede (aph’hoû), de ese mismo es efectivamente germen, por ejemplo del caballo, pero también será <germen> del ser que nacerá a partir de él, por ejemplo del mulo, aunque no de la misma manera, sino lo dicho de cada uno. Además el germen es en potencia y sabemos en qué relación está la potencia con la entelequia”.* (PA, 641b27-642<sup>a</sup>2).<sup>764</sup>

Aristóteles propone un argumento que presenta tres momentos.<sup>765</sup> En primer lugar, del germen no nace un ser al azar sino este ser determinado, porque es principio y agente de aquello que procede de él. Esto indica que en el germen está la forma de lo que se genera. En ese caso, se trata de una forma en potencia que se actualiza mediante el proceso de desarrollo del ser que, por naturaleza, proviene del germen.

En el caso del germen, en cuanto es un germen de cierta especie, *i.e.*, a nivel tipológico, la finalidad excluye el azar en dos direcciones. Por una parte, en cuanto el germen se considera principio como causa motriz de un ser que es anterior a él. Si se considera que el germen como “*proceso de formación*” y el resultado del proceso es la sustancia entendida como fin que opera también *a tergo* del proceso, no hay azar.<sup>766</sup> Por otra, tampoco hay azar en este contexto en cuanto el mismo germen es resultado de una causa motriz (externa).

<sup>764</sup> Traducción de E. Jiménez con modificaciones nuestras.

<sup>765</sup> El tratamiento del germen nos introduce en el corazón del planteo embriológico de Aristóteles. Al respecto, es preciso considerar si Aristóteles estima que el proceso de desarrollo de un organismo puede ser explicado en términos de las características de sus componentes materiales. Para este planteo, véase Gotthelf (1987) pp.207ss.

<sup>766</sup> El proceso de generación se dirige al fin, “*si nada lo impide*” (641b25-26). Esta cláusula (*ceteris paribus*) nos permite tomar conciencia de que Aristóteles está hablando aquí desde un punto de vista general (cf. 641b24-26 citado al inicio del párrafo), más que desde el punto de vista de los casos particulares, respecto de los cuales cabe la posibilidad de interferencias potencialmente infinitas en un proceso causal. En este contexto, el de los casos particulares que, en cuanto se tratan de entidades compuestas, están en conexión con muchas formas accidentales, surge la conexión entre teleología, azar y necesidad. En un proceso orientado por la finalidad, el resultado se realiza, si nada lo impide, vale decir, si ciertas condiciones se mantienen estables. Ahora, que un proceso fracase es algo que puede ocurrir. Y, en ese escenario, se vuelven reconocibles los factores accidentales que pueden impedir su concreción. La finalidad, en los casos particulares, no excluye el azar, y a su vez, el azar presupone la finalidad a nivel tipológico o universal.

Ahora bien, se puede decir que en el germen hay finalidad si el vástago que comparece como actualidad plena procede naturalmente del germen. De tal manera que la forma del resultado es la misma que la forma en el germen que precede a su despliegue.<sup>767</sup> En ese sentido, principio y agente generador se identifican cuando se los puede establecer desde el resultado del proceso, resultado que se considera que es por naturaleza en cuanto comparece como “nacido de”.<sup>768</sup>

Por otro lado, anterior al germen es el ser que se origina en él si consideramos que, al germen como proceso, le precede la sustancia como fin. El ser descrito como aquello que se ha originado en el germen tiene, en cuanto sustancia, anterioridad teleológica respecto del proceso. Se trata de una anterioridad en sentido ontológico que Aristóteles desarrolla en *PA II 1*. La relación de prioridad del fin en cuanto sustancia respecto del proceso explica que el proceso esté teleológicamente articulado. En esos términos, podemos decir que la relación de prioridad expresa una relación de fundamentación: el proceso se funda en la sustancia, en cuanto el fin se identifica con ella, el proceso se funda en el fin.

Finalmente, el germen deriva de un cuerpo determinado. El ser de donde procede el germen es anterior tanto al germen como al vástago que resulta de su generación. Pero en la medida en que la forma del vástago es idéntica en especie a la forma del progenitor, puede entenderse que la finalidad opera *a parte ante*, desde el inicio del proceso.

Un último argumento abreviado sostiene que el germen o embrión es potencia y remite a la relación que se consigna como ya conocida entre la potencia y la actualidad plena (*entelécheia*) (641b36-642<sup>a</sup>1).

La relación entre lo que está en potencia y la actualidad plena revela que ésta es fin respecto de la potencia y, como tal, anterior a ella. El germen se determina por la forma en acto, *i.e.* por referencia a lo que un compuesto es en acto. Por relación al caballo maduro que está en acto se entiende el caballo en potencia, esto es, el embrión de caballo. El embrión como potencia contiene los materiales en los que reside la forma del caballo. En ese sentido, lo que está en potencia se encuentra orientado y determinado por su fin. Habría que remarcar que, en este caso, el fin como “*tinós*

<sup>767</sup> El germen como principio y agente es comparable al artesano: tiene en potencia la forma específica. Cf. *Metaph.* VII 9, 1034<sup>a</sup>33ss; *GA II 7*, 741b6.

<sup>768</sup> ‘*Naturaleza*’ se dice de la generación de lo que crece como si éste se prolongara a partir de un principio. Véase Ross (1924) I p. 296. Cf. *Metaph.* V 4, 1014b16; *Ph.* II 1, 193b12: “*naturaleza como génesis es un camino hacia la naturaleza*”.

*héneka*” puede entenderse en el sentido del acto que constituye una perfección, el cumplimiento del desarrollo de un ente, o la ejecución de la actividad propia de un ser vivo.<sup>769</sup>

Para considerar el ejemplo del embrión es preciso distinguir entre dos tipos o niveles de potencia y actualidad. A la manera como encontramos hechas estas distinciones en *Metaph.* IX y en *DA* II 1 y 5. Por un lado, podemos hablar de potencia como se habla del menstuo, es decir, como aquello a partir de lo cual (*ex hoû*) se produce la generación, *i.e.* como potencia pasiva receptora de la acción del esperma. Los menstuos sufren un cambio sustancial por el cual aquello a lo que dicho cambio aspira, a saber, el embrión, se sigue desarrollando hasta alcanzar su madurez como un ser adulto, como caballo, por ejemplo. Por otro lado, ‘potencia’ se puede entender en el sentido ejemplificado con el embrión, *i.e.* como la capacidad que ya está dada en un material, el alma nutritiva, y cuya actualización constituye su auto-desarrollo. En ese sentido, el embrión es potencialmente el caballo en cuanto tiene en potencia la forma hacia la que el proceso de generación marcha.

El embrión actualiza una capacidad del alma o el alma que tiene en potencia y en vistas de la cual se generan las partes materiales, sin las que dicha forma no puede existir, pues son necesarias para la función vital específica de un animal de determinado género. Mencionemos también que el alma no está totalmente actualizada en el embrión. La forma sustancial tampoco se encuentra *enteramente en acto* en el semen. El embrión se desarrolla por medio de un proceso de generación de sus partes. La forma, potencialmente contenida, se actualiza a través del desarrollo sucesivo de dichas partes.<sup>770</sup> Por un lado, hablamos de un primer nivel de potencia, la potencia relativa al cambio; por otro, de la potencia relativa a su actualidad plena, actualidad plena que coincide con el ejercicio acabado de sus funciones (comparable a la relación entre una capacidad y su ejercicio).<sup>771</sup>

El cuerpo potencialmente viviente, cuyas partes están en potencia respecto de la función específica del caballo, es materia próxima del caballo y constituye un segundo nivel de potencia respecto de un segundo nivel de actualidad, para decirlo de acuerdo con la distinción hecha en *DA* II 1 y 5. En el caso del ser viviente, la situación que presenta lo que se identifica como materia y potencia es altamente particular, pues ya

<sup>769</sup> Cf. *Metaph.* IX 8, 1050<sup>a</sup>21-23.

<sup>770</sup> Cf. Lear (1988) p. 46-54.

<sup>771</sup> Cf. Kosman (1987), Freeland (1987).

comporta la forma y cierto nivel de actualidad, a saber, una “*actualidad primera*”, sin la cual la materia del caballo no puede fungir como materia apropiada. En este sentido, la peculiar relación entre potencialidad y actualidad plena en los seres vivientes se caracteriza por el hecho de que se está tratando con seres cada uno de los cuales configura una unidad originaria desde el estadio inicial de su desarrollo. Ahora, esta unidad en su plena actividad es aquello hacia lo que tiende la unidad en su estado potencial donde la forma-fin se encuentra ya contenida. Cuando se trata del embrión, la forma está contenida en potencia, no en toda su expresión, y se desarrolla en el proceso de generación de las partes y en vistas del animal maduro.

### 3. La ontología de los seres vivos: La organización de las partes de los animales y el criterio de antero-posterioridad teleológica en PA II 1

1) De acuerdo con Aristóteles podríamos considerar tres niveles de composición (*sýnthesis*) vinculados con la materia de los animales (PA 646a12-b10). Un primer nivel de composición es el de los elementos, agua, tierra, fuego y aire, formados por las cuatro *dynámeis* primarias: lo húmedo, lo seco, lo caliente y lo frío. En efecto, estos son considerados como materia de los cuerpos compuestos, mientras que son consecuencia de ellos las otras diferencias (*diaphoraí*) que poseen los cuerpos: pesadez, levedad, densidad, falta de densidad, rugosidad, lisura entre otras propiedades (*páthe tôn somáton*).<sup>772</sup> Este nivel de composición se presenta en todo cuerpo compuesto.<sup>773</sup>

Un segundo nivel de composición procede de los primeros elementos, la *míxis*, y da como resultado las partes homogéneas (*homoioimerê*) de los seres vivos, *vgr.* huesos, carne, tendones etc., que se diferencian también por las cualidades de los elementos que preponderan en su constitución (blandura, dureza, humedad, sequedad, etc.). (646b20ss). Un tercer nivel de composición, el último *en cuanto al número* de composiciones, está dado por las partes no-homogéneas (*anomoioimerê*), rostro, mano, etc.<sup>774</sup> La pregunta de Aristóteles en este contexto es la siguiente: cuál es la causa de

<sup>772</sup> Cf. Peck (1937) pp. 30-31.

<sup>773</sup> Cf. GC II 2; DC III 8, 306b19.

<sup>774</sup> Una caracterización de las partes puede hacerse considerando lo siguiente. Las partes heterogéneas se definen por sus “*acciones y funciones*” por lo que son vistas como partes orgánicas o instrumentales del cuerpo (el rostro, la mano) (646<sup>a</sup>24-25). Mientras que las partes homogéneas, son las que *permiten que se produzca* la sensación. En orden a la sensación, la parte homogénea por excelencia en los animales es la carne. (PA II ,647<sup>a</sup>2-24).Lo que es resultado de la combinación recibe el nombre de homeómero porque la

que las partes tengan las características que poseen, *vgr.* cuál es la causa de que existan partes homogéneas y no homogéneas en los animales. En *PA I 1* ha señalado que debe decirse de la parte qué clase de cosa es y qué papel juega. En ese caso, hay que señalar cuál es la causa de esto. Ahora bien, estas partes no existen a la manera de elementos yuxtapuestos, no constituyen tampoco una mera agregación. La causa de que ellas sean tales (homogéneas y no homogéneas) es lo que nos permite reconocer que no son partes de un montón sino que pertenecen a una estructura cuya organización *está en* ellas y que de acuerdo con dicha organización unas partes se encuentran respecto de otras en un orden necesariamente no reversible:

*“Lo que es en vistas de algo’ es la causa por la que la organización dicha existe en estas partes; pero cuando se pregunta porqué es necesariamente así, es evidente que es previamente necesario que existiera esa relación mutua [<entre las partes homogéneas y no homogéneas>]. Es posible, en efecto, que las partes no homogéneas estén constituidas por las homogéneas (...) En cambio, es imposible que las partes homogéneas se compongan de las no homogéneas (...). Por estas causas existen en los animales partes simples y homogéneas y partes compuestas y no homogéneas.” (PA II 1, 646b28-647a2).<sup>775</sup>*

Aristóteles muestra cuál es la causa por la que estas partes tienen las características que los definen. Su consideración de la teleología y de la necesidad hipotética nos permite ver que, en último término, las partes y sus propiedades se explican y comparecen en el contexto de la unidad funcional del ser viviente. Ahora bien, la unidad del viviente es una clase de unidad constituida por una materia compleja formal y funcionalmente determinada por un principio que le es inmanente, el alma. Así pues, la unidad que permite caracterizar al cuerpo de un animal como orgánico es aquella que articula teleología inmanente con necesidad hipotética, de acuerdo con la cual las partes que componen el cuerpo se vinculan necesariamente con el alma como *aquello en vistas de lo cual*.

---

parte o ingrediente de la composición o mezcla es semejante a la totalidad. Contrasta con aquel tipo de composición donde los componentes conservan sus cualidades distintas (cf. *GC II 10*). El modelo de la mezcla biológica tiene como referencia la combinación algebraica, es decir, las propiedades cualitativas de los elementos entendidas como contrarios producen la carne, el hueso y demás partes, conforme a un término medio (cf. *GC II 7*, 34b2-30). Por su parte, la carne se presenta entonces como la materia adecuada en función del alma sensitiva que define al animal. La carne – *“principio y el cuerpo en sí de los animales”* (*PA II*, 653b22s) – es el *órgano* sensorial (*“aisthetérion”*) primario (*tò próton*) o bien el asociado a él (caso del ojo). Y, en función de ella se han generado también partes como huesos, piel, tendones y venas. Los huesos, por ejemplo, existen para preservar las partes blandas en los animales que cuentan con ellos (*PA II*, 653b35). En ese sentido, se puede apreciar también una organización teleológica entre las partes homogéneas. Véase Lennox (2001) pp. 180-181.

<sup>775</sup> Trad. E. Jiménez con modificaciones nuestras.

2) Además de explicar qué causas permiten comprender por qué las partes de los animales tienen determinadas características y se generan por un proceso de autodesarrollo, Aristóteles tiene que mostrar por qué dicha generación tiene lugar en un orden determinado. La explicación recurre al criterio de antero-posterioridad entre las causas en dos planos, el del devenir y el de la esencia, tomados como contrarios entre sí y fundados el primero en el segundo. Así pues, el proceso de formación de las partes de los animales se explica en el marco de la oposición entre el orden de la generación o proceso de formación (*génesis*) y el orden de la sustancia (*ousía*) o de la forma sustancial de un ser vivo. Afirma Aristóteles:

*“Ahora bien, el proceso de formación es contrario a la esencia [sustancia= ousía], pues lo que es posterior en el proceso de formación es anterior por naturaleza, y lo primero es lo último en el proceso de formación. De hecho, una casa no existe en vista de los ladrillos y las piedras, sino éstos en vistas de la casa, y esto sucede igualmente también para toda la otra materia. Que es de este modo, no sólo resulta claro por la experiencia (ek tês epagôgês), sino también por el razonamiento (katà tòn lógon). En efecto, todo ser que se engendra realiza su proceso de formación a partir de algo y para algo, y a partir de un principio y hacia un principio<sup>776</sup>, de la primera causa motriz que ya tiene una naturaleza propia hacia una forma u otro fin semejante. De hecho, un hombre engendra a un hombre y una planta a una planta a partir de la materia subyacente a cada uno. Desde el punto de vista temporal, pues, la materia y la generación son necesariamente anteriores, pero, desde el punto de vista lógico, lo son la esencia y la forma de cada ser. Es evidente si se define el proceso de formación: la definición de la construcción contiene la de la casa, mientras que la de la casa no incluye la de la construcción. Igualmente sucede en los otros casos. De modo que la materia de los elementos existe necesariamente en función de las partes homogéneas; éstas son, en efecto, posteriores a aquéllas en el proceso de formación, y las partes no homogéneas posteriores a éstas, pues tienen ya el fin y el límite, al tomar su constitución en tercer lugar, como sucede en muchos casos en los que la formación llega a término” (PA II, 646<sup>a</sup>25-646b10).<sup>777</sup>*

La oposición entre generación y *ousía* se manifiesta en los modos opuestos en que se presentan lo anterior (*próteron*) y lo posterior (*hýsteron*). Así, lo que es anterior según el movimiento, es posterior por naturaleza o según la sustancia, y lo que es anterior según la sustancia comparece como posterior según aquél.<sup>778</sup> Pero el planteo no se reduce a marcar esta oposición. Aristóteles muestra que lo que es primero (*prôton*) según la sustancia es último (*teleutaîon*) según el proceso. Lo primero, en el plano de la sustancia, da cuenta de lo que fundamenta el proceso.<sup>779</sup> Aristóteles introduce una vinculación en sentido vertical, por decirlo así, entre los dos órdenes. Ahora bien, lo

<sup>776</sup> Cf. *Metaph.* IX 8, 1050<sup>a</sup>7-9.

<sup>777</sup> Trad. E. Jiménez con modificaciones nuestras.

<sup>778</sup> Sobre las dificultades que implica la anterioridad ontológica en juego aquí, puede verse Witt (1994).

<sup>779</sup> Vigo (2006), por ejemplo, entiende que, en este contexto, ‘lo primero’ se refiere a lo anterior según el proceso y considera el ‘es’ como ‘se justifica por’.

primero en relación con la sustancia es el resultado del proceso, la casa, no los ladrillos. De tal manera que los ladrillos y las piedras son en vista de la casa y no ésta en vista de aquellos.

Esto mismo puede considerarse en el ámbito de la experiencia. La observación de los procesos que tienen lugar en los seres vivos permite refutar la tesis “*de los que primero filosofaron*” según la cual los materiales son lo primero en el proceso por medio del cual devienen, a partir de ellos, los órganos.

Este punto de vista puede sostenerse también atendiendo al orden de la generación: Las cosas se producen desde algo y hacia algo (*ék tinós – eís ti*). Estos términos constituyen principios (*ap’archês – ep’archên*).<sup>780</sup> Aristóteles propone como ejemplos, un hombre engendra a un hombre, una planta a una planta, en los cuales subraya el hecho de que la forma específica como principio está en el progenitor y en el vástago. Por otro lado, el proceso de generación por el cual un hombre engendra un hombre tiene lugar a partir de la materia. Así pues, es posible leer la generación según dos criterios de antero-posterioridad. Uno que indica la anterioridad de la materia respecto del fin o el punto en el cual culmina un proceso y cuyo resultado es la cosa generada. Desde esta perspectiva, los ladrillos y las piedras son anteriores a la casa como *aquello en vista de lo cual* se da el proceso de construcción. El otro, que indica la anterioridad del motor (que tiene naturaleza propia y, como tal, es anterior ontológicamente), respecto de lo que se genera a partir de él. De acuerdo con estos dos criterios, Aristóteles afirma que “*un hombre engendra a un hombre*”.

Para explicar la relación de antero-posterioridad que se presenta en estos casos, Aristóteles emplea dos sentidos de anterioridad, a saber, según el tiempo (*tôi chrónoi*) y según la definición (*tôi lógoi*). Según el tiempo, se considera que es anterior la materia y el proceso respecto de la forma de cada ser. Mientras que según la definición, anterior es la esencia y la forma de cada ser. La anterioridad de la materia y del proceso según el tiempo da cuenta de lo que es anterior en una sucesión temporal con relación a un punto presente a partir del cual se puede fijar el pasado y el futuro.<sup>781</sup> De este modo, ladrillos y piedras son anteriores a la casa. Pero, como puede advertirse, Aristóteles apela a una anterioridad temporal y no, como cabría esperar, según el movimiento.<sup>782</sup> En efecto, esta última, a diferencia de la anterioridad según el tiempo, pone en juego compromisos

---

<sup>780</sup> Cf. *Ph.* II 1, 193b11-18.

<sup>781</sup> Cf. *Metaph.* 1018b14-19.

<sup>782</sup> Cf. Vigo (2006) p. 21.



causales entre los términos que no están incluidos en el sentido temporal de anterioridad. Fundamentalmente, la anterioridad según el movimiento,<sup>783</sup> definida por la mayor proximidad de lo anterior al principio de la generación, denota un orden en la sucesión de los términos del movimiento que no es reversible. En ese sentido, la no reversibilidad de los términos denota un tipo de anterioridad que indica anterioridad ontológica. La anterioridad según el tiempo, por su parte, implica, en cierto modo, menor compromiso ontológico. Aristóteles introduce también un significado de ‘*anterior*’ según la definición (*tôî lôgoi*) de acuerdo con el cual anterior es la forma y la sustancia respecto del proceso. La definición de la cosa terminada está incluida en la definición del movimiento que la produce, pero no al revés. Es decir, el movimiento no está incluido en la definición de la cosa, pues el orden de la definición no depende del orden del movimiento. Mientras que no ocurre lo mismo al revés.

Considerado esto, la anterioridad de la forma desde un punto de vista lógico es un indicador de la anterioridad en sentido teleológico que permite justificar una nueva versión de anterioridad ontológica. Este tipo de anterioridad atribuible a la forma en un contexto teleológico no prescinde de los materiales necesarios para que algo se genere. Aristóteles plantea para la forma un sentido de anterioridad que puede inscribirse dentro del tipo de prioridad ontológica que contempla, a la manera de un requisito esencial suyo, lo que comparece como posterior, *i.e.* la materia. En ese caso, la materia se releva como medio para la realización de la forma-fin.<sup>784</sup>

La anterioridad lógica es un indicador del tipo de anterioridad que tiene la forma como fin respecto de la materia y del proceso, vale decir, de la anterioridad ontológica que tiene la sustancia respecto de aquello que puede verse como un atributo que se funda en ella y es incapaz de existir sin ella: el movimiento.

Así, el orden de las partes -que comparece en los casos donde el proceso de formación llega a su fin- está determinado y justificado por la sustancia a las que dichas partes pertenecen. De acuerdo con esto, en la generación de las partes, hay un orden de antero-posterioridad no reversible de las partes entre sí que se funda en la perspectiva teleológica que pone, en primer plano, al animal entero y a la complejidad de sus movimientos y acciones. En ese sentido, las partes homogéneas están en función de las partes no-homogéneas (*anomoimerê*) que son posteriores según la generación a las homogéneas porque con ellas el proceso de formación llega a su fin o término (límite)

<sup>783</sup> Cf. *Metaph.* V 11, 1018b19-21.

<sup>784</sup> Cf. Vigo (2006), especialmente, pp. 20-24.

(PA II 1, 646b8-9). Pero, considerando los animales desde la perspectiva del fin, se puede hacer la siguiente consideración de las partes: En vista de los movimientos y acciones, tanto de las partes como del animal entero, son necesarias en los órganos ciertas propiedades materiales como blandura o dureza, humedad o sequedad. Estas propiedades las han recibido las partes homogéneas como los huesos, los tendones y la carne. Las partes no homogéneas, como la mano, las requieren para desarrollar sus funciones específicas (como agarrar o apretar) y las obtienen gracias a estar compuestas de partes homogéneas.

Este modelo de explicación sobre la base de relaciones de antero-posterioridad, en las que domina la anterioridad teleológica como un nuevo modo de anterioridad ontológica, viene exigido por la naturaleza del objeto de estudio en biología. Los seres vivientes configuran una unidad de materia y de forma en automovimiento que, para ser explicada, requiere que la relación de prioridad entre materia y forma se trate sobre el presupuesto de la oposición *génésis - ousía* para conseguir así hacer relevante la índole de la unidad que se atribuye al cuerpo orgánico y al alma, a saber, a la materia concebida como condición necesaria y a la forma concebida como causa final (*hoû héneka*).

### 3. 1. 2. 2. El autodesarrollo embrionario y la unidad del cuerpo orgánico en GA II

A diferencia de los entes naturales inertes, las operaciones de los seres vivos tales como sentir, desplazarse, detenerse, crecer, decrecer, alimentarse tienen como causa motriz, en el sentido de *aquello de donde se origina primeramente el movimiento*, un principio interno que les pertenece *por sí*: el alma.<sup>785</sup> El alma constituye de este modo su *phýsis*<sup>786</sup> y los movimientos del ser vivo que tienen su causa en ella son movimientos *por naturaleza*.

El alma como causa motriz es naturaleza y *ousía* en el sentido de forma (*eídōs*) y “*actualidad primera*” (*entelécheia próte*) del cuerpo que potencialmente tiene vida.<sup>787</sup> El alma así considerada es causa en los seres vivos de aquellos movimientos vinculados a la vida que tienen cierto carácter reflexivo o recursivo. En ese sentido, el automovimiento es algo *propio* de los seres animados,<sup>788</sup> cada uno de los cuales es un todo diferenciado internamente en un aspecto formal y otro material, el alma como principio del movimiento y el cuerpo orgánico como aquello que, en cierto sentido, recibe el movimiento causado por el alma. En virtud de esta distinción aspectual en la unidad característica de un ser vivo, se puede decir que un animal se mueve a sí mismo y crece o decrece como un todo.<sup>789</sup> Sin embargo, no todo movimiento *por naturaleza* es un caso de automoción o movimiento que tiene en el alma su causa eficiente. Puede ocurrir que un animal se mueva sin que ello implique que lo haga como un todo. Desde una óptica distinta de la aristotélica, se podría afirmar también que las partes corpóreas, cuyo cambios están asociados a los cambios de los elementos que las constituyen, podrían

<sup>785</sup> Cf. GA I, 729<sup>a</sup>10-11. En DA se dice “(...) *De ahí que opinemos también que todas las plantas viven. Es manifiesto, en efecto, que poseen en sí mismas la potencia y principio, en virtud del cual crecen y disminuyen en sentidos contrarios (...)*.” (DA II 2, 413<sup>a</sup>26-28; pasaje completo: 413<sup>a</sup>20-28). Véase también DA II 4, 416b17-19: “*El principio del alma al que corresponden tales funciones es una potencia que conserva como tal al que la posee.*” Cf. *Metaph.* V 4, 1015<sup>a</sup>13-19; 1014b18-26.

<sup>786</sup> El estudio del alma en cuanto principio de los animales entra dentro de las investigaciones sobre la naturaleza (cf. DA I 1, 402<sup>a</sup>6-7; *Ph.* II 1, 192b13-14; 193<sup>a</sup>29-30; *Metaph.* V 4, 1015<sup>a</sup>13-19; 1014b18-26.

<sup>787</sup> Cf. DA II 1, 412<sup>a</sup>19-28; II 4, 415b10-12; *Metaph.* VII 17, 1041b7-9, 27-28. Véase Ross (1961) ad 412<sup>a</sup>17-27 p. 212.

<sup>788</sup> Cf. *Ph.* VIII 4 : “(...) *el automovimiento es algo relacionado con la vida, es decir que es algo propio de los entes animados.*” (255<sup>a</sup>6-7).

<sup>789</sup> “*Entre las cosas que se mueven por sí, unas se mueven por sí mismas, otras por otro agente, unas por naturaleza y otras por la fuerza, es decir, contra naturaleza. En efecto, lo que se mueve por sí mismo se mueve por naturaleza, como por ejemplo cada animal particular. Pues el animal se mueve por sí mismo y sostenemos que aquellos entes cuyo principio del movimiento está en sí mismos, se mueven por naturaleza. Por tal razón, el animal todo entero se mueve por naturaleza a sí mismo*” (*Ph.* VIII 4, 254b12-18). Más adelante: “(...) *el animal se mueve a sí mismo como una totalidad.*” (*Ph.* VIII 4, 254b32).

moverse *contra naturaleza* cuando el elemento preponderante en su constitución es movido en una dirección contraria a la que él tiene por naturaleza.<sup>790</sup> En ese caso, el movimiento natural de las partes se explica por el movimiento natural del elemento principal. Todo lo contrario sucede cuando hablamos del automovimiento de un ser vivo entendido como un todo, donde la forma imprime cierta dirección a los cambios del conjunto.<sup>791</sup> Para Aristóteles, este tipo de explicación es puesta de relieve por la ausencia de la forma del conjunto.

En *De Generatione Animalium (GA)*, el auto-desarrollo de la primera fetación a partir del fluido menstrual aportado por la hembra, una vez que ha recibido en sí mismo la acción de la forma y el principio del movimiento del semen que aporta el macho (agente externo), experimenta un proceso de actualización por el que, *si nada lo impide*, se genera el embrión y, finalmente, el animal.<sup>792</sup> Se trata, en este caso, del primer fenómeno de auto-movimiento que se registra en el devenir de un individuo vivo y en el que intervienen, en planos distintos, diversos factores agentes, incluidos agentes externos.<sup>793</sup>

<sup>790</sup> Cf. Ross (1955) ad 254b17-20 p. 694.

<sup>791</sup> “Es posible, con todo, que el cuerpo se mueva por naturaleza y contra naturaleza. En efecto, existe diferencia entre el tipo de movimiento que un cuerpo realiza y el tipo de elemento del que está constituido.” (254b18-20). Cf. *GC* 334b30-335<sup>a</sup>9; *DC* 269<sup>a</sup>1-5. Véase, Boeri (2003) pp. 205-206.

<sup>792</sup> Mediante ‘reproducción’ y ‘generación’ (con menos frecuencia, ‘nacimiento’) damos cuenta de la palabra griega ‘génesis’ de constante mención en el campo que nos ocupa. En lo que respecta a la noción aristotélica de “génesis” entendida como un tipo de cambio según la sustancia es preciso hacer referencia a *Ph.* V 1 donde se lleva a cabo una distinción entre este tipo de cambio y los restantes (no-entitativos) que reciben la denominación de movimiento (*kínesis*) (225<sup>a</sup>34-b6). En efecto, cambio (*metabolé*) y movimiento (*kínesis*) no son dos nociones equivalentes en el uso técnico que Aristóteles hace de ellas. La primera es más amplia que la segunda. La diferencia entre una y otra viene determinada por el carácter del término *a quo* y del término *ad quem*. En uno y otro caso, algo experimenta un proceso de cambio o de movimiento si va “desde algo hacia algo” (*ek tinós eis ti*). Pero mientras el cambio puede entenderse de cuatro formas posibles, tres de las cuales se dan efectivamente de algo existente a algo existente, de algo existente a algo no existente, de algo no existente a algo existente (225<sup>a</sup>1-5), sólo se habla de movimiento cuando el cambio va de algo existente a algo existente, *i.e.* “entre cosas contrarias o bien intermedias” y no entre cosas contradictorias (225<sup>a</sup>34-b6). En ese sentido, generación y corrupción, como procesos que van desde lo que no es a lo que es, y de lo que es a lo que no es, no son movimientos, en sentido estricto (225<sup>a</sup>20-28). En el movimiento, el término *a quo* y el término *ad quem* se corresponden siempre con algo existente (cf. *Ph.* V 1, 224b1-7); la generación, en tanto, ocurre cuando algo no existente cambia hacia algo existente “según una determinada contradicción” (225<sup>a</sup>12ss). La generación puede considerarse, a su vez, en dos sentidos, “sin otras especificaciones”, como cuando se dice “llegar a ser sin otras especificaciones”, o bien, en sentido restringido, como cuando se dice “llegar a ser x”. En el primer caso se trata del cambio que va entre lo que no es y lo que es (generación según la sustancia) y, en el segundo, del que va de “no blanco” a “blanco” que se considera una generación según la cualidad. (225<sup>a</sup>12-20). Cf. también para la distinción entre las cuatro formas de cambio (según la sustancia, la cualidad, la cantidad y el lugar), *Ph.* III 1, 200b27-201<sup>a</sup>9. Véase Vigo (1995), pp. 106-9 ad 200b26.

<sup>793</sup> Wieland encuentra documentada filológicamente, en la misma definición de naturaleza de *Ph.* II 1, 192b14, la posibilidad de que las cosas naturales no queden restringidas a la condición de un único origen de su movimiento. Cf. Wieland (1970) p. 234ss.

## 1. El desarrollo embrionario como automovimiento en GA II

El análisis de la reproducción animal se lleva a cabo en GA desde la perspectiva de la causa motriz (cf. GA I, 715a13-14; II, 733b25). El énfasis puesto en la causa motriz y en los factores agentes que intervienen en la misma se compagina, a su vez, con la perspectiva teleológica que domina, de manera particular, el conjunto de la biología aristotélica (cf. GA II 1; V 8, 789b18-20).<sup>794</sup> Dentro de este marco, y centrándose en la reproducción sexuada, Aristóteles estudia los papeles del macho y de la hembra en cuanto son definidos como principios de la reproducción (*tès genéseos archás*) (cf. GA I 2, 716<sup>a</sup>4-5, 716a11-13; I 1, 715<sup>a</sup>18-21). El macho participa en la generación de un nuevo ser vivo en tanto es poseedor del principio del movimiento y de la generación identificado con la forma, mientras que la hembra hace lo propio como poseedora de un principio material, los menstruos, que oficia de sustrato de la forma transmitida y de los cambios vinculados con la reproducción (cf. GA I 2, 716<sup>a</sup>6-7; 22, 730<sup>a</sup>32-33).<sup>795</sup> En el caso de los animales que copulan (a los que se toma como referencia en este estudio), el macho cuenta con el líquido seminal (*goné*) que contiene, primeramente (*prôton*), un principio de generación (*archèn genéseos*) (cf. GA I 18,

---

<sup>794</sup> La importancia de la causa final identificada con “lo mejor” hacia lo que algo tiende y su prioridad respecto del resto de las causas, en especial, respecto de la material, queda notablemente expresada en el siguiente pasaje: “Dado que de las cosas que existen, unas son eternas y divinas y otras pueden ser y no ser; que lo bello y lo divino, por su propia naturaleza, son siempre causa de lo mejor en las cosas que lo admiten; que lo no eterno es posible que exista <y que no exista>, y que participe de lo peor y de lo mejor; que el alma es mejor que el cuerpo, lo animado mejor que lo inanimado por causa del alma, y el ser mejor que el no ser y vivir mejor que no vivir, por todas estas causas hay reproducción de animales. Como es imposible que la naturaleza de este género de seres sea eterna, lo que nace es eterno en la medida que puede. Ahora bien, en número es imposible (pues la entidad de los seres está en lo particular; si fuera así, sería eterno; en especie en cambio, sí es posible. Por lo tanto siempre hay un género de hombres, de animales y de plantas.(...) Y ya que la hembra y el macho son principios de estos, sería con vistas a la reproducción que existirían (...) Y siendo la causa del primer movimiento mejor y más divina por naturaleza, ya que ahí residen la definición y la forma de la materia, es preferible que esté separado lo inferior de lo superior. Por eso, en todos los casos en que es posible y en la medida de lo posible, el macho está separado de la hembra (...)” (GA II 1, 731b24-33). La traducción castellana de los textos aquí citados del GA pertenece a E. Sánchez (1994). En algunos casos, que consignaremos, hemos hecho modificaciones de la misma o una traducción nueva sobre la base de la edición del texto griego presentada por P. Louis (1961) y por A. Peck (1942). Hemos consultado, además, la versión inglesa de D. Balme (2003).

<sup>795</sup> El papel de la hembra como materia se vincula al del sustrato respecto del principio del movimiento. (*he te génesis en tõi thélei symbainei tôn ginoménon*) (730<sup>a</sup>32-33). Dice Aristóteles en GA: “Además, la gestación es necesario que se de en la materia. En efecto, también el carpintero <se dice que> está en la madera y el alfarero en el barro y, en general, toda producción y movimiento próximo están en la materia como el construir en lo que está siendo construido” (730b4-8). [La traducción nos pertenece]. Cf. Ph.II 1, 193<sup>a</sup>28-30: naturaleza como materia primera que “es, en cada caso, sustrato de las cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento.”

724b13-14).<sup>796</sup> En ese sentido, la causa motriz que se identifica como la forma en acto del padre es anterior al movimiento.<sup>797</sup> Para Aristóteles, la forma que procede del macho cumple con este papel causal porque “*imprime movimiento y define*” los menstros y, en este orden de cosas, resulta anterior a la materia.<sup>798</sup> “*Llamamos macho a un ser que engendra en otro, y hembra al que engendra en sí mismo*” (GA I 2, 716<sup>a</sup>14-15).<sup>799</sup>

Ahora bien, dicho principio formal se encuentra en el semen como una “*hélixis kai archèn kinéseos*” (GA I 19, 726b21) que se transmite al fluido menstrual de la hembra donde actúa configurándolo. La generación de un nuevo ser vivo consiste, así, en un cambio sustancial definido como cierta organización o disposición (*poián tina kataskeuázei*) que tiene lugar en los menstros por obra de la forma portada por el esperma del macho (GA I 21, 730<sup>a</sup>14-15).<sup>800</sup>

Esta organización del material se lleva a cabo “*a base de calor y cocción*”, calor contenido también como potencia o fuerza agente (*dýnamis*) en el semen (730<sup>a</sup>15-17). La generación de un ser vivo de una determinada especie consiste, fundamentalmente, en el cambio que da lugar a la existencia en el hijo de una forma sustancial que es en especie idéntica a la forma sustancial del padre. Este cambio sustancial, por lo demás, no es factible que tenga lugar sin un proceso fisiológico de base caracterizado como cocción de los menstros cuando entra en contacto con el semen del macho y por obra del calor contenido en él.<sup>801</sup> A su vez, explicar este proceso como meramente

<sup>796</sup> Cf. la observación de Wieland respecto de la construcción gramatical de esta misma expresión en la *Ph.*; Wieland (1970) pp. 234-235.

<sup>797</sup> Cf. Bastit (2002) p. 307.

<sup>798</sup> “*Por el contrario, el esperma del macho con su potencia somete a una particular elaboración a la materia de la hembra y al alimento que hay en la hembra. Esto es capaz de hacerlo el último esperma que entra, a base de calor y cocción, pues el huevo recibe el alimento mientras se desarrolla.*” (GA, 730<sup>a</sup>14-17). Y, líneas más abajo: “*(...) la hembra no engendra por sí misma, necesita de un principio, de algo que imprima movimiento y la defina (deítai gâr archês kai toû kinésontos kai diorioûntos).* (730<sup>a</sup>28-30). Respecto de la anterioridad de la forma respecto de la materia, Aristóteles sostiene lo siguiente: “*De modo que, si se lleva al extremo cada uno de estos términos, considerando a uno como activo y moviente, y a otro, como pasivo y movido, el único ser que se forma no procede de éstos más que como el lecho procede del carpintero y de la madera, o como la pelota de la cera y la forma. Es evidente entonces que no es necesario que algo venga del macho, y si viene algo, no por eso el ser que se desarrolla procede de esto como si esto estuviera dentro de él, sino como del moviente y la forma, igual que el que recobra la salud a partir de la medicina.*” (GA I, 729b14-22).

<sup>799</sup> Cf. GA I 16, 721b6ss. Véase asimismo GA I 17, 721<sup>a</sup>31-721b5 respecto del tipo de contribución que hacen las hembras a la generación de la vida.

<sup>800</sup> “*Algo presente en el líquido seminal*”, alma o parte del alma, o algo que tenga alma (GA, 734a2-3) se transmite a los menstros y, sin la materia del medio que los transmite (el material líquido del esperma se evapora), se imprime en ellos y permanece allí. En cuanto a la manera en que se encuentra la forma y principio del movimiento en el semen, Aristóteles señala que está contenida en la materia del semen conformada por agua y *pneûma* innato. Las partes del principio anímico allí contenidas son, por cierto, aquellas que no están separadas como el intelecto (Cf. GA II, 737<sup>a</sup>7-14).

<sup>801</sup> Tal vez sea útil enfatizar la distinción entre la existencia de la forma entitativa particular y su transmisión como forma entitativa en especie. La forma entitativa existe, en verdad, como forma de un

fisiológico, no permitiría entender que genere una sustancia compuesta de materia y forma.

La primera fetación que resulta de la generación ha recibido el calor y los movimientos del macho y el alma. El alma en potencia se actualiza cuando se ha desarrollado el órgano primero y principal, el corazón, a partir del cual tiene lugar al auto-desarrollo (*aúxesis autò heautó*) de esa “primera mixtura” (*prôton migma*) que deviene embrión (*kýema*) (728b34).

Aristóteles considera que existe una continuidad entre generación y auto-desarrollo de un embrión y explica cómo se articulan ambas instancias mediante la imagen de un “*autómata tôn thaumáton*” (II 1, 734b9-10).<sup>802</sup> Esta imagen pone a la vista el contacto como una condición necesaria de los cambios que aquí se tratan.

La acción de un agente externo toma contacto con una primera pieza del mecanismo y la acción se transmite de manera inmediata a las piezas subsiguientes que tienen, a su vez, la potencia para recibirla y comunicarla. De esta manera, el agente externo *mueve en cierto modo*, aunque ahora (*nûn*) no esté en contacto con lo movido, gracias a un primer contacto entre el generador y aquello que ha sido movido por él en primer lugar. En el caso de la reproducción, ese contacto se da entre el macho y el semen. En ese contacto primero, respecto del proceso, se transmite la forma y principio del movimiento que, *mediante el semen*, actuará sobre la materia de la hembra y, una vez internalizado en lo generado, dará inicio a la fase de autoformación del organismo

---

individuo. La generación la transmite (y en ese sentido, se conserva) en especie. Para evitar una representación inadecuada en la que el individuo, resultado de la generación, aparezca participando de una única forma en especie, es importante considerar el papel de la forma en la generación a partir de lo generado. En él la forma particular existe del mismo modo que en su generador. De tal manera, la generación transfiere una forma en especie sobre el presupuesto ontológico (fundamento) de la existencia de dicha forma como forma de seres particulares, seres que, de no reproducirse dando lugar a otro individuo de la misma especie, provocarían la desaparición de la especie como tal. En la generación se transmite pues la forma en especie, en la medida en que se generen individuos (portadores de la forma entitativa) de la misma clase. La generación transmite forma y la conserva si y sólo si produce el sujeto del que es forma. Por ello, sería insuficiente presentarla como sólo la comunicación de forma. Es necesario que, asimismo, se produzca un individuo concreto. Para lo cual, el macho cuenta con la materia preexistente de la hembra. De otra manera, se corre el riesgo de que “*hombre genera hombre*” sea sólo el enunciado de una posibilidad.

<sup>802</sup> El planteo viene precedido de la formulación siguiente: “¿*De qué modo no es posible generarse por la acción de algo externo? (...)*.” La manera en que es posible se propone mediante el símil mencionado y su explicación: “*Es posible que una cosa mueva a otra, ésta a su vez a otra y sea como los mecanismos de maravillas [autómata tôn thaumáton]. Sus piezas, aun estando en reposo, tienen de alguna manera una potencia, y cuando algo del exterior mueve a la primera de ellas, inmediatamente la siguiente la pone en actividad. En efecto, igual que en los autómatas, en cierto modo ese agente exterior es el que mueve sin tocar en ese momento (nûn) nada, porque en efecto hubo un contacto previo. De la misma manera, el ser de donde procede el esperma (aph' hoû) o su productor tuvo algún contacto, que ya no tiene.*” (GA II, 734b9-16).

(GA II 1, 734<sup>a</sup>4-16).<sup>803</sup> De este modo, se constituye a partir de un agente externo (el macho), un todo en el cual se distingue entre un aspecto agente y otro paciente. Forma y materia como principios preexistentes a lo generado devienen internos a este; sin embargo, no puede decirse que esta internalización de los principios ocurra sin importantes diferencias. El cambio sustancial ha dado lugar a un ser compuesto de materia y forma. En este caso, ‘*materia*’ no designa *aquello a partir de lo cual (ék tinos)* se ha generado sino un organismo dotado de su órgano principal. Aun cuando sea claro que no estamos hablando de materia en el mismo sentido, es posible reconocer que la materia del embrión (un organismo en proceso de autodesarrollo) guarda cierta continuidad con la materia a partir de la cual se ha generado (fluido menstrual), en la medida en que ambas son sangre en dos instancias distintas del proceso de cocción y de acuerdo con dos sentidos distintos en que se dice que el animal está en potencia. Esto, en cierta medida, lleva a suavizar la diferenciación, clara en el plano de un organismo desarrollado, entre materia como *ex hoû* y materia constitutiva del cuerpo animado. En el contexto de la embriogénesis, puede advertirse la continuidad de lo que funge como materia. El motor actualiza la potencia que tiene el móvil; esto ocurre cuando el calor vital coagula una porción del fluido menstrual y configura el corazón. En esa instancia, el calor vital pasa al feto rudimentario que ha devenido a partir del fluido menstrual bajo la acción del calor guiado por el alma nutritiva.

Si consideramos las cosas a partir del embrión generado hacia atrás, sería posible reconocer en la materia preexistente (mentruos) y en la forma anímica portada por el semen, *i.e.* el alma nutritiva, cierta continuidad con la materia constitutiva y la forma inmanente del embrión.

---

<sup>803</sup> “(...) *Es preciso entender cómo se genera cada una <de las partes>, estableciendo primero como principio que lo que se genera por naturaleza o por arte, se genera por acción de lo que existe en acto a partir de lo que está en potencia. Tal es el semen y posee un movimiento y un principio de tal clase que, una vez cesado el movimiento [el del generador que produce el esperma], se forma cada una de las partes y deviene animada.*” (GA II 1, 734b21-24). La continuidad entre estos movimientos queda explícitamente señalada en el siguiente pasaje: “*Pues bien, ninguna parte es causa de este proceso de generación, sino el agente externo (tò prôton kinêsan éxothern) que puso en marcha el movimiento. Pues ninguna cosa se engendra a sí misma, aunque cuando está formada, ya se desarrolla ella misma (aúxei éde autò heautó)*” (GA II 1, 735<sup>a</sup>12-14).



## 2. Todo animado y auto-movimiento

El modelo de explicación del modo en que se mueve un todo como el que ya configura un embrión excluye una parte agente que mueva en virtud de un movimiento autónomo. La automoción revela la correlación en un todo entre la acción de su principio agente y la recepción de la acción en la misma materia del todo. El auto-movimiento excluye también la acción recíproca entre las partes y, en su lugar, se muestra un todo que se mueve por sí mismo. En este caso, Aristóteles considera que el todo es ontológicamente anterior a sus partes y para ilustrar esta idea propone la imagen de un pintor que, tal y como lo haría la naturaleza, traza, en primer término, los bosquejos generales de su figura y, con posterioridad, trabaja en los detalles específicos.<sup>804</sup>

Este modelo de desarrollo es posible en la medida en que está fundado en una concepción del ser viviente como unidad de alma y cuerpo. Una unidad en la que el alma se presenta también como causa motriz y principio del cuerpo viviente (*DA* II 4, 415b8-12). En ese sentido, el auto-movimiento es una propiedad esencialmente vinculada a seres que tienen vida y que constituyen una única sustancia como organismos animados (*Ph.* VIII 4, 255<sup>a</sup>5-7). Esto indica que cada ser vivo es una genuina unidad sustancial compuesta de materia y forma y que, como tal, es un todo de aspectos diferenciados y complementarios. Como queda puesto de relieve en el contexto de la reproducción, el aspecto agente y el aspecto paciente de un ser vivo no son “cosas” o entidades sino forma y materia de uno y el mismo todo.<sup>805</sup>

Constituida la unidad de alma y cuerpo (en su primera fase, se trataría de la unidad entre el alma nutritiva y el material del feto), Aristóteles considera que el crecimiento (en cuanto auto-movimiento) se da necesariamente: “*Cuando algo se forma, tiene que crecer*” (*hóti hótan ti génetai, auxánesthai anágke*) (*GA* II 2, 735<sup>a</sup>19-20). Eso significa que, a partir de principios agentes contenidos efectivamente en la misma naturaleza de lo generado debe acontecer su formación como individuo de tal

---

<sup>804</sup> “*Todo se define primero en sus contornos (perigraphaís), y después recibe los colores, la blandura y la dureza, sencillamente como si se tratara de obras creadas por un pintor (zoográphou): la naturaleza. Pues también los pintores pintan con colores la figura, después de haber hecho un bosquejo con líneas.*” (*GA* II 6, 743b20-25).

<sup>805</sup> “*El cuerpo proviene de la hembra, y el alma del macho, pues el alma es la entidad (ousía) de un cuerpo determinado.*” (738b25-27).

especie.<sup>806</sup> La necesidad de que un organismo crezca, sin embargo, no refleja un caso de necesidad sin más o necesidad mecánica. Esto es así, en principio, porque este proceso supone condiciones contextuales estables. Pero, fundamentalmente, se debe a que el crecimiento es parte de un proyecto introducido por la forma considerada como *aquello en vistas de lo cual* algo tiene lugar o deviene. En ese sentido, el alma nutritiva y el alma sensitiva propia del animal (que, en el embrión está en potencia), y que se actualiza a su debido tiempo, es una forma que se identifica prioritariamente con el fin como *hoû héneka* y, en relación con este fin, ella misma es causa motriz del crecimiento y la auto-diferenciación orgánica.<sup>807</sup>

### 3. El alma como causa motriz y el fluido menstrual como causa material del auto-desarrollo embrionario

La forma y principio del movimiento (*eîdos kai tèn archèn tês kinéseos*) proporcionados por el macho en el momento de la concepción, actúa, decíamos sobre el cuerpo y la materia (*tò sôma kai tèn hýlen*) de la hembra (GA I, 729<sup>a</sup>10-11). El alma entendida como una disposición inmediatamente actualizable, contenida en potencia en el esperma (735<sup>a</sup>4-11), se actualiza cuando conforma el fluido menstrual. ¿Qué clase de alma tiene el esperma si le cabe cumplir esta primera función? El esperma cuando actúa sobre la materia imprimiendo forma y originando los movimientos que transforman ese material fetal en un embrión en desarrollo, lo hace en virtud del alma nutritiva (*tò*

---

<sup>806</sup> En cuanto a las restricciones que tiene esta afirmación, considérese el sentido de la cláusula aristotélica “*si nada lo impide*”.

<sup>807</sup> El alma entendida como principio del movimiento, *i.e.* como causa motriz, es, fundamentalmente, *ousía* de un cuerpo determinado. Este sentido se hace relevante a propósito de aquellos casos, como el de los huevos hueros (cf. GA III 7, 757b14-30), en los que el proceso de formación de un embrión no llega a su fin porque no está presente el alma propia de su especie. En los casos en los que la hembra ha engendrado sola (huevos hueros) el resultado es imperfecto (757b1-30). Sin plantear acción recíproca, puede ocurrir, cuando los movimientos se relajan y no predomina el principio del macho sobre la materia de la hembra, que el agente resulta afectado por aquello sobre lo que actúa (el paciente). Los ejemplos dados remiten al contacto entre dos magnitudes, lo que corta y lo cortado, lo que calienta y lo calentado, lo que empuja es empujado de alguna manera y lo que mueve es movido (excepto el primer motor). En estos casos, hay una desproporción entre la acción del agente y la afección que padece. En ninguno de los casos se trata de que el agente experimente una contra-acción (Unas de las alternativas no admitidas de relación entre las partes de un todo que se mueve a sí mismo contempladas en *Ph.* VIII 5). El paciente “*abandona su posición y no se deja dominar*” cuando el agente no tiene potencia suficiente o porque lo que está siendo elaborado (“*cocido y definido*”) tiene una cantidad y una frialdad no proporcionada al agente (Cf. GA IV 3, 768b25-37). Este mismo tema en conexión con la generación de monstruos en el sentido en que no son consideradas resultados *contra natura* (Cf. GA IV 4).

*threptikón*),<sup>808</sup> pues son procesos ligados a la elaboración del material por medio del calor innato al cual el alma nutritiva está prioritariamente unida respecto de las otras partes del alma. Aristóteles distingue dos estadios en el embrión: el de un embrión no separado y el de un embrión separado.<sup>809</sup> La expresión ‘*no separado*’ da cuenta de una primera fetación, mientras que ‘*separado*’ hace referencia al embrión que ha desarrollado el corazón como sede del alma nutritiva en acto, principio del crecimiento (*auxéseos arché*) y de generación de este otro ser (*tò gennetikón hetérou hoîon autó*) (735<sup>a</sup>15-18).<sup>810</sup> En el embrión está en potencia, a su vez, el alma sensitiva, que se actualiza cuando se desarrolla el animal.<sup>811</sup> Este planteo permite entender, por otro lado, dos niveles de actualidad del cuerpo; uno dado por el alma nutritiva que configura así una unidad en sentido estricto con el organismo viviente, otro como la actualidad del organismo animal que tiene lugar cuando se actualiza el alma sensitiva.<sup>812</sup>

<sup>808</sup> “Pues bien, está claro que hay que aceptar que los espermias y los embriones no separados poseen en potencia el alma nutritiva, no en acto, antes de que, como hacen los embriones separados, se procuren el alimento y cumplan la función de tal alma.” (GA 736b8-12). Cf. Balme (2003) ad 734b21 p. 157.

<sup>809</sup> “En efecto, cuando el feto formado se distingue de los padres, es preciso que se las arregle por sí mismo, de la misma forma que un hijo que se ha instalado fuera de la casa paterna. Por consiguiente es necesario que posea un principio, a partir del cual se genere a continuación la organización del cuerpo en los animales.” (740<sup>a</sup>5-13).

<sup>810</sup> “El principio en las cosas inmutables es la esencia; en cambio, en las cosas sujetas a devenir hay varios principios, pero de forma diversa y no todos del mismo tipo. Uno de ellos es el punto de donde proviene el movimiento, Por eso, todos los animales sanguíneos tienen en primer lugar un corazón, como se dijo al principio; (...)” (742b35-743a1). La función del corazón está asociada con el proceso de cocción de la sangre que tiene lugar en él y como el principio a partir del cual se constituyen las demás partes. Sobre esta base, Aristóteles lo identifica con *lo que hace crecer* debido a que posee en sí mismo el principio nutritivo (alma) y el de las sensaciones. (743b25ss). De tal manera, que se lo consideraría como la sede corpórea del alma. “Puesto que el principio de las sensaciones y de todo el animal reside en el corazón, éste se forma en primer lugar.” (743b25-35). En relación directa con el calor que se le atribuye, el cerebro se forma con posterioridad donde concluyen, por arriba, los vasos sanguíneos, por acción del frío y como contrapartida al calor que rodea al corazón. Este ordenamiento lo define, como hemos dicho antes, la forma del conjunto como *hoû héneka* que orienta el proceso.

<sup>811</sup> “(,,) Acerca del alma, según la cual el animal (en efecto, es animal por la parte sensitiva del alma), hay que determinar si está presente en el esperma y en el embrión o no y de dónde procede. Desde luego, no se podría considerar al embrión inanimado y privado de vida en cualquier aspecto (...) En efecto, es evidente que poseen el alma nutritiva (la causa por la que es necesario que la reciban en primer lugar está demostrada en los estudios específicos sobre el alma (...). Durante el desarrollo [los embriones] reciben el alma sensitiva en virtud de la cual son animales.” (GA II 3, 736a29-b2). Cf. también GA II 3, 736b9-12. Esta teoría considera que es necesario (*prima facie*) que todas las almas se encuentren antes en potencia que en acto, lo que produce un problema no menor respecto de si existen previamente (a la generación de un ser) o se forman dentro de un ser. Si se forman en la materia de la hembra o han sido introducidas por el esperma del macho. La respuesta de Aristóteles se formula teniendo en vista la existencia de distintos tipos de alma. Plantea, así, una distinción entre las que entran desde fuera y las que no tomando como criterio el carácter inseparable de una parte corpórea que funciona como condición necesaria para la actualización de algunas y la no necesidad de un cuerpo, que tienen otras (736b22-25). En efecto, afirma, el intelecto, cuyo acto no tiene nada en común con el acto del cuerpo, proviene de fuera (*thúrather*) (736b28-29).

<sup>812</sup> Cf. Lewis (1994) y la interpretación de dos clases de unidad entre alma y cuerpo de acuerdo con el tipo de alma del que estemos hablando en relación con el estadio de desarrollo embrionario.

El proceso de auto-desarrollo del embrión consiste en un proceso de diferenciación de las partes (*diákrisis*). Esta clase de movimiento se produce sobre el presupuesto de que en la materia de la hembra está, en potencia, el animal entero. En ese sentido, el animal como un todo en potencia es anterior, en un sentido teleológico, al proceso de configuración como organismo. La relevancia que, en este contexto, tiene la consideración del animal como un todo se puede entender a la luz del rechazo aristotélico de una explicación del desarrollo de las partes que tome como criterio la tendencia de lo semejante hacia lo semejante.<sup>813</sup> La diferenciación de las partes no se puede entender sin el presupuesto del todo al que las partes pertenecen. En relación con él, las partes potencialmente contenidas en la materia se actualizan por obra del alma nutritiva y, posteriormente, del alma sensitiva. Por otro lado, el embrión visto como un todo animal en potencia cuenta con la forma sustancial del todo que orienta la actualización de las partes apropiadas que están en potencia en vistas del conjunto orgánico y de sus distintas funciones vitales. Para describir el papel prioritario de la forma como fin y principio interno en el contexto del compuesto viviente, Aristóteles propone compararla con el *noûs* de un administrador de bienes que no desaprovecha ningún recurso y los distribuye adecuadamente en el conjunto que administra, teniendo a la vista el beneficio del conjunto.<sup>814</sup> Por lo demás, la consideración de la forma sustancial como potencialmente el todo se plantea en un contexto embriológico con el propósito de explicar su presencia en el semen del macho y el papel causal en la generación entendida como el devenir de lo semejante por obra de lo semejante de acuerdo con el célebre lema “*Hombre genera hombre*”.<sup>815</sup> En este contexto, la forma

---

<sup>813</sup> “La diferenciación de las partes, no se produce porque sea natural que lo semejante tienda a lo semejante (porque, además de otras muchas dificultades que la teoría comporta, si se aceptara esta causa, ocurriría que cada una de las partes homogéneas se formaría por separado, o sea, los huesos y los tendones por su cuenta, y la carne por la suya). Sino porque el residuo de la hembra es en potencia tal como será el animal por naturaleza, y las partes se encuentran allí en potencia, aunque ninguna en acto. Por esta razón se forma cada una de las partes, y porque entran en contacto el agente y el paciente en el modo en que uno es agente y el otro paciente (por modo entiendo el cómo, el dónde y el cuándo), inmediatamente uno actúa y el otro recibe.” (740b12-24).

<sup>814</sup> “Pues bien, igual que para el crecimiento la mente actúa desde fuera, así dentro de los mismos organismos que se están formando, la naturaleza, a partir de la materia más pura, organiza las carnes y los órganos corporales de los demás sentidos, y a partir de los residuos forma los huesos, los tendones y los pelos, además de uñas, cascos y todo lo semejante; por eso estas partes se forman al último, una vez que la naturaleza ya cuenta con residuo.” (744b21-27).

<sup>815</sup> “Es lógico que los descendientes se parezcan a su progenitores, pues lo que va a las partes es igual que lo que queda sobrando. De modo que el esperma de la mano, de la cara o de todo el animal es mano, cara o animal entero pero vagamente. Y lo que cada una de estas cosas es en acto, el esperma lo es en potencia, o respecto a su propia masa o porque tiene cierta potencia en sí mismo. Pues esto todavía no está claro después de nuestras investigaciones, si el cuerpo del esperma es la causa de la reproducción, o si posee alguna disposición o principio de movimiento generador: desde luego, ni la mano ni ningún otro órgano es mano ni órgano si no están animados o falta cualquier otra potencia; solo tienen el mismo

explica la continuidad específica que tiene lugar del padre al hijo, tanto si éste es visto como un todo como si es visto según sus partes.

### Alma y calor

En este proceso, el calor y el frío participan como *con-causas*. A ellos se deben los procesos de condensación y solidificación que están a la base de la generación de las partes orgánicas (GA II 6, 743<sup>a</sup>3-5). Mientras que el alma es “*causa de la definición*” de las partes, *i.e.*, aquello que las determina como carne o como hueso, el calor (*thermótes*) y el frío (*psychrótes*) son formas responsables de la producción (*poiéseien án*) de las cualidades (*pathè*) según las cuales esas partes animadas se distinguen, a saber, dureza, blandura, resistencia, fragilidad, etc. (GA II 1, 734b31-34).<sup>816</sup> Sobre esta base, puede decirse que Aristóteles no es esencialista en el ámbito de su biología, si se piensa que la esencia no incluye todo lo que, de alguna manera, también se transmite del padre al nuevo vástago.<sup>817</sup>

Entre el alma y estas potencias hay una relación comparable a la del artesano con sus instrumentos. Calor y frío son como los instrumentos guiados por el arte y en los que “*se plasma*” el movimiento que proviene del alma, formándose las cosas según una cierta forma (*lógos*) (cf. GA II 4, 740b29-33). En ese sentido, ambos son potencias que operan, en parte, “*con miras a algo*” (*hénéká tinos*) y en parte, por necesidad (*ex anágkes*), *i.e.* como causas mecánicas.<sup>818</sup>

Tanto en la generación como en el auto-movimiento que experimenta un organismo vivo intervienen factores agentes provenientes del entorno y un número notable de causas que pueden incidir impidiéndolos o apartándolos de su curso regular. Entre los primeros cuenta, en el caso del feto, el alimento que se recibe por medio del

*nombre.*” (726b13-13). Partiendo del resultado de la generación, el esperma es en potencia las partes y el todo resultante.

<sup>816</sup> “*Los tendones y los huesos se forman bajo la acción del calor interno (hypò tês entòs thermótetos), cuando se seca la humedad. Por lo tanto, los huesos también son no solubles al fuego, como la arcilla; pues, como en un horno, han sido cocidos gracias al calor en el proceso de su formación. Pero este calor no produce lo que sea lo que sea (étuche), carne o hueso, ni donde sea, ni cuando sea, sino lo que es conforme a la naturaleza, donde es natural y cuando es natural. Pues lo que es en potencia no existirá por obra de un motor que no posea la actividad, ni lo que posea la actividad (enérgeian) producirá algo a partir de cualquier cosa; igual que el artesano no haría un cofre salvo con madera, y sin el carpintero tampoco existirá un cofre a partir de madera (...).*” (743<sup>a</sup>17-26).

<sup>817</sup> Cf. Balme (1987b).

<sup>818</sup> “*El enfriamiento es privación de calor. La naturaleza se sirve de ambos porque poseen por necesidad la capacidad para producir uno una cosa, y otro otra. Pero en la formación de los seres, es por una finalidad por lo que uno enfría y otro calienta y por lo que se forma cada una de las partes; la carne es blanda porque <el frío y el calor> la hacen así, en parte por necesidad y en parte con una cierta finalidad; por un lado el tendón es seco y elástico y el hueso, seco y quebradizo.*” (743<sup>a</sup>36-b5)

útero y de su portadora en el organismo (*GA II 4, 740<sup>a</sup>24-30; III 11, 762b11-12; 32*). El sol cumple un papel como agente externo que interviene en la generación de los vivientes (*GA II 6, 743<sup>a</sup>35-36*).<sup>819</sup> La temperatura ambiente que determina la temperatura del cuerpo, el enfriamiento del medio ambiente que incide en la producción de las menstruaciones, son otros factores en juego. En el caso del autodesarrollo orgánico, la importancia de las condiciones contextuales (como factores que deben mantenerse estables para que se pueda dar un movimiento) revela también un tipo de automoción que está mediada por factores causales externos y permite percibir el papel (prioritario) que tienen el alma nutritiva y el alma sensitiva como principios inmanentes al organismo vivo concebido como un todo.

En un contexto embriológico, el alma es anterior al proceso de generación del todo y de sus partes en cuanto en ella se indentifican *aquello en vistas de lo cual y el origen primero del movimiento* como un principio inmanente al sustrato material que deviene. La anterioridad del alma como forma del cuerpo se dice respecto del todo y de las partes; mientras que el todo es, a su vez, ontológicamente anterior a las partes. De acuerdo con esta estrategia, Aristóteles consigue explicar con éxito la unidad de un organismo vivo como un dato originario que sitúa ya en la instancia inicial de su desarrollo.

Ahora bien, en *PA I 1 y II 2* y en *GA II*, el análisis se concentra en la unidad de un organismo vivo según un criterio de antero-posterioridad que trata la materia como condición necesaria respecto de la forma como *aquello en vistas de lo cual y origen primero del movimiento*. Queda pendiente una consideración más detallada sobre el papel de los componentes elementales y su relación con el alma como causa final y motriz. La consideración de la vida nutritiva nos dará la oportunidad de reconocer el papel de los elementos, entendidos como con-causa respecto de la causa en sentido principal, subrayando el vínculo con el alma nutritiva del organismo vivo en términos de aquello que obra en beneficio de algo y aquello que es fin como beneficiario (*tini*).

---

<sup>819</sup> “(...) el fuego no engendra ningún ser vivo ni parece que se forme nada en las materias afectadas por el fuego, ni en las húmedas ni en las secas. Sin embargo, el calor del sol y el de los animales – no sólo el que actúa a través del esperma sino también si se da algún otro residuo natural- poseen por igual un principio generador de vida.” (*GA II 3, 737<sup>a</sup>1-5*).

### 3.1.3. El alma como causa motriz de la vida nutritiva

#### 3. 1. 3. 1. El alma nutritiva como causa motriz de la vida nutritiva en *DA II 4*

##### 1.

La reproducción de un ser vivo, su crecimiento y su nutrición están reunidos por un mismo contexto problemático: ¿Cuál es la causa de su pervivencia como organismo que se genera y se corrompe y de qué modo persiste? Este es el problema filosófico central que *DA II 4* se propone explicar introduciendo como factor principal la noción de alma nutritiva (*psychè threptiké*).<sup>820</sup> El planteo que Aristóteles presenta implica la referencia directa a la materia del ser vivo no sólo como aquello de lo que *ya* está constituido sino también como aquello que toma del entorno e incorpora regularmente a fin de conservarse como sustancia y crecer como organismo. La explicación de los procesos de autodesarrollo y auto-sustentación introduce una noción de materia apropiada a un contexto biológico donde es considerada, básicamente, como un sustrato material animado.

En esta investigación, Aristóteles contempla la forma del cuerpo orgánico como el factor explicativo principal de su desarrollo y conservación. La forma como principio es inmanente al cuerpo orgánico y constituye aquello *según lo cual* éste asimila materia para su crecimiento y mantención. Para Aristóteles, la forma de la que aquí se trata es el alma nutritiva, principio del crecimiento, la nutrición y la reproducción de los organismos vivos y de su conservación en la existencia como un organismo de determinada clase. En ese sentido, el alma nutritiva es causa motriz y cumple su papel en la medida en que mantiene la cohesión del cuerpo impidiendo la disolución o dispersión de los componentes por el movimiento natural de los elementos. El crecimiento nos revela así una materia que, tomada por sí misma, no tiene capacidad para autoorganizarse y depende para ello de la forma como primer principio del movimiento.<sup>821</sup> De acuerdo con esto, el desarrollo de un cuerpo orgánico y su

---

<sup>820</sup> *DA II 4* concentra el tratamiento del alma nutritiva y de sus operaciones en esta obra. Se presume, a partir de las últimas líneas de este capítulo, que Aristóteles habría proporcionado un tratado independiente sobre la alimentación que hoy tenemos perdido. Sin embargo, muchos intérpretes consideran que la referencia en cuestión da cuenta de un estudio que se ha desplegado en distintos momentos de las obras “biológicas” (*GA, PA, PN*) y de las “físicas” (*GC y Meteo.*). Véase Rodier (1985), 247-248, Movia (2005) pp. 271-272 y Peck (1952) pp. 29-35.

<sup>821</sup> En *DA II 4* se afirma que la reproducción tiene lugar en seres que no son resultado de generación espontánea. Tales seres no son capaces de reproducir su forma en una materia, reproduciéndose en otros,

subsistencia no se producen, principalmente, por causa de los elementos que lo componen y sus cualidades respectivas, sino por el alma nutritiva que tiene implantada en sí mismo. De ahí que ambos procesos constituyan dos casos de automovimiento. Así pues, corresponde al alma nutritiva que se le aplique, en sentido propio, la denominación de forma y “*actualidad primera*” del cuerpo potencialmente viviente.<sup>822</sup> En ese sentido, el alma nutritiva como forma y primera actualidad o actividad del cuerpo cabe aplicarle, en sentido propio, la definición general de alma de *DA II 1*. Como fin y principio del crecimiento y de la nutrición de un organismo vivo ofrece el primer indicio de una estructura reflexiva o de retorno sobre sí mismo que se puede reconocer en un ser vivo.<sup>823</sup>

La consideración del alma nutritiva como causa motriz tiene que explicar también su relación con aquellos factores agentes y pacientes que intervienen en los procesos fisiológicos de base que son relevantes para la vida nutritiva.<sup>824</sup> En ese sentido, en esta explicación juega un papel clave la concepción del cuerpo animado que crece y se conserva a sí mismo como un todo.

### 1) El significado teleológico del planteo

Una característica insoslayable de los procesos biológicos vinculados con la vida nutritiva de un organismo es la naturaleza inmanente de su finalidad. En efecto, un conjunto de actividades (entendidas como *práxeis* o *energeiai*) son ejecutadas por un ser viviente en vistas a pervivir como individuo y, como esto sólo es posible de manera limitada en el caso de los seres corruptibles, en el contexto de la conservación de un individuo se contempla también la generación de otro ser semejante a sí mismo (415<sup>a</sup>28) gracias a la cual permanece como “*uno en especie*” (415b7).

El fin inmanente de un organismo vivo consiste en la realización plena de su plan vital. Se identifica con la actualidad de un compuesto de cuerpo y alma que, en el caso de todos los vivientes mortales, se traduce en crecimiento y reproducción; en el

---

y tienen un principio débil de auto-organización. En ese sentido son apenas capaces de sustentarse a sí mismos y de auto-desplegarse.

<sup>822</sup> Al alma nutritiva se aplica, en sentido propio, la definición general de alma como forma de un cuerpo, en tanto que a las facultades superiores se le aplicaría de manera metafórica. Véase un punto de vista semejante en G. Movia (2005) p. 270; Kahn (1966) pp. 43-81.

<sup>823</sup> Cf. Hübner (1999).

<sup>824</sup> Gottschalk (1971), pp. 179-198.



caso de algunos implica, además, la actualización de su sensibilidad y, en el de algunos menos, incluye también el pensamiento. El cumplimiento de ese plan vital supone la autoconservación de la existencia. El alma nutritiva, en tanto fuente primera del movimiento, es responsable de que, al menos de la manera más básica y común a todo viviente, un ser vivo continúe existiendo. Y, en ese sentido, constituye un factor de continuidad en relación con la vida de cada viviente.

## 2) Observación metódica

La consideración del alma nutritiva en *DA II 4* se inicia con una observación de carácter metódico que justifica el modo de abordar, ahora, el conocimiento particular del alma entendida como “*actualidad primera*” de un cuerpo natural potencialmente vivo. Para definir el alma de determinada clase (o una capacidad del alma), Aristóteles sostiene que su conocimiento debe partir del conocimiento de un determinado objeto que se actualiza en una operación y cuya actualidad es, al mismo tiempo, la de una determina potencia del alma a la que cabe denominar causa y principio de la operación (415<sup>a</sup>16-22). Esta consideración metódica respecto del orden del conocimiento es adecuada a una investigación que emprende el estudio de las distintas capacidades del alma y de sus operaciones (415<sup>a</sup>14-16).<sup>825</sup> Dicho orden epistemológico expresa bien el criterio aristotélico de acuerdo con el cual nos dirigimos desde lo que es más claro y conocido para nosotros hacia lo que es más claro y conocido por sí o por naturaleza. Aplicando este criterio al ámbito de la vida nutritiva, en vistas de la definición de sus operaciones y del alma nutritiva, se considera que es anterior o primero para nosotros el alimento en cuanto objeto correlativo de la actividad nutritiva, del mismo modo que la operación como la actualización de la capacidad nutritiva del alma es, desde el punto de vista del acceso al conocimiento, anterior a la capacidad del alma. En cada una de estas tres instancias se parte de lo que está en acto (y es reconocible por quien indaga) para llegar al conocimiento de la capacidad que está en potencia y que se actualiza por medio de un objeto externo.

---

<sup>825</sup> En ese sentido, hay que señalar que *DA II 4* se hace eco del propósito que Aristóteles manifiesta en *DA I 1*: conocer la naturaleza y esencia del alma y, seguidamente, investigar las características que se refieren a ella (402<sup>a</sup>7ss). Así pues, *DA II 4* se ocupa ahora de indagar qué es cada una de las capacidades del alma y sus operaciones correlativas. Sobre la definición de alma y la “deducción” de sus facultades, véase Movia (2005) y su comentario a 402<sup>a</sup>7ss.

Aristóteles pone en juego un orden de antero-posterioridad, según la definición (y según el conocimiento) (415<sup>a</sup>18-19), que deja al descubierto un criterio ontológico para definir lo que es anterior. En ese sentido, la definición de una materia como alimento implica la existencia de un cuerpo vivo como lo alimentado, y la implica en cuanto se trata de un cuerpo que es y se define como actualmente animado. Este planteo enfatiza la conexión entre el plano de la definición y el plano ontológico por medio de cierta simetría entre dos sentidos de la noción de anterioridad según el acto. De acuerdo con el punto de vista de lo que aparece al que conoce y según el punto de vista de las cosas mismas, ‘*anterior*’ es, en ambos planos, lo que está en acto respecto de lo que está en potencia. La conexión entre estos dos actos indica que aquello que aparece primero a la percepción está fundado en lo que es primero en sí.

## **2. La vida nutritiva: El alimento y los dos aspectos del proceso de nutrición**

En un extenso pasaje de *DA II 4*, Aristóteles desarrolla un planteo dialéctico en torno al alimento que parte de reconocer en la mutación y elaboración de un material externo al organismo, el proceso de cocción que, *prima facie*, se encontraría tanto en dominios biológicos como no-biológicos, orgánicos como inorgánicos (416<sup>a</sup>19-b9).

Crecimiento y nutrición vienen a dar cuenta de la generación de partes homogéneas de un organismo así como de su persistencia como sustancia particular que comporta una determinada cantidad de materia. Si ambos cambios se definieran sin más como cocción, sería posible explicar por la teoría general de los elementos y sus cualidades la formación de las partes homogéneas. En ese caso, cierta proporción entre los elementos que constituyen las partes y permite la conservación del todo constituido por ellas sería la pieza clave de la explicación. Alcanzaría también con recurrir al calor vital como causa motriz que explique la transformación del alimento y su asimilación al organismo como nutrición y crecimiento. Aristóteles, por su parte, sin excluir lo anterior, define el alimento por el vínculo no-accidental que tiene con un cuerpo animado y entiende el crecimiento y la nutrición como operaciones del todo orgánico que crece cuando, por la incorporación del alimento, se genera una parte homogénea según la forma del conjunto.

La cocción es el cambio que padece el alimento por obra del calor innato; correlativamente, el cuerpo alimentado es activado por el alimento. Padeecer y ser

activado son dos aspectos de uno y el mismo acto compartido por el alimento y el cuerpo alimentado.<sup>826</sup> El sustrato de la digestión es, pues, el alimento, y el de la actividad nutritiva, el organismo animado. Trasladando, por analogía, la relación entre dos tipos de cambio o dos aspectos de un mismo cambio al plano del organismo, tenemos la materia que se incorpora con el alimento y las partes a las cuales dicha materia es incorporada. Estas partes suponen, a su vez, el todo, en cuya economía vital cobran sentido. Ahora bien, el todo se constituye como tal en cuanto le es inherente una forma, el alma. En ese sentido, *DA II 4* asume la perspectiva de un cierto holismo de fondo con primacía del aspecto formal (alma nutritiva) sobre el material (cuerpo orgánico).

En lo que respecta al alimento, el tratamiento que Aristóteles hace de él en *DA II 4* y *GC I 5* coincide en su enfoque. En este último, el alimento, “*la cosa que hace que algo aumente*”, es en potencia, por ejemplo, carne, pero en acto es algo distinto de ella (*GC I 5*, 322a4-6). La explicación introduce un esquema no lineal donde el alimento es *aquellos por obra de lo cual* aumenta o crece lo que se alimenta. El alimento no tiene un principio en sí mismo por el que él mismo pueda mutar en carne (y devenir por sí y en sí carne) (322<sup>a</sup>6-8); sino que este principio del movimiento está en lo que aumenta y se altera (321b6-10). El alimento es destruido cuando penetra en aquello a lo que alimenta. El planteo incluye, de manera implícita, una referencia al organismo que aumenta por la asimilación de materia externa en cuanto el aumento ocurre *según su forma* y gracias al principio interno de crecimiento. En ese sentido, el alimento es aquello que hace que aumente la carne o el cuerpo como un todo (de materia y forma) (322<sup>a</sup>4-8; 321b35).<sup>827</sup> En *DA II 4*, el alimento comparece claramente como lo que hace crecer a un organismo respecto de su magnitud (416b13), pero como instrumento o medio de lo que funge como principio (416b25-27). En este contexto, y en una adopción del texto griego no admitida por todos los intérpretes,<sup>828</sup> el alimento considerado como medio o instrumento es parte de una opción estratégica que, a nuestro juicio, le permite a

<sup>826</sup> En el mismo ámbito de la vida nutritiva, el tratado *JSVM* señala que la vida y la conservación del calor ocurren “*a la vez*” (469b19ss).

<sup>827</sup> Cf. *GC I 5*, 321b16-322a4. Para Aristóteles, el crecimiento de un organismo se entiende de acuerdo con la relación “*forma en materia*” (*en hýlei eídos*) (321b20-21). Por ejemplo, el crecimiento de la carne no se explica por el aumento de cada una de sus partículas. Las partículas entran y salen de la composición, mientras que, durante el crecimiento, permanece cierta proporción y figura, la forma de la carne que permite identificarla como tal a través del aumento. El crecimiento, entonces, se comprende, prioritariamente, según la forma de la cosa (como resulta todavía más claro en una parte orgánica como la mano; 312b28-29). Así pues, lo que crece es el todo, la carne como un todo, por ejemplo, en la medida en que su forma determina que el alimento incorporado a la carne asimila la forma de la carne (322a1-2).

<sup>828</sup> Cf. Ross (1961) ad 416b25-29, pp. 223-224.

Aristóteles poner el acento en el papel del alma nutritiva como causa motriz de un organismo del cual es forma y esencia (415b10-12). En efecto, el alma nutritiva es denominada “*lo que alimenta*” (*tò tréphon*) (416b25). De tal manera, cambios como los mencionados pueden ser reconocidos como casos de automoción, lo cual permite justificar la conexión entre la automoción y los cuerpos que participan de la vida y considerar a este tipo de procesos como procesos esencialmente biológicos, explicables en el marco de una física que no se aplica por igual a lo vivo que a lo inerte. Es preciso recordar que *DA* tiene como cometido decir qué es el alma y sentar filosóficamente las bases de la diferencia entre dos clases de seres materiales del mundo sublunar, los vivos y los inertes. Al hacer de estos fenómenos físicos, fenómenos originariamente biológicos y al tratar de explicarlos como tales, Aristóteles proporciona un modelo de investigación sobre la naturaleza que tiene en esta clase de hechos el marco de referencia prioritario. En ese sentido, la fisiología aristotélica implícita en ellos no puede emplearse como un tipo de explicación económica que de cuenta de los niveles más complejos de la vida. No es posible leer satisfactoriamente el fenómeno hilemórfico del organismo viviente desde el fenómeno material de base. Si bien ya *GC I 5* concibe el aumento de un cuerpo, principalmente, como un proceso biológico que ocurre “*según la forma*” del todo que aumenta, *DA II 4* acentúa el carácter biológico de la nutrición y de la reproducción presentándolos como cambios de un organismo que tiene vida gracias al alma nutritiva (*kath' hèn hypárchei tò zên hápasin*) (*DA II 4*, 415a25-26; 416b9-10).<sup>829</sup> Estos cambios incluyen al crecimiento asociado a la nutrición (416a8-9). Al caracterizar esos cambios como “*obras del alma*” nutritiva (<*psychès*> *hê estìn érga*) (415a25-26), Aristóteles subraya la necesidad de interpretarlos como propiedades de una unidad hilemórfica, *i.e.* como operaciones de un sustrato material que no se determina en su ser por sí mismo, sino por su forma, y como operaciones que se deben a una forma que, sin identificarse con la materia, no existe separada de esta, sino como un principio inmanente a ella (416b9-11).<sup>830</sup> Aristóteles pone en juego en este planteo el reconocimiento de dos factores ontológicamente distintos y co-implicados que se articulan en términos de antero-posterioridad para dar el tipo de explicación causal que se busca. Este tipo de explicación de las operaciones vitales deja

<sup>829</sup> Cf. Rashed (2005) pp. cviii-cxv, cxxx.

<sup>830</sup> Cf. La enunciación de la tesis hilemórfica sobre el alma en *DA II 2*, 414b19-22 y su vinculación con la teoría del alma-armonía en *DA I*, 407b27-30ss.

traslucir, finalmente, una línea matriz de la ontología aristotélica: la distinción sustancia-accidente.

Un punto más. La cohesión de la materia orgánica nos pone nuevamente ante el problema de determinar cuál es el factor responsable de ella. Para eso, un contexto defectivo resulta útil. La corrupción como descomposición ocurre, prioritariamente, cuando la forma del organismo, *i.e.* el alma nutritiva, desaparece. Sin embargo, la corrupción de las partes homogéneas tiene lugar cuando se pierde la proporción (*lógos*) entre los elementos. ¿Significa esto que la corrupción se explica por dos vías separadas? ¿Afecta a dos sujetos separados, a saber, las partes homogéneas y el todo? Correlativamente, ¿Qué ocurre en el plano de la generación de un organismo y de sus partes? ¿Qué vínculo hay entre este *lógos* de la materia elemental por el que se generan las partes homogéneas y el alma como *logos* del cuerpo orgánico?

### 1) Las teorías en torno al alimento

La discusión en torno al alimento es anterior a la consideración sobre el crecimiento y la nutrición. El alimento es el objeto relativo, en primer término a este último cambio, que, a su vez, se trata primero porque es la función por la que se define la primera potencia del alma (416<sup>a</sup>19-21). En ese sentido, Aristóteles responde a la consideración metódica inicial de *DA* II 4. En la explicación sobre el alimento es importante reconocer que la caracterización que Aristóteles hace del mismo en relación con las operaciones comunes a todo viviente (nutrición, crecimiento y reproducción) viene decidida por la manera en que se entiende ontológicamente el ser vivo (416b9-10).

El alimento padece un proceso, la digestión, cuando es incorporado al organismo vivo. La digestión está vinculada, como condición necesaria, con la nutrición, el crecimiento y la reproducción de un organismo. ¿Cómo habría que evaluar el vínculo entre el cambio que sufre el alimento y el cambio que tiene lugar en lo que es alimentado? ¿Podrían ser vistos como dos descripciones de un único cambio que se vinculan entre sí en términos de condición necesaria y fin? ¿Se traduce esta relación en la relación entre el alimento y lo alimentado?

El alimento entra en la definición de nutrición en cuanto ha sido definido en el contexto de la digestión (416<sup>a</sup>21-b9) y fundamentalmente determinado por su relación

con un cuerpo animado (416b9-20). En efecto, mirando la fisiología de la nutrición desde una concepción biológica, el alimento es descripto como aquello que tiene un vínculo no-accidental con el organismo (416b9-11); se lo asume como un cuerpo contrario al cuerpo alimentado que deviene semejante a éste último bajo la acción del calor (416b6-7).<sup>831</sup> En cuanto es contemplado desde esta perspectiva, el alimento, cuerpo externo que se incorpora al cuerpo vivo, es condición necesaria o medio gracias al cual se conserva la vida y tiene lugar el crecimiento del cuerpo (416b11-12; 13-15). Asumiendo, entonces, un punto de vista biológico ¿qué tipo de unidad hay entre el alimento y aquello a lo que se asimila? La incorporación del alimento da lugar, mediante un proceso que recibe el mismo nombre que el resultado, a una *míxis* (mezcla). Aristóteles se preocupa de distinguir entre este concepto de *míxis* y el de *synthesis* teniendo en cuenta, sobre todo, el diferente estatuto ontológico que tiene uno y otro tipo de unidad de materiales que resulta de los procesos respectivos.<sup>832</sup> Por otro lado, surge también la pregunta en torno al tipo de unidad que configura aquello que identificamos como *míxis*, *i.e.* las partes homogéneas, con el organismo entendido como un todo determinado por su forma. Pasemos al desarrollo de estos problemas partiendo de una observación lingüística que refleja algunos aspectos significativos de la cuestión.

## 2) Una observación lingüística

Tanto ‘*alimento*’ como ‘*alimentación*’ (el nombre del verbo respectivo), es decir, tanto el producto del proceso como el proceso mismo (y, en cierto modo, también la materia previa al proceso) son designados por la misma expresión griega: ‘*hè trophé*’. Asimismo, el verbo *trépho* (alimentar, nutrir) es polisémico.<sup>833</sup> Aristóteles podría emplearlo con el propósito de que, efectivamente, sugiera un conjunto de significados que él considera conectados entre sí en los hechos y de los que propone una justificación que tiene connotaciones ontológicas. A saber, ‘*nutrir*’, ‘*alimentar*’, ‘*mantener*’, ‘*condensarse*’ y, en voz media, ‘*criar para sí*’, en voz pasiva, ‘*ser alimentado*’, ‘*crecer*’, ‘*vivir*’, ‘*ser*’, ‘*existir*’, y algunos de los distintos significados de

<sup>831</sup> Cf. *GC I 5*, 322a4-6.

<sup>832</sup> Un pasaje del *corpus* donde puede compulsarse esta diferencia en un contexto metafísico de tratamiento de la unidad es *Metaph.* VIII 6, 1045b11-16.

<sup>833</sup> Véase Liddell-Scott-Jones (1996) y P. Demont (1982) pp. 111-122.

‘*esti*’, que Aristóteles emplea en algunas líneas de *DA II 4* para significar la pervivencia del organismo animado, guardan una conexión semántica físicamente anclada.

Ahora bien, a la hora de tratar acerca del alimento, Aristóteles reconoce que existe una dificultad (*aporía*) (416<sup>a</sup>29). La dificultad surge de la consideración de sendas opiniones reputadas (*éndoxxa*) que sostienen posiciones opuestas en torno al alimento y a su relación con aquello que se nutre (416<sup>a</sup>28-29).

Una de las teorías en juego entiende que nutrirse y crecer se determinan como una relación entre términos contrarios. Así, “*lo contrario se alimenta de lo contrario*” (416<sup>a</sup>21-22). Los contrarios devienen uno del otro. Sostener esta teoría, sin embargo, supone ciertas condiciones. Como muchas intérpretes han señalado, Aristóteles lleva a cabo en *DA II 4* un trabajo que no es meramente doxográfico-crítico, sino que mediante la revisión de posiciones reputadas, puestas en contienda, perfila aspectos de su propio pensamiento. En efecto, tratar esta dificultad permite despejar, por una parte, la tendencia a una reducción fisiológica de los procesos biológicos y, por otra, asumir el problema de acuerdo con un punto de vista hilemórfico.

En este caso, a nuestro juicio, teorías que tienen un alcance general en el campo de las cosas naturales, van a ser resignificadas a propósito de un fenómeno eminentemente biológico abriéndose así un horizonte nuevo en la reflexión física.<sup>834</sup>

Así pues, en vista de este nuevo interés especulativo, se van a realizar algunas precisiones sobre el asunto en cuestión. La primera consiste en restringir el alcance de los términos considerados contrarios en relación con la nutrición: No todo contrario es alimento de su contrario. ¿Qué clase de contrario puede ser el alimento?

Para delimitar el significado del alimento como un contrario se tiene en cuenta que entre estos términos *no sólo* hay que pensar en el devenir de uno a partir del otro, devenir que, para ser tal, comporta términos opuestos, sino que, en este caso, el devenir del que se habla constituye el aumento (*aiúxesis*) de un contrario por el otro. Aristóteles, en cierto modo, comparte este punto de vista.<sup>835</sup> De acuerdo con algunos filósofos, un contrario aumenta o acrecienta al otro, *se acrecientan uno al otro* (416<sup>a</sup>22-24). En este caso, Aristóteles estaría refiriéndose a Heráclito, Jenófanes y Anaxímenes.<sup>836</sup>

<sup>834</sup> Véanse al respecto los estudios de J-M. Le Blond (1945) y, más recientemente, las ediciones de *Ph.* y *PA* de P. Pellegrin (1995) y (2000) que comparte el espíritu de la obra del primero.

<sup>835</sup> En efecto, acción y pasión tienen lugar entre términos contrarios, cf. *DA I 402<sup>a</sup>4*.

<sup>836</sup> Para algunos intérpretes, Demócrito sostendría un punto de vista opuesto al de estos (cf. *GC I 7, 424b4*). Véase Rodier (1900) pp. 237-238; Movia (2005) p. 271.

Aristóteles, por su parte, toma *el hecho* mismo del devenir una cosa a partir de otra como base para plantear el aumento o crecimiento de una cosa por medio de su contraria. En ese sentido, Aristóteles no parte de una categorización *a priori* de la que deduzca una consideración del aumento como la clase de devenir que tiene lugar en la categoría de cantidad. Por el contrario, sobre el escenario fenoménico en el que muchas cosas contrarias derivan unas de la otras, Aristóteles constata (*epagogé*) que no todas, sino sólo aquellas que tienen una cantidad o que son cantidades, permiten hablar de aumento (416<sup>a</sup>24-25). Así pues, los contrarios que intervienen en este proceso no se encuentran definidos *a priori* como términos que caen bajo la categoría de cantidad, sino que se identifica como alimento al término contrario que interviene en el crecimiento de su contrario en cuanto ambos son cuerpos que tienen una cantidad determinada.

Para precisar su planteo, Aristóteles nos propone pensar en dos tipos de contrarios capaces de devenir uno del otro: la salud y la enfermedad, por un lado, y el agua y el fuego, por el otro (416<sup>a</sup>25; 416a26-27). Estos ejemplos resultan directamente relevantes a la hora de considerar el devenir en cuestión en términos de contrarios y sustrato.

En el primer caso, hablamos de dos disposiciones o estados contrarios de un mismo cuerpo vivo; pero este no es el tipo de contrario que se reconoce cuando se señala que un contrario se nutre del contrario; en efecto, el ser alimentado no es un estado de salud o una disposición del cuerpo. Nutrirse y crecer no es tampoco el tipo de devenir que se ilustra con el caso de un cuerpo enfermo que deviene cuerpo sano. Para dilucidar este punto, es necesario discernir qué tipo de unidad está en juego entre esta clase de contrarios y lo que funge como sustrato de ellos. La nutrición no ocurre entre contrarios que sean disposiciones de un sujeto. Cuando un contrario se nutre de un contrario no cambia su estado. Cambia, por lo pronto, su cantidad como resultado de la incorporación de materia. En el primer caso, devenir consiste en pasar de una disposición a otra. En nuestro caso, un cuerpo (compuesto), más precisamente una parte homogénea, incorpora otro cuerpo y ello constituye una expansión, un aumento de su volumen.<sup>837</sup> Este cambio cuantitativo del cuerpo alimentado, presupone, por otro lado, un proceso de alteración en el alimento.<sup>838</sup> A diferencia de cualquier otra ingesta, en la

---

<sup>837</sup> Cf. *GC I 5*, 321b32-322a2.

<sup>838</sup> Cf. *GC I 5*, 321b35-322a2; 322a6-7, en estos pasajes Aristóteles se refiere a este proceso como un cambio y como una destrucción que sufre el alimento que se asimila a la carne.



nutrición crece un contrario a partir de otro. En efecto, la ingesta de una droga por la que un cuerpo enfermo deviene sano no constituye nutrición, ni la droga alimento, porque no se registra aumento en el cuerpo enfermo que, una vez asimilada la droga, cambia a su estado o disposición contraria.<sup>839</sup>

Esta primera puntuación introduce también una diferencia relevante a propósito de los términos contrarios: No todos los contrarios constituyen alimento uno de otro y no cualquiera puede ser considerado como aquello que se alimenta. En el ejemplo de la enfermedad y la salud, nada se dice sobre una restricción que está presente en el caso de la nutrición y el crecimiento: el devenir entre uno y otro término *no* tiene carácter recíproco. Así pues, puede concluirse de aquí que no toda alteración implica crecimiento, mientras que siempre que hablemos de crecimiento estará implicada cierta alteración (*DA II 4, 416a27*).

Ahora bien, si consideramos como contrarios a cuerpos simples como el agua y el fuego, Aristóteles reconoce en ellos que uno es alimento del otro, pero no de manera recíproca. Es decir, no hay una *relación biunívoca* entre ellos. Sus papeles no son intercambiables (416<sup>a</sup>25-29). En efecto, el agua alimenta al fuego, mientras que Aristóteles considera que el fuego no alimenta el agua. Las razones que sustentan esta consideración no están mencionadas aquí.<sup>840</sup> Hablar del agua como alimento del fuego podría hacer referencia a dos tipos de hechos. Por un lado, intuitivamente, puede pensarse que Aristóteles se refiere a algún tipo de combustible líquido (un aceite) o incluso a una madera que no esté muy seca. Por otro, puede tratarse de la consideración “química” al nivel de los elementos agua y fuego. El agua puede ser vista como materia que tiende al fuego como a su forma. Esta afirmación significaría que el agua es la que nutre y acrecienta al fuego, sin que, a su vez, sea nutrida ni acrecentada en ese cambio. No crece el agua cuando crece el fuego por el agua. De acuerdo con ello se puede generalizar y decir que no crece el alimento cuando crece lo alimentado.

El cambio que experimenta un contrario no es *el mismo tipo de cambio* experimentado por el otro. En todo caso, hablamos de dos tipos de cambio o, en el plano del enunciado, de dos tipos de descripciones distintas de un cambio, que no son atribuibles por igual a uno y otro de los términos en juego: “(...) *el alimento padece una cierta afección (páschei) por parte del que se alimenta, mientras que este no resulta afectado por el alimento, del mismo modo que el artesano no es afectado por la*

---

<sup>839</sup> Cf. Bodeüs (1993) p.156 n. 1.

<sup>840</sup> Cf. *Metaph.* I 3, 983b22.

*materia, sino ésta por aquél.*” (416<sup>a</sup>34-b2). Esta consideración que se vale de ejemplos, en principio, admisibles por todos va extrayendo de ellos características que Aristóteles reconocerá en su propia concepción del alimento y de lo alimentado.

La nutrición y el crecimiento son cambios del que se nutre y crece. Así pues, de la no-reciprocidad entre los cuerpos simples<sup>841</sup> Aristóteles saca una conclusión: Es preciso distinguir -en el ámbito de esta clase de opuestos- entre alimento (*tò trophé*) y alimentado (*tò trephómenon*) y determinar cuál es el término al cuál reconocérsele uno u otro tipo de cambio como propiedad suya (416<sup>a</sup>25-29).

La no-reciprocidad es una característica de la relación entre los contrarios que constituyen cantidades (*posá*) y que, por otro lado, nos aproxima a la teoría de los cuerpos simples según la cual cada uno de estos se transforma en los otros. Este tipo de transformación tiene lugar de acuerdo con un cierta clase de dirección en el proceso que va de un determinado cuerpo simple (agua) a otro (fuego).<sup>842</sup>

Explicar la nutrición y el crecimiento considerando al par alimento (*tò trophé*) – alimentado (*tò trephómenon*) como contrarios que constituyen cantidades que están en una relación no-recíproca es, a juicio de Aristóteles, sólo una de las voces en contienda.<sup>843</sup> También es una opinión reputada aquella que afirma que *lo semejante se nutre de lo semejante* (416<sup>a</sup>29-34). Nos encontramos, pues, ante una *aporía* surgida de la existencia de teorías opuestas. En efecto, la segunda de las posiciones en pugna sostiene que lo semejante, una materia ya existente, se nutre de un material semejante. Es decir, alimento y alimentado tienen que tener una misma naturaleza para que sea posible el crecimiento. Este punto de vista, intuitivamente aceptable, no se compadece completamente con un rasgo relativo a la naturaleza misma del cambio: Es imposible que una cosa actúe sobre otra si resultan *íntegramente* semejantes (416<sup>a</sup>32-34).

Esta posición, sin embargo, representa un punto de vista corriente entre los antiguos y al parecer ha sido sostenida también por Empédocles, Demócrito y Anaxágoras<sup>844</sup> y encuentra eco en Aristóteles quien, por otra parte, está de acuerdo con la idea de que lo semejante no puede padecer bajo lo semejante, si no lo contrario por

<sup>841</sup> Para algunos intérpretes, la expresión ‘*cuerpos simples*’ (416a27-28) podría referirse también a partes homogéneas como los tejidos. Véase Hicks (1907) p. 346.

<sup>842</sup> Cf. *DC* IV 5, 312<sup>a</sup>32-33. Esta posición se encuentra tratada en *GC* II 8, 335<sup>a</sup>10-21.

<sup>843</sup> Fuego y agua no tienen potencias idénticas de modo que den lugar a generación y corrupción recíprocas. Véase *PN* 465<sup>a</sup>12, 465b29 y también *DC* II 3, 286<sup>a</sup>32.

<sup>844</sup> Empédocles plantea que una cosa nutre a otra cuando se da la atracción de lo semejante por lo semejante (frgs. B62, 6, B90, 1). En cuanto a Demócrito, este sería también su manera de entender la nutrición, si, como señala Hicks ([1907] p. 346), se la incluye dentro de su consideración general de la acción y la pasividad (cf. *GC* I 7 (323b3). Véase también *DA* I, 410<sup>a</sup>23ss; 405b14, 15.

obra de lo contrario: “*Lo contrario alimenta a lo contrario*”, “*lo contrario se nutre y crece del contrario*” son descripciones complementarias de un proceso nutritivo que exige la contrariedad como base del cambio (*metabállein*).<sup>845</sup> Esta última consideración está en la línea de su propia definición de cambio que enuncia aquí en sus rasgos esenciales (416<sup>a</sup>33-34).<sup>846</sup>

En ese sentido, bajo cierta perspectiva, en *DA* Aristóteles definirá el alimento como aquello que debe cambiar, más específicamente, como lo que debe experimentar un proceso de cocción; alimento es aquello que debe ser digerido (*péttesthai*) (416<sup>a</sup>33). Así pues, el alimento no es pensado como causa motriz, sino como materia, *i.e.* medio para un organismo. Crecimiento y nutrición suponen digestión, cambio cuyo sustrato lo provee el alimento que queda transformado al término del proceso. De acuerdo con esto, la transformación que sufre el alimento constituye uno y el mismo proceso con su asimilación al cuerpo. La teoría sobre los contrarios se enfoca ahora en el contrario que cumple el papel de alimento. Luego indicará en qué sentido la noción de cambio se aplica a lo que recibe el nutriente, *i.e.* a lo alimentado.

De acuerdo con la definición aristotélica del cambio, lo que cambia lo hace hacia su contrario o hacia un término intermedio que constituye un contrario respecto de los dos extremos.<sup>847</sup> Al término del cambio, lo que cambia se encuentra asimilado al término hacia el cual cambia. Este planteo físico, de tono general, tiene su caso particular en la digestión. A diferencia de lo que ocurre en la *synthesis*, los cuerpos en la *míxis* no perduran yuxtapuestos. Aquello que se incorpora por medio de la asimilación y deviene una *míxis*, presupone una alteración en la naturaleza del término que inicia el proceso. La naturaleza del término inicial no se conserva en acto cuando este se unifica, según cierta proporción, con aquello que lo recibe. Sin embargo, la naturaleza de los elementos persiste en potencia en la mezcla.<sup>848</sup> En ese sentido, ninguno de los elementos de la mezcla se encuentra allí como en su lugar propio. Esto da pie a que se le atribuya cierta inestabilidad intrínseca al equilibrio de las potencias o elementos que debe haber en una sustancia compuesta del tipo de una parte homogénea.<sup>849</sup> Pero, ¿cómo se

<sup>845</sup> Cf. *Ph.* III 3 y su consideración lingüística.

<sup>846</sup> Cf. *Ph.* I 5; V 1, 222b28, 5, 229b16; *GC* I 7, 324a7. Véase Rodier (1900) p. 240.

<sup>847</sup> Cf. *Ph.* V 5, 229b14-16.

<sup>848</sup> ‘*Míxis*’ es un término reconocidamente problemático. Se refiere a la unidad de frío-caliente, húmedo-seco. Los términos constituyentes sufren alteración desde su propia naturaleza a la naturaleza del término preponderante (*GC* I 10, 328<sup>a</sup>29). Los elementos se mezclan en un término medio según cierto *lógos* estable. El punto problemático reside en la posibilidad de “volver atrás” una vez generada la mezcla. Cf. Ackrill (1972-3), Freudenthal (1995).

<sup>849</sup> Cf. *DC* II 6, 288b16-18 y también *LBV* 3, 465b3; *GC* II 7, 334b23-24.

conserva este equilibrio? Una respuesta indica que mientras los elementos permanezcan dominados por el calor, en determinada medida, se mantienen en la mezcla. En esta conservación del equilibrio interviene también la humedad,<sup>850</sup> de tal manera que el equilibrio se presenta como resultado del predominio (regulado) de un elemento sobre otro.<sup>851</sup> Otro punto de vista indica que el equilibrio se mantiene en la medida en que uno de los elementos es obstaculizado, por el elemento contrario, en la tendencia que tiene a desplazarse hacia su lugar natural. En cualquier caso, habría que reconocer en los cuerpos homogéneos cierta inclinación natural a la autodestrucción. Esa inclinación, ¿arrastraría consigo al todo orgánico? De acuerdo con *LBV*, la muerte de un animal ocurre cuando se corrompe su órgano principal,<sup>852</sup> y su proceso corruptivo concluye con la separación de alma y cuerpo.

Aristóteles acepta aquí la interpretación de sus antecesores, pero sin reducir la nutrición y el crecimiento al proceso fisiológico centrado en el alimento. Así pues, mediante un ‘*además*’ (*eti*), enfatiza en el argumento la necesidad de considerar, junto con el cambio en el alimento, la activación de lo alimentado (416<sup>a</sup>34ss). Aristóteles desplaza el foco de la indagación puesto en el alimento a lo alimentado y, en este marco, retoma su argumento sobre el cambio que sufre el alimento. En este orden de cosas, propone que una explicación adecuada de este último tipo de cambio contemple los hechos y compagine las dos teorías previas sobre el alimento. En efecto, cabe decir que lo contrario se nutre de lo contrario y, también, que lo semejante se nutre de lo semejante.

Esta interpretación constituye un aspecto fundamental de la concepción aristotélica de la vida nutritiva. El estatuto del alimento se capta en relación con su papel en el proceso fisiológico que está a la base de la nutrición y el crecimiento de un organismo vivo. En ese sentido, el procesamiento del alimento, la digestión, es aquello *sin lo cual no* tienen lugar la nutrición, el crecimiento y la reproducción. La digestión se presenta como condición necesaria de los cambios del organismo, es decir, como su causa material.<sup>853</sup>

---

<sup>850</sup> Cf. *Meteo.* IV 2, 379b35, 379<sup>a</sup>11.

<sup>851</sup> Cf. *MA* 10, 730<sup>a</sup>25-28.

<sup>852</sup> Cf. Gill (1989) pp. 166, 212-3, 234. Véase también la tradición presocrática y médica (Anaximandro y Alcmeón y Platón, *Ti* 56c. Cf. Ch. Kahn (1960) p. 130.

<sup>853</sup> Sobre la conexión entre condición necesaria, causa material y *synaitta*, véase *Metaph.* V 5, 1015<sup>a</sup>20.

### 3) ¿Qué se entiende por alimento? Dos tipos de cambio

Para hablar de ello la pieza clave es el tipo de cambio (*metabállein*) en que consiste la digestión (*pépsis*). El alimento, señala Aristóteles, es aquello que sufre una afección por obra de lo alimentado, puntualmente, es lo que experimenta *cierta afección* (*páschein ti*) (416<sup>a</sup>34-35).<sup>854</sup>

La alimentación recibe una primera descripción como un cambio que consiste en la acción de un opuesto sobre otro que padece dicha acción.<sup>855</sup> Lo que se alimenta ('*tò trephómenon*') obra sobre el alimento (*hé trophé*). Pero, nutrirse y crecer no constituyen una afección de lo alimentado. La digestión contempla la alteración del alimento y su asimilación a un organismo, mientras que lo que es alimentado se nutre y se acrecienta a sí mismo.

Es interesante advertir que el aumento que tiene lugar en un organismo por medio del alimento y que, como se dijo, permite ver la nutrición y el crecimiento como el cambio que acontece entre dos cuerpos que tienen una cierta cantidad, significa por un lado, una alteración, un cambio de estado en el alimento, y, por otro, un cambio (*metaballeîn*) en lo alimentado cuyo sentido se debe limitar al paso de la inactividad a la actividad, tal y como queda expresado en la analogía con el artesano que trabaja la madera (*ho dè tékton metabállei mónon eis énergeian ex argías*) (416b1-3). Sólo si se acota de este modo la noción de cambio, cabe decir también respecto de lo que es alimentado que cambia, *i.e.* que deja un estado por el estado opuesto. La naturaleza de este tipo de cambio no es descripta más allá. Podríamos caracterizar a uno y a otro diciendo que, en el primer caso, el cambio (como en general todo cambio) es alterativo, mientras que en el segundo, es *perfectivo* o tiene el carácter de lo que Aristóteles denomina en *Ph.* VII '*teleíosis*' y, en un texto próximo a *DA* II 4, '*homoíosis*' (*DA* II 5, 418<sup>a</sup>5-6).<sup>856</sup>

<sup>854</sup> Se refiere aquí al movimiento, a la *páthesis*; la afección como movimiento es mencionada en *DA* III 426<sup>a</sup>2.

<sup>855</sup> Cf. también *GC* II 2, 329b24-31; *Meteo.* IV 1, 378b10-25.

<sup>856</sup> Véase Araos (1999) pp. 9-35.

#### 4) La nutrición como activación de lo que es alimentado

La nutrición, vista como un paso a la actividad desde la inactividad de lo alimentado, no ocurre por la acción de la materia (el alimento) sobre él, tal y como Aristóteles lo consigna a propósito de la analogía con el artesano y la madera (416b1-2). No está dicho, pero queda abierto el camino para señalar que este paso a la actividad es el paso a un estado de perfección que acontece en un cuerpo en cuanto es un cuerpo que tiene en sí mismo el principio de su actividad, principio que constituye una capacidad que, de modo actual, posee esta clase cuerpo. En ese sentido, tal capacidad no es una mera potencialidad del cuerpo. Según la comparación propuesta, mientras que el artesano transmite una forma a la madera, la madera no le transmite su forma al artesano. Hay un cambio cuyo sustrato es la materia del cuerpo que obra como alimento. Sin embargo, no es el alimento lo que transmite su forma a lo que es alimentado. La digestión no conlleva un cambio alterativo de lo que se alimenta. Volviendo a la analogía mencionada, no hay reciprocidad o reacción de la madera sobre el artesano o del alimento sobre el cuerpo alimentado. En todo caso, lo único que, en ese sentido, puede pasar es que el instrumento del artesano se resienta por el uso y se diga entonces que la madera lo desgasta o desafila.

En todo caso, podría aplicársele a la nutrición la caracterización que hace Aristóteles de la sensación como una *cierta alteración* (DA II 5, 416b34) y, más precisamente, como cambio hacia sí mismo, propio del sujeto que percibe (417b6-7). Aunque, a diferencia de la sensación, el aumento es un cambio en el volumen del cuerpo, conlleva como en aquella *la persistencia de una forma en la materia, la forma del todo corpóreo*. El término del crecimiento consiste en el desarrollo de todas las partes de acuerdo con la forma del organismo en su conjunto, el alma.

La nutrición, como señalamos antes, *no se da sin* el proceso de digestión que da lugar a considerar el alimento bajo dos posibles perspectivas. Por un lado, el alimento puede verse como aquello que se incorpora a un cuerpo al inicio de la digestión, por otro, como lo que se incorpora al término del proceso. En ese caso, el alimento entendido como lo *aun no digerido* comparece como contrario a lo alimentado, mientras que visto como lo que ya ha sido digerido, es lo que se incorpora al cuerpo una vez concluida la digestión, instancia en la que habría que hablar de asimilación de algo semejante por lo semejante (416b3-9).

La digestión supone una materia al inicio del proceso como opuesta al cuerpo que alimenta y una materia al término del proceso que esté asimilada al cuerpo. El alimento es descrito también como una determinada cantidad de materia que se une a un cuerpo según dos momentos, antes de ser procesada, y después de serlo. En el primer caso, se llama, equívocamente, ‘*alimento*’ al término de dónde parte el movimiento y que constituye, como tal, una pura potencialidad respecto del término en el que culmina el proceso. Después de ser cocido, el resultado del proceso (*tò teleutaion*) recibe el nombre de ‘*lo que ha sido digerido*’. La expresión da cuenta de un nivel de potencialidad que se identifica con cierto tipo de actualidad. Esta descripción de los términos queda puesta de relieve cuando se dice que el alimento muta. Mutar hacia el término opuesto significa perder la forma original (entitativa) y devenir asimilado al cuerpo homeomérico, bajo cuya forma o *lógos* queda integrado lo que muta. Una vez procesada esa materia, sus elementos se mezclan en una composición homogénea. Sufrido este cambio alterativo, el alimento incorporado se asimila al cuerpo que se alimenta; ahora bien, ¿toma la forma del cuerpo orgánico según la cual se genera la parte homogénea? La respuesta estará conectada directamente con el planteo sobre el papel de la forma de lo alimentado en relación con el alimento visto como materia que se asimila y cuya propia forma es irrelevante en este contexto. En *GC I 5, 322<sup>a</sup>1-2*, Aristóteles señala explícitamente: “*metabállontos [el alimento que cambia] de eis tò autò êidos*”.

Esta consideración permite captar la articulación entre las posiciones antagónicas que Aristóteles recoge sobre el tema como un indicio de que ninguna de las dos, por separado, está en condiciones de explicar suficientemente qué es alimento y en qué consiste que lo alimentado se nutra de él. Las dos teorías complementadas permiten tematizar la base fisiológica de la nutrición que implica destrucción del contrario bajo el contrario y la asimilación de lo semejante a lo semejante, *i.e.* del objeto externo a las partes homogéneas del cuerpo viviente (416b7-9).

*DA II 4* tiende a explicar el proceso o cambio fisiológico de base por el contexto más elevado en el que acontece, a saber, la nutrición y el crecimiento, considerados, a su vez, a la luz del fin que persiguen, la pervivencia del individuo. Esto significa que, aún cuando el alimento sea tratado como un cuerpo elemental que se une al organismo

que se nutre de él al término del proceso, el alimento –materia remota- queda vinculado a la forma del todo que se alimenta ¿De qué manera?<sup>857</sup>

Si bien, por medio de la conjunción de las dos maneras de considerar el alimento, Aristóteles describe la base fisiológica de la nutrición y del crecimiento, el propósito que persigue en *DA* II 4 es otro. *DA* aspira a despejar el significado teleológico de la nutrición que le permitirá confirmarla como un tipo de operación originariamente biológica y atribuible, en su sentido propio, al ser vivo como un compuesto hilemórfico de cuerpo y alma. El crecimiento que lleva a la madurez o plenitud de un ser vivo, la pervivencia activa del individuo (de la manera en que esto es posible para un ser corruptible) y la cohesión de su materia elemental presuponen el acto de vivir y se explican, no ya por la naturaleza de sus componentes elementales y sus cualidades, sino por el alma, forma del conjunto, que es aquello primero de donde se origina el movimiento. De ahí que la digestión no describa suficientemente el crecimiento y la pervivencia del individuo alimentado, ni de cuenta de la unidad en la que, finalmente, se encuentra el alimento con el todo orgánico al que se incorpora. En ese sentido, la incorporación de material mediante la cocción incluye necesariamente su asimilación a un cuerpo homogéneo. Aristóteles ejemplifica este proceso en el plano de los elementos, *i.e.* agua y fuego. Pero este proceso, que permite ver cómo deviene un homeómero, no permite explicar la generación, el crecimiento ni la pervivencia del organismo como un todo. Por el contrario, en el contexto del todo orgánico, y siguiendo la tesis de la presencia en Aristóteles de un holismo de fondo, es posible explicar a

---

<sup>857</sup> En este punto nos encontramos con un alternativa problemática: ¿A qué se refiere ‘*cuerpo*’ cuando se aplica al alimento? ¿A un cuerpo simple o a un homeómero? *a*) Si ‘*tò prôton <prosginómenon>*’ y ‘*tò teleutaion prosginómenon*’ (416b3-4) son expresiones que se refieren a un cuerpo inorgánico como el agua, mientras que el fuego es el cuerpo que se alimenta, el agua con sus dos propiedades, humedad y frío, puede ser lo que se añade *antes* de la cocción mientras que el resultado de la cocción es lo que queda asimilado al fuego (*i.e.* lo que devino seco y caliente). El agente en este caso es la forma del fuego, *i.e.* sus cualidades (lo caliente y lo seco). Si este es el caso, el agua tiene un *sustrato* que comparte con el fuego y que permite que el fuego, al actuar sobre ella de acuerdo con sus dos propiedades, la transforme. En tal caso, hay destrucción y asimilación. El fuego se comporta como un límite para el agua, porque es superior ontológicamente hablando (cf. *DC* y *GC*). El agua, que cambia sus cualidades (o potencialidades) para devenir fuego, pasa por una instancia intermedia. Asistimos pues a la transformación de los elementos. En este caso, *la materia que se añade al inicio constituye una pura potencialidad con respecto a la materia que deviene informada* (Cf. *Metaph.* XII 3, 1070<sup>a</sup>19-20). En este caso, la cocción o digestión (*pépsis*) constituye un cambio según la cualidad. Se habla al respecto de acción-pasión, pero esto es transversal a todo tipo de cambio, poco informa sobre el caso particular. Ahora, si el núcleo del planteo radica en lo dicho, la nutrición y el crecimiento se reducen a un proceso fisiológico cuyo sustrato es el sustrato de los elementos en juego. *b*) las dos expresiones se refieren a un cuerpo determinado de carácter inorgánico (un homeómero) que se añade a un cuerpo que podría ser el fuego. En ese caso, la digestión será una reducción del cuerpo homogéneo a un cuerpo elemental al que se asimila luego de haber sufrido una afección. También en este caso resulta irrelevante la referencia a un cuerpo animado en la medida en que el proceso se desarrolla en el plano de la composición elemental.



partir del alma los procesos del conjunto y los de sus partes. Este tipo de explicación se encuentra justificada empíricamente. El todo orgánico, especialmente en aquellos casos de seres vivos en los que el organismo resulta estructural y funcionalmente más complejo, parece si es seccionado a la manera como se secciona (sin causar su eliminación) una planta o ciertos insectos. En cualquier caso, la razón en juego es la misma. El alma como principio de las funciones vitales se encuentra presente en el todo, no repartida en una u otra de sus partes.<sup>858</sup> Ciertamente, en el caso de los animales sanguíneos, el corazón es el órgano principal del que depende la vida en el cuerpo. Pero esa dependencia es directamente vinculante con la presencia en él del alma nutritiva y del calor vital que, como veremos, será comparada con la presencia del rey en los asuntos del conjunto de los griegos. Por todo lo dicho, cualquier otra aplicación de ‘*alimento*’ o de ‘*alimentado*’ a cuerpos extraños al ámbito biológico constituye un uso metafórico de las expresiones y no una explicación que de cuenta de los hechos.

### 3. El alimento y el organismo animado

La teoría de Aristóteles sobre el alimento introduce una perspectiva que instala el planteo en un ámbito indiscutiblemente biológico (416b9-10 en adelante). No es suficiente para hablar de alimento decir que se trata de una cierta cantidad de materia. El alimento está necesariamente vinculado en su definición al organismo vivo. Señalemos, por lo pronto, que no cualquier cuerpo tiene la propiedad de ser alimento de un organismo vivo.

Aristóteles considera que debe llamarse alimento al cuerpo que es “*relativo*” a un organismo animado (*pròs ti*) (416b10-11). Puntualmente, alimento es aquello que tiene una relación no-accidental con el cuerpo animado, esto es, una relación necesaria y esencial: “*he trophè pròs èmpsykhòn esti, kai ou katà symbebekós.*” (416b11).

Una relación no-accidental entre dos términos relativos es aquella en la que uno de ellos se encuentra con respecto al otro vinculado en un sentido propio, a la manera como se dice de un hombre que es amo con respecto a quien es esclavo y de otro se dice que es esclavo respecto de quien es amo. ‘*Esclavo*’ se dice en relación con un hombre en cuanto es amo y no en cuanto es blanco o negro. Sólo accidentalmente ‘*esclavo*’ se

---

<sup>858</sup> Cf. *DA I 5*, 411b19-27.

dice con respecto a ‘*hombre blanco*’, *i.e.* en cuanto el amo es un hombre blanco. Aristóteles describe un tipo de vínculo entre alimento y alimentado que cae dentro de la clase de relativos ilustrada en *Cat.* 7. Estamos ante un caso en el cual cada uno de los *relata* se define en sentido propio por relación al otro. Dentro de una categoría no sustancial, estos términos relativos se vinculan según un determinado respecto y según uno de los dos tipos de predicación señalados por *Top.* I 9, a saber, esencial y por accidente. Así pues, el ser corpóreo al cual es esencialmente relativo el alimento es un cuerpo animado en el que tienen lugar la nutrición: Un *cuerpo animado en cuanto animado* (416b 9-10). La nutrición y el crecimiento presuponen un cuerpo vivo y no una clase cualquiera de cuerpo natural. En ese sentido, la razón de la especificación introducida en la expresión por la partícula ‘*hêi*’ (*qua*) apunta a dos cosas. Por un lado, aspira a dejar en claro que es el alma la que permite explicar que haya vida en un cuerpo. El alma como causa formal determina que la vida esté presente en un cuerpo. Por otro, apunta a dejar en claro que es el alma como causa formal y primer principio la que explica que las operaciones de un cuerpo orgánico sean *obras* (*érge*) de éste en cuanto es animado (415<sup>a</sup>25-26; 416<sup>a</sup>21-22). En efecto, las operaciones se dan en un cuerpo animado y pertenecen a él en cuanto su esencia es causa y principio de dichas operaciones. En ese sentido, las operaciones de un ser vivo se explican prioritariamente por su forma y, derivadamente, por su materia, *i.e.* en cuanto su materia es la materia de un todo que tiene determinada forma (416<sup>a</sup>17-18).

El esquema, por llamarlo así, de razonamiento se puede leer en los siguientes términos: Por una parte, el plano de la relación entre las operaciones y el vivir es análogo al plano donde tiene lugar la relación entre el cuerpo animado y el alma. Por otra parte, puede reconocerse que el primer plano tiene su fundamento ontológico en el segundo. Aristóteles –al inicio de *DA* II 4– propone ver a las operaciones de un ser vivo y a la vida en términos de propiedades (*tà echómena*) de un cuerpo animado (415<sup>a</sup>15-16). Así pues, además de de una analogía entre ellos, se encuentra una relación del tipo propiedad no-sustancial – sustrato sustancial que funda el primer plano en el segundo. En el marco de una ontología que tiene como una de sus características fundamentales la distinción entre sustancia y propiedades no-sustanciales, este razonamiento nos permite comprender la relación entre la actividad u operación y su fundamento en un ser vivo. Dentro de este esquema relacional, es preciso integrar también el nivel de la digestión. Por un lado, el cuerpo animado en cuanto animado es denominado ‘*to trefhómenon*’ y con relación a él Aristóteles habla de ‘*hé trophé*’ (el alimento). Se

llama alimento a lo que se agrega a un cuerpo antes y al final de la digestión. Ahora bien, de acuerdo con lo que señalamos respecto de la clase de cuerpo que es el cuerpo que se alimenta, lo que se le incorpora como alimento se vincula con él en cuanto es un cuerpo de una determinada cantidad y en cuanto es una sustancia particular. Este enfoque, desde el alimento a lo alimentado, muestra un proceso (el crecimiento) y un acto (la conservación de la vida) que acontecen simultáneamente en un cuerpo animado y que se diferencian según las categorías de cantidad y de sustancia.<sup>859</sup> Dice Aristóteles:

*“Por otra parte, en el alimento hay que distinguir entre dos poderes, el de nutrir y el de hacer crecer: de una parte, el alimento hace crecer, en la medida en que el ser animado posee cantidad, y de otra, alimenta en la medida en que es algo determinado y sustancia, en efecto, conserva la sustancia y ésta pervive gracias a él en la medida en que se alimenta.”* (416b12-15).<sup>860</sup>

A propósito de esto hay que señalar que la incorporación de alimento como agregación de materia a un cuerpo antes y después de la digestión no puede entenderse como mera agregación de materia a la materia del cuerpo animado. Por el contrario, tiene que ser pensada como un aumento por asimilación por parte de un organismo vivo cuya forma sustancial o alma nutritiva dirige el proceso. Así pues, considerado el ser vivo respecto de la cantidad, el alimento comparece como lo que puede hacer crecer al organismo y, considerado respecto de la sustancia, es un nutriente que permite que se mantenga vivo.

### **1) El alimento, la reproducción y la continuidad en el cambio sustancial dada por el sustrato material**

El alimento juega también un papel en la reproducción de un ser vivo. En efecto, es considerado como *principio de la generación* de un individuo semejante al que se alimenta. Cuando Aristóteles trata la generación pone el acento en la continuidad en la vida de los seres corruptibles asentando la conservación de las especies de las cuales

---

<sup>859</sup> Cf. GC I 5, 322a20-28: “(...) Y en tanto que dicho agregado es en potencia el conjunto de ambas cosas, por ejemplo una determinada cantidad de carne, produce un aumento (pues es necesario que se convierta tanto en la cantidad como en la carne), pero dicho agregado alimenta en cuanto que potencialmente es sólo carne. En esto difieren por definición (tôi lógoi) la nutrición y el aumento. Por tal razón, uno se nutre mientras se mantiene vivo, aun en caso de que esté pereciendo, mientras que no siempre aumenta, y por eso la nutrición –aunque sea lo mismo que el aumento– es distinta en su ser esencial (tò eínai állo).” Traducción de E. La Croce (1998).

<sup>860</sup> Traducción de T. Calvo (1987) con modificaciones nuestras.

son miembros. ¿Qué papel cumple el alimento allí? La biología nos informa al respecto que el alimento elaborado, más precisamente, su residuo útil, constituye el material a partir del cual se genera un nuevo ser vivo. En efecto, los menstros como residuos de la sangre, aportados por la madre, luego de uno de los procesos de cocción que tienen lugar en un organismo vivo, constituyen aquello a partir de lo cual y en lo cual se genera un nuevo animal (en el caso de referencia, los animales sanguíneos). El semen, residuo del alimento, ofrece soporte material a la forma o alma que se transmite a lo generado. La permanencia de un individuo se entiende como la continuidad dada por la generación de otro individuo de la misma especie, vale decir, como perpetuación de la forma específica.<sup>861</sup> ¿Introduce el alimento algún tipo de continuidad entre progenitor y generado? Para algunos intérpretes, en los procesos ligados a la generación de un ser vivo (leída desde el individuo generado hacia atrás), podría encontrarse también cierta continuidad material. La sangre, en el caso de los animales sanguíneos, sería un candidato a cumplir con ese papel, si se tiene en cuenta los distintos estadios producidos por la cocción.<sup>862</sup> En ese sentido, la generación de un nuevo ser constituye un cambio sustancial que presupone un cambio no sustancial (procesos de cocción).

El vínculo entre la nutrición y la reproducción también aparece a instancias del crecimiento, puesto que éste tiene lugar por la incorporación de alimento y su fin o término es el individuo maduro en condiciones de reproducirse. El organismo que se ha realizado completamente (de acuerdo con su forma sustancial) puede reproducirse en otro de la misma especie.

Aristóteles pone énfasis además en otra razón que explica *por qué la generación es de un ser semejante al que se alimenta*. En el contexto de la vida nutritiva, la sustancia del que se alimenta ya existe y mediante la alimentación se auto-sustenta y pervive. Esto es lo que, en tanto sustancia individual, puede hacer un individuo vivo respecto de sí mismo. Es decir, un organismo no puede generarse a sí mismo como un ser sustancial de tal clase. Su esencia proviene de la forma del padre, vale decir, la forma del padre actúa sobre los menstros aportados por la madre y, en ese sentido, le transmite una forma específicamente idéntica. Por ello lo que se preserva es la especie.

En *DA II 4*, un ser viviente está visto en relación con otro generado por él en cuanto la generación contempla la continuidad determinada por la forma del padre que se mantiene a través de nuevos individuos semejantes a sus progenitores. En este

---

<sup>861</sup> Véase Lennox (2001).

<sup>862</sup> Véase Whitting (1992).

contexto, una instancia residual de los procesos digestivos constituye la materia espermática que oficia de soporte o medio de transporte de la forma sustancial específica (415<sup>a</sup>26-b7). De ese modo, la forma se transmite a la materia provista por la madre que funge como sustrato del cambio sustancial en el cual la forma de un individuo se comunica a otro.

## 2) El alimento y el alma del organismo que se nutre

Un nuevo aspecto del alimento se pone de relieve cuando Aristóteles penetra en la estructura ontológica del organismo vivo. Esta nueva característica proviene de la vinculación del organismo que se nutre con su alma nutritiva. Ahora bien, lo que se ha dicho hasta aquí en torno al alimento y a lo alimentado permite afirmar que los procesos de nutrición y crecimiento tienen un carácter estrictamente biológico en cuanto están fundados en la naturaleza animada del organismo vivo, es decir, en la unidad de esta clase de cuerpo con el principio primero de sus operaciones, el alma nutritiva, *he pròte psyché* (416b21-22).

Por una parte, se ha considerado el alimento en relación con la digestión -en el contexto más complejo de la nutrición, el crecimiento y la reproducción- atendiendo a la finalidad de estas operaciones: la pervivencia del ser vivo. Ahora, el alimento que se une al cuerpo es considerado como aquello que permite (*paraskeuázēin*) que el alma obre (416b19). Así pues, afirmar que el ser vivo no puede seguir existiendo sin nutrirse se explica porque es un cuerpo que tiene alma y el acto del alma no está separado de una materia. Para Aristóteles, el alimento dispone al alma para actuar porque hace posible que el cuerpo animado tenga los medios para auto-sustentarse y garantizarse a sí mismo, dentro de los límites de su naturaleza corruptible, la continuidad en la existencia. Vista desde este ángulo, la sobrevivencia del individuo está mediada por el alimento y supone que, a la hora de obrar, el alma nutritiva está unida al cuerpo.

El significado instrumental que tiene el alimento, como aquello que permite que el alma actúe, puede captarse a propósito de una operación de desambiguación semántica que lleva a cabo Aristóteles. De acuerdo con tres expresiones se designan los factores que intervienen en la vida nutritiva, una de ellas, “*aquello con lo que se alimenta*”, puede entenderse en dos sentidos. Trazando un paralelo con la expresión “*aquello mediante lo cual se gobierna <una nave>*” (416b25-27), la expresión designa, por una parte, aquello que cumple el papel de motor que, a su vez, resulta movido; por

otra, se refiere a lo que sólo es movido. Al alimento se le aplica la expresión en este último sentido. Al calor innato, en el primero. Esta consideración lingüística tiene, por lo demás, un anclaje físico (416b25-27).

El alimento, como puede verse, no tiene, en sentido estricto, el papel de motor de la actividad nutritiva. Por una parte, es preciso entenderlo en un vínculo causal directo con el calor innato y en el contexto basal de la digestión. Por otra, guarda también una conexión con el alma nutritiva que, en tanto que está mediada por el calor innato, cumple su papel en el contexto más comprehensivo de la nutrición. Aristóteles propone un modelo de relación causal que llama la atención sobre la prioridad del alma como causa que actúa *por fuera* de la cadena lineal de causa y efecto. De acuerdo con esta perspectiva, el alimento que ingresa al organismo, y sufre un proceso de digestión, no es lo que, en sentido propio, activa el cuerpo. El alimento *dispone* al alma de un cuerpo animado para que obre. Naturalmente, el alimento no entra en contacto con el alma, sino que es aquello que genera las condiciones materiales apropiadas para que el alma nutritiva, como actualidad primera del cuerpo, se active y mantenga activo al cuerpo. La actividad del alma nutritiva constituye la primera actividad del organismo que la posee. En el caso del crecimiento, es la primera actualidad del cuerpo como forma que determina la proporción y el límite en el proceso de crecimiento orgánico y mantiene la unidad del sustrato material.

A propósito de este tipo de actividad, cuando Aristóteles se refiere a la conservación del ser vivo como un individuo, hace tres afirmaciones. Por una parte, afirma que el alimento conserva (416b13-14), dice también que el cuerpo animado se conserva a sí mismo (b14-15) y, finalmente, que el alma nutritiva es la potencia capaz de conservar al ser que la posee (b17-19). Como puede advertirse, la conservación es contemplada desde tres ángulos distintos y complementarios entre sí. En la medida en que el alimento se une como materia a un cuerpo que es animado, esa incorporación ocurre en cuanto se trata de un proceso y de una actividad del cuerpo que tiene su origen en el cuerpo mismo. El alma es lo que, en sentido propio, causa el movimiento en el ser vivo, pero es el alimento en cuanto ingresa en el cuerpo lo que la dispone a actuar, debido a que sienta las condiciones materiales para ello. El alimento es, pues, un medio en relación con el fin de la nutrición y como tal debe comprenderse en el marco de la unidad de una actividad que sólo se realiza en un cuerpo animado y determinado por el alma (416b16-20).

El alimento es materia que puede hacer crecer y que puede sustentar a un cuerpo en la medida en que este tiene vida. Vivir implica aquí un intercambio de materia con el entorno. Un organismo vivo toma y excreta materia. Como excreta materia, necesita de nutrientes que se incorporen para que la sustancia pueda conservarse manteniendo una determinada proporción de materia. Por otro lado, el alimento se une a un cuerpo mediante el proceso de digestión que tiene lugar en un cuerpo animado; pero tal proceso está causalmente determinado por el alma que conduce la asimilación del alimento. Es decir, el alma como forma del cuerpo determina también la cantidad de materia que es necesaria para el desarrollo del organismo, su conservación con vida y la ejecución de sus funciones específicas. En ese sentido, cumple el papel de causa motriz.

Esto muestra que lo que acontece en la vida nutritiva de un cuerpo vivo no se explica por el añadido mecánico de material externo (provisto de ciertas propiedades) a la materia orgánica, sino más bien por el hecho de que no puede vivir sin el recurso material del alimento. El alimento, como resulta obvio, no puede estar en contacto directo con el alma entendida como forma del cuerpo, si no con un agente material que está en el cuerpo: el calor innato, factor agente de la cocción. Ahora bien, atender al papel del calor innato no tiene por qué connotar de manera indefectible el desdoblamiento de la nutrición en dos niveles de análisis independientes entre sí. En ese sentido, no conseguimos ver en *DA II 4* lo que algunos intérpretes llaman “*una doble teoría de la vida*”.<sup>863</sup> Al respecto, el calor innato se encuentra unido al alma nutritiva que se sirve de él como instrumento de acuerdo con una relación analogable a la que se encuentra entre el alma sensitiva y el alma nutritiva.<sup>864</sup>

Sin embargo, la comprensión del planteo sobre el alimento dentro de un contexto biológico definido por el alma es una clara muestra de que Aristóteles comprende la actividad nutritiva del viviente como dos aspectos (no dos niveles “físicos” independientes) de un mismo proceso; uno de ellos constituye la base de la actividad significada por el otro. En ese sentido, la nutrición puede describirse como una y la misma actividad enfocada desde el punto de vista de su base fisiológica y desde el punto de vista de la actividad del viviente, *i.e.* desde la perspectiva de su finalidad inmanente que requiere de ciertas condiciones necesarias. En ese caso, habría que concluir que la persistencia del ser vivo, como aquello en vistas de lo cual se nutre y reproduce, determina también el proceso fisiológico.

---

<sup>863</sup> Cf. Freudenthal (1995) p. 6.

<sup>864</sup> Cf. *JSM* 8, 474b10-13.

#### 4. Vida, nutrición y crecimiento

El estudio de la nutrición y la reproducción en *DA II 4* es previo al de las otras funciones de un organismo vivo. La razón de este orden en la exposición se ajusta bien al criterio de la unidad por sucesión escalonada aplicado a las partes del alma. El alma nutritiva es anterior a las otras capacidades del alma y común a todos los vivientes. Tanto aquellos que tienen formas de vida altamente complejas como los que tienen formas de vida simples tiene alma nutritiva.<sup>865</sup> Vale decir, ‘*en virtud de ella*’ (*kath’hèn*) le pertenece la vida (*tò zên*) a todo viviente (415<sup>a</sup>24-25). De ahí también que la definición más general de alma como forma del cuerpo se aplique, de modo más propio, al alma nutritiva que determina a un cuerpo como viviente.

El crecimiento, la nutrición y la reproducción son obras del alma nutritiva, llamada por Aristóteles “*he próte psyché gennetiké*” (416b25) y “*he próte psyché*” (416b21-22).<sup>866</sup> Entre los dos primeros es preciso hacer una distinción. Mientras que un ser vivo no se genera a sí mismo, sino que genera a otro de su misma especie, sí se auto-desarrolla y se auto-sustenta. En efecto, nutrición y crecimiento son dos casos de automovimiento que, como señala Aristóteles en *Ph.* VIII 5, tiene lugar en seres íntimamente vinculados a la vida. En ese sentido, *DA II 4* explicita esa afirmación concisa y sugerente y se ocupa de mostrar la relación entre las operaciones del alma nutritiva y el vivir.

Vivir, para Aristóteles, es, ante todo, un hecho. Como tal, tenemos un acceso inmediato a él. Como se ha dicho, no hay una definición unívoca que responda a la pregunta “qué es vivir”, sino que el hecho se describe de muchos modos y basta que uno sólo de esos modos comparezca en un organismo para que el hecho de vivir se confirme en él. Pero aunque no haya una respuesta unívoca a esa pregunta, sí es posible reconocer ciertas características generales de los procesos vitales que los identifican como tales, por ejemplo, que muchos de ellos sean casos de automovimiento, que estén auto-motivados o dirigidos hacia sí mismos. Ahora bien, en esos casos, preguntar *por qué* un cuerpo determinado vive, nos lleva a considerar, en primer término, el alma nutritiva

---

<sup>865</sup> Incluso Aristóteles describe la vida nutritiva separada de los otros modos de vida tal y como se encuentra en las plantas (se habla también de vida vegetativa y alma vegetativa respectivamente). Sin embargo, el filósofo muestra, al mismo tiempo, que según el modelo de una unidad jerárquica que el alma nutritiva y sus actividades están a la base de las otras formas de vida en el caso de las distintas especies animales y en el hombre.

<sup>866</sup> Cf. 415<sup>a</sup>22-b7.



que es anterior en la serie sucesiva de capacidades del alma y por la que *todo* tipo de organismo participa de la vida (416b21-22).

Aristóteles es altamente sensible a reconocer diversas formas de vida entre las que se cuentan aquellas más perfectas o acabadas en sí mismas (menos dependientes de procesos fisiológicos de base), como las vinculadas al pensamiento que acerca a ciertos animales al género de vida propio del intelecto que se piensa a sí mismo. Pero también es particularmente sensible a la diferencia entre ser y no ser, *i.e.* entre vivir y no vivir, entre entes vivos y entes inertes y tiende a ver mayor dignidad ontológica en el ser vivo que en el inerte. En relación con esta diferencia ontológica habría que leer también el reconocimiento que hace de la forma de vida común a todos y del principio que la causa.

El hecho de vivir, que comparece distintamente según las diferentes clases de seres vivos, es identificado por Aristóteles, en primer lugar, con la vida nutritiva. En ese sentido, esta forma de vida tiene como principio una capacidad del alma que, en ciertos aspectos, está en acto de manera ininterrumpida, sin estados de potencialidad como ocurre, por ejemplo, con la percepción.<sup>867</sup> De acuerdo con esto se tiene que entender también que el ser vivo se nutre mientras vive, se da, pues, una simultaneidad entre ambos hechos, mientras que la diferencia entre vivir y morir queda vinculada a la interrupción del vínculo entre nutrición y conservación de la vida y a la pérdida del alma nutritiva, de la cual depende ontológicamente.

Pasemos a considerar la manera en que Aristóteles entiende la relación entre las operaciones vinculadas con la nutrición y la relevancia que cobra en este contexto la unidad de cuerpo y alma como sustrato de las mismas.

### 1) Crecimiento

Aristóteles plantea la nutrición asociada al crecimiento. Aquello que se nutre también crece. Sin embargo, el crecimiento no parece coincidir siempre con la nutrición.<sup>868</sup> De aquello que crece, se supone que, al mismo tiempo se nutre, pero

---

<sup>867</sup> Cf. *GC* I 5, 322a24-25. En un contexto dialéctico, cf. *DA* II 4, 413<sup>a</sup>29-31.

<sup>868</sup> Cf. *GC* I 5, 322<sup>a</sup>20-28. Aristóteles enfoca la distinción entre crecer y nutrirse desde el alimento. Cuando se trata de un conjunto (*tò synamphóteron*), como una cierta cantidad de carne ('una cierta cantidad' y 'de carne') que deviene de potencia en acto, pues el alimento se convierte en una cierta cantidad de carne, entonces, se habla de crecimiento; mientras que cuando el alimento solo es carne en potencia, su actualización se llama nutrición. Esta diferenciación "según la definición" (*tôi lógoi*) permite

mientras que su crecimiento concluye con la madurez, la nutrición es necesaria en vistas a sostener la economía del ser vivo. En ese sentido, un organismo vivo se nutre mientras vive, *i.e.* durante toda su existencia (*DA* II 4, 416b9).

La nutrición, como señalamos, pone en juego procesos fisiológicos de base como la digestión del alimento por acción del calor innato que requiere, a su vez, de la respiración como un tipo de refrigeración para mantener el equilibrio interno en el organismo viviente. Este equilibrio permite su sobrevivencia, pues el exceso de calor acarrea la consunción del organismo.<sup>869</sup>

Cuando en *DA* II 4 Aristóteles caracteriza al alma como primer principio del movimiento tiene como primera referencia el movimiento según el lugar, característico de algunos animales. Sin embargo, la rica variedad de seres vivientes muestra otros tipos de movimientos que no constituyen desplazamientos, a saber, alteraciones como en el caso de la sensibilidad o cambios según la cantidad como el crecimiento y el envejecimiento. Todos ellos tienen una característica esencial en común: son movimientos que se producen ‘*katà psychén*’ (415b23-24). Estos movimientos que ocurren *según el alma* son *por naturaleza* (*katà phýsin*), vale decir que no tienen lugar de manera violenta como podría ser el caso del decaimiento o el envejecimiento de un ser vivo acontecido por una enfermedad. Por otro lado, el empleo de ‘*katà phýsin*’ en el ámbito de los elementos (416<sup>a</sup>1) contrasta con ‘*katà psychén*’ (415b23-24) en el mismo contexto. El uso diferenciado de estas expresiones es altamente significativo para distinguir entre un proceso tomado a nivel fisiológico y el mismo proceso entendido desde un punto de vista biológico que incluye al anterior en el sustrato de un organismo animado, teleológicamente orientado y motivado a obrar por un principio inmanente.

En el ámbito de la forma más básica de vida tienen lugar movimientos y actividades o actos naturales o por naturaleza (*physikôs*) de los que el alma nutritiva (*threptiké psyché*) es responsable de manera prioritaria. Entre estos movimientos Aristóteles plantea una articulación que expresa un orden jerárquico de fundamentación (415b26-27 y 416b9ss). Así pues, el organismo animado comparece como sustrato de tales operaciones y el alma como motor primero. Sin embargo, este estatuto y papel asignado al alma nutritiva no se establece como el resultado de remontarse al inicio de una cadena de motores y movidos, de causas y efectos, sino como un principio que

---

comprender por qué, en el plano de las cosas (en el plano “físico”) algo se nutre aun cuando está en un proceso de corrupción, pero no crece perpetuamente.

<sup>869</sup> Sobre la dependencia del alma de cierto calor innato, cf. *JVM* 14, 474<sup>a</sup>25, por ejemplo. Cf. Sobre el papel de la respiración cf. por ejemplo, *JVM* 6, 15-17.

determina los distintos movimientos y actividades comportándose como causa motriz con respecto a cada uno de ellos y al conjunto articulado, incluyendo el sustrato orgánico del cual es forma. Se aplicaría en este contexto del *DA II 4* la conocida analogía aristotélica del alma con el *basileus* que reside en la *akrópolis* del cuerpo, el corazón, atendiendo la totalidad de los asuntos de los ciudadanos aún cuando no se encuentra en contacto directo con cada uno de ellos.<sup>870</sup>

De acuerdo con la articulación señalada, el crecimiento y el envejecimiento son procesos que dependen inmediatamente de la nutrición. Ningún ser vivo crece ni decrece si, como tal, no se alimenta. A su vez, nada se nutre si no participa de la vida. La nutrición presupone que el individuo *vive*.

La nutrición, a su vez, está *a la base* del crecimiento y el decrecimiento. Habría que tener en cuenta que el envejecimiento constituye un indicio más del compromiso del alma nutritiva y de los procesos de alimentación con el propósito de lograr que un organismo se conserve como sustancia particular, para lo cual necesita contar con una determinada cantidad de materia a lo largo de su ciclo vital.

La nutrición, pues, es condición de la pervivencia. El acto de pervivir presupone que el alma mantiene un equilibrio (fisiológico) en el intercambio de materia con el medio que posibilita las funciones vitales de un viviente. El decrecimiento, en tanto y en cuanto ocurre de manera no violenta, está vinculado, en cierto modo, con la forma o “programa” del cuerpo, como podríamos llamar al alma. Los procesos corruptivos están conectados con la pérdida del equilibrio en la cantidad de calor y humedad frente a sus opuestos, frío y sequedad. Esa pérdida del equilibrio fisiológico priva de las condiciones necesarias para la actualidad del alma nutritiva, de manera que trae como consecuencia la muerte.

De acuerdo con este planteo, el crecimiento para Aristóteles es, esencialmente, un cambio causado por el alma entendida como la forma del compuesto orgánico y no por sus componentes elementales.

---

<sup>870</sup> Cf. *MA* 10, 703a28ss. Sobre el corazón como sede del alma, cf. *Metaph.* VII 10, 1036b24ss; *MA* 3, 699a14ss; *DA* I 4, 408b1ss; *De Somn.* 2, 455a12ss. Respecto a negarle al alma como forma del cuerpo el papel de causa motriz, sobre la base de que, en tal caso, el alma se identificaría con el corazón, véase la crítica a Nuyens (1948) de Hardie (1964), Kahn (1966) y Hartman (1977) c. 4 p.139ss.

## 2) El crecimiento: La refutación a Empédocles en DA II 4

Aristóteles rechaza la explicación del crecimiento que, según la versión de DA II 4, habría dado Empédocles. La explicación de Empédocles se orienta a partir del crecimiento de las plantas y de los animales (415b28-416<sup>a</sup>13). De acuerdo con Aristóteles, Empédocles sostiene que el crecimiento de las plantas tiene lugar en términos del crecimiento de sus partes. Este tipo de crecimiento se explicaría por el movimiento hacia su lugar natural del elemento preponderante en la composición de las partes del organismo. Según este punto de vista, la planta crece hacia abajo porque sus raíces crecen en la dirección en que el elemento tierra se mueve por naturaleza, mientras que, cuando la planta crece hacia arriba, se debe a que hacia allí se dirige el fuego del que también alguna de sus partes está compuesta.<sup>871</sup>

Aristóteles enfrenta esta posición con argumentos que permiten, en cierto modo, clarificar su propio punto de vista. El primero de esos argumentos considera el uso de ciertas expresiones lingüísticas relevantes para el tema. La crítica aristotélica se focaliza en la manera de comprender el significado de ‘*arriba*’ y ‘*abajo*’, expresiones vinculadas a la teoría de los elementos, que se trasluce en el uso que -según Aristóteles- hace Empédocles de ellas cuando explica estos procesos biológicos. De acuerdo con Aristóteles, estos términos no indican lo mismo cuando se los relaciona con cada uno de los seres que forman parte del universo que cuando se lo hace con el universo visto como una totalidad (416<sup>a</sup>3-4). Si consideramos los órganos de cada uno de los seres vivos, para poner por caso, la boca en los animales y las raíces en las plantas, habría que decir que son semejantes (o diferentes) de acuerdo con el tipo de función que cumplen (416<sup>a</sup>4-4).<sup>872</sup>

Si se explicara el crecimiento por el movimiento de los componentes elementales a sus lugares naturales, se explicaría un mismo movimiento que ocurre en partes que son semejantes, o en seres cuyas partes resultan semejantes, por movimientos que son contrarios. En ese sentido, los órganos que son semejantes por su función se terminarían definiendo por movimientos contrarios (*i.e.* movimientos definidos por su dirección a lugares que son opuestos). Para Aristóteles, en cambio, las partes de un ser vivo son semejantes, precisamente, por su función y se definen en virtud de esta analogía funcional. Si se explicara el crecimiento de las partes por el movimiento del

<sup>871</sup> Cf. GC II 6, 334<sup>a</sup>1, Ph. VIII 1, 252<sup>a</sup>5. Véase Rodier (1900) pp. 233-234.

<sup>872</sup> Cf. IA 4, 705<sup>a</sup>29; JSVM 468<sup>a</sup>1; HA 500b28.

elemento que prepondera en la composición de cada una, se caería en el absurdo de describirlo como un movimiento diferente respecto de partes que son semejantes.

Al rechazar una explicación de este tipo, Aristóteles perfila indirectamente uno de los rasgos más importantes de su teoría, según el cual, la explicación de las funciones de un ser compuesto como el viviente no puede recurrir de manera prioritaria a las potencialidades de su materia, que es incapaz de organizarse a sí misma, sino que debe proceder por la forma que constituye focalmente la esencia del compuesto mismo. En ese sentido, es preciso diferenciar entre una función del conjunto orgánico que acontece ‘según el alma’ y el movimiento natural (o por naturaleza) de un elemento constitutivo de la materia del organismo.

Aristóteles propone una segunda objeción en la que se vincula el planteo acerca del crecimiento orgánico con el planteo sobre la unidad de la materia de un ser vivo. Si el crecimiento se explicara de la manera en que, a su juicio, lo hace Empédocles, ¿cómo sería posible que se mantuviera la unidad o la continuidad (*tò synéchon*) de un organismo en crecimiento? (416<sup>a</sup>6-7).<sup>873</sup> Por el movimiento de sus elementos, el desarrollo de las partes del cuerpo orgánico tendería a lugares opuestos y, en tanto tal, sobrevendría la desintegración del continuo material. En tal caso, *si nada lo impide*,<sup>874</sup> el crecimiento de las partes constituiría, al mismo tiempo, la división (*diaspsthésetai*) de ellas mismas por obra de la tendencia natural de los elementos a moverse hacia sus lugares naturales. A partir de este último planteo, Aristóteles introduce un problema central: ¿Qué es lo que cumple con el papel de unificar la materia de un ser vivo? (416<sup>a</sup>6-7). De acuerdo con Aristóteles, el alma comparece como causa de la cohesión de la materia elemental que compone el cuerpo o el continuo orgánico en cuanto impide su descomposición (416<sup>a</sup>8-9). Dice Aristóteles:

*“Pero, además, ¿qué es lo que mantiene unidos al fuego y a la tierra a pesar de que se mueven en sentidos opuestos? Pues se disgregarían a no ser que haya algo que lo impida. Pero si lo hay, eso será el alma, causa del movimiento y de la nutrición.”* (416<sup>a</sup>6-9).<sup>875</sup>

Aristóteles presenta el problema de la unidad orgánica bajo la perspectiva de aquello que impide la disolución de la materia. En el campo de la fisiología de los elementos, estos se cohesionan o se mezclan en la medida en que alcanzan una

---

<sup>873</sup> Relacionar este planteo con lo dicho acerca de la posición de Empédocles en el contexto dialéctico de *DA I 4*, 408<sup>a</sup>18-28.

<sup>874</sup> Cf. *DA II 4*, 416<sup>a</sup>7-8. Esta expresión constituye una cláusula que resulta significativa en los planteos aristotélicos. Podríamos redescribirla diciendo que, si no se interpone una fuerza violenta que impida u obstaculice el curso o ejercicio natural del ente, este se lleva a cabo.

<sup>875</sup> Traducción de Calvo (1987).

proporción estable. De acuerdo con *DA*, la regulación de los procesos por los que se constituye la materia de un ser vivo es responsabilidad de la forma del compuesto orgánico; más puntualmente, el alma nutritiva es la causa del límite y la proporción en los mismos (416a13-14, a15-18).<sup>876</sup> Afirma Aristóteles:

*“(...) Pues el crecimiento del fuego no tiene límite, en tanto dura el combustible, mientras que todos los seres naturalmente constituidos tienen un límite y una proporción en cuanto a su tamaño y crecimiento. Ahora bien, esta configuración corresponde al alma y no al fuego, a la forma más bien que a la materia.” (416<sup>a</sup>15-18).*

Ahora bien, la atribución de este papel cohesivo al alma nutritiva introduce una conexión directa entre impedir la disolución de la materia constituyente de un ser vivo y determinar, en cuanto forma del cuerpo, su autodesarrollo como un todo que crece en complejidad y unidad. De hecho, cuanto más complejo es un organismo, menos susceptible de división es. De acuerdo con el planteo de *DA*, es posible reconocer en este análisis una priorización del todo sobre las partes para explicar, incluso, la conservación de las partes y la cohesión entre sus elementos constitutivos. La conservación de las partes heterogéneas y homogéneas está asociada al movimiento del todo orgánico en el que cada una de ellas cumple con una actividad comprendida en la función total consistente en vivir.<sup>877</sup> En ese sentido, la unidad de las partes (y la de su materia elemental) y la unidad del todo están íntimamente asociadas a la actividad que despliega el organismo como un todo. De todas maneras, el organismo (incluso el más complejo) se encuentra amenazado por su propia constitución elemental de perecer por descomposición. Este punto de vista se encuentra, en cierto modo, en *DA I 4* donde Aristóteles atribuye la pérdida de la función visual a la materia y no a la forma del ser vivo (408b22-24).

La teoría de Aristóteles sugiere que el alma, en cuanto forma que actualiza al cuerpo, determina desde el inicio hasta su término los procesos que experimenta el organismo. El límite que impone a la dispersión es parte de ese conjunto de operaciones del cual ella es causa y en el que quedan subsumidos los elementos. Para Aristóteles resulta inviable explicar el crecimiento de un organismo viviente por el movimiento de los elementos hacia sus lugares naturales, pues de hacerlo así no habría modo de

---

<sup>876</sup> Cf. este punto de vista en el contexto dialéctico de la discusión en torno a la unidad del alma en *DA I 5*, 411b6-8, donde Aristóteles afirma que el alma mantiene unido al cuerpo: *“dokei gàr tounantion mállono he psychè sôma synéchei”*. Véase también el pasaje 411b14-17: *“ei gàr he hóle psyché pân tò sôma synéchei”*.

<sup>877</sup> Cf. *PA I 5*.

justificar que lo que crece lo hace como un continuo o como una unidad (material). En efecto, el crecimiento nos indica que el cuerpo que crece lo hace en tanto es una unidad de materia y forma.

El alma vista como causa de la unidad de la materia es el alma nutritiva. En ese sentido, la crítica a Empédocles nos permite despejar un aspecto central del planteo general de Aristóteles: La conservación de la unidad o continuidad del cuerpo orgánico (a lo largo de su crecimiento) está garantizada por la capacidad primera y más común del alma. Así pues, la causa de la unidad de la materia pertenece al ámbito de la vida nutritiva y la explicación de la unidad de un organismo vivo está ligada a la de su crecimiento y de su nutrición. En efecto, ser causa de la unidad de la materia implica ser aquello por lo que se mantiene la cohesión de su composición elemental, una tarea de conservación activa que está comprendida dentro de la tarea de ser causa del desarrollo de las partes homogéneas y heterogéneas del ser vivo y de ser aquello por lo cual primeramente el organismo se sustenta a sí mismo. Por este motivo, la unidad del organismo vivo constituye el significado más relevante de ‘*uno*’ *per se*. Este significado articula, a su vez, dos sentidos de unidad, a saber, la unidad por continuidad y la unidad entendida como “un todo” causada por la forma que organiza las partes materiales. Entre ambos sentidos, Aristóteles prioriza el último sobre el primero.

De acuerdo con Aristóteles, es opinión de algunos que estos procesos se explican sin más (*haplôs aitía*) por la “naturaleza del fuego” (*he tou pyròs phýsis*) (416<sup>a</sup>9-10).<sup>878</sup> Según Aristóteles este tipo de afirmaciones proviene de ver en el fuego el único de los elementos que se nutre y crece. De ahí se concluye que, si este elemento crece y se nutre, puede ser considerado como la causa sin más del crecimiento y la nutrición en los seres vivos.

El filósofo bosqueja una explicación de los movimientos de los cuerpos complejos por el *movimiento semejante* del cuerpo elemental que los constituye. El movimiento del fuego se explica por un principio inherente: su naturaleza. Análogicamente, el ser vivo se explica por su naturaleza material, de donde resulta que *el movimiento del fuego explica el movimiento del mismo tipo que tiene lugar en el ser vivo*. Por lo tanto, habría que concluir que el movimiento del todo se reduce al movimiento de los componentes elementales del cuerpo.

---

<sup>878</sup> Probablemente, Aristóteles se refiera aquí a Heráclito (cf. *DA* I 405b21) y a Hipaso, según Simplicio. Hicks hace notar que la doctrina del calor vital pasó de Heráclito a los estoicos. Cf. Cicerón, *De nat. Deor.* II, 23-30, 57, 58, referencia en Hicks (1907) p. 344.

En este tipo de explicaciones, que comporta un paralelo entre movimiento del fuego y movimiento del ser vivo y la implicación de este por aquel, es probable que Aristóteles esté pensando en la llama que se alimenta. La refutación aristotélica no desestima al fuego como un factor causal, pero sostiene que no puede considerársele como causa en un sentido absoluto, sino más bien como *concausa* (*synaition*) (416a13-14).<sup>879</sup> Esta consideración, que se vale de una célebre distinción platónica,<sup>880</sup> se completa indicando que, respecto del fuego visto como con-causa, el alma es causa de las operaciones de un organismo vivo. La explicación aristotélica invierte los factores explicativos y los prioriza entre sí. El análisis de la forma y del todo al que ella determina como factores explicativos de las partes y los elementos introduce una relación entre forma y elemento en términos de causa y con-causa. En ese sentido, no hay exclusión de términos sino una articulación de ellos de acuerdo con un ordenamiento que sigue ciertos criterios de antero-posterioridad. Un lugar especial tiene al respecto la anterioridad teleológica de la forma respecto de la materia.

Para justificar su posición Aristóteles compara el crecimiento del fuego con el crecimiento que experimentan todos los cuerpos compuestos por naturaleza. La diferencia entre ambos se considera tomando como referencia la manera en que se da el crecimiento de uno y de otro (416a15-17). El crecimiento del fuego es ilimitado, el crecimiento de los cuerpos naturales compuestos, no. El tamaño de estos cuerpos y su crecimiento tienen “*pèras kai lógos*” (416<sup>a</sup>16-17). Esta diferencia respecto del modo en que comparece el movimiento se explica, en el primer caso, con relación a un factor externo, distinto de la naturaleza del fuego: el combustible. El fuego crece hacia arriba (el lugar natural que es su forma-fin). Mientras haya combustible en contacto con el fuego, el fuego crecerá y este crecimiento no tendrá límite (*ápeiron*). La naturaleza del fuego no pone proporción ni medida al crecimiento. En el segundo caso, el crecimiento es el movimiento de un ser compuesto de materia y de forma. En el caso del fuego, el combustible lo alimenta (en sentido metafórico) y acrecienta. El combustible es la única fuente de este movimiento, de tal manera que del combustible, y no de la naturaleza del fuego, depende que el fuego siga creciendo. En el ser vivo, en cambio, el alimento es sólo un medio que activa aquello que es causa, en sentido propio, del crecimiento.

---

<sup>879</sup> La expresión ‘*concausa*’ la encontramos también en *Metaph.* V 5 donde Aristóteles se ocupa de los significados de ‘*necesario*’. En este contexto, ‘*concausa*’ da cuenta de la condición necesaria o ‘*hoû áneu ouk*’ (1015<sup>a</sup>20) que Aristóteles vincula con la causa material, a la manera como, por ejemplo, en *PA* I 1, 642<sup>a</sup>7 se afirma que el alimento es condición necesaria para la vida. La misma manera de concebir la *concausa* la encontraremos en los tratados *JSM* y *LBV*.

<sup>880</sup> Cf. *Phaed.* 99b y *Ti.* 46d.



En esta clase de cuerpos la modalidad del movimiento depende “*más que de la materia*” de la forma (*lógos*), forma que en el ser vivo se identifica con el alma. Por lo demás, el alma imprime al movimiento de un ser vivo una proporción y un límite que son característicos de cada especie (416<sup>a</sup>17-18).

La diferencia de modalidad en un mismo tipo de movimiento según se atribuya a un elemento o a un organismo, se establece tras distinguir el carácter causal (configurador) de la forma entitativa inmanente al cuerpo vivo con relación al movimiento de cualquier otro factor causante de proporción. A partir de aquí queda a la vista la estructura ontológica del cuerpo, sustrato del crecimiento. En el caso del ser vivo, estamos hablando de una forma que cumple su papel en relación con el movimiento vinculado a la vida nutritiva en cuanto es uno de los dos aspectos de un ser vivo. De tal manera, cabe señalar que uno de los aspectos del ser vivo crece bajo la acción de otro de sus aspectos. El crecimiento como movimiento del organismo entendido como un todo consistirá en la actualización de su propia forma en el sustrato de su propio cuerpo. Esta descripción viene sugerida por la consideración general del alma nutritiva como forma o *lógos* inmanente al cuerpo, que es causa en sentido primero, y la consideración del crecimiento orgánico como un movimiento delimitado por el alma.

Esta explicación se condice con la descripción del auto-movimiento y presupone la unidad de alma y cuerpo según la prioridad lógica y ontológica que tiene el alma respecto del cuerpo, la forma respecto de la materia, y se traduce en la definición de la función que caracteriza al ser vivo (416<sup>a</sup>9-18).

El papel del fuego como concausa es comparable, en cierto sentido, al que Aristóteles atribuye a la materia en *Ph* II 8-9. Al hablar de fuego probablemente deberíamos pensar –como sugieren algunos intérpretes– en el calor innato que, como Aristóteles mismo señala, tiene un papel de motor movido. Es decir, juega un rol instrumental (416<sup>b</sup>25-27).

La explicación aristotélica se guía, como señalamos en la primera parte de este trabajo, por la manera de explicar las pasiones, a saber, por la estructura *lógos enylós* (*DA* I 1). Dos factores explican un movimiento de acuerdo con dos estatutos distintos de sus enunciados, uno que atiende a la forma del conjunto y otro a la materia que se determina por la forma y en la que la forma se despliega cuando se activa. Este es el tipo de articulación que realiza el físico, quien, en lugar de desvincular planos enunciativos, tiende a vincularlos bajo la prioridad de la definición del movimiento

según la forma de lo que se mueve. El planteo cobra especial complejidad cuando el enunciado según la forma expresa lo que constituye el propósito o fin de un proceso.

Una vez más, la articulación entre las causas posibilita entender el crecimiento y la nutrición. Desde esta perspectiva, Aristóteles muestra que, por la necesidad que tienen estos procesos de contar con el proceso de digestión, es preciso apelar también al fuego o calor innato como principio inmanente al cuerpo vivo. Pero, entonces, un mismo movimiento se puede describir según dos niveles enunciativos y fundarse en un sustrato que articula dos aspectos internamente discernidos y priorizados. Como puede advertirse, el planteo aristotélico no deja de lado a la materia ni a lo que pueda cumplir con este papel en la composición de un viviente. Le otorga, sí, un rol secundario con relación a las funciones que son propiedades de un ser vivo. El significado instrumental que le atribuimos al calor innato en relación con el alimento resulta discutible para otros en la medida en que no conciben una distinción entre aspectos materiales y formales como partes de una misma realidad internamente jerarquizada. No poner énfasis en este último punto abona una percepción dicotómica o reduccionista del planteo.

Por otra parte, cabe preguntarse si la relación del alma como causa motriz del crecimiento es con el cuerpo del ser vivo o con el calor que opera sobre el alimento que se incorpora al organismo. Habría que decir que con ambos.

En la primera parte de este capítulo hemos visto la relación entre lo que se nutre y el alimento. Aristóteles ha propuesto una combinación de las dos teorías que ha encontrado en sus antecesores. Dicha combinación entre términos tomados como contrarios y términos tomados como semejantes es una objetivación que viene determinada por el fenómeno mismo de la nutrición. No se trata de la aplicación de esquemas abstractos previos a los hechos.

De acuerdo a qué se entienda por alimento, se entenderá en qué consiste que lo alimentado se nutra. Pero el planteo de la aporía en torno a lo que se entiende por alimento muestra sobre todo el vínculo, no la mera identificación, de la nutrición con la digestión. En ese sentido, nutrirse implica la mutación (y elaboración) del alimento hacia el término opuesto, o hacia un intermedio que funciona como opuesto, y es una mutación que ocurre por obra de lo alimentado. Mientras que la madera sufre una alteración a través de la cual el artesano le comunica una determinada forma (pre)existente en su mente, el artesano actualiza una capacidad de la que ya dispone cuando decide hacer algo con la madera. Esto no implica que el artesano reciba la

acción recíproca de la madera a la que le transmite la forma. Tal es la relación entre el alimento y lo alimentado.

### 3) Nutrición: Dos actualizaciones y un movimiento

El alimento entendido como nutriente es la materia que se encuentra directamente vinculada a la conservación activa del organismo que se nutre.

El alimento como nutriente se relaciona con una capacidad actualizada del organismo: el alma nutritiva. El alma nutritiva no puede no estar en acto. Si dejara de estarlo, el organismo dejaría de vivir, *vgr.* no se conservaría en el ser. Esta actividad constituye la realización (el fin) del nutriente al mismo tiempo que la actualidad del organismo, tomado como una sustancia particular.

Visto desde la actividad del ser animado consistente en pervivir, o persistir siendo, el alimento tiene en esa actividad su propia actualidad. La actualidad del alimento está en la conservación de la sustancia del viviente y, en ese sentido, es una con la actualidad del viviente que consiste en la actualidad de su principio nutritivo. El cuerpo animado subsiste como una sustancia particular sobre el presupuesto de la nutrición. En ese sentido, podríamos afirmar que la nutrición es uno y el mismo acto del organismo que contempla el acto del nutriente y el de lo nutrido.

La persistencia de una sustancia entendida como la conservación de una misma forma en determinada materia no consiste en la autoconservación de la forma sino en la del todo orgánico gracias al alma nutritiva entendida como su forma.

La persistencia de un organismo implica nutrición y la nutrición la incorporación de materia. En la medida en que el alimento que ingresa al cuerpo le permite al alma actuar en una materia apropiada, el alma nutritiva es causa eficiente de la persistencia del organismo como motor primero de las operaciones que definen la vida nutritiva.

La subsistencia del conjunto animado depende de que se nutra, porque *por medio* del nutriente el alma actúa, *i.e.* causa que el organismo subsista, regula la incorporación del alimento manteniendo una cantidad estable de materia. El alma nutritiva es causa motriz y principio por el que se mantiene una materia determinada en la vida. Por otro lado, la persistencia de organismo viviente por medio de la nutrición, supone el proceso fisiológico de incorporación de materia al cuerpo animado en vistas de mantener la actividad del conjunto. En el ser vivo no hay actividad si no hay una

materia en la que esa actividad acontezca. La vida nutritiva sería el caso en el que se constata de manera fuerte la necesidad de un cuerpo como organismo ya dado *en vistas de* sus funciones.

La conexión entre la nutrición y la digestión pone de relieve un caso de relación entre *kínesis* y *enérgēia* que, atendiendo a la estrategia de pensamiento por analogía y por referencia a un plano ontológicamente primero, está fundada en la instancia análoga de relación entre alimento y alimentado. Esta última relación ha sido descrita por Aristóteles como “*no-accidental*”. A nuestro juicio, cabe reconocer un modo de vinculación semejante entre digestión y nutrición. Esa analogía significa que lo que es la digestión para el alimento es la nutrición para lo alimentado en la que aquella se funda, de tal manera que la digestión depende de manera no-accidental de la actividad nutritiva del organismo.

La justificación de este planteo considera que lo que acontece en el plano de las propiedades tiene algo que ver con lo que acontece en el plano del fundamento, un modo de vínculo que responde a la relación ontológica que existe entre propiedades no-sustanciales y sustancia. Por otro lado, la relación no-accidental entre alimento y alimentado está determinada por el carácter de cuerpo animado que tiene el último. Por medio del proceso digestivo, el alimento queda incorporado a las partes homogéneas del organismo vivo. Ese proceso indica que el todo orgánico nutre, crece y pervive en cuanto el alma lo determina. En ese contexto, entre el alimento asimilado a las partes homogéneas del cuerpo (hueso, carne, nervios) y el cuerpo animado como cuerpo orgánico existe una relación que se define también como no-accidental. Esa relación espeja en los procesos vitales la relación entre el alimento, directamente vinculado con el cuerpo e indirectamente vinculado con el alma, y lo alimentado, fundamentalmente determinado por el alma.

La articulación de la vida nutritiva responde, a su vez, al tipo de naturaleza que constituye un viviente, lo que incluye el hecho de que la esencia de un ser vivo es también causa y principio de sus movimientos y si bien no es cuerpo, no puede existir sin un cuerpo.

La relación no-accidental entre el alimento y lo alimentado puede ser leída también en términos teleológicos (según el significado de fin subjetivo) y, desde ese punto de vista, explicar el ordenamiento del sustrato de las partes homogéneas al organismo animado de acuerdo con un tipo de vinculación no-accidental.

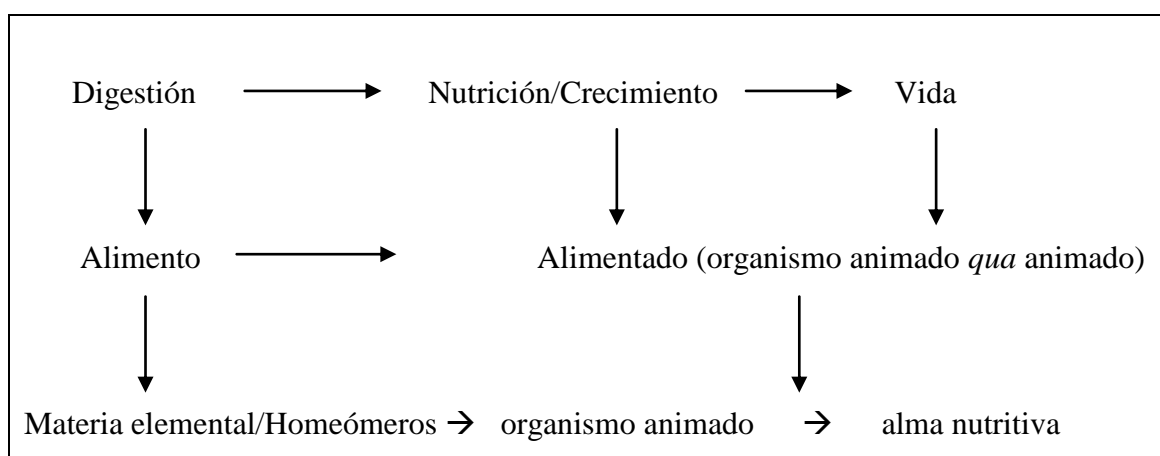
El alimento se caracteriza como lo que tiene la capacidad de hacer crecer. Esa capacidad del alimento consiste en que el alimento -en la medida en que se incorpora a un organismo vivo- puede aumentar su volumen. El alimento asimilado conlleva el aumento de las partes homogéneas del organismo y tiene lugar según el límite y la proporción que –como decíamos- causa el alma como forma del conjunto.

La actualización del alimento como lo que tiene la capacidad que mencionamos muestra, desde un punto de vista teleológico-subjetivo, que el organismo es aquello *para lo cual* el alimento es útil. Según este criterio teleológico, más bien metafórico, se encuentra una ordenación del medio entorno o de ciertos entes de dicho medio al organismo vivo en vistas de su existencia.

El aumento es un movimiento de la materia *según la forma* (cf. *GC I 5*). En ese sentido, el cambio que experimenta el organismo vivo no es, propiamente hablando, alterativo. Crecer es un modo de cambio perfectivo consistente en un aumento del organismo hacia su propia madurez. En ese cambio, se actualiza la forma en la materia que crece y se realiza perfectamente en el término del proceso.

El esquema argumental que, de acuerdo con una estructura lógico-semántica, es puesto en juego en *DA II 4*, sigue el lineamiento del criterio de antero-posterioridad formulado en *Metaph. V 11*, 1018b37-1019<sup>a</sup>1, aplicado al tratamiento de distintos temas en diversos pasajes del *corpus*.<sup>881</sup> En el análisis de la vida nutritiva y de la facultad respectiva del alma podríamos objetivarlo en los diagramas que se proponen a continuación.

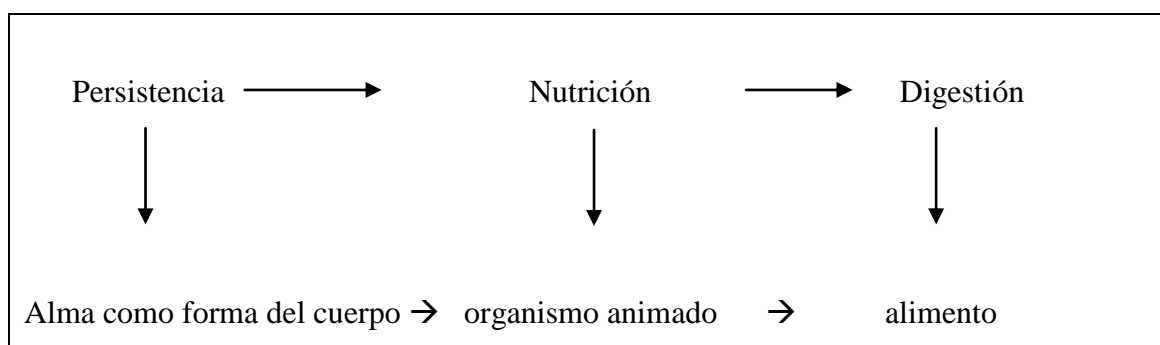
Diagrama 1



<sup>881</sup> Cf. *Ph.* III 7 y *Ph.* VI 11.

El diagrama 1 se lee de izquierda a derecha y desde arriba hacia abajo con el propósito de significar, por una parte, en sentido horizontal, la relación de fundamentación o dependencia entre los términos de un mismo nivel, los que fungen como propiedades no-sustanciales (cambio en el alimento, automoción en el ser animado y actualidad del ser animado), entre el alimento y lo alimentado y, en el plano sustancial, entre materia elemental y partes homogéneas, organismo animado y alma nutritiva. Por otra parte, en sentido vertical, se organizan las relaciones de fundamentación ontológica del orden no-sustancial en el orden sustancial mediante la referencia, leída desde arriba hacia abajo, de un nivel posterior a un nivel anterior o fundamental (*pròs hén*). El diagrama representa las relaciones de antero-posterioridad en sentido ontológico que responde a una ontología en la que se distingue entre sustancia y propiedades no-sustanciales.

Diagrama 2



El diagrama 2 debe leerse de izquierda a derecha y desde arriba hacia abajo. Representa las relaciones de determinación entre lo que constituye la finalidad del organismo viviente (su persistencia) y la condición necesaria para su cumplimiento. Estas relaciones están ontológicamente fundadas en las relaciones existentes entre alma nutritiva, cuerpo animado y alimento. Sigue el mismo criterio de antero-posterioridad del diagrama 1.

## 5. El cuerpo animado

El organismo crece, se nutre y se conserva a sí mismo y hemos dicho previamente por qué es posible que esto ocurra tomando el organismo como una sustancia particular y como un cuerpo de una cantidad determinada de materia capaz de

moverse a sí mismo. En este contexto, el alma nutritiva como forma que está en una materia es, al mismo tiempo, aquello por lo que un cuerpo se conserva a sí mismo. En ese sentido, el alma nutritiva descrita como “*lo que nutre*” (*tò tréphon*) cumple con su papel de causa motriz de la nutrición del cuerpo con el auxilio del calor innato<sup>882</sup> (*hôi tréphetai*). En este plano, el calor innato y el alimento podrían ser designados con la misma expresión. Pero no el alma y el calor innato.

El alimento, a su vez, conserva el organismo en la medida en que sufre un cambio por obra del calor innato que está unido al alma. El cuerpo, como hemos dicho, no se conserva a sí mismo en cuanto cuerpo o por la materia que lo compone, sino en cuanto constituye una unidad cuyo principio primero de sus movimientos no es corpóreo. Para entender el papel del alma nutritiva en el crecimiento del cuerpo orgánico es preciso no perder de vista, por una parte, la diferencia ontológica que mantiene con el cuerpo en cuanto forma sustancial del mismo. El alma no se identifica con determinado volumen o determinado límite en el crecimiento de un cuerpo. No pertenece a la categoría de cantidad. Por el contrario, el límite se establece según la clase de ser del que estemos hablando. El límite en el crecimiento del organismo y el término *ad quem* de la digestión del alimento están bajo la determinación causal del alma que comparece como *phýsis* del cuerpo. Esta noción nuclear en la ontología de las sustancias sensibles connota, asimismo, el carácter dinámico de la esencia de un cuerpo viviente y su relevancia como fin. En ese sentido, cuando se dice que el cuerpo correlato del alimento es el cuerpo animado en tanto que animado, Aristóteles deja a la vista un cuerpo cuya actualización tiene lugar, prioritariamente, por la actualización del alma. De ahí también que, cuando se quiere ahondar en la comprensión del alma, la pregunta por su naturaleza se responde en relación con la pregunta que explica por qué determinada propiedad pertenece al cuerpo. La estructura ontológica que fundamenta las operaciones, afecciones y actividades, de un ser vivo configura una unidad que presenta dos aspectos discernibles lógicos y ontológicamente. El orden de antero-posterioridad en el plano de las operaciones permite orientarnos con respecto al orden inherente al plano del fundamento donde el alma, como principio, es anterior al cuerpo animado en cuanto éste depende de ella en el sentido señalado. De acuerdo con algunos intérpretes, la diferencia “lógica”, o en el plano de las definiciones, que cabe reconocer entre dos descripciones de un mismo movimiento está fundada en la diferencia “lógica”

---

<sup>882</sup> Cf. GA II 4, 740b25ss.

entre el alma y el cuerpo de un ser, y conduce a debilitar el tipo de unidad con la que se los concibe.<sup>883</sup> No se trataría, pues, de una unidad en sentido absoluto, sino de lo que, en un plano ontológico, funge como un cierto tipo de unidad accidental. Este tipo de unidad permitiría captar la diferencia inherente a la concepción hilemórfica del alma y del cuerpo que, según algunos intérpretes, tiende a verse empañada en las definiciones generales del alma de *DA II 1*.<sup>884</sup>

Desde nuestro punto de vista, los distintos criterios de antero-posterioridad operativos en la explicación de la estructura ontológica de un ser vivo permiten poner de relieve la diferencia alma-cuerpo no sólo en el plano “lógico” o definicional sino también en el “físico” u ontológico. Este tipo de consideración salvaría el requisito del hilemorfismo de mantener la diferencia entre materia y forma en vistas de explicar causalmente los procesos vitales de un organismo como procesos que tienen su principio en el mismo organismo donde acontecen (un principio que tiende a desaparecer cuando se subraya la unidad de un compuesto sustancial), sin lastrar con ello la unidad sustancial de un cuerpo animado que, en cuanto animado, participa de la vida, se conserva por sí mismo y se despliega en sus operaciones.

---

<sup>883</sup> Cf. Hartman (1977).

<sup>884</sup> Cf. Ackrill (1972-73).



### 3.1.3.2. El alma nutritiva como causa motriz. Procesos orgánicos y cambios de base en la conservación de la vida en *De Juventute et Senectute*, *De Vita et Morte* (JSVM) y *De Longitudine et Brevitate Vitae* (LBV)

Aristóteles desarrolla en *De Juventute et Senectute*, *De Vita et Morte* (JSVM) y en *De Longitudine et Brevitate Vitae* (LBV) una explicación sobre la conservación de la vida, el crecimiento y el decrecimiento de un organismo vivo. Esta explicación presupone una ontología que distingue entre alma y cuerpo como dos aspectos de una y la misma sustancia y reconoce una jerarquía entre ellos de acuerdo con ciertos criterios de antero-posterioridad.<sup>885</sup>

Desde la perspectiva que brinda esta ontología, Aristóteles contempla los cambios entre los elementos que subyacen a los procesos biológicos como el aspecto fisiológico (para darle una denominación actual) de la nutrición, el crecimiento y la conservación un ser vivo como un todo orgánico. En este mismo marco reconoce la articulación entre factores causales internos al organismo vivo y externos a él, como su *habitat*, privilegiando los primeros sobre los segundos y enfatizando, en consecuencia, los movimientos auto-dirigidos a partir de un principio primero inmanente. Aristóteles pone énfasis en los movimientos auto-dirigidos respecto de los cambios entre las potencias activas y pasivas de la materia, *vgr.* calor, frío, húmedo, seco, sobre los cuales el entorno actúa como instancia auxiliar de mediación. También, en este contexto, Aristóteles concibe un cuerpo vivo como un organismo centralizado en un órgano único; una organización del cuerpo que responde a la concepción de un órgano como sede del alma nutritiva y fuente del calor innato (*tinà sýmphyton thermóteta fisikén*) (JSVM 4, 469b7-8). En ese sentido, esta explicación asume la prioridad ontológica de la forma sustancial respecto de la materia de un ser vivo en cuanto considera la forma sustancial como causa formal, final y motriz de los procesos de un ser vivo. En ese sentido, el alma como causa motriz es ontológicamente anterior a las capacidades elementales y opuestas del sustrato material, “*causa material y del movimiento*”, respecto de los cambios de base que tienen lugar entre ellas. Por otro lado, Aristóteles considera que dicha forma esencial, *i.e.* el alma, no existe separada de una materia, el cuerpo viviente, lo que implica, en este caso, considerar especialmente la unidad del

---

<sup>885</sup> Cf. B. Williams (1996); Ackrill (1972-1973).

calor innato con el alma nutritiva. Un punto de vista que no es incompatible con el hilemorfismo aristotélico.<sup>886</sup> En ese sentido, los dos últimos tratados de los *Parva Naturalia* (*PN*) compaginan factores claramente discernibles y no sustituibles unos por otros. Nos referimos así a los cambios de base entre lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco respecto de los procesos y estados biológicos atingentes al organismo como un todo y también a los agentes materiales, en especial el calor innato, respecto del alma nutritiva como causa motriz. Esta compaginación de factores se articula bien en el marco epistémico del *DA* como un planteo biológico–ontológico al que las líneas fundamentales de *JSVM* y de *LBV* incorporan un análisis fisiológico que completa el tratamiento de la vida nutritiva,<sup>887</sup> con especial mención a la vida nutritiva de los animales.

En ese sentido, consideramos que la explicación de la conservación de la vida y del ciclo vital desarrollada en estos tratados opera en el contexto de la distinción alma-cuerpo como forma y materia atendiendo a la articulación entre ellos en términos de antero-posterioridad ontológica. Esta distinción y jerarquización inherente al ser vivo posibilita la concepción del cuerpo como un organismo que oficia de genuino sustrato de las operaciones vitales en la medida en que posibilita la unión entre factores causales materiales e inmateriales, internos y externos al ser vivo, resultando de ello la conexión entre los cambios fisiológicos necesarios para la vida y los procesos biológicos complejos que sostienen el hecho de vivir en el viviente, asumiendo aquellos como el aspecto material de estos. Respecto de este último punto tendremos en cuenta el caso de la respiración que, en algunos animales, representa el límite entre la vida y la muerte (*JSVM*, 467b11-13). Por lo demás, cuando hablamos de conservación de la vida, empleamos ‘vida’ considerando la afirmación de Aristóteles en *DA* II 4 según la cual “para los vivientes, ser es vivir” (*tò dè zên toîs zôsi tò ênai estin*) (415b13). Como lo hemos dicho más arriba, ‘ser’ para Aristóteles no se refiere a un acto vacío de contenido específico sino que comparece según distintas modalidades de vida, hablamos pues, de vida nutritiva, sensitiva y racional. En lo que al capítulo presente concierne, ‘vivir’ hace referencia a la vida nutritiva comprometida con la conservación del viviente y la mantención de los procesos nutritivos (alimentación, crecimiento, decrecimiento, en definitiva, el ciclo vital), en la medida en que estos procesos están también implícitos y son necesarios para la realización de los modos de vida superiores.

---

<sup>886</sup> Cf. la posición en contra de F. Nuyens (1948).

<sup>887</sup> Cf. la posición en contra de Freudenthal (1995).

## 1. El organismo vivo: Distinción cuerpo-alma y jerarquización orgánica en JSVM

### 1) El alma nutritiva

En los seres vivos mortales, el hecho de vivir, común a todos ellos, está directamente vinculado con el alma nutritiva.<sup>888</sup> El planteo ontológico acerca de la vida, la muerte y la conservación de la vida tiene como primera referencia la tesis formulada en *DA II 2* según la cual la esencia del alma no es cuerpo, pero el alma no existe sin un cuerpo (414a19-22), a lo que Aristóteles añade una consideración clave: el cuerpo del que se habla no es cualquier clase de cuerpo. Por el contrario, es un cuerpo de determinada clase, de una determinada naturaleza y cualidad (*kai ouch hósper hoi próteron eis sôma enérmozon autén, outhèn prosdiorízontes en tíni kai poíoi*) (414a22-24). La relevancia que tiene esta concepción del cuerpo se reconoce tanto desde el punto de vista de la observación, que indica que “una cosa cualquiera no admite cualquier cosa” (*kaíper oudè phainóménou toû tychóntos déchesthai tò tychón*) (414a24-25), como desde el punto de vista definicional, que permite concluir que el acto de una cosa se produce, por su naturaleza, en lo que está en potencia respecto de él, es decir, en una materia apropiada (*hekástou gàr he entelécheia en tòi dynámei hypárchonti kai têi oikeíai hýlei péphyken eggínesthai*) (414a25-27). Este planteo cobra precisión en *JSVM*, a partir de una tesis central de acuerdo con la cual el alma existe “en una parte del cuerpo” (467b15-16). Esa parte de un organismo complejo se distingue de las otras por detentar “poder” (*dýnamis*) (467b16) en relación con las operaciones vitales en las que el conjunto orgánico está comprometido.<sup>889</sup> Pero, ¿en virtud de qué esa parte del cuerpo tiene tal poder?

El alma –cuya esencia (*ousía*) no es cuerpo-<sup>890</sup> es, para el cuerpo en el que se encuentra, la causa primera de que viva, de que exista como tal clase de ser vivo y la causa de la conservación de la existencia. Este papel del alma nos la muestra como *aquello desde donde se origina primeramente el movimiento, i.e.* como causa motriz de

<sup>888</sup> Cf. *DA II 1-2*.

<sup>889</sup> Cf. *MA 703<sup>a</sup>10ss, PA 665<sup>a</sup>12ss*.

<sup>890</sup> Cf. *JSVM 1, 467b13; DA II 2, 414a20-21*.

los procesos y acciones de tal cuerpo orgánico.<sup>891</sup> ¿De qué modo entiende Aristóteles que el alma juega ese papel?

Aristóteles ofrece una explicación “fisiológica” del ciclo vital en el contexto de un movimiento del todo orgánico. La respiración, por ejemplo, nos deja ver que el organismo animal se conserva a sí mismo en la medida en que, mediante esta operación del conjunto animado, logra mantener balanceado su calor innato, condición necesaria y agente de los procesos basales de la nutrición y de la sensibilidad del animal.

El *hecho* de vivir –que en cierto sentido se distingue de la esencia según la cual la vida toma distintas modalidades en las distintas clases de seres- se *funda* en el alma nutritiva que, como actualidad de un cuerpo organizado, es aquello por lo que viven animales y plantas y se definen como seres vivientes (467b18-25).

El alma tiene “partes” o capacidades (*è mória è dynámeis*) según las cuales se diferencian las clases de seres vivos, de manera que, para hablar de la vida nutritiva y de su conservación en los animales es preciso considerar que el alma nutritiva es una con la sensitiva (“*aquello por lo que los llamamos animales*”). En efecto, “*ser animal*” (*zôion êinai*) y “*vivir*” (*zên*) se dan en virtud de una misma alma (cf. *JSVM* 1, 467b18-22). Numéricamente, *i.e.* desde el punto de vista del individuo existente, hay un alma, pero, desde el punto de vista conceptual (según la esencia), se distingue entre aquello por lo que un ser vivo es un animal y aquello por lo cual se dice del animal que vive. Se puede percibir, entonces, cierta distinción entre la esencia del animal y el “*hecho de que viva*” (467b25-27). En *JSVM* 3, Aristóteles afirma que donde está el principio de la vida, en el caso de los animales, está también el de la sensibilidad. Puesto que se llama animal al cuerpo que está dotado de sensibilidad, se dice que ser animal implica estar dotado de vida. Así pues, para un animal, el hecho de vivir implica nutrirse, crecer y decrecer como organismo dotado de sensibilidad (469a18-19).

El planteamiento en torno a las causas del vivir y de la conservación de la vida a lo largo del ciclo vital presupone la teoría de la unidad del alma con un cuerpo orgánico.<sup>892</sup> Aristóteles propone considerar la conservación del ser vivo como una actividad fundada en la naturaleza misma de dicho organismo que implica la posesión de alma nutritiva y de calor innato. *JSVM* y *LBV* ponen el acento en el papel del alma

<sup>891</sup> Cf. *DA* II 4, 415b8-12: el alma se define bajo tres de los cuatro significados de ‘*aitía kai arché*’ como “*hóthen he kinesis, kai hoû héneka, kai hos he ousía tôn empsýchon somáton*”. Véase la noción de *phýsis* en *Metaph.* V 4, 1014b18ss; *Ph.* II 1, 3.

<sup>892</sup> Cf. *LBV* 2, 465<sup>a</sup>19-32.

como causa motriz que se diferencia del cuerpo entendido como materia cualitativamente diferenciada. En efecto, tal clase de cuerpo es un organismo centralizado en un órgano principal que, como sede del alma y del calor innato, es condición necesaria para que el alma cumpla su papel de causa en relación con las operaciones de un todo orgánico.<sup>893</sup> Un cuerpo participa de la vida en cuanto tiene alma y tiene alma en cuanto posee cualidades materiales como la humedad y el calor en un equilibrio dinámico mediado por el frío y la sequedad.<sup>894</sup>

## 2) La localización de un órgano único como sede del alma nutritiva y sensitiva

El cuerpo orgánico comparece en el estudio de *JSVM* bajo la perspectiva de una división topográfica. Aristóteles establece una diferenciación del cuerpo en parte superior (*tò áno*), parte inferior (*tò káto*) y parte intermedia (*tò méson*) y también en términos de “delante” (*émprosthen*) y “detrás” (*ópisthen*). Estas últimas referencias permiten localizar, en especial, los órganos que están directamente vinculados con la sensibilidad, mientras que las distinciones anteriores hacen lo propio con los que están vinculados a la nutrición (*JSVM* 1, 467b30-468<sup>a</sup>1). La topografía se elabora a partir de las funciones del organismo y varía de acuerdo con la clase de ser vivo que se tiene en cuenta. En efecto, la “disposición” de las partes del cuerpo es distinta en las plantas y en los animales y entre las diversas clases de animales (*JSVM* 1, 467b28-468<sup>a</sup>12). Pero, sea cual fuere la disposición de las partes en un organismo vivo, parece posible concluir, por comparación entre los casos, que en la región central de todo organismo reside el principio que le permite sostener la propia vida, el principio de la nutrición (*threptikèn archèn*) (467b34-468<sup>a</sup>1; 468a20-22). En el caso de los animales, cuya vida es la vida de una naturaleza capaz de sentir, en el mismo lugar en el que reside el principio de la vida está la parte donde debe residir el sentido común, *i.e.* el sentido que es común a los sentidos específicos (*tôn idíon aistheteríon hén ti koinón estin aithetérion*), donde “confluyen las sensaciones en acto” (467b29ss).<sup>895</sup> Así pues, el sentido común se localiza *entre* la parte delantera y la trasera de un organismo (467b29-30).

---

<sup>893</sup> Cf. *JSVM* 1-6, *LBV* 5-6.

<sup>894</sup> Cf. *LBV* 5, 466<sup>a</sup>18-b4, b21-22.

<sup>895</sup> Cf. *DA* III 1-2, 424b22ss.

Análogamente, el principio por el cual el animal vive se considera ubicado en el órgano que se localiza entre la parte superior y la inferior.

La determinación de una parte central en el organismo se lleva a cabo por referencia al resto de las partes una vez que se ha detectado la función propia de cada una de ellas en el proceso de nutrición y en las actividades específicas de una clase de ser vivo. Así, en el caso de los animales, la determinación de una parte superior se hace en vistas de su papel en la nutrición. En efecto, se la reconoce como “*la parte por la que entra el alimento*” en relación con una parte inferior por donde el alimento es expulsado, infiriéndose que en la parte intermedia se ubica el principio gracias al cual el alimento es elaborado. La parte intermedia en los animales más grandes es el pecho (*stêzos*) que está configurado de manera diferenciada (*diérthrotai*)<sup>896</sup> y articulado con el tronco y las partes que lo transportan.

Aristóteles considera, por otro lado, que la disposición de las partes de un ser vivo se da en relación con el animal tomado como un ser particular y, en consecuencia, no reproduce un ordenamiento general atribuible al universo (468<sup>a</sup>1-4).<sup>897</sup> Este criterio le permite aproximarse a una concepción del organismo como un cuerpo que, desde su centro, *gobierna* a las partes restantes y a sus respectivas operaciones. Los animales, en especial, los sanguíneos, tienen un cuerpo organizado y altamente centralizado en torno al corazón donde reside el calor innato y la fuente principal de sus funciones. Un cuerpo entendido de esta manera posee un alto grado de unidad natural basada en una jerarquización que implica la centralización en un órgano único.

Si se atiende a la diferente disposición de los órganos entre las distintas clases de seres vivos es posible trazar una analogía según la función (por ejemplo, entre la boca de los animales y las raíces de las plantas) que pone a la vista dos sistemas vivos distintos (468<sup>a</sup>4-12) y permite, además, vincular la diferencia entre ellos a la mayor o menor dependencia del entorno. En ese sentido, el grado de dependencia del entorno, visto como el espacio donde un ser vivo despliega su modo de vida y se sostiene, revela también el tipo de unidad que tiene un ser vivo. En su versión más fuerte, la unidad del ser vivo constituye un tipo de unidad *per se*, la unidad orgánica fundada en el alma como principio (*arché*) que configura y ejerce el gobierno sobre el cuerpo. Esto es lo que se constata empíricamente cuando se detecta que la subsistencia del conjunto

---

<sup>896</sup> Cf. Liddell-Scott-Jones (1996), ‘*dierthroménos*’, adverbio que significa ‘*articulately*’, ‘*distinctly*’ en Galeno. 17 (2). 160; Alejandro de Afrodisia, *In Metaph.* 61.3, *Theol. Ar.* 49.

<sup>897</sup> Cf. *Ph.* III 5, 205b31ss.

depende de la existencia y conservación del órgano principal o “*hegemónico*” (*JSVM* 1, 467b14-16), porque es la sede del alma.

### **3) La jerarquización de las partes orgánicas. La anterioridad del órgano central**

Aristóteles considera el vivir, la conservación de la vida y el ciclo vital en vinculación con la nutrición de un cuerpo vivo. Tal explicación desarrolla la tesis de la presencia del alma en la materia como aquello *por obra de lo cual*, primordialmente, se producen los movimientos del organismo y propone una manera de entender el organismo vivo como sustrato.

Aristóteles proporciona dos clases de argumentos en los que explica la estructura del organismo viviente como sustrato de su propia vida y de sus operaciones. Unos argumentos están basados en la observación (*katà tèn aísthesin*) y, como suele decir Aristóteles, en el conocimiento práctico de las partes de un cuerpo, por ejemplo, en las vivisecciones; otros, son argumentos según la razón (*katà tòn lógon*)(468<sup>a</sup>22-23).<sup>898</sup>

#### **(I) Argumentos basados en la observación**

##### **(i) La unidad de la naturaleza material del ser vivo y su conservación**

La preservación de un organismo vivo, especialmente si se trata de un organismo complejo, está determinada por la existencia de un órgano central que es sede del alma nutritiva (*JSVM* 2, 468a20-22). El argumento que permite sostener este punto de vista procede a partir de la observación de plantas e insectos que continúan viviendo una vez divididos en trozos (468a23-25).<sup>899</sup> Este hecho lleva a inducir que se encuentra en ellos un principio nutritivo (*tò threptikón*) que tiene *unidad en acto, pero pluralidad en potencia* (468<sup>a</sup>28-29).<sup>900</sup> El principio que está en la planta se actualiza en el trozo que se corta de ella. El trozo nuevo puede continuar nutriéndose y creciendo porque cada uno

<sup>898</sup> Respecto del significado que reviste esta distinción, véase Le Blond (1939).

<sup>899</sup> *Pol.* VI (IV) 4, 1290b27-28 (pasaje completo, 1290b23-37); *HA* 489<sup>a</sup>3, 531b33; *DA* I 5, 411b19; II 3, 413b16.

<sup>900</sup> Cf. *DA* II 2, 413b18-19.

tiene un principio nutritivo por el cual se constituyen como organismos auto-sustentados.

La explicación de la sobrevivencia de insectos y de plantas toma en cuenta su similar constitución material (468<sup>a</sup>28-b2); sin embargo, “*con relación a conservar la propia naturaleza*” (*pròs tò sóizesthai tèn phýsin*), Aristóteles muestra la diferencia que existe entre ellos (468b5-6). La capacidad de conservarse que tiene un ser vivo depende directamente de la disponibilidad de los órganos necesarios para la actividad nutritiva (468b6-7). En el caso de las plantas, la conservación se asocia a su capacidad para regenerar las partes necesarias para seguir viviendo. En el caso de los insectos divididos, Aristóteles indica que los trozos sobreviven muy brevemente. Tal limitación obedece al hecho de que cada uno de ellos no tiene los órganos adecuados para auto-sustentarse (468b6-8). Esa carencia revela algo de la constitución ontológica del insecto, puntualmente, el tipo de unidad que define su naturaleza material y está concernida con su limitada capacidad para sobrevivir.

En efecto, los trozos de los insectos son incapaces de sobrevivir a la manera de los trozos de las plantas porque, a diferencia de estos, no disponen de la unidad que tiene la planta. La unidad de una planta es muy próxima a la de un homeómero.<sup>901</sup> Es un organismo simple, homogéneo. Por otro lado, los trozos del insecto tampoco pueden sobrevivir a la manera de los animales sanguíneos porque carecen de la unidad altamente estructurada de un cuerpo de esta clase. Un insecto es un organismo simple comparado con aquellos. Ahora bien, su unidad constituye un problema ontológico.<sup>902</sup> Aristóteles caracteriza al insecto como un animal que comparece a la manera de “*múltiples animales fundidos en su crecimiento*” (*tà toiaûta tôn zóion polloîs zóiois sympephykósín*) (468b9-10). Esta afirmación hace una contraposición entre el insecto y los animales “*mejor constituidos*” (*tà árista synestekóta*) (468b10-11). Aristóteles invoca como causa de este tipo de constitución a la *naturaleza* de los animales. La explicación recurre a esta noción con el propósito de significar la condición *sustancial* de estos seres como causa de la diferencia de constitución orgánica que determina en ellos los diversos modos de conservación de la existencia. En efecto, la unidad de dicha constitución material varía y da lugar a que se hable de animales mejor o peor constituidos en relación con la capacidad que tienen para conservar su naturaleza específica. Dicha capacidad o naturaleza es el alma nutritiva considerada en vistas de la

---

<sup>901</sup> Para una concepción de *homeómero*, cf. GCI 10.

<sup>902</sup> Cf. Kosman (1987).



sobrevivencia del ser vivo (*tò d' árista synestekóta toût' ou páschei tôn zóion dià tò êinai tèn phýsin autôn hos endéchetai málista mían*) (468b5-12).

Un animal sanguíneo es imposible que sobreviva seccionado en trozos. Su naturaleza comporta una unidad orgánica tal que los trozos no pueden continuar vivos, ni realizar movimientos separados del conjunto animado.<sup>903</sup> La “fragilidad” de la unidad orgánica de un insecto no garantiza que sobrevivan los trozos que proceden de él. Plantea, por ello, un problema a la ontología que considera al ser vivo como un caso de unidad sustancial opuesto al tipo de unidad accidental que se atribuye al artefacto.<sup>904</sup>

Los movimientos de cada trozo de insecto no se atribuyen a una genuina unidad sustancial. En ese sentido, Aristóteles formula dos tesis correlativas. Por un lado, considera el organismo de un insecto comparando al insecto con “múltiples animales fundidos en su crecimiento”. Por otro, afirma que la fuente de los movimientos en cada nuevo insecto (o trozo de insecto) no es sustancia.

Aristóteles constata que un trozo de insecto sobrevive separado del conjunto orgánico un breve lapso de tiempo e infiere que las “*ligeras sensaciones*” que se observan dependen de “*cierta afección anímica*” (*ti psychikòn páthos*) que permanece en el cuerpo (468b13-14). El trozo que se separa del insecto carece de un principio anímico, *i.e.* de alma nutritiva. En lugar de una *ousía* que determine y fundamente su unidad y continuidad como ser vivo (ambas definidas por la forma sustancial), los movimientos que ligan el trozo a la vida proceden de un estado o disposición afectiva de la materia. En ese sentido, tampoco se aplica al caso el criterio según el cual el alma es una en acto y múltiple en potencia. Este tipo de casos cabe entenderlos desde la perspectiva de la relación entre la afección, como una propiedad no sustancial, y el sustrato en el que se encuentra.<sup>905</sup> Algo similar se puede observar en una tortuga a la que se le separa el caparazón en el que, sin embargo, persisten ciertos movimientos. Para Aristóteles ocurre que, disuelta la unidad ontológica que constituye un animal como la tortuga, perdura una afección en el cuerpo que estuvo animado. La unidad entre el cuerpo y cierta afección anímica está lejos de constituir la unidad de cuerpo y alma como causa formal, final y motriz considerada por Aristóteles como *ousía* y *phýsis* de aquél. De esta manera quedan contrapuestos en los seres vivos dos factores causales

<sup>903</sup> El planteo difiere cuando se trata de la separación de una parte heterogénea del conjunto. Allí, como se dirá más abajo, habrá que tener en cuenta la parte de la cual se trate.

<sup>904</sup> Cf. Katayama (1999).

<sup>905</sup> Esta manera de interpretar la estructura ontológica de los insectos no es ajena al contexto de consideración preliminar sobre el alma en *DA* II 1.

distintos, desde el punto de vista ontológico, a saber, lo que es sustancia, el alma, y una propiedad no-sustancial, la “*afección anímica*”.

La presencia del alma como sustancia del cuerpo orgánico hace del cuerpo una unidad en sentido estricto; un fragmento separado de tal organismo no tiene un principio sustancial en sí mismo que garantice su sobrevivencia. En su lugar y como ocurre en ciertos animales, la causa de ciertos movimientos que tienen lugar en ellos son los rastreos que permanecen de una afección.

### **(ii) El predominio del corazón y la unidad orgánica**

La sobrevivencia en los animales, en especial en los sanguíneos, está directamente vinculada con el estatuto ontológico de su unidad orgánica. El organismo tiene una unidad definida por la prioridad de una de sus partes que se explica, finalmente, por la presencia en ella del alma que es causa de la unidad funcional de un cuerpo complejo.

La prioridad ontológica del alma en un contexto funcional tiene un significado teleológico y un significado “*según el movimiento*”.

En los animales sanguíneos, la parte orgánica prioritaria es el corazón que está ubicado en la región media del cuerpo. Un órgano análogo se encuentra en los animales no-sanguíneos. El corazón tiene una localización central y un carácter único con respecto a las partes superiores e inferiores del cuerpo porque comparece en las operaciones como lo que predomina sobre ellas (*tò kýrion*) (JSVM 3, 469<sup>a</sup>4-7). La prioridad del corazón (*he kardía kyriotáte*) en el orden de las operaciones obedece, como decíamos, a su condición de sede del alma nutritiva y sensitiva y del principio del calor innato. El corazón en los animales sanguíneos es, en cuanto tal, el núcleo de su constitución orgánica y lo que permite su pervivencia funcional como una unidad.

Tanto en las plantas como en los animales los procesos vinculados con la vida nutritiva, tales como la germinación en las primeras, tienen lugar a partir de sus semillas y el cambio se inicia “*desde la parte central*” de la semilla misma. En el caso de las plantas, la yema es “*una especie de principio de la rama, al mismo tiempo que su parte central (...)*” y de donde nacen las raíces (JSVM 3, 468b16-28). En el caso de los animales sanguíneos, el principio de la vida nutritiva y sensitiva del animal reside en el corazón (468b28-469<sup>a</sup>23).

La observación le proporciona a Aristóteles datos acerca del corazón que avalan la idea de un organismo que tiene en su centro la parte desde donde se gobiernan las operaciones del todo orgánico. La embriogénesis revela que el corazón es lo primero perceptible en los fetos de animales sanguíneos (468b28).<sup>906</sup> Asimismo, el “conocimiento práctico” de la anatomía animal muestra al corazón como el “*principio de las venas*”. Las venas *comienzan* en el corazón (468b31-469<sup>a</sup>1).<sup>907</sup>

Aristóteles asocia la consideración del corazón como principio de las venas con el origen de la sangre en los animales. La sangre es el resultado de un proceso de cocción que sufre el alimento. El alimento en su último estadio deviene sangre. Distintos órganos del cuerpo intervienen en el proceso de alimentación realizando funciones diferenciadas en relación con el alimento que se incorpora, pero es el corazón el que está encargado del proceso final. Así, la boca cumple una función y el vientre, otra, pero en ninguna de ellas se reconoce el papel que Aristóteles atribuye al corazón cuando afirma que es el órgano que “*predomina en el proceso y el que lo culmina*” (*he dè kardía kyriotáte kai tò télos epitíthesin*) (469<sup>a</sup>1-5).

Para explicar esta afirmación, Aristóteles se vuelve sobre el plano de las acciones u operaciones.<sup>908</sup> Las operaciones de los órganos que participan en el proceso nutritivo guardan entre ellas una relación de antero-posterioridad en vistas de la última fase del proceso de cocción. Esta anterioridad de índole teleológica se expresa diciendo que “*algunas de estas acciones se deben a la acción que realiza el corazón*”. La expresión ‘*deberse a*’ (*chárin*) indica un vínculo causal entre las acciones que se llevan a cabo *a causa de* la acción decisiva del proceso. La expresión, entonces, puede entenderse según el significado de ‘*télos*’ como ‘*fin*’, es decir, como *aquello en beneficio de lo cual* algo se realiza.<sup>909</sup> No se entiende aquí que dichas operaciones encuentren su realización en la operación del corazón (fin como *hoû héneka*) sino que aquellas sirven a esta.

El predominio del corazón sobre el conjunto del proceso lo tiene en cuanto realiza la acción en la que el proceso concluye y en beneficio de la cual se ejecutan las otras. La acción en la que el proceso concluye (producción de la sangre) constituye, al mismo tiempo, *aquello en vistas de lo cual* el corazón actúa y se genera como el órgano que tiene la responsabilidad de que el proceso llegue a su término y no se quede en las

<sup>906</sup> Cf. GA II 1, 734b20 en adelante.

<sup>907</sup> Cf. JSVM 14, 474a25ss. ; PA 647b4ss; 665b15ss; 667b15ss. HA III 3, 513a21ss.

<sup>908</sup> Sobre la noción de acción aplicada al ámbito biológico, véase P.-M. Morel (2007).

<sup>909</sup> Cf. DA II 4, 415b2-3, 20-21; Ph. II 8-9. Véase Kullmann (1985).

etapas intermedias. En ese sentido, dice Aristóteles: “*Aquello que predomina debe tender a cumplir la finalidad y no quedarse a medio camino*” (*deî mèn gàr tò kýrion pròs tò hoû héneka diateleîn, all’ ouk en toîs toútou héneka, hoïon iatròs pròs tèn hygíean*) (469<sup>a</sup>8-10). El predominio del corazón se asocia al papel que ejerce desde el inicio del proceso al que encamina hacia su fin operando *a fronte y a tergo*.

Aristóteles articula desde un punto de vista teleológico la relación vertical de predominio del corazón sobre la secuencia lineal u horizontal de acciones que se atribuyen a las partes que las ejecutan. El predominio, por lo tanto, se refiere a la anterioridad del corazón sobre las otras partes del cuerpo como causa principal en un proceso. Dicho predominio se atribuye, entonces, a un órgano en virtud del papel que ejerce sobre una cadena procesual “*desde dentro*”, por decirlo así, de tal secuencia y, al mismo tiempo, “*por encima*” de la serie completa.

El predominio sobre un proceso se muestra en la tendencia al acabamiento del mismo en la realización de la acción propia del corazón. En ese sentido, el término de la secuencia de acciones coincide con el significado de ‘*télos*’ como *aquello en vistas de lo cual* tiene lugar el proceso.

De acuerdo con los dos significados de ‘*telos*’,<sup>910</sup> en el factor que predomina está contemplada la acción *desde antes* que ella se cumpla, de tal manera que él conduce u orienta el proceso hacia su meta o término. En ese sentido, tiende a esa instancia final. Ahora bien, esto es posible porque el predominio del órgano y la tendencia a un fin coinciden en el órgano que es sede del alma, en primer término, del alma nutritiva (469<sup>a</sup>5-7). El alma nutritiva es actualidad del cuerpo que se identifica con el vivir y la conservación de la vida del cuerpo en su conjunto. Ella constituye, entonces, lo que, visto desde el cuerpo orgánico, es una tendencia al fin, al mismo tiempo que es la finalidad de esa tendencia que se actualiza cuando se ejecutan los cambios vinculados a la nutrición que hacen posible la sobrevivencia. En ese sentido, la presencia del alma nutritiva denota, al mismo tiempo, la actualidad del cuerpo vivo y el principio que se despliega en su actividad (crecer, decrecer, nutrirse). El organismo se conserva vivo por la presencia actual del alma y, simultáneamente, por la ejecución de un conjunto de procesos.

Desde la perspectiva del movimiento, la conservación de la vida es la finalidad de la serie de procesos, pero al mismo tiempo, es una actualidad ya poseída por el

---

<sup>910</sup> Cf. Kullmann (1985), Berti (2005a), Quarantotto (2005).

cuerpo en cuanto el alma está presente en él. En el cuerpo, la tendencia al fin se da necesariamente. ¿Por qué se identifica con el alma esa tendencia del cuerpo al que el alma está unida? ¿En qué sentido se puede decir, en este contexto nutritivo, que el alma una tendencia?<sup>911</sup>

El médico debe tender a que todo el proceso de cura que él dirige y ejecuta, en cuanto poseedor del saber sobre la salud, alcance su meta, a saber, devolverle la salud al enfermo. La acción definitiva al respecto la ejerce él. Esa acción coincide con la forma presente en su alma (la salud o el arte de la medicina). En el caso del proceso nutritivo, la acción a la que se tiende coincide con el último estadio en el procesamiento del alimento. Y este estadio final coincide, a su vez, con el alma como actualidad del cuerpo y causa de que el cuerpo sobreviva.

El corazón puede tomar este lugar prioritario en relación con las otras partes del organismo porque, a la manera como el médico es médico porque tiene en su alma la forma de la salud (el arte médica) que le permite operar, el corazón tiene el principio nutritivo y del crecimiento y el principio de la sensibilidad.<sup>912</sup> Para cimentar este punto de vista sobre el corazón como sede del alma, Aristóteles también se refiere a él como aquello que “*rige las sensaciones*”.<sup>913</sup>

Como hemos dicho antes, las acciones de las partes orgánicas que se distinguen del corazón están subordinadas a las acciones del corazón como aquellas *en beneficio de las cuales* se realizan las primeras. En el corazón está el principio que rige no sólo las acciones que están a su cargo y de las que es sustrato, sino también las que se dan en las otras partes en cuanto acciones “*debidas*” a la acción final.

Un cuerpo vivo está jerarquizado bajo la regencia de un órgano único como el corazón en virtud de un principio no material que determina las operaciones (principales y subsidiarias) del corazón y de las otras partes, por lo cual reside en el “*centro del cuerpo*” (*en tõi mésoi toû sómatos*) (*JVM* 4, 469<sup>a</sup>23-27). Esto, pues, muestra una instancia diferenciada de aplicación de la fórmula general *lógos enylós* a la relación alma-cuerpo. Esta vez, esa fórmula da cuenta del alma que, como esencia del cuerpo, es

---

<sup>911</sup> Véase Hübner (1999).

<sup>912</sup> Cf. *JVM* 3, 469<sup>a</sup>6-8; 4, 469<sup>a</sup>23-27.

<sup>913</sup> Habría que pensar que en el corazón está el sentido común. Para Aristóteles, además, gusto y tacto están conectados con el corazón (y no con el cerebro) sin la mediación de ningún cuerpo (*DA* 419<sup>a</sup>11ss; 432<sup>b</sup>22ss).

*aquello primero desde donde se origina el movimiento* del organismo viviente que tiene como sede su órgano central.<sup>914</sup>

La manera en que está concebida la relación entre el alma y el corazón con las partes restantes del organismo, con el ser vivo como un todo y con las actividades diferenciadas que implica la pervivencia, presenta la estructura de uno de los significados de ‘*estar en*’ consignados en *Ph IV 3* y que se ilustra con el modo en que el rey de los griegos está presente en los asuntos de todos los ciudadanos y como, “*en general, algo <está presente> en su primer motor*” (210<sup>a</sup>21-22).<sup>915</sup> El organismo vivo evoca de este modo la imagen de una *polis* bien gobernada.

## (2) Argumentos “según la razón” (*katà tòn lógon*)<sup>916</sup>

Una segunda línea de argumentación toma como punto de partida el principio de acuerdo con el cual “*según la razón, vemos que la naturaleza hace todas las cosas para mejor, de acuerdo con sus posibilidades*” (*katà dè tòn lógon, hóti tèn phýsin horòmen en pâsin ek tòn dynatôn poioûsan tò kálliston*) (*JSVM 4, 469a28-29*). Para Aristóteles *lo mejor* constituye *aquello en vistas de lo cual (hoû héneka)* se actúa. La naturaleza representada como un agente opera en vistas de lo mejor que, para un organismo vivo en el ámbito de la vida nutritiva, consiste en permanecer vivo. En vistas de lo mejor, la parte central está vinculada con cada una de las partes restantes, las gobierna, y el lugar del cuerpo considerado central es donde se localiza el principio de las operaciones: “*La sede de la parte central es la sede del principio rector*” (*éstin he toû toioútou mésou chóra árchontos chóra*) (469<sup>a</sup>33-b1).

---

<sup>914</sup> Cabe recordar aquí la consideración que Aristóteles hace en *DA I 4* respecto del “*punto de partida de un movimiento*” en el ser vivo. Alegrarse, encolerizarse, sentir, discurrir son afecciones que consisten en “*ser movido*”, que el alma sea causa motriz de ellos no significa que ella misma los reciba. Encolerizarse se refiere a un cierto tipo de movimiento del corazón. De hecho, encolerizarse se puede producir por el desplazamiento de los órganos movidos o por una alteración de los órganos (otro asunto es cuáles son los órganos en cuestión y cómo se alteran). Ahora bien, esto indica que el alma no es la que se encoleriza, alegra o siente, sino aquello que tiene alma. Este planteo apunta, en primer lugar, a rechazar una concepción del alma como sustrato de las acciones y/o afecciones y, por otro lado, ayuda a percibir la diferencia entre el alma como principio del movimiento de un cuerpo animado y aquello que puede iniciar un movimiento en el cuerpo.

<sup>915</sup> En el mismo conjunto de acepciones, se incluye el tipo de ‘*estar en*’ de la salud con relación al calor-frío y de la forma que está en la materia (210<sup>a</sup>20-21).

<sup>916</sup> Véase Le Blond (1939) y la distinción entre dos clases de perspectivas en la elaboración aristotélicas de los argumentos, en especial, en contextos como el que nos ocupa.

Esta formulación, más bien abstracta, se concreta luego: el lugar considerado como sede del principio rector es, en el caso de los animales sanguíneos, el corazón; y algo análogo, en los animales no sanguíneos (469b4-6). Aristóteles quiere mostrar que también *según la razón* el corazón es el órgano que reside en el centro del organismo porque es sede del alma entendida como principio de los movimientos del ser vivo, *i.e.* causa motriz (JSVM 469b4-6). El primer argumento se apoya en el principio hermenéutico “*la naturaleza hace en todas las cosas lo mejor, de acuerdo con las posibilidades*” (469a28-29).

La argumentación según la razón introduce también el calor (*tò thermón*) como un factor clave en la explicación.<sup>917</sup> En el contexto del proceso nutritivo, las partes del organismo se distinguen, de acuerdo con su función, entre la parte que elabora definitivamente el alimento, la parte inferior que lo expulsa, y la superior que lo recibe. Adviértase que la mención de aquella parte con la que se inicia el proceso, al final, es un signo que permite identificar el proceso del que hablamos, que se sostiene además en la acción de la parte inferior y en la acción de la parte superior del cuerpo. Aristóteles considera que, “*si cada principio*”, es decir, si el principio de cada una de estas acciones de las partes reside en la parte intermedia del cuerpo, cada parte *cumple mejor* su función porque el principio de las diferentes acciones allí localizado está “*en relación con cada una de las <partes>*” que las ejecutan. El centro de un organismo se “*ubica*” en el órgano que está en la parte intermedia y tiene el “*principio rector*” de las acciones de todos los demás órganos que intervienen en el proceso nutritivo. Cada una de estas partes no tiene un principio en sí misma, no hay múltiples principios distribuidos en los órganos funcionalmente diferenciados. Las distintas funciones tienen su origen en el mismo principio rector de la vida nutritiva ubicado en la parte central. Aristóteles introduce un esquema causal que muestra la secuencia de acciones cada una de las cuales está referida causalmente a un único principio que las gobierna, por decir así, “*desde arriba*”.

En el plano de los argumentos ‘*katà tòn lógon*’, la relación entre la parte central de un organismo y las demás partes puede ser vista a la manera de una relación de uso (*tò chrómenon kai hoî chrêtai tò chrómenon deî diaphéreîn*) (469b1). Aristóteles proporciona, en este contexto, un segundo planteo donde resulta sugerente el ejemplo

---

<sup>917</sup> Véase Freudenthal (1995), King (2001).

por el cual se orienta: la relación entre las flautas y la mano que las acciona. En efecto, el ejemplo sirve de metáfora del vínculo causal que hay entre aquella parte orgánica que es sede del alma y las partes que son accionadas por ella. El ejemplo sugiere además otro aspecto contenido en el planteo: lo que mueve es la mano, un órgano que a su vez es movido. El argumento mostrará que el alma está en el órgano principal del cuerpo, pero eficientemente trabaja en todo el organismo en cuanto guarda respecto de él anterioridad ontológica en el sentido de una forma que es fin y primer origen del movimiento del conjunto.

El argumento toma como referencia principal a los animales sanguíneos, pero se aplica al resto de los animales y a las plantas.

a) Aristóteles propone el siguiente razonamiento por analogía (*proporcionalitas*). Si se reconoce la relación entre “*lo que usa*” y “*aquello que se usa*” en el plano de las capacidades del alma, de tal manera que una de ellas sea el principio eficiente semejante a la mano que activa a las otras capacidades, que serían como las flautas, puede pensarse por analogía que otro tanto ocurrirá en el plano orgánico con la parte en la que se localiza la primera capacidad, esta vez, con respecto a las otras partes de un organismo (469b2-8). La analogía que se aplica a las facultades del alma se puede trasladar a las partes del cuerpo reconociéndose en ellas el tipo de unidad *lógos enylós* que, de modo muy general, habla de la relación entre una capacidad del alma y un órgano. Aristóteles emplea, en este contexto, un criterio hermenéutico que podría formularse diciendo que lo que ocurre en el plano de lo que determina algo se espeja en el plano de lo que es determinado por algo. Así pues, la relación en la que se articulan las capacidades del alma funda el vínculo asimétrico que hay entre un órgano principal y el resto de las partes del cuerpo. De acuerdo con ello, en el plano del cuerpo, tenemos que hablar de un órgano análogo a la mano y de otros órganos análogos a las flautas que la mano activa. El primero tiene, entonces, la función de causar un movimiento. Sin embargo, tal órgano es motor a la manera como lo es la mano respecto del conjunto de los instrumentos. En esos términos, el corazón es la parte que “*emplea*” a las demás partes del cuerpo. Esta relación se fundamenta en el papel del corazón como órgano que tiene en sí mismo el alma, principio rector (469b1-3).

b) En un segundo paso, Aristóteles identifica la capacidad del alma y la parte orgánica y muestra que la primera tiene como sede la segunda. El animal se define por el alma sensitiva; en los animales sanguíneos el alma sensitiva (que tiene una capacidad



nutritiva) está en el corazón (en los no-sanguíneos, en el órgano análogo a éste) (469b3-6). Si el alma sensitiva define al animal, entonces, el alma está en el corazón. Pero ¿por qué el alma tiene que residir *forzosamente* en el corazón y no puede hacerlo en cualquier otro de los órganos del cuerpo, o incluso, por qué no puede estar en cada uno de los órganos del cuerpo? La respuesta a la pregunta no es directa. Requiere que, previamente, se plantee la relación entre el plano “fisiológico” y el plano de la fundamentación ontológica, *i.e.* la relación entre el calor innato y el alma (469b3-6).

*c)* Para justificar esta tesis, Aristóteles propone un razonamiento que toma como punto de partida el calor innato (469b6-8). El cuerpo de un animal visto como un todo tiene calor natural congénito (*tinà sýmphyton thermóteta physikén*) (469b7-8). Si nos remitimos a un dato observacional básico, un animal está caliente cuando está vivo y cuando está muerto está frío. Ahora bien, si tanto el todo como sus partes tienen calor innato es porque hay una entre las partes que, por comprometer al todo y por comprometer a las partes restantes, tiene ella *necesariamente (forzosamente)* el principio del calor (*tèn archèn tês thermótetos*) (469b10). En ese caso, es preciso entonces justificar la existencia de una parte que cumpla con ese papel respecto del conjunto y de cada una de las otras partes. En los animales sanguíneos, esta parte es el corazón y el papel que cumple está claramente diferenciado.

¿Cómo se justifica esta última conclusión? Para conducirnos a ella, Aristóteles nos instala en el plano de la vida nutritiva de los animales. Si se considera las operaciones nutritivas, todas las partes de un animal tienen algún compromiso con la elaboración y digestión del alimento, que ocurre gracias al calor natural. Sin embargo, entre ellas, Aristóteles encuentra que la que se designa como “*la parte más importante*” (*tò kyriótaton*) es la que cumple la función principal en la nutrición (469b9-10).<sup>918</sup> Aristóteles ya distinguió entre las acciones de las partes en la cadena que compone el proceso nutritivo. La parte más importante es aquella cuyo *poder* se funda en la posesión del principio del calor y el alma, pero no parece estar justificado hasta aquí que, por cumplir la función más importante en el proceso, aquello que se entiende como parte principal tenga necesariamente el principio del calor. Para fundamentar esta afirmación es preciso no sólo contemplar el proceso nutritivo en relación con sus distintas operaciones y sus partes, es preciso también sacar la conclusión a partir de

---

<sup>918</sup> Cf. *JVM*, 469a4-5.

considerar la conservación de la vida por oposición a la pérdida de la vida del todo, en cuanto la vida tiene a la base el proceso nutritivo y el intercambio entre las potencialidades del cuerpo (calor-frío, seco-húmedo) según cierta proporción (469b6-13).

De un dato empírico, en un contexto defectivo, Aristóteles obtiene la justificación que necesita. Si se enfrían las “*demás partes*” del organismo, el animal sanguíneo sigue viviendo, pero si se enfría el corazón, colapsa el animal entero. Constatar que la destrucción del todo puede ocurrir por la destrucción de una de sus partes heterogéneas, indica que dicha parte es la parte que tiene el principio del calor como condición necesaria y agente para la existencia del viviente (469b13-17).

Si reunimos el primer argumento con el segundo es posible tener el siguiente escenario: La acción más importante en el proceso nutritivo coincide con el vivir como acto fundamental del todo. Un eje procesual y un eje actual se articulan en un fundamento corpóreo: el corazón como sede del principio del calor. Pero dicho órgano que, como sede del calor, regula los procesos y permite que el acto de vivir esté en el cuerpo como un todo es tal en relación con el alma (469b14-16).

La acción decisiva del proceso nutritivo (la elaboración de la sangre como último estadio en la cocción del alimento) se da en el corazón porque tiene la fuente del calor innato en él y desde allí se *irradia* a las partes restantes para que cumplan con las distintas fases del proceso (previas a la que cumple el corazón en los animales sanguíneos). Este proceso, visto en su conjunto, *coincide* con el acto de vivir y la conservación de la vida. Asimismo, la conservación de la vida es simultánea a la conservación del calor innato, mientras que la muerte tiende a identificarse con la destrucción de dicho calor (*anágke toínun háma tò te zên hypárchein kai tèn toû thermoû toútou solerían, kai tòn kaloúmenon thánaton ênai tèn toútou phthorán*) (469b18-20).

Ahora bien, la vida como actualidad del cuerpo no puede estar causada, prioritariamente, por el agente principal del proceso de cocción del alimento, sino por la presencia en el animal del alma nutritiva como capacidad del alma sensitiva. Pero, es claro que el alma no puede actuar si no es por medio del calor. En tanto que actualidad, el alma comparece como el fin de un proceso que apunta a ella; en tanto que forma que actualiza una materia, el alma tiene en el calor la capacidad o potencialidad que

cualifica a la sangre (que podría oficiarse de sustrato material del organismo)<sup>919</sup> y que le sirve como instrumento.

El planteo de Aristóteles tiene un orden que discurre de lo fisiológico a lo ontológico. De la explicación material a la explicación de la materia por relación a la forma que está en ella. El principio del calor guarda con todas las demás partes una relación que Aristóteles desplaza hacia el alma, a la que considera “*también ardiendo en ellas*” ((...) *kai tês psychês hósper empepyreuménes en toîs moríois touítois* (...)) (469b15-16). Esta síntesis enunciativa contiene la idea de una vinculación entre el alma del animal y el calor innato. Dicha vinculación reproduce el tipo de relación jerárquica que guardan las capacidades superiores del alma sensitiva con la capacidad nutritiva. Así pues, la relación que existe entre la capacidad nutritiva y el calor innato muestra una unidad ‘*tês ephexês*’ (unidad de sucesión) que ahora comprende la relación entre un principio de tipo “psicológico” y otro “fisiológico”. La relación de uso entre los órganos implica la referencia al calor innato. En una formulación apretada Aristóteles afirma que del “*principio del calor para todas las partes*” se deriva la presencia del alma en todas ellas. Tal derivación presupone la tesis de la unidad natural del alma con el calor innato.

d) Aristóteles presenta un organismo centralizado cuya vida depende de que su órgano principal se mantenga como sede del principio del calor del cual depende el calor “*del todo y del resto de las partes*”. Comparece así un orden de anteroposterioridad entre las partes del cuerpo. Pero el estatuto que tiene el corazón en el caso de los animales sanguíneos permite mostrar que guarda una *anterioridad tanto respecto del animal como respecto de las partes restantes*.<sup>920</sup> La anterioridad del corazón se funda en su carácter de sede del principio del calor y del principio nutritivo y supone la unidad entre el calor innato y el alma que no se da sin él (*’Epeî de pân zôn échei psychén, haúte ouk áneu fisikês hypárchei thermótetos*) (JSVM 6, 470a19-20).<sup>921</sup> Sobre la base de esto último, puede sostenerse que la vida del todo y la acción del calor son necesariamente *simultáneas* (pero no indiscernibles) en el ámbito de la vida nutritiva.

El argumento considera la unidad del alma que define al animal con su órgano principal y la necesidad de que la vida del organismo sea simultánea al calor. Aristóteles

<sup>919</sup> Véase Freeland (1987).

<sup>920</sup> Cf. *Metaph.* VII 10-11.

<sup>921</sup> Cf. JSVM 5, 470<sup>a</sup>5-6; 14, 474<sup>a</sup>25-26.

discute, junto con la centralidad del órgano y su papel rector sobre el todo orgánico y sus partes, la unidad entre la vida como actualidad del alma nutritiva presente en el cuerpo y los cambios entre las cualidades materiales determinados por el calor innato. Aristóteles contempla al respecto una unidad en términos de simultaneidad (en los fenómenos) que incluye la jerarquización entre sus aspectos en el plano de las capacidades para operar. Este es un signo de la concepción del alma como causa motriz que no puede actuar sin el auxilio del calor innato. Esto último –que emplea en *JSVM* 6 como un eco de la formulación de *DA* II 2-<sup>922</sup> es una conclusión que Aristóteles entiende que se sigue del argumento (*JSVM* 469b4-20).

En el plano de los fenómenos, Aristóteles vincula “*de manera forzosa*” la vida al calor y la muerte al estado de enfriamiento por destrucción del calor (469b18-20). Fisiológicamente, esta vinculación tiene lugar en el corazón (para el caso de los animales sanguíneos) donde, por varios argumentos, se establece que el calor innato está unido al alma nutritiva. Ontológicamente, la vida del todo no está causada, en sentido propio, por el calor, sino por la presencia del alma a la que, por naturaleza, está unido el calor innato (474b10-13).

## **2. La constitución material de base de un organismo vivo en *JSVM***

### **1) El balance del calor y la conservación de la vida**

La mantención del calor innato en la cantidad apropiada es necesaria para la cocción del alimento y la conservación de la vida. De aquí que Aristóteles sostenga que es “*forzoso que la vida y la conservación del calor se den a la vez*” (*JSVM* 4, 469b18-20). La pérdida del balance en el calor conduce a un proceso corruptivo que lleva a la destrucción del calor y al colapso del viviente debido a la dependencia (implícita en la simultaneidad) que guarda la vida y el alma nutritiva con aquel.<sup>923</sup> De ahí también que la muerte se asocie a la destrucción del calor innato en el organismo vivo (469b19-20). Para Aristóteles el ser vivo es, en un sentido general, un cuerpo animado y, en ese contexto, es preciso entender que el alma *no existe sin el calor natural* (*JSVM* 6,

<sup>922</sup> Dice Aristóteles: “(...) *kai dià tóuto kalós hypolambánousin hoís dokei mét’áneu sómatos eínai méte sómá ti he psyché.*” (*DA* II 2, 414<sup>a</sup>19-20.).

<sup>923</sup> Cf. *JSVM* 8.

470<sup>a</sup>19-20). Esta afirmación reviste un significado ontológico y constituye, por lo demás, un punto nodular de la teoría que Aristóteles desarrolla en torno a la vida, la muerte, la juventud y la vejez y en torno a la extensión de la vida donde contempla, con cierto detalle, los modos de conservación del calor innato.

La importancia del calor innato en relación con la conservación de la vida se debe, entonces, al papel que le cabe como condición necesaria y como potencia agente respecto de otras potencialidades que configuran las partes homogéneas de las que también están constituidos los órganos de un ser vivo. La carne, la sangre, los huesos son partes homogéneas que se han generado por *míxis*. Como productos de la *míxis* tienen una unidad que difiere de la de otras formas de composición natural. Su peculiaridad está dada por la manera en que las capacidades activas y pasivas de los elementos, a saber, lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco, permanecen en un homeómero y cumplen un papel en la pervivencia, el crecimiento y, en general, en la vida nutritiva del organismo que configuran.

## 2) La constitución material de las partes homogéneas del organismo

(1) De acuerdo con *De Generatione et Corruptione (GC)*, las partes homogéneas, en especial, las de un organismo viviente, son el resultado de la mezcla (*míxis*) y, en cuanto tales, revisten ciertas características que a continuación vamos a examinar en algunos pasajes de este tratado.

En primer lugar, Aristóteles observa en *GC I 10* que la *míxis* introduce un dilema en relación con el estatuto de los elementos que constituyen el producto resultante del proceso. El dilema se puede formular a partir del planteo de la tradición presocrática (327<sup>a</sup>35 en adelante) en los siguientes términos: Si los ingredientes persisten en el cuerpo mixto sin alterarse, entonces, no están mezclados y su estado es similar al estado previo a la mezcla. Vale decir, los ingredientes se encontrarán yuxtapuestos en el producto final, a la manera como lo postula el atomismo. Pero si, por el contrario, uno de los ingredientes es destruido mientras que el otro no lo es, entonces, no ha tenido lugar una *míxis* sino un aumento de aquello que persiste. La *míxis*, por el contrario, corresponde a cosas que tienen una condición similar pero que, una vez experimentado este tipo de cambio, se encuentran en un estado diferente del inicial.

Para abordar el problema, Aristóteles distingue, por una parte, entre generación y corrupción (cambios sustanciales) y *míxis* y, por otra, entre cosas generables y corruptibles y cosas susceptibles de ser mezcladas. Pero ¿qué caracteriza a esta última clase de cosas? (327b6ss).<sup>924</sup>

El uso habitual del lenguaje es una buena orientación preliminar para distinguir entre los tópicos aquí comprometidos. En efecto, si se considera la manera en que hablamos acerca de entidades distintas relacionadas entre sí, advertiremos que *no hablamos* de *míxis* cuando, por ejemplo, nos referimos a la relación del fuego con la leña, el alimento con el cuerpo (orgánico) y la figura con la cera. No decimos en estos casos que los componentes *se mezclan* sino que decimos, en general, que se generan porque reciben la actualización de la forma entitativa de aquello en lo que devienen (327b12-14). Tampoco hablamos de *míxis* cuando tenemos en vista la relación entre el cuerpo y lo blanco y, en general, la relación entre las afecciones, las disposiciones y su sustrato, “*porque el sustrato permanece*” (327b15ss); tampoco vemos como *míxis* la relación entre lo blanco y la ciencia (327b17). Lo primero que podemos inferir de los ejemplos se refiere a la condición que deben tener aquellas entidades que pasan a integrar una *míxis*. En primer lugar, Aristóteles sostiene que no hay *míxis* de cosas que no existan de manera separada (327b18). Así pues, refuta la opinión reputada según la cual “*todas las cosas están juntas y combinadas*” (327b19-20). No todo se combina con todo porque, para que haya combinación, cada ingrediente tiene que existir, previamente, de forma separada. Lo que no ocurre con las afecciones (327b20-23). Ahora bien, una vez mezclados los ingredientes, no puede ocurrir que unos persistan y otros no. Si esta condición no se cumple, entonces, nos encontramos ante un caso de alteración o de generación y corrupción, pero no de *míxis*. Para comprender su significado es necesario pensar *la manera en que permanecen* en el resultado de ella los elementos que son contrarios entre sí. La clave estará en una observación de Aristóteles: a partir de un cuerpo mixto, es posible recuperar los componentes iniciales en cuanto están en potencia en él (GC I 10, 327b27-29).

Aristóteles aplica la distinción entre ser en potencia y ser en acto (327b23ss) para marcar la diferencia entre el cuerpo mixto que está en acto y los ingredientes o elementos que se mezclan y que se conservan *en potencia*, dado que no ocurre que uno de ellos se destruye mientras el otro se conserva, ni resultan ambos completamente

---

<sup>924</sup> Véase M. Rashed (2005) pp. cxv-cxxvi.

aniquilados. Los componentes elementales de un cuerpo mixto no existen en acto, existen en potencia, en cuanto cada uno de ellos preserva la capacidad para actuar y/o padecer en relación con otro.

Pero, ¿cómo habría que entender este significado de ‘potencia’ (*dýnamis*) aplicado a los elementos que persisten en el resultado actual de la mezcla? A los significados de ‘potencia’ como la capacidad que tiene algo para devenir en su contrario y la capacidad de un ser para actualizarse, Aristóteles añade un significado de la palabra que se puede captar a partir de la diferencia entre el geómetra sobrio y el geómetra ebrio. El elemento en la mezcla conserva su potencia como el geómetra ebrio conserva su capacidad para realizar aquellos teoremas que no consigue llevar a cabo ebrio, pero que podrá ejecutar en estado de sobriedad. Por otro lado, el estado del geómetra ebrio es diferente del estado del geómetra dormido que, una vez despierto, puede realizar el teorema porque actualiza la capacidad que ha conservado intacta. El geómetra ebrio se diferencia también del niño que puede devenir geómetra, pero cuya potencialidad al respecto es indeterminada.<sup>925</sup>

El cuerpo mixto en acto comporta los ingredientes en potencia a la manera del geómetra ebrio que, teniendo la capacidad, no se encuentra en el estado apropiado para ejecutar la operación. Pero más aún, la conservación de un cuerpo mixto depende de que las potencialidades de sus ingredientes no tengan toda la fuerza necesaria para calentar, secar, enfriar, o humedecer al elemento contrario. En ese sentido, los elementos mantienen una potencialidad “deficiente” respecto de su eficacia, de tal manera que el cuerpo mixto no devenga en uno de sus elementos, sino en algo distinto que los conserve a todos. Si, por el contrario, deviniera en acto uno de sus elementos, se destruiría. Nos interesa poner de relieve que aquello que comparece como “deficiente” es lo mismo que le permite a un cuerpo mixto estar en las condiciones adecuadas para cumplir, en el caso de la biología, con el papel de materia apropiada para la vida.

Ahora bien, persiste al respecto una sospecha que aparece en un contexto epistemológico (327b32-328<sup>a</sup>2). ¿Será posible que las cosas que percibimos como resultado de la *míxis*, permanezcan las mismas, esto es, como partículas yuxtapuestas, en un nivel que escapa a nuestra percepción? Esta cuestión da lugar a que Aristóteles señale que el cuerpo mixto configura una unidad tal que, si hacemos el proceso inverso al de la *míxis*, podríamos extraer los ingredientes por separado a partir de cualquier

---

<sup>925</sup> Cf. Filopono *In GCI* 188, 21-22, citado en Rashed (2005) p. cxviii.

trozo del cuerpo (328<sup>a</sup>3-5). El hecho de que un cuerpo divisible permita que se recuperen sus ingredientes desde cualquier parte de la mezcla y no tal ingrediente de determinado trozo y tal otro de determinado otro, nos indica que el cuerpo mixto es un *homeómero* y que, como tal, cualquiera de sus partes tiene en potencia la totalidad de sus ingredientes. La noción de homeómero se entiende, pues, del siguiente modo: una parte de agua es agua y una parte de la cosa que resulta de la *míxis* es también un cuerpo mixto; de tal manera que, a diferencia del producto de una *synthesis*, en un homeómero la proporción de ingredientes es la misma en la parte que en el todo (328<sup>a</sup>8-15). La proporción juega un papel significativo en este tipo de casos, determina, desde el punto de vista fisiológico, que el resultado sea carne o hueso.<sup>926</sup>

La *míxis* como proceso implica la acción recíproca entre elementos activos y pasivos (que pueden actuar y también padecer bajo la acción del contrario). El producto de la *míxis*, una vez constituido, comporta también esta reciprocidad (328a18-21);<sup>927</sup> de tal manera que se preservan ciertas condiciones entre los ingredientes que conservan sus respectivas capacidades. Por ejemplo, una de estas capacidades actúa sobre otra de acuerdo con *cierto grado de igualdad (isázei pos)* (328a28-29). Esto permite que cada elemento *transforme, cambie (metabállei), su propia naturaleza*, deje de ser en acto tal ingrediente, *sin convertirse (ou gínetai) en otro ingrediente de la mezcla*, de modo que, sin llegar a ser completamente destruido, de lugar a un cuerpo nuevo. La transformación de la naturaleza de cada elemento toma como referencia o norma al *cuerpo intermedio y común (metaxù kai koinón)* a los elementos hacia el que se dirige el cambio (328<sup>a</sup>28-31).

Los homeómeros como cuerpos resultantes de la *míxis* cuentan con las capacidades activas y pasivas de los elementos que los constituyen –calor, frío, seco y húmedo- y se ven favorecidos por ciertas características materiales. Por ejemplo, las partículas pequeñas, que al encontrarse juntas actúan y padecen recíprocamente, constituyen fuerzas de intensidad igual y de dirección contraria. El cambio recíproco resulta, en esos casos, más rápido y más fácil y las cosas que son divisibles y pasibles de delimitación se mezclan mejor (328a32-b5).

<sup>926</sup> El concepto de proporción que se emplea en el análisis de la *míxis* responde a la noción de término medio aritmético. Una proporción aritmética o algebraica funciona donde no hay cabida para un valor absoluto. De acuerdo con esto, una mezcla biológica es “*aritmética*”, es decir, se entiende a la manera de la suma de dos medidas algebraicas de signo opuesto. Cf. M. Rashed (2005) pp. cxxi-cxxii.

<sup>927</sup> Cf. GC II 2, 328b21-24.



Aquellos ingredientes que son fácilmente delimitables, aptos para actuar y para padecer, tienen más *aptitud* para ser mezclados con otros de la misma clase. En ese sentido, calor-frío y húmedo-seco son las cualidades de los elementos que los hacen más apropiados para la mezcla (328b6ss). Es importante tener en cuenta aquí el empleo de conceptos funcionales para distinguir entre términos pasivos y activos que denotan aquello que cumplen la función de forma y aquello que cumple la función de receptáculo (b11ss). Ambas funciones están, pues, contempladas en los homeómeros.

(2) La *míxis*, como hemos dicho, presupone la generación mutua entre los elementos. En relación con ello se explican la generación y la conservación de un homeómero como la carne o el hueso. Pero, ¿cómo es posible que se genere un homeómero a partir de elementos que tienen una materia única, un sustrato común? (GC II 7, 334a23-27). De la respuesta a esta pregunta podrá desprenderse también una consideración acerca del tipo de conservación que tiene lugar a nivel de los homeómeros.

Lo seco y lo húmedo cumplen su papel en relación con la delimitación de una sustancia particular, mientras que el calor y el frío cumplen el suyo en la estabilización de la misma.<sup>928</sup> La interacción entre ellos conserva al homeómero. Pero, admitida la acción recíproca entre lo frío y lo caliente y asumida una materia única, ¿cómo se configura algo distinto a partir de ellos?

Lo caliente y lo frío tienen grados e interactúan según “*el más y el menos*” (GC II 7, 334b8ss). Ninguno de ellos existe completamente en acto (334b10), ni de un modo meramente potencial. Sin persistir en acto en el cuerpo mixto que integran, persisten en potencia. Cada uno de los opuestos es potencialmente su contrario y, cuando se mezclan, solamente se destruye “*el exceso*” de uno y de otro (334b8-16). De acuerdo con esto, la materia y sus contrarios no existen como tales en acto, sino que lo que existe en acto es un “*intermedio*”, es decir, un cuerpo intermedio que responde a una cierta proporción entre lo más caliente y lo más frío. Un homeómero es, pues, algo más caliente que frío o más frío que caliente. En estos términos, los cuerpos mixtos derivan de los elementos que los constituyen, y los elementos constitutivos se generan de las cualidades opuestas que pasan a ser potencialidades de los cuerpos mixtos.

---

<sup>928</sup> Cf. DA II 11, 423<sup>a</sup>12-15; GC II 2.

Una potencia actúa sobre la otra y la otra padece tomando como referencia un cuerpo intermedio, distinto de ambas, en el cual persisten como capacidades contrarias y correlativas. Sobre esta base fisiológica es posible entender la continuidad material y los ciclos vitales, los procesos nutritivos (y perceptivos) y la conservación de la vida.

En la medida en que no están en un estado meramente potencial, pero tampoco completamente en acto, los contrarios, cuando se dan juntos, *necesariamente* sufren la acción de uno sobre el otro. En ese sentido, se determinan mutuamente y cambian por necesidad. Para que este cambio tenga lugar, es condición necesaria que *no haya igualdad plena* entre ellos sino gradaciones que respondan al criterio *del más y el menos* (334b8ss). De otro modo, tenderían a neutralizarse unos a otros. Así pues, lo caliente en acto es potencialmente frío y puede, junto al frío, sufrir su acción y transformarse, *vgr.* enfriarse. En cada cuerpo mixto se encuentran dos capacidades correlativas, la capacidad de actuar y la capacidad de recibir, como “*fuerzas plásticas y cohesivas*”.<sup>929</sup> En efecto, son plásticas en cuanto resultan ser reversibles y, por serlo, posibilitan, además, la cohesión del compuesto. Esta cohesión, por supuesto, presupone cierto equilibrio entre esas fuerzas.

La explicación aristotélica de la generación de un homeómero permite entender por qué tales cuerpos pueden soportar aquellos cambios sin los cuales los procesos vitales no tienen lugar. Los elementos se *transforman entre sí* (334b24ss). La acción sobre lo seco y lo húmedo (capacidades pasivas) del calor y el frío (capacidades activas), así como la modulación sobre estos que provocan aquellos, posibilitan la generación de la carne y el hueso. El cambio entre las capacidades elementales acontece “*conforme a un término medio*” según el cual se define la carne, los huesos y los tejidos (334b24-31). Del mismo modo, la conservación de un cuerpo homogéneo está vinculada directamente a la persistencia en dicho cuerpo de las capacidades contrarias que funcionan como potencias cohesivas. En ese sentido, al conservarse éstas, se conserva el cambio (fisiológico) a lo largo de la vida de un organismo vivo. La corrupción del homeómero, por su parte, indica un quiebre del equilibrio entre estas capacidades. Un tejido biológico como la carne es una unidad compuesta por múltiples juntas mecánicas, de acuerdo con *Meteo.* IV 8. Sin embargo, la carne no es una suma de partículas. La suma no explica lo que hace de la carne o del hueso una unidad. ¿Cuál es la potencia cohesiva? Podríamos construir una respuesta a partir de un pasaje de *De*

---

<sup>929</sup> Cf. M. Rashed (2005) p. cxxiii.

*Sensu* (440<sup>a</sup>7-9).<sup>930</sup> El texto se refiere a tres modos en que se mezclan los colores en la pintura. Para obtener los colores pueden aplicarse tres tipos de procesos: yuxtaposición de elementos constitutivos, superposición de colores primarios o mezcla integradora. De acuerdo con esto puede haber alteración del compuesto por variación de los átomos o aumento del compuesto por yuxtaposición de sus componentes. Pero, de acuerdo con la estrategia anti-atomista de Aristóteles, estos dos modelos de constitución de un cuerpo no permiten explicar la unidad de un homeómero. La unidad de la carne no se ve como ensamblaje de átomos (¿qué suelda dos átomos?). Así pues, solidificación y cohesión del homeómero no se explican por la acción de una potencia, sino por la acción de unas potencias sobre otras. Este tipo de planteo conduce a indagar en el estatuto ontológico del homeómero. Un homeómero es considerado sustancia, pero una sustancia incompleta. En ese sentido, es aceptable la caracterización que da de él M. Rashed como actualidad cualitativa o potencia sustancial.<sup>931</sup> Desde nuestro punto de vista, esa caracterización está indicando que un homeómero no puede ser considerado sustancia en los mismos términos que una sustancia particular porque no puede existir separado del organismo animado. Un cuerpo mixto (*míxis*) funge como sustrato material de la *sýmphysis* o unidad orgánica que es propia de un cuerpo vivo. En ese sentido, el homeómero es una primera determinación con respecto a lo puramente indeterminado, no una sustancia autónoma y, como tal, pone de relieve una estructura material dinámica y apropiada a la naturaleza de un organismo vivo.

(3) Los cuerpos mixtos, compuestos de la totalidad de los cuerpos simples, conservan en sí mismos sus capacidades o potencialidades de la manera planteada (cf. *GC* II 8, 334b33-335<sup>a</sup>9). Aristóteles constata esta tesis en el ámbito de la vida nutritiva. La planta, mediante el alimento, se nutre de todos los elementos (334b13). “*La nutrición depende de la materia*”, señala Aristóteles (334b15ss). En efecto, por la nutrición se incorpora materia al cuerpo y, como puede verse en las plantas, lo que se nutre es “la figura y la forma que está en el cuerpo”. El planteo recobra de este modo la perspectiva de un cuerpo originariamente animado como marco donde cabe entender las razones por las que, por ejemplo, un cuerpo mixto está constituido de agua. Estar compuesto de agua obedece a que un homeómero “*debe ser delimitado*” y el agua es el único elemento fácilmente delimitable. Por otro lado, la humedad es necesaria para que

<sup>930</sup> Cf. M. Rashed (2005) pp. cxxiv.

<sup>931</sup> Cf. M. Rashed (2005) pp. cxxvi-cxxvii.

la tierra permanezca compacta. Aire y fuego son requeridos porque sus capacidades contrarias, calor y frío, obran sobre lo húmedo y lo seco. De acuerdo con esto, la materia de un cuerpo animado como resultado de una *míxis* le proporciona al organismo las condiciones para su conservación en relación con el cambio mutuo que tiene lugar entre las capacidades agentes y pacientes. En el caso de la destrucción, ese intercambio comporta la ruptura del equilibrio o balance entre estas potencialidades.

En *GC II 6*, Aristóteles llama la atención sobre la importancia del balance entre las potencialidades mencionadas y, al mismo tiempo, niega que pueda haber generación de un homeómero por “*concurrentia fortuita*” (*étyche synelthónton*) de los elementos (333b9-10). Aristóteles sostiene que la generación de un cuerpo como el hueso (pero también el de un hombre o el de una planta) tiene lugar “*según determinada proporción*” (*lógoi tini*) (333b11). Aristóteles considera que ni los elementos tomados cada uno por sí mismo ni tampoco factores agentes del tipo de la Amistad o el Odio, introducidos como causas por Empédocles (333b12),<sup>932</sup> explican la generación de un cuerpo. En su lugar, atribuye *prioritariamente* ese papel causal a *la esencia de cada cosa*. Eso no significa que rechace sin más los procesos de asociación (*sýnkrisis*) y disociación (*diakrísis*) entre las potencialidades de los elementos en la generación de un homeómero. Les reconoce un papel causal respecto de lo que Empédocles denomina “*la mezcla y al intercambio de lo mezclado*” (*míxis te diállaxis te migénton*)<sup>933</sup>, vgr. el intercambio de los componentes en virtud de sus capacidades (333b13-15). Pero, en un sentido fundamental, la causa en las cosas naturales está dada por su naturaleza propia consistente en su determinado “*modo de ser*” (*tò hoútos échein kai he hekástou phýsis haúte*) (333b16-18).

Este modo de concebir las cosas permite diferenciar y articular entre dos niveles de procesos y de factores causales que guardan entre sí una relación de antero-posterioridad. Desde nuestro punto de vista, *GC* – un tratado de carácter *pre-biológico* pero significativamente orientado por ejemplos de la biología-<sup>934</sup> articula distintos niveles causales y composicionales de los cuerpos, con especial consideración de los cuerpos vivos. *GC II 9*, por ejemplo, pone énfasis en un análisis general de los principios, concernidos por igual en toda generación de entes generables y corruptibles, iguales en número e idénticos genéricamente a los de los seres eternos y primeros (los

<sup>932</sup> Cf. *Metaph. I 993<sup>a</sup>15 ss.*; *DA I 410a1 ss.*; y Empédocles, frag. B96.

<sup>933</sup> La intertextualidad que lleva a cabo Aristóteles en este pasaje se vale del frag. B8 v. 3 de Empédocles.

<sup>934</sup> Cf. M. Rashed (2005) p. cl.

astros). Estos principios son la materia y la forma. La forma, “*la definición de la esencia de cada cosa*” (335b5ss.), constituye la causa en el sentido de *hoû héneka*. A ello hay que añadir el significado de ‘*causa*’ como principio del movimiento. Aristóteles trae a colación en este capítulo el *Phaed.* y la censura de Platón a los que no tienen en cuenta que la participación de cada cosa en la Idea es la razón por la que dicha cosa existe o se genera, mientras que por la “*pérdida de la Idea*”, por su ausencia en la cosa, esta se corrompe (*tà methetikà tôn eidôn, kai hóti ênai mèn hékaston légetai katà tò eîdos, gínesthai dè katà tèn metálepsin kai phtheíresthai katà tèn apobolén*) (335b7-15). Las Ideas deben considerarse necesariamente como causas de la generación y la corrupción (335b15-16). Si bien hay una causa material de los procesos de generación y corrupción como *aquello de donde procede el movimiento* (*apò taútes gàr ênai tèn kînesin*) (335b16-17), Aristóteles establece que la “*causa principal*” de estos cambios (*tèn kyriotéran aítian*) (335b34-35) es la forma y esencia de la cosa (*tò tí ên ênai kai tèn morphén*) (335b35). Las potencias de los cuerpos cumplen, en tanto, el papel de causas instrumentales, es decir, “*poderes por medio de los cuales*” los cuerpos producen o generan cambios (*tàs dynámeis toîs sómati*). Este papel que caracteriza a las capacidades de los cuerpos, y que ha llevado a que algunos supriman la causa formal (*aphairoûntes tèn katà tò eîdos*), es lo que hace también que la esencia se reserve el papel fundamental en la explicación (336<sup>a</sup>1-3). El agua no produce un animal ni la madera produce la cama. En este último caso lo hace la técnica (335b29-36). En este escenario causal, Aristóteles distingue entre el papel paciente y el papel agente que tienen lugar en la producción de un objeto para reconocer, luego, la causa predominante en ese proceso. El fuego, por ejemplo, es análogo a la sierra (336<sup>a</sup>1-12), las cosas fabricadas de madera se deben a la sierra y a las otras herramientas, pero sólo en la medida en que hay alguien que hace uso de ellas. El fuego, señala Aristóteles, produce “*la acción y el movimiento*” y, en tanto tal, se lo considera causa, pero quien cree que es causa en sentido absoluto no está considerando “*el modo en que mueve*” el fuego. Aristóteles subraya el vínculo que hay entre el modo de obrar y la causa formal (una conexión entre la cualidad y la sustancia en el sentido de la forma) que, en el contexto de la producción (*poíesis*), reside en la *téchne* y, en el contexto de los seres vivos, evoca la unidad entre el alma nutritiva como causa motriz y el calor innato que no se da separado de ella. Un elemento no genera un organismo, pero la unión de los elementos ofrece un sustrato que puede funcionar como materia propia de un cuerpo orgánico. Por otra parte, la conservación de este sustrato material mediante el cambio recíproco entre

sus potencialidades exige una proporción que está concernida con la forma esencial del conjunto viviente.

### **3) El contexto defectivo: La pérdida de la vida**

#### **(1) Los modos de destrucción del fuego y la unidad alma-cuerpo en JSVM**

Una vez planteada la manera en que se constituye un homeómero y las condiciones de base que permiten mantener la vida de un ser mortal, se puede comprender por qué la conservación de la vida es simultánea de la conservación del calor (*JSVM* 469b19-20). Para ello, Aristóteles analiza las formas de destrucción del fuego (calor innato). El filósofo contempla dos modos de destrucción del fuego que son aplicables también a la pérdida del calor en un organismo vivo (cf. *JSVM* 5). El contexto defectivo, por lo pronto, parece ser una excelente opción metódica para identificar y constatar cuáles son y cómo operan aquellos factores que son determinantes en la pervivencia de un ser vivo y que, en condiciones de normalidad, no se logran aislar.

El calor del cuerpo puede destruirse a la manera en que se destruye el fuego, aun cuando no se trate, en sentido estricto, de lo mismo. Aristóteles, como señalamos, considera dos modos de destrucción del fuego, a saber, la extinción (*máransis*) y la consunción (*sbésis*). En ambos casos se presupone un proceso a través del cual se agudiza progresivamente el desbalance del calor en el cuerpo.

Los procesos de destrucción del calor tienen lugar por el cambio que ocurre al nivel de las potencialidades agentes de la materia y de las potencias pacientes en cuanto son propiedades de los homeómeros que constituyen las partes orgánicas o funcionales. En estos cambios interviene también el entorno asumiendo una función auxiliar respecto de los procesos orgánicos. La extinción del calor (*máransis*) presupone la acción del frío excesivo del entorno sobre el cuerpo vivo que detiene el proceso digestivo e impide su nutrición. La consunción del calor (*sbésis*), en tanto, es un proceso de destrucción del calor innato que tiene lugar por una ruptura del equilibrio en el calor a la que conduce una acumulación de calor mayor que la cantidad de alimento que ingresa. En esos casos, cuando el proceso de evaporación continúa y ha sido elaborado todo el alimento que proviene del exterior, el calor se vuelve alimento para sí mismo. Ambos modos de

destrucción del fuego son considerados en *JSVM* 5 como opuestos, en la medida en que su extinción tiene lugar bajo la acción de un contrario y la consunción por causa de sí mismo.<sup>935</sup>

En el caso de la extinción del calor tiene lugar la acción de un contrario sobre el otro, *vgr.* del frío sobre el calor, que provoca directamente la destrucción del ser vivo (*JSVM* 14, 474b10-24). El organismo vivo se encuentra expuesto al entorno excesivamente frío y el calor se extingue *en masa*, *i.e.* de una vez (*athróon*) (474b15). La muerte por congelamiento o por exceso de frío consiste en un tipo de destrucción del calor considerado como destrucción violenta (*he phthorà bíaios*) del ser vivo y se la compara con la muerte del animal causada por “una división por instrumentos” (*te hypò tês tou períchontos psychrótetos kai thátton sbénnutai diaspómenon*) (*JSVM* 14, 474b15-19). La comparación entre este tipo de cambio corruptivo entre las potencialidades de la materia y la vivisección de un organismo complejo pone de relieve la situación contraria donde hay un compromiso entre la constitución elemental del sustrato material y el organismo del animal. El trozamiento de un animal causa su muerte (a diferencia de lo que ocurre con las plantas) y resulta irrelevante si se trata de un cuerpo animado o no. En ese sentido, el excesivo frío ambiente, cuando produce el congelamiento, opera de una manera análoga al instrumento que secciona un organismo vivo. La destrucción del calor innato por causa del agente contrario que proviene del entorno es precisamente violenta porque vuelve irrelevante la causa inmanente de la vida y de la unidad del organismo, el alma, decisiva para su conservación.

La consunción, en tanto, no ocurre por la acción directa de un contrario sobre el otro sino por una pérdida en el equilibrio inherente al calor innato que hace que devenga excesivo y se consuma a sí mismo. El exceso de calor puede provenir del ambiente. Bajo un calor ambiente excesivo (*kai gàr àn hyperbállei tò périx thermón*), el organismo perece porque, al acelerarse el proceso de evaporación, se acaba antes el alimento y el calor se convierte en alimento de sí mismo hasta extinguirse (*JSVM* 14, 474b20-24). Con él se destruye el viviente porque se aniquila el principio agente de sus procesos nutritivos y se destruye con él la cantidad y la calidad de la humedad necesaria para la vida. Pero hay algo más. Esto ocurre cuando no se cumplen los procesos orgánicos de ventilación y refrigeración y el calor que trabaja sobre el alimento lo procesa de manera más rápida que la que emplea la evaporación (*JSVM* 5, 469b21-

---

<sup>935</sup> Cf. *JSVM* 5, 469b22ss.

470<sup>a</sup>5). Un ambiente excesivamente caliente se añade como causa de la consunción por falta de refrigeración (*JSVM* 6, 470<sup>a</sup>22-24) porque permite que el calor se acumule en exceso (*JSVM* 5, 469b28-470<sup>a</sup>5). Como puede advertirse, los procesos corruptivos que tienen como causa el entorno resultan efectivos en la medida en que desactivan la auto-sustentación del organismo.

**(2) La pérdida de equilibrio entre las capacidades del cuerpo y la unidad de cuerpo y alma en *LBV* 2-3**

En *LBV* 2, Aristóteles se pregunta qué es lo que resulta fácilmente corruptible (*tò eúphtharton*) en los seres compuesto por naturaleza (*en toîs phýsei synestôsi*) y qué no (465<sup>a</sup>13-14). La pregunta toca, decididamente, a los seres vivos. De acuerdo con Aristóteles los cuatro elementos, fuego, aire, tierra y agua, de los cuales están constituidas las cosas naturales, poseen capacidades (*dynámeis*) agentes y pacientes que, opuestas entre sí, se generan y se corrompen recíprocamente (465a14-19). Es lógico concluir de ello que las cosas constituidas por estos elementos se corrompen y se generan por las propiedades opuestas que les son características. Pero, esta explicación es válida, si el tipo de composición que tienen estos cuerpos constituidos por los cuatro elementos es un caso de *míxis*. Aristóteles distingue claramente entre *synestôsi* o *míxis* y *synthései*. Esa diferencia queda a la vista cuando se contraponen un cuerpo natural, como las partes homogéneas de los seres vivos, con un producto de la técnica como la casa (465a16-19).<sup>936</sup> El rasgo distintivo de los cuerpos mixtos está en que su destrucción y su conservación están concernidas con el cambio entre las cualidades o potencialidades opuestas de los elementos que lo constituyen.

Aristóteles considera en *LBV* 2 dos modos de destrucción de las cualidades de las cosas naturales (465<sup>a</sup>19ss.). Por un lado, la corrupción o destrucción entre potencialidades contrarias inherentes a un sujeto, en la que no se destruye el sustrato en el que están. Por otro, la corrupción *per accidens* de las potencialidades que tiene lugar cuando se corrompe el sustrato en el cual se encuentran (465<sup>a</sup>23-26). Ejemplos del primer tipo son la destrucción que le adviene a la salud por la enfermedad y al conocimiento por la ignorancia. O a la ignorancia por la reminiscencia y al conocimiento por el olvido. Ejemplo del segundo, la ignorancia o el conocimiento que

---

<sup>936</sup> Cf. *Ph.* I 7, 190b8 donde la casa es vista como un caso de *synthesis*.



se destruyen cuando se destruye el hombre en el que están. Aristóteles ha escogido estados o disposiciones que son parte de la categoría de cualidad (cf. *Cat.* 8). ¿Son del mismo tipo que ellas caliente y frío, húmedo y seco? ¿Se destruyen las propiedades de los cuerpos naturales a la manera en que lo hacen el conocimiento o la ignorancia que está en el alma de un hombre? ¿O bien su destrucción se da de otro modo, en la medida en que su estatuto como cualidades de un sujeto del que tiene el conocimiento o la ignorancia porque el cuerpo al cual pertenecen es el resultado de una *míxis*? ¿Son estas capacidades la causa (principal) de la corrupción del cuerpo natural? ¿Perecen los cuerpos compuestos por naturaleza porque las cualidades o capacidades que poseen se destruyen mutuamente o los cuerpos se destruyen por accidente? En relación con *GC*, hemos dicho más arriba que aquello que se corrompe en estos casos es la proporción entre las potencialidades de un cuerpo mixto, a lo que se añade un nuevo nivel en el planteo que aparece formulado en *LBV*: *la destrucción del alma no es distinta de la destrucción del cuerpo* (465<sup>a</sup>26-32). Este planteamiento indica que el cuerpo que se corrompe cuando pierde el equilibrio o la proporción entre sus capacidades no es cualquier clase de cuerpo mixto; es un cuerpo animado, *i.e.*, es una clase de cuerpo que se define por su unidad con el alma. Este tipo de unidad se distancia del tipo de unidad que existe, por ejemplo, entre el alma y el conocimiento (465<sup>a</sup>27-32), lo que determina que los cambios que tienen lugar en él no se expliquen, sin más, por la interacción entre sus capacidades elementales.

Así pues, en *LBV* 2 Aristóteles saca “*algunas conclusiones acerca del alma*” que, al mismo tiempo, constituyen una puesta a punto de su concepción del cuerpo viviente (465<sup>a</sup>26ss).

Aristóteles propone un argumento contra-fáctico para determinar *si el alma existe por naturaleza en el cuerpo o bien no y existe a la manera del conocimiento en alma*. Si el alma no existiera por naturaleza en el cuerpo y, en su lugar, existiese como el conocimiento en el alma, ocurrirían dos cosas: el alma experimentaría una destrucción distinta a la del cuerpo cuando el cuerpo se corrompe y la corrupción del cuerpo obedecería a causas ajenas al alma. Pero, lo verdadero es lo contrario. La destrucción del alma no puede ser tratada como si constituyera un evento distinto del de la destrucción del cuerpo en el cual se encuentra. La razón de ello reside en la índole de la comunidad (*koinonía*) que tiene con el cuerpo (465<sup>a</sup>30-32). El lenguaje platónico, familiar a su interlocutor, facilita el acceso al planteo ontológico sobre una unidad cuerpo-alma que obra de fundamento del carácter “común” de ciertos cambios y que, *in*

*extremis*, incluiría los cambios corruptivos. La corrupción del cuerpo no resulta ajena al alma. La destrucción del alma (*phthorá*), que no es material, no es distinta de la destrucción del cuerpo, que sí lo es. ¿Cómo hay que interpretar esta manera de hablar? Tematizar los procesos corruptivos según los distintos tipos de composición que tiene un factor material con un factor formal nos permite captar, por contraste, el tipo de relación entre materia y forma que se aplica a la naturaleza de los organismos vivientes.

Aristóteles enfatiza el contraste entre estos tipos de composición empleando una expresión cualificada y otra sin cualificar. De un estado o disposición del alma como el conocimiento se dice que está en el alma *como en* su sustrato, mientras que del alma se dice, directamente, que *está en* el cuerpo (*psyché en sómati*) (465<sup>a</sup>28). En el primer caso, el significado de ‘*estar en*’ se refiere a lo que no se encuentra por naturaleza (*mè phýsei*) en cierto sustrato (465<sup>a</sup>27), en el segundo, que no recibe matización, se refiere a lo que, efectivamente, está por naturaleza en un sustrato. Sobre la base de este segundo tipo de composición, Aristóteles afirma que no hay para el alma una corrupción distinta de la corrupción del cuerpo (465<sup>a</sup>28-30). En ese sentido, la afirmación no pierde de vista el carácter inmaterial del alma, sino que pone el acento en su definición como forma del cuerpo y enfatiza la unidad (sustancial) que tiene con él.

De acuerdo con esta posición, en la corrupción de un cuerpo animado las cualidades opuestas cumplen un papel que no es separable de la actividad que dicha clase de cuerpo tiene en cuanto es animado y de la que el alma nutritiva constituye su primer principio como aquello que, por naturaleza, se encuentra en él. Este punto de vista es central para la biología de Aristóteles porque le permite considerar los cambios fisiológicos en cuanto están implicados en la vida nutritiva, atendiendo a su papel en el crecimiento y la conservación de la vida de un organismo. Asumida la unidad del cuerpo con el alma, los procesos corruptivos motivados por las cualidades o potencialidades, así como la preservación de la vida del todo, implican el balance entre el calor y el frío, la acción del calor sobre la humedad y la preservación de la misma, en el contexto de la actividad nutritiva como una actividad del conjunto orgánico.

En este mismo contexto donde los cambios entre las capacidades materiales pertenecen al horizonte de la actividad orgánica cabe entender la acción del residuo que el organismo produce y la acción del entorno sobre el cuerpo orgánico y sus actividades y cambios.

El planteo en torno a establecer la causa de los procesos corruptivos en un organismo lleva a fijar mejor el punto de vista que Aristóteles tiene sobre la naturaleza

material del mismo. La razón por la que un cuerpo homogéneo se corrompe está vinculada con su materia y con su naturaleza susceptible de recibir la acción de los contrarios. Lo que obedece, en primer término, a factores causales internos al organismo y, secundariamente, a factores causales externos, en especial, al entorno del ser vivo.

Aristóteles se pregunta en *LBV 2* qué es aquello que resulta fácilmente destructible en un cuerpo, mientras que en *LBV 3* explora la viabilidad de la hipótesis opuesta: ¿Puede ser un cuerpo destructible indestructible? (465b1-2). El caso que se analiza lo proporciona el fuego en la región celeste. El argumento, en un contexto cosmológico, sostiene que el fuego en la región superior es indestructible porque no tiene allí un contrario. Sin embargo, la explicación podría considerar que un factor externo es la causa de la destrucción: el entorno del fuego. Pero Aristóteles desestima esta salida. El fuego en la región celeste es un caso extremo introducido para mostrar que, si el sustrato material del cuerpo orgánico está sujeto a cambio permanente, es porque, efectivamente, el sustrato tiene en sí mismo potencialidades opuestas.

En este contexto dialéctico, Aristóteles descarta que el fuego se destruya *per accidens*, puesto que está siendo considerado como sustancia y este modo de destrucción corresponde a entidades que no existen por sí mismas, sino en otro. El fuego tampoco se destruye por exclusión, puesto que no hay un agente contrario en la región celeste (465b3-8), sin embargo, esta última posición tiene que ser matizada para ser aplicada a casos del mundo sublunar (465b10ss). Aristóteles entiende que es imposible que la materia no tenga, “*de algún modo*” (*pôs*), contrarios (465b11-12).

La existencia de contrarios o el tener contrarios se vincula directamente con la materia. Aquello que oficia de materia en una cosa compuesta no se identifica *directamente* con una de las cualidades o propiedades que pudiera tener (caliente, recto o blanco) sino que comporta un determinado atributo y su contrario. Asimismo, cuando algo se considera accidente –que es el estatuto que aquí tienen las cualidades opuestas– no existe de modo independiente o separado (*kechorisména*) de la sustancia (465b12-14). De estas dos afirmaciones, es posible concluir que, dado un agente y un paciente (*tò poietikón kai tò pathetikón*) opuestos y vinculados a la materia, toda vez que se dan juntos tiene lugar, *siempre* (*aeì*), un cambio (465b14-16). Este argumento sobre la materia ofrece la imagen de un sustrato en cambio permanente que, hablando en términos generales, está sujeto a un ciclo de generaciones y corrupciones constantes.

Aristóteles, que en estos tratados articula medicina con filosofía de la naturaleza, señala que, cuando se trata de un ser vivo, el contrario puede estar dado por el residuo

que un organismo vivo produce. Por residuo se entiende aquello que queda de un contrario que no ha sido completamente eliminado y que, como tal puede actuar sobre su contrario y producir un cambio corruptivo en él (465b16ss). La existencia de un contrario en acto determina que todo esté en movimiento siempre (465b25-26). Un papel semejante al del residuo lo cumple el entorno (*periéchon*) que actúa sobre los cuerpos naturales vivos. El entorno causa en el cuerpo vivo una afección que destruye la afección contraria. En ese sentido, causa un cambio que permite hablar, en el nivel del conjunto orgánico, de corrupción o de conservación de un ser viviente. Por lo demás, el papel causal del entorno es auxiliar. Colabora a que el cambio se produzca u obstaculiza su realización (465b26-27). Por ejemplo, a propósito de la longevidad y la brevedad de la vida, los cambios implicados están relacionados con el cambio de lugar (465b27-29). Las estaciones juegan también un papel relevante en relación con la constitución material y con el estado o disposición de un cuerpo vivo. Finalmente, hay que rechazar la hipótesis de la existencia de un cuerpo que, como el fuego en la región celeste, pudiera ser indestructible y Aristóteles concluye que las cosas que tienen materia “*no son eternas*” y están sometidas al cambio. Sostiene, en ese sentido, la hipótesis de un cambio “*permanente*” en las cosas que tienen materia, “*pues la materia tiene en seguida un contrario.*” (465b29-32).

Ahora bien, la conservación con vida de un organismo animado o su corrupción no parecen depender de manera fundamental (o en un sentido ontológico prioritario) de los cambios que tienen lugar en la materia, es decir, de la acción de una potencialidad agente sobre una potencialidad paciente. La explicación de Aristóteles sobre el acto de conservarse vivo responde a una línea de pensamiento que vertebra su ontología de las cosas sensibles: La concepción de la materia de un cuerpo compuesto por relación a su forma sustancial.<sup>937</sup>

---

<sup>937</sup> Cf. *Ph.* II 2, 194b8-9.

### 3. La auto-sustentación de un cuerpo animado

#### 1) La respiración y la conservación del calor innato en *JSVM*

La respiración en los animales sanguíneos dotados de pulmón es el caso de referencia para el tratamiento sobre la refrigeración de un organismo. El planteo sobre la respiración permite entender que la conservación del calor es simultánea con la conservación de la vida del conjunto porque no se reduce a una interacción entre las cualidades agentes y pacientes de la materia homogénea activada por un agente externo o por un agente material ajeno al gobierno del alma nutritiva. En ese sentido, conservarse vivo no es un proceso meramente mecánico; por el contrario, los cambios en la materia están gobernados por la forma del conjunto viviente.

Los cambios que ocurren en relación con el calor innato, en la medida en que estos cambios posibilitan que el alma actúe y continúe presente en el cuerpo vivo, se consideran condición necesaria de la conservación del viviente.

La explicación de la refrigeración incluye, pues, la consideración de la constitución material del organismo y del entorno en el que éste vive; en ese sentido, la refrigeración que tiene un lugar en un ser vivo no se define en términos de intercambio entre los elementos, sino como un movimiento de los pulmones (o de las branquias) actúa moderando la cantidad de calor innato por la acción del aire frío.

La relación entre conservación del calor y conservación de la vida no expresa un vínculo causal unidireccional y lineal entre calor innato y vida del organismo. El calor es condición para la digestión, base de la nutrición, que, a su vez, conserva la vida. Pero la conservación de la vida implica que el organismo posee alma nutritiva. En el caso de los animales, la ejecución de las funciones nutritivas y de las sensitivas e incluso, en cierto modo, de las intelectivas depende de que el alma pueda contar con el calor balanceado como instrumento.<sup>938</sup> El balance en el calor innato que conserva la constitución material del organismo se produce por medio de la operación de un organismo animado y como parte del “programa” que podríamos identificar con el

---

<sup>938</sup> Véase, Van der Eijk (2005).

alma. De esa manera, el organismo animado genera cambios para alcanzar su *homeostasis*.<sup>939</sup>

La conservación del calor se encuentra *subordinada* a una operación orgánica como la respiración y, en la medida, en que por la respiración se logra la proporción del calor, se dice que conserva el corazón, órgano sede del principio del calor y sede del alma. Ahora bien, conservado el órgano principal, se conserva simultáneamente el organismo vivo, pues se mantienen las condiciones materiales relativas al acto del alma nutritiva. En ese sentido, se puede afirmar que el organismo animado alcanza su propia estabilidad.

### **(I) Planteo dialéctico sobre la respiración**

A partir de la confrontación con las opiniones de “*los naturalistas de antaño*” acerca de la respiración, Aristóteles perfila su propia teoría. En primer lugar, fija el alcance que tiene el fenómeno. Respirar es un proceso que pertenece a los animales con pulmón y, en especial, a los sanguíneos, no a todo tipo de animal. Por otro lado, observa que, a diferencia de lo que sugiere el lenguaje, respirar no comporta un proceso único, sino dos, inspirar y espirar, a los que ‘*respiración*’ se refiere como si fueran uno solo (471<sup>a</sup>6-9).<sup>940</sup> Pero es la crítica a Demócrito, en *JVM* 10, lo que le permite poner de relieve la perspectiva epistemológica y ontológica del problema. Demócrito vincula directamente la respiración con la permanencia del alma en el animal. La teoría presupone su concepción del alma como fuego, de tal manera que la respiración es el movimiento que impide que el alma sea “*exprimida*” de los cuerpos.

En *JVM*, Aristóteles revisita este punto de vista para resaltar la vinculación causal del fenómeno de la vida y de la muerte con la respiración y distinguir entre dos distintos tipos de causa concernidos con la cuestión, a saber, una causa externa y una causa interna. Para Aristóteles, a diferencia de la opinión de Demócrito, “*el principio de la respiración y del movimiento se produce desde dentro y no por presión del entorno*” sobre el cuerpo (472<sup>a</sup>20-24). Su teoría implica rechazar la definición de alma como cuerpo, *i.e.* como fuego, y establecer un orden de prioridades entre las dos causas que explican el fenómeno de la vida y de la muerte.

---

<sup>939</sup> El término describe la autorregulación de la que son capaces los seres vivos, el mismo fue acuñado por W. B. Cannon (1932) *The wisdom of the Body*. Norton, NYC.

<sup>940</sup> Cf. *JVM* 2 y su crítica a Anaxágoras y a Diógenes.

El énfasis aristotélico apunta a mostrar que la conservación del ser vivo se entiende en el marco de la automoción del animal, que contempla la mediación del entorno. Desde un punto de vista ontológico, se funda principalmente en la estructura materia-forma del viviente articulada de acuerdo con ciertos criterios de antero-posterioridad.

## (2) El papel del *habitat* en los procesos ligados a la conservación de la vida

La refrigeración del organismo es un proceso orientado a producir el balance del calor innato en el órgano principal. El entorno o *habitat* cumple, al respecto, un papel auxiliar (*boetheî*) en correspondencia con la constitución material y con los estados o disposiciones de la materia de los seres vivos (*JSVM* 16, 475b25-26).

El papel del entorno está diferenciado según la clase de organismo vivo de que se trate. La naturaleza del organismo, definida por su alma, define la complejidad orgánica y la proporción de calor en su constitución material lo que, a su vez, determina la medida en la que requerirá del entorno para sobrevivir.<sup>941</sup> En ese sentido, el ser vivo configura también su *habitat*.

En el caso de organismos poco complejos, material y formalmente hablando, resulta suficiente para su refrigeración y la conservación del calor natural la acción refrigerante del ambiente. Los insectos, por ejemplo, se refrigeran suficientemente por el entorno, que actúa sobre la membrana, debido a la poca cantidad de calor que tienen en su constitución material.<sup>942</sup> Pero, en animales como los sanguíneos con abundante calor innato, propio de su “*naturaleza superior*” determinada por un principio formal más complejo, la refrigeración se lleva a cabo mediante órganos que están teleológicamente articulados con el órgano principal y que permiten que haya una adecuada proporción de calor en su fuente misma. En cualquier caso, el entorno resulta

---

<sup>941</sup> Cf. *JSVM* 6.

<sup>942</sup> Aristóteles piensa en las abejas que “*se enfrían por medio de la membrana*” (*JSVM* 15, 475<sup>a</sup>4). Este movimiento del pecho en el que toman aire del exterior es suficiente para refrigerar a los insectos, pero no a los animales con pulmones y branquias. La dilatación del pecho por el movimiento del aire interno es un modo de refrigeración suficiente para los animales que no tienen calor innato en cantidad. Un fenómeno semejante aunque más acotado se presenta en el caso de los sanguíneos que tienen el pulmón escaso de sangre y esponjoso. Estos pueden pasar mucho tiempo sin inspirar y espirar porque el pulmón tiene condiciones para dilatarse mucho. En este caso, dice Aristóteles, “*colabora*” con la refrigeración la escasez de sangre y de humedad.

una “ayuda suficiente”.<sup>943</sup> Aunque, por otro lado, puede causar también la destrucción de la unidad orgánica cuando presenta condiciones extremas contrarias a la naturaleza caliente del ser vivo o cuando aporta calor excesivo y somete al organismo a un proceso de secado de la humedad constitutiva y necesaria para la vida.<sup>944</sup>

### (3) El organismo animado y la respiración

#### (i) El corazón y la unidad de aspectos fisiológicos y “psicológicos” en la conservación de la vida

Para explicar el papel de la respiración pulmonar en la economía vital de un organismo, Aristóteles trae a consideración la noción de un cuerpo centralizado. La observación, guiada por ciertos principios heurísticos, le permite sostener la prioridad del corazón sobre las partes y el conjunto y fundar esa prioridad en su condición de órgano sede del alma y del calor innato. Sobre este presupuesto, Aristóteles muestra la relación en la que se encuentran los procesos digestivos de base y las operaciones nutritivas del animal dentro de las que se encuentra la respiración.

De acuerdo con Aristóteles, el corazón está en la parte hegemónica del cuerpo. Se desprende de ello que, mantener el corazón bajo las condiciones adecuadas de calor, es decisivo para la conservación de la vida del organismo en su conjunto. Aristóteles sostiene que “vivir y la posesión de alma <en los animales> dependen de un cierto calor.” (JSVM 14, 474<sup>a</sup>25-26).<sup>945</sup> Esta dependencia se logra comprender una vez que se ha explicado que la vida de un animal presupone la nutrición, la que, a su vez, no se da sin la digestión. La digestión (*pépsis*) es condición necesaria o medio de la nutrición (“por la que le viene la nutrición a los animales”) (474a26-27) y requiere calor, porque “todo se elabora por medio del fuego” (474a27-28). Pero, si vivir y tener alma dependen del calor como de su condición necesaria, los procesos digestivos dependen del alma nutritiva como aquello en vistas de lo cual tienen lugar. De ahí que el alma nutritiva, forma del cuerpo y primer origen de los movimientos comunes a toda clase de organismo, se encuentra en la parte central del cuerpo, fuente del calor innato.

---

<sup>943</sup> Cf. JSVM 15 y 16.

<sup>944</sup> Cf. JSVM 20.

<sup>945</sup> Cf. también 469b6ss y 470<sup>a</sup>5ss.



Hemos visto más arriba los argumentos de acuerdo con los cuales el corazón, en los animales sanguíneos, ocupa el lugar intermedio y hegemónico del cuerpo. Ahora, Aristóteles introduce un argumento para mostrar, desde un punto de vista hilemórfico, por qué el corazón en el organismo puede ser considerado principio. Este mismo marco ontológico se desplaza al nivel de los procesos fisiológicos y de la actividad nutritiva que comprende la conservación de la vida.

El conocimiento práctico que proporcionan las disecciones muestra que en los animales sanguíneos el corazón es “*principio de las venas*”. Las venas, dice Aristóteles, “*no pasan a través de él*” sino que “*todas proceden de él*”. Pero, el corazón también es principio en el contexto del proceso de configuración (*gínetai*) de las partes del animal que se da “*a partir de la ‘naturaleza de la sangre’*” que constituye el sustrato material del animal (*ex hês éde gínetai tà mória toîs zóiois he toû haímatos phýsis esti*) (474b3-9). El filósofo pone en juego dos sentidos distintos de ‘*arché*’ para referirse al corazón. Uno de los dos es el que realmente importa, a saber, el corazón como “*principio de la sangre*”. Para justificar este punto de vista, aplica un principio hermenéutico: “*lo uno (las venas) existe por lo otro (la sangre)*” (*thatérou gàr hénéka tháterón estin*) (474b6). Es decir, el receptáculo es por causa o en vistas de lo que contiene (b6-7). Esta afirmación abrevia una concepción del organismo como aquello que puede producir las condiciones o medios para su propia actualización o desarrollo.

El principio entendido según un criterio espacial es, inicialmente, equívoco. En efecto, ‘*principio*’ como *aquello de lo que algo procede* puede entenderse en los dos sentidos mencionados (474b7-8): El lugar desde donde parten las venas y el lugar en donde se elabora la sangre. Referido al lugar desde donde nacen las venas no constituye el significado más relevante del término que Aristóteles quiere aplicarle al corazón; es, eso sí, un significado que señala (y se subordina) al principio entendido como aquello en donde se produce la sangre, definida como *ex hoû* de las partes del animal. La equivocidad, sin embargo, no es absoluta porque uno de los significados se da en vistas del otro en un sentido teleológico de antero-posterioridad: El receptáculo en vistas de lo que contiene (la sangre).

Pero el planteo todavía subraya algo más. El corazón como *aquello de lo que algo procede* se puede llamar “*principio de la sangre*” porque *en él* el alimento se transforma en sangre. La sangre es entendida como materia en el sentido de *aquello a partir de lo cual* se genera el resto de las partes del animal. Pero si el corazón es el

órgano del cuerpo donde el alimento se transforma en sangre y, en algún sentido, se puede explicar la generación de las partes del animal “*a partir del corazón*”, es porque el corazón es “*sede*” del alma nutritiva y del calor innato.

Si el corazón es el órgano donde se transforma el alimento en sangre, es porque ha sido generado en vistas del alma nutritiva. El mismo criterio teleológico se aplica para entender el aspecto material de un ser vivo desde una perspectiva que prioriza su aspecto formal concebido como esencia, fin y principio del viviente. El papel del corazón como principio (474b7-8) se funda en la noción de principio que se le aplica al alma nutritiva (474<sup>a</sup>30).

En el marco de su concepción hilemórfica, Aristóteles reconoce que existe entre el corazón, el calor innato y el alma nutritiva una relación de dependencia que interpreta a la manera de una implicación entre los términos, a saber, el posterior implica el anterior sin el cual no puede darse (474b10-13; 474<sup>a</sup>25-26). En ese sentido, el alma nutritiva, forma del cuerpo y causa motriz, no puede darse sin el calor innato y sin un órgano principal. Análogamente, las funciones o actividades nutritivas y la conservación de la vida no pueden tener lugar sin ciertos procesos fisiológicos de base tomados como su condición necesaria. Al mismo tiempo, estos se explican en vista de los primeros, es decir, en cuanto están implicados en los procesos biológicos.

La conservación del calor, como un equilibrio entre las potencialidades agentes y pacientes de la materia de los organismos, se consigue mediante funciones orgánicas. La homeostasis depende de los movimientos de órganos relacionados entre sí, como es el caso del pulmón y el corazón en los animales sanguíneos.

En ese sentido, la respiración como operación del animal permite que se conserve el balance del calor que sirve al organismo animado como instrumento para mantener los procesos de nutrición y crecimiento así como la economía vital del conjunto.<sup>946</sup> Así pues, el balance del calor está implicado en las operaciones nutritivas y

---

<sup>946</sup> Las siguientes características de los organismos vivos permiten constatar que Aristóteles tiene en vista el cuerpo entendido como una totalidad internamente diferenciada. Por ejemplo, los animales que inspiran y espiran aire o agua tienen pulmones o branquias, no los dos. De acuerdo con un criterio económico, hay un órgano para cada necesidad. La necesidad de refrigeración en un ser vivo se satisface con que se lleve a cabo un solo tipo de operación. Por lo tanto, si un animal tuviera pulmones y branquias, uno de los dos órganos sería inútil. Aristóteles reconoce aquí el principio heurístico de acuerdo con el cual “*la naturaleza no hace nada en vano*” (JSVM 16, 476<sup>a</sup>1-16). Otra característica es la plasticidad de ciertos órganos para realizar funciones distintas. Por ejemplo, la respiración y la nutrición cuentan con la boca. La provisión de órganos adecuados incluye, junto con la plasticidad de la boca, análoga a la de la lengua que permite hablar y degustar, el reconocimiento de aquellas partes preparadas para actuar en beneficio de la separación necesaria entre operaciones vitales. Por ejemplo, la glotis que tapa la traquea impide que, con el paso del alimento, se obstaculice la vía de entrada de aire al pulmón. También aquí, el ser vivo,

la respiración está implicada en estas últimas. El organismo está organizado *con vistas a* distintas funciones, articuladas entre sí, con el propósito general de mantenerse vivo; en efecto, el organismo animado se nutre “*para su existencia*” y se refrigera “*para su conservación*” (*Epeì dè pròs mèn tò ênai trophês deìtai tôn zóion hékaston, pròs dè tèn soterían tês katapsýxeos (...).*) (*JSVM* 17, 476<sup>a</sup>17-19).

## (ii) La respiración y la naturaleza material del animal

a) La respiración es una función propia de los animales que tienen pulmón. Ante este hecho, Aristóteles se pregunta: ¿Por qué algunos animales lo tienen? y ¿Por qué los que tienen pulmón *requieren* respirar? (*JSVM* 19, 477<sup>a</sup>14-15). Aristóteles mantiene el planteo teleológico, característico de la obra biológica (477<sup>a</sup>25),<sup>947</sup> e instala su estudio sobre la respiración en un contexto orgánico cuyas operaciones están incluidas en la explicación de la producción del balance entre las potencialidades de la materia que son necesaria para la conversación de la vida.

En ese sentido, el análisis que se hace en *JSVM* 19-21 enfatiza la articulación entre los constitutivos materiales, como condición necesaria y causa de los cambios del organismo vivo, y el alma nutritiva como principio fundamental del movimiento y de la auto-sustentación (477<sup>a</sup>25-26).

El hecho de que algunos animales tengan pulmón tiene que ver con la diferencia que existe entre animales de naturaleza superior y de naturaleza inferior. ‘*Naturaleza*’ se emplea aquí de acuerdo con uno de los dos sentidos del término, a saber, como forma,<sup>948</sup> y se refiere al alma como causa por la cual un tipo de constitución material es superior a otro. La mayor cantidad de calor que se da en los animales superiores se entiende por referencia a una forma superior de alma que, *al mismo tiempo*, existe en ellos (477<sup>a</sup>15-18). Así pues, por el alma como naturaleza en el sentido de la forma se explica la conexión entre mayor dotación de sangre, mayor cantidad de calor y mayor tamaño del cuerpo en cierta clase de animales. Asimismo, tener sangre más pura y más abundante, un cuerpo erecto y con su parte más alta orientada hacia la parte más alta del

---

realiza estas operaciones de acuerdo con una secuencia: cuando se come no se respira (*JSVM* 17). En estos casos, pues, el organismo vivo tiene las condiciones adecuadas para auto-sustentarse de la mejor manera posible, lo que incluye economía y mayor rendimiento de sus órganos.

<sup>947</sup> El pulmón tiene como fin la refrigeración por aire, se plantea para argumentar el criterio económico que Aristóteles reconoce en los organismos (cf. *JSVM* 16).

<sup>948</sup> Cf. *Metaph.* V 4, 1014b26ss, 1015a3-11; *Ph.* II 1.

universo, es decir, la relación entre cantidad y calidad de la sangre, postura corporal y orientación o disposición de las partes superiores, se explican en relación con la forma del compuesto. En ese sentido, la naturaleza material de un animal está determinada por la forma considerada como *héneka toútou* (477<sup>a</sup>18-23). En el marco de la relación teleológica entre naturaleza material y naturaleza formal de un animal se explica también que cierta clase de animales tengan pulmones: Un animal tiene pulmón porque lo necesita *para* respirar (477<sup>a</sup>23-25). Sin embargo, esta no constituye la última palabra sobre el tema en *JSVM*. Aristóteles conduce la explicación hacia la causa que opera *por necesidad y por el movimiento* y tiene en cuenta la causa motriz asociada al “*cuidado*” del ser que se genera.

La constitución material del pulmón, *i.e.* las potencialidades de su materia, es *la causa que opera por necesidad* y, al mismo tiempo, *por el movimiento* (*tèn d' ex anágkes kai tês kinéseos aitían (...)*) (477<sup>a</sup>25-26). Aristóteles considera la naturaleza material del animal como *aquello a partir de lo cual* se configura el animal (*synistánai zôia*) y es, en ese sentido, causa material de que un animal sea de cierto tipo frente a otro de un tipo diferente. La causa material se entiende aquí como aquello que obra “*por necesidad y por el movimiento*” y es responsable de la constitución material de un organismo. Aristóteles la identifica con el elemento que se encuentra en una proporción predominante respecto de los otros. En ese sentido, la causa en cuestión no es, meramente, un elemento, sino el elemento en cierta disposición y en cierta cantidad. Esto puede constatarse en *JSVM* 20, donde Aristóteles vuelve sobre la conservación del ser vivo en relación con el entorno y articula la constitución material del animal (*he hýle tôn zóion*) (477b17), *i.e.* “*las naturalezas de la materia*” (*hai phýseis tês hýles*) (477b30) con las disposiciones y estados de la materia (*hai héxeis kai diathéseis autês*) (477b17-18). Por eso, los modos de conservación por medio del entorno contemplan una relación “*apropiada a*” su materia (477b15ss) o “*contraria a*” los estados y disposiciones de ella (478<sup>a</sup>4-7), vinculados a una proporción o balance.

El planteo sobre la intervención del ambiente en la conservación del individuo permite captar la manera en que participan los elementos constitutivos del organismo en los procesos concernidos con su vida nutritiva. Así pues, la naturaleza configura un organismo vivo de tal material y lo coloca para su conservación en un medio ambiente acorde con dicha constitución material. Aristóteles subraya, por una parte, el papel productor de la naturaleza material del ser vivo en relación con la sustancia particular que constituye un animal. El papel configurador lo cumplen el calor y el frío. El calor

separa lo diferente y une lo semejante. El frío, al contrario. La naturaleza identificada con estas potencialidades activas del cuerpo vivo se dice que opera “*por necesidad*” y “*por el movimiento*”. Por otra parte, Aristóteles considera la naturaleza según un nuevo papel. La naturaleza es como un artesano que “*cuida*” de su obra. Cuando un artesano fabrica un objeto de cera, no lo conserva exponiéndolo al calor.

Los seres están en el entorno apropiado a su conservación, en la medida en que este se corresponde con la materia del ser vivo entendida como factor pasivo, *i.e.* de acuerdo con lo húmedo y lo seco de su constitución (*JSVM* 20, 477b24ss), y con la materia como factor activo, *i.e.* con lo caliente y con lo frío, que constituyen y configuran un ser vivo (477b30ss; 477<sup>a</sup>31ss). Los estados o disposiciones de la materia se conservan mejor si los seres son “*puestos*” en el lugar que tiene las propiedades *contrarias* a las de sus estados excesivos, de tal manera que se atempere el exceso alcanzando la materia del organismo su “*justo medio*” (*tò métrion*) (478<sup>a</sup>3).

Si bien el entorno en el cual el animal vive apoya su conservación, la naturaleza como artesano que conserva lo que ha generado hace referencia a la forma esencial del organismo vivo que es principio de conservación de la vida también en el sentido de fin. Es decir, en vistas de la persistencia de la vida, en la forma del mismo organismo están contemplados los procesos para mantenerla. En ese sentido, un organismo vivo, concebido como un todo de materia y forma, en virtud de sus mismos aspectos consigue auto-sustentarse.

b) De acuerdo con *JSVM* 19, la forma esencial de un animal determina que su materia tenga una proporción mayor de calor que otra y ella misma determinará, como causa final y motriz, las funciones orgánicas que actúan sobre los cambios elementales de base. En ese sentido, un organismo realiza funciones como la respiración teniendo en cuenta que “*lo más caliente requiere más refrigeración*” (*JSVM* 21, 478<sup>a</sup>23?). Estos procesos, entonces, se llevan a cabo por referencia a las condiciones materiales del organismo y según la forma esencial que es también causa motriz del conjunto.

Dentro de este mismo contexto se explicará también por qué los animales que tienen un pulmón con abundante sangre necesariamente respiran (*JVSM* 21, 478<sup>a</sup>11-12).<sup>949</sup> La explicación considera el calor innato, su cantidad y la importancia de un enfriamiento rápido y profundo, para lo cual tomar aire del exterior, introducirlo y

---

<sup>949</sup> Cf. *JSVM* 19, 477a14-15.

espirarlo, es el medio más adecuado de lograrlo. En ese sentido, el organismo constituido por una mayor cantidad de calor (477<sup>a</sup>15-18) requiere mayor refrigeración. El alma nutritiva (como forma, fin y principio) contempla la respiración como medio más eficaz de enfriamiento y determina que se genere un órgano apropiado para ese movimiento: El pulmón. Dentro de este marco, cabe entender que la respiración, vinculada a la naturaleza caliente de un animal superior, es el modo más apropiado de conservación del calor para un organismo centralizado en el corazón. La refrigeración del corazón por medio del pulmón es necesaria en vistas de la “*naturaleza del animal*”, *i.e.* del alma nutritiva unida al calor innato (“*el ardor del alma en el corazón*” [478<sup>a</sup>28-30]). El alma nutritiva está presente en el corazón, si en él se alcanza y se mantiene un balance en el calor que es condición necesaria para la operación del alma, definida como principio del ser del organismo (*tês ousías he arché*) (478b31-479<sup>a</sup>3). Pero, al mismo tiempo, el alma nutritiva de un organismo está causalmente comprometida con el equilibrio entre las potencialidades materiales de base (calor, frío, seco, húmedo). La mantención de la proporción del calor en el cuerpo está implicada en los procesos nutritivos de conservación de la vida y de la configuración orgánica del cuerpo.

### **(iii) La relación entre el pulmón y el corazón en vistas de la conservación de la vida**

La conservación de la vida por la respiración tiene lugar gracias a la vinculación entre pulmón y corazón;<sup>950</sup> en efecto, la respiración está definida por Aristóteles como una función del pulmón y, al mismo tiempo, como una afección del corazón.<sup>951</sup> El movimiento en el pulmón, consistente en la entrada y la salida del aire externo, está relacionado con “*el aumento de lo caliente en la parte en que reside el principio nutritivo*” (*JSVM* 27, 480<sup>a</sup>16-17). Ante el exceso de calor en el órgano principal se produce la refrigeración en el pulmón. La relación entre los órganos es condición necesaria de una conexión causal eficiente entre un movimiento en el pulmón y una cierta cantidad de calor en el corazón. La acción de una potencialidad elemental sobre su opuesta está implicada en el contexto de una operación sustentada en un sistema de órganos. El aumento del calor está conectado con el hecho de que el corazón es la parte que nutre a las demás y necesita que el principio de administración del propio

<sup>950</sup> “*El modo en que el corazón tiene comunicación con el pulmón*” es motivo del “*conocimiento práctico*” que proporcionan las disecciones y el conjunto de investigaciones sobre los animales contenidas en *Historia Animalium* (*HA*). Cf. *HA* 496<sup>a</sup>27ss.; *JSVM* 22, 478<sup>a</sup>28; 478b1.

<sup>951</sup> Cf. *JSVM* 19-21, 27.

organismo le destine más alimento. Pero el aumento excesivo del calor en el corazón indica un desbalance en la dinámica que este factor agente tiene respecto de su opuesto, lo frío, y en su acción sobre la humedad, de tal manera que su aumento pone en riesgo el adecuado cumplimiento de las operaciones nutritivas al quedar propenso a la consunción. Cuando esto ocurre, hay síntomas orgánicos, por decir así, de este aumento de calor, como el aumento del volumen del corazón. El corazón crece por el calor y, cuando eso ocurre, levanta al pulmón. La disposición o localización de los órganos en el cuerpo tiene un papel coadyuvante en los cambios que se producen. El pulmón es un órgano doble y el corazón se localiza en el medio. Aristóteles describe la mecánica del movimiento de respiración en el pulmón siguiendo la analogía del pulmón con un fuelle. El pulmón, por su parte, presenta una constitución abundante en sangre. Esa condición del pulmón, que tendencialmente favorece al desequilibrio en el calor innato, se vincula al movimiento pulmonar por el cual el aire exterior frío entra al cuerpo en vistas a refrigerar el pulmón y el corazón. La respiración permite, entonces, conservar el calor en una proporción adecuada.<sup>952</sup>

¿Por qué respiran los seres que tienen pulmón? ¿Por qué “*toman aire y respiran*” los animales que tienen un pulmón bien dotado de sangre? ¿Por qué “*respiran más*” en un ambiente con calor excesivo?<sup>953</sup>

La respiración en los animales con pulmón se explica, por una parte, por la *naturaleza material del pulmón* a las que se asocian ciertas características como ser esponjoso, rico en conductos y en sangre. Su constitución abundante en sangre da lugar a una mayor cantidad de calor. Esta disposición excesiva necesita “*refrigeración rápida*” para que el calor recupere su balance. Este requerimiento lo puede satisfacer el aire que es adecuado a la estructura material del pulmón y al movimiento respiratorio. Su “*naturaleza sutil*” permite que penetre hasta lo más profundo, que “*se deslice por todas partes y refrigere con rapidez*”.<sup>954</sup>

En ese sentido, la respiración es la función más adecuada para una naturaleza *abundantemente caliente* y está causada por la necesidad de recuperar el balance del calor de un cuerpo.

Pero, por otro lado, el animal con pulmón respira porque, de ese modo, un todo orgánico puede recuperar el equilibrio basal a partir de recuperarlo en sus partes

---

<sup>952</sup> Cf. JSVM 27.

<sup>953</sup> Cf. JSVM 21.

<sup>954</sup> Cf. JSVM 21.

principales. En un “sistema” orgánico el pulmón respira para enfriar, al mismo tiempo, el corazón, sede del “*principio del calor*” y del alma nutritiva.

La restauración del equilibrio en el calor no se explica meramente como un cambio provocado por una potencia agente sobre una potencia paciente. Este tipo de cambio se entiende en el contexto de la refrigeración como una operación de los animales que es parte de los procesos en vistas de la autosustentación biológica definidos por el alma nutritiva del animal en cuanto “*principio de su ser*” (*tês ousías he arché*) (478b31-479<sup>a</sup>3).<sup>955</sup>

#### **(iv) Los contextos defectivos**

Los contextos defectivos dejan ver también el marco de una ontológica hilemórfica que define el tipo de explicación en biología.

Aristóteles nota que los animales “*que no poseen excesiva vitalidad*” siguen viviendo cuando han perdido el corazón. Esta cualificación de la vitalidad se asocia con el modo en que un principio de la vida está presente en los animales, a saber, en potencia y no en acto (479<sup>a</sup>1-3). Esta es una manera de reconocer que, en aquellos casos donde la vida está claramente ligada a una forma en acto, como ocurre en los animales complejos del tipo de los sanguíneos, la dependencia de un centro orgánico que posee un calor equilibrado, es indispensable para mantener el acto del alma nutritiva. De otro modo, “*el principio de la vida abandona a los que lo poseen cuando no se refrigera el calor que es común con él.*” (479<sup>a</sup>7-9).

La clave interpretativa pasa, entonces, por reconocer la relación teleológica que hay entre la constitución elemental del organismo animado y el alma nutritiva que funge al mismo tiempo como causa motriz, cuidando de las condiciones de base.

Aristóteles llama la atención también sobre las dificultades para refrigerar, por las que sobreviene la muerte, y cuya causa es una afección del pulmón (o de las branquias) originada en la vejez o la enfermedad (*JSVM* 22, 478b19ss).

La respiración requiere un entorno o *habitat* adecuado que facilite el proceso que conduce al balance de la temperatura del organismo. Su incidencia en la refrigeración por el pulmón se capta en un estado patológico como el de la asfixia. La asfixia es un tipo de afección que se produce por la falta de aire o por la no renovación del aire en los

---

<sup>955</sup> Cf. *JSVM* 21-23.



pulmones, una vez que éste ha sido calentado, favoreciendo el calentamiento excesivo interno (478b14ss). El calentamiento excesivo destruye la acción del frío y aumenta la sequedad; cuando eso ocurre, por enfermedad o por vejez, el pulmón no se mueve y aumenta de manera inapropiada el calor innato.<sup>956</sup>

#### - La muerte y la extrema sequedad del cuerpo

La muerte cierra el ciclo vital. La muerte por naturaleza presupone un proceso a través del cual el cuerpo pierde su humedad constitutiva, el envejecimiento. En el caso de los animales que respiran, el pulmón (o las branquias) se endurece, vale decir, diviene seco o terroso, de tal manera que los movimientos de expansión y contracción del órgano no se pueden llevar a cabo. Estos movimientos del pulmón son lo que deben evitar la consunción del calor. La consunción, a su vez, es el aspecto fisiológico de la “*muerte por naturaleza*” (JSVM 24, 479b1-4). El envejecimiento es el proceso corruptivo que implica largo tiempo y cuyo término conlleva la pérdida completa de las condiciones materiales para la vida: “*La muerte, en la vejez, es la consunción del calor por incapacidad del órgano para refrigerar debido a la propia vejez*” (479b4-5). El calor excesivo acaba con la humedad necesaria para la vida nutritiva. Aristóteles echa mano de una imagen que asocia la muerte del ser vivo con el proceso de extinción lenta de una llama. La imagen da la idea de un proceso que culmina con el abandono del cuerpo por parte del alma (479<sup>a</sup>8).<sup>957</sup>

La descripción del ciclo vital nos permite recuperar, en un contexto amplio, los términos y las relaciones que intervienen en este análisis hilemórfico:

*“Así pues, el nacimiento es la primera participación en el alma nutritiva que tiene lugar en el calor, y la vida es la perduración de ésta. La juventud es el crecimiento del principal órgano refrigerador, y la vejez, su consunción. La madurez es el estado intermedio entre ambos. (...) La muerte natural es la consunción del calor que sobreviene por un largo espacio de tiempo y por el término de la vida.”* (479<sup>a</sup>29-b3).

<sup>956</sup> Cf. JSVM 22.

<sup>957</sup> Resulta significativo que Aristóteles señale respecto de la muerte la vinculación que tiene con el dolor. La muerte natural, indica él, es indolora. Esta característica “psicológica” -la falta de dolor- se corresponde con un ser que tiene sensibilidad. Aristóteles la relaciona con la muerte como “*disolución del alma totalmente imperceptible*”, un rasgo “subjetivo” que asocia la no-percepción de la pérdida del alma con la ausencia de dolor (conciencia de la sensación). La ausencia de dolor se vincula a una muerte natural y sugiere que la pérdida de la unidad alma-cuerpo cae dentro del ‘programa’ que comporta la propia ‘forma’ o esencia del cuerpo. Se puede considerar como trasfondo de este tipo de planteos, la unidad que Aristóteles atribuye al cuerpo con el alma.

- **La explicación “descendente”: Simultaneidad y antero-posterioridad**

El animal participa del alma nutritiva cuando nace y esa participación es “*en el calor*”. En cierto modo, el calor innato oficia de medio y sustrato del alma nutritiva (479<sup>a</sup>29-30).

Cuando el pulmón no puede respirar impide el cambio de base entre potencialidades que está implicado en la respiración y, como consecuencia de esto, no se alcanza el balance del calor que permite la digestión asociada a la nutrición. La imposibilidad de respirar, finalmente, imposibilita la auto-sustentación del ser vivo.

La explicación de la conservación de la vida, que cuenta con el calor innato (o el frío), no tiene en ellos su causa principal. Aristóteles no sostiene esta clase de discurso elementarizante y, por el contrario, concibe los cambios de base en vistas de las operaciones vitales, *i.e.* en el contexto de la automoción de un organismo animado.

Como Aristóteles señala acerca de la muerte natural, en la muerte el alma se separa al final de un proceso que imposibilita materialmente las funciones de un viviente;<sup>958</sup> de manera que lo que se corrompe es el cuerpo animado (cf. *JSVM* 23).

De acuerdo con *LBV* y *JSVM*, el calor innato unido al alma se desequilibra por dificultades funcionales del pulmón ligadas a su constitución material, estas afectan también al corazón como órgano central y, simultáneamente, al conjunto del cuerpo. La constitución material de un organismo no se toma aisladamente respecto del organismo considerado como un todo, ni los cambios de base se separan de las operaciones del ser vivo. De ahí que Aristóteles muestre, como caras de un mismo fenómeno, el proceso fisiológico, los movimientos orgánicos y el vivir como acto del organismo animado y los describa en términos de una simultaneidad temporal que, sin embargo, no opaca, antes bien resignifica, la anterioridad ontológica del alma respecto del calor, así como la del acto de vivir respecto de los movimientos de base fisiológica:

*“La entrada del aire se llama inspiración y la salida espiración. Y este proceso se produce sin cesar, durante el tiempo en el que la criatura vive y mueve esta parte sin cesar. Por ello, vivir consiste en inspirar y espirar.”* (480b9-12).

---

<sup>958</sup> Aristóteles usa distintas expresiones para dar cuenta de esta *separación*, por ejemplo, habla del alma que abandona el cuerpo (*he d' archè tês zoês ekleípei toís échousin*) (*JSVM* 23, 479<sup>a</sup>7-9) o de la disolución del alma (*he tês psychês apólusis*) (479<sup>a</sup>22).

## 2) La auto-sustentación del organismo vivo: Materia, proporción y alma nutritiva en *LBV 5-6*

### (I) Calor y humedad

La materia de los cuerpos se identifica con las cuatro cualidades elementales, calor y frío, seco y húmedo (*hýle dè tôn somáton toîs zóiois taûta, tò thermòn kai tò psychròn, kai tò xeròn kai tò hydròn*), potencialidades agentes y pacientes, que actúan de manera recíproca (*LBV 5, 466<sup>a</sup>21-22*).<sup>959</sup> Ahora bien, de acuerdo con “*lo que se manifiesta*”, la vida del animal está vinculada a la humedad y al calor (466<sup>a</sup>4-16), mientras que la vejez y la muerte lo están a lo seco y a lo frío (466<sup>a</sup>18-20). El envejecimiento en los animales se define como un proceso de secado, mientras que persistir vivo implica la conservación de la humedad. Desde un punto de vista material, un ser vivo pervive en cuanto *no se seca fácilmente*.

La humedad, capacidad pasiva, está expuesta tanto a la acción del calor como a la del frío. Una u otra de estas capacidades activas pueden secarla o congelarla en la medida en que una de ellas se vuelva excesiva. Cuando lo húmedo se extingue del cuerpo, sobreviene la vejez y la muerte. En ese sentido, la pervivencia de un organismo vivo implica que el calor y el frío trabajen sobre lo húmedo de acuerdo con *cierta proporción (tò métrion)* (cf. *JSVM 20, 478<sup>a</sup>3*).

Para mantener la humedad en un cuerpo vivo, Aristóteles establece dos criterios, uno cuantitativo y otro cualitativo. Ambos se consideran como causas de la longevidad, brevedad y conservación de la vida (*LBV 5, 466<sup>a</sup>29ss*). Por una parte, la humedad debe darse en una cantidad suficiente, de manera que sea igualmente abundante que el calor a fin de evitar un fácil congelamiento o secado (466<sup>a</sup>30-32). Por otra parte, se debe tener en cuenta la calidad de la humedad que se establece con relación al calor. En ese sentido, la humedad debe ser preferentemente caliente, sin llegar al exceso, pero de manera que evite el secado y el congelamiento por exceso de frío. Así pues, el calor debe tener la medida justa.

Entre el criterio relativo a la cantidad de calor en lo húmedo y el relativo a la calidad según el grado de calor que tenga la humedad, prima el criterio cualitativo al momento de determinar la longevidad de un ser vivo. Aristóteles justifica su punto de

---

<sup>959</sup> Cf. *GC II 8*, segunda parte del capítulo.

vista mediante la comparación entre el hombre y los animales de mayor tamaño (el tamaño es indicio de cantidad de humedad mayor). El que es inferior en cantidad de humedad (*tà leipómēna tōi pléthei hygroû*) puede, sin embargo, vivir más si su humedad tiene una cualidad superior. Aristóteles plantea la conservación de la vida y la longevidad en términos de “proporción mayor” (*pleíoni lógoi*) de lo cualitativamente superior (*hypérchei katà tò poiòn*) respecto de lo que es cuantitativamente inferior (*leípetai katà tò posón*) (466b1-2). La longevidad depende, entonces, de la cantidad y de la calidad de las potencialidades de la materia constitutiva de los seres que están vinculadas entre sí según el criterio de la mayor proporción en calidad superior. La relación apropiada entre cantidad-calidad depende de la superioridad en la calidad más que de la superioridad cuantitativa.

Esta descripción responde a la fisiología del ciclo vital y de la pervivencia de un organismo animado. La causa material y eficiente de la vida y del crecimiento se articula, pues, en términos de humedad cualificada por la acción del calor. Se mantiene la vida y crece el ser vivo en la medida en que el calor actúa sobre la humedad de modo que la humedad caliente alcance un balance adecuado. El calor, en estos casos, impide que el frío excesivo produzca un desequilibrio. A su vez, el calor está limitado por el frío para evitar que, por exceso, se consuma a sí mismo. El calor elabora la materia nueva que se incorpora como alimento y que evita la consunción (466<sup>a</sup>28-33). La materia húmeda facilita la acción del calor sobre ella e impide que se consuma a sí mismo acarreado la muerte del organismo vivo.

La destrucción de un organismo vivo comparece según una doble causa material: Por un lado, el principio del calor actúa sobre la humedad y da lugar a que ella se seque, conduciéndose el calor a su consunción. Por otro lado, la humedad acuosa tiende al congelamiento, de suerte que el frío destruye el calor y con él las condiciones apropiadas para la actualización del principio nutritivo. En cualquiera de estos casos, el entorno actúa sobre la materia o los estados de la materia del ser vivo y lo hace como causa auxiliar de los cambios que el viviente experimenta.<sup>960</sup>

Los lugares donde viven animales o plantas, las estaciones, etc. (466<sup>a</sup>16-18) favorecen u obstaculizan el crecimiento y la vida del animal, cuya naturaleza material húmeda y caliente *causa el crecimiento y la vida* del ser vivo (466b21-22), pues la

---

<sup>960</sup> El animal acuático se encuentra bajo la acción del frío que congela la humedad que lo constituye materialmente. El animal sanguíneo que es acuático tiene poco tamaño, es poco grasoso y el jugo caliente que constituye la grasa no es suficiente (no hay la suficiente cantidad de grasa y con ella el suficiente calor) para preservar la humedad.

humedad cualificada por el calor favorece la vida y también el crecimiento.<sup>961</sup> En general, la vida se expresa mejor en entornos cálidos que en fríos. Aunque, como decíamos, para ciertos seres vivos, los entornos fríos pueden ser favorables para la vida y su perduración (466b22-28).

## (2) Grasa, humedad y alma nutritiva

Cuando Aristóteles considerar la causa de la mayor longevidad de las plantas en *LBV* 6, toma en cuenta su naturaleza grasa y viscosa. La razón de ello está en que la grasa tiene el calor necesario para preservar la humedad. La humedad, incluso en las plantas que son secas y terrosas, no se pierde fácilmente. El planteo, sin embargo, no queda aquí. Aristóteles abre explícitamente el análisis a la relación entre alma y cuerpo. La unidad de alma y cuerpo como una instancia de la relación entre materia y forma nos permite ver que la vida de un animal y de una planta tiene como condición necesaria y como causa eficiente las cualidades agentes y pacientes del cuerpo, pero no está prioritariamente determinada por ellas.

Un hecho llama la atención del filósofo: “*Las plantas son siempre jóvenes y tienen una vida más larga*” que los animales. ¿Cuál es la causa específica que explica esta suerte de eterna juventud de las plantas? ¿Por qué las partes de una planta se *renuevan*? En efecto, cuando perece una parte de ella, otra renace (467<sup>a</sup>10ss.). En el caso de los insectos ocurre algo que podría contrastarse con la regeneración de las plantas (467<sup>a</sup>11-12; a18ss). Si se secciona un insecto en trozos, nacen de estos trozos nuevos insectos. Cada uno de ellos tiene la posibilidad de vivir por sí mismo, al menos por un lapso breve. Sin embargo, no hay en ellos regeneración en sentido estricto, solo cierta pervivencia. Aristóteles propone una explicación de la vivisección de un insecto que marca la diferencia con el caso de la planta. Constata que los trozos que provienen del insecto seccionado tienen un lapso corto de vida. La causa de esto reside en que, por un lado, los trozos no tienen los órganos necesarios para *sostener la vida*, de tal manera que, en cada uno de los nuevos individuos, el principio del movimiento *no logra generar un todo autosustentable* (467<sup>a</sup>19-20).

---

<sup>961</sup> La humedad constitutiva de un cuerpo vivo en un entorno cálido posibilita su existencia, mientras que en un entorno frío, la humedad animal más acuosa (como en el caso de los animales de agua) torna más fácil el congelamiento y tiene, como tal, un doble efecto: acorta la vida del animal /planta y no permite que se desarrolle o crezca.

El planteo defectivo en el caso de los insectos permite captar el papel del alma cuando no opera con éxito en el desarrollo de un organismo y en la conservación de la vida. La existencia del alma nutritiva posibilita que la planta tenga una actividad por la que los órganos en potencia pasan al acto (467<sup>a</sup>20-23) y dan lugar a la regeneración del organismo. El alma nutritiva se identifica con su propia actividad en la materia adecuada (determinada por la humedad y el calor) y permite que, a partir de dicha materia, se generen las partes apropiadas y se auto-sustente la planta, preservando activamente las condiciones materiales para la vida en este organismo simple.

Como puede advertirse, Aristóteles no atribuye, sin más, a la carencia de una materia apropiada que no tenga lugar la generación de los órganos en el insecto dividido. Cada uno de los trozos de un insecto, a diferencia de lo que ocurre en un esqueje separado de la planta, no deviene un todo capaz de sustentarse a sí mismo porque no existe en cada uno de ellos un alma nutritiva como origen primero de la generación de las partes y como aquello por lo cual, en el caso de las plantas, cada uno de los esquejes constituye una genuina sustancia (*vgr.* un cuerpo animado). Los trozos del insecto, en cambio, viven durante un breve lapso de tiempo. En efecto, los trozos sólo tienen una afección y no una esencia como causa de sus movimientos. Y lo que Aristóteles considera como una afección presente en cada trozo no tiene la capacidad para generar en él el organismo que se requiere para sostener la vida y sus funciones. *LBV* 6 deja en claro que la autonomía que necesita un ser vivo para mantenerse vivo se atribuye a la planta porque el alma nutritiva está en “*toda la planta*”. Esta afirmación contrasta con el caso del animal, donde el principio nutritivo está localizado en un órgano único y centralizado que gobierna el conjunto orgánico. Así pues, animales como los insectos, cuya unidad orgánica es débil, carecen de la capacidad de auto-sustentación (467<sup>a</sup>23-30). Si, por el contrario, las plantas tienen una especie de eterna juventud es porque el alma nutritiva está presente como forma, fin y principio de regeneración que determina toda la planta.

De acuerdo con *JSVM*, la extensión de la vida está vinculada con la estructura orgánica del viviente. En un contexto defectivo, la vida breve de ciertos animales se debe a su “*naturaleza no bien estructurada*”. En aquellos animales orgánicamente bien estructurados, morir se produce cuando el ser vivo “*pierde*” el órgano central en un sentido funcional, vale decir, cuando se destruye el calor y, en esas condiciones, el alma se separa del órgano central del cuerpo (479<sup>a</sup>8-10). La contundencia de este hecho se aprecia en la analogía entre la destrucción del calor innato y la destrucción “*en masa*” y

a la manera de una división “*por instrumentos*”, vgr. no natural, de la unidad orgánica de un animal (cf. *JSVM* 14, 474b15).

Otro tanto puede afirmarse a propósito de la muerte y la brevedad de la vida en el caso de los insectos que Aristóteles interpreta como respuesta a una falla en su unidad orgánica. Su carácter de organismos no bien estructurados, y semejantes a “*múltiples animales fundidos*”, los aproxima a un tipo de artefacto complejo que, en cuanto tal, carece de la unidad de tipo sustancial que es propia de los vivientes y resulta más acorde al tipo de unidad que presentan los compuestos de sustancia y accidente.<sup>962</sup>

En los animales sanguíneos, que tienen una unidad orgánica “fuerte”, la muerte se asocia a la alteración en su constitución material que obstaculiza la ejecución de las operaciones (nutritivas) de un organismo altamente unificado. Por eso la muerte en ellos se entiende como el abandono del alma que es simultánea a la pérdida del calor balanceado en la interacción de sus potencias elementales.

Aristóteles define la muerte como la imposibilidad de respirar y sus causas, naturales o violentas, se refieren a un cambio en la constitución material de sus órganos. Pero afirmar que se *apaga el calor*, asociado a la imposibilidad para “*respirar durante una larga vida*”, no cierra la explicación. Habla, por lo pronto, de la situación fisiológica asociada con la muerte a la que Aristóteles ilustra con la imagen del ligero movimiento que apaga una llama débil (*JSVM* 23, 479<sup>a</sup>18-20). En los animales con pulmón, el endurecimiento del pulmón imposibilita de manera creciente el movimiento del órgano (henchirse y contraerse) y, cuando “*ya no puede moverlo*”, los animales “*dan el último suspiro y mueren*” (*JSVM* 23, 479<sup>a</sup>23-27). Dentro de este marco, es preciso considerar las patologías, los tumores, las secreciones y los calores enfermizos en exceso, entendidos como alteraciones en la proporción según la cual están combinados los elementos. En estos casos, se trata de estados, formaciones o residuos que el organismo produce y que alteran el equilibrio de las cualidades materiales *desde* el nivel orgánico *hacia abajo*. Otro tanto es preciso considerar en la explicación de las afecciones o acciones del corazón como las palpitaciones y los latidos (cf. *JSVM* 26).<sup>963</sup>

---

<sup>962</sup> Este tipo de organismo vivo que no tiene las condiciones ontológicas para fundamentar su auto-sustentación es un caso de ruptura para una metafísica que toma como sustancias (sensibles) en su sentido focal a los seres vivos. Lejos de ocultar la situación, Aristóteles le dedica particular atención. Cf. Katayama (1999); Kosman (1994).

<sup>963</sup> Por ejemplos, las palpitaciones y el latido son afecciones que indican el desequilibrio en la disposición de la materia producido en las potencialidades que constituyen el organismo por los procesos defectivos o patológicos del compuesto orgánico o por los productos residuales de los procesos normales. La enfermedad “*llamada palpitaciones*” es una afección del corazón que se produce por la compresión de lo caliente en un espacio pequeño bajo la acción del frío causado en el cuerpo por residuos (secreciones). El

El acto de vivir no está separado del proceso de inspiración y espiración y morir está ligado al colapso de este proceso.<sup>964</sup> Vivir y respirar coinciden en cuanto respirar es la refrigeración del organismo en aquellas partes que son decisivas para la vida nutritiva. Esta descripción de la respiración nos deja en claro que se trata de un movimiento que comprende al conjunto orgánico específicamente diferenciado y comprendido según características determinadas: La centralización en un órgano único cuyo papel es prioritario con respecto a las partes restantes, al todo, y a los procesos del conjunto viviente. Esta prioridad se justifica por la posesión del principio rector que, mediante una potencia agente material, gobierna procesos y cambios en el ser vivo.

#### 4. Conclusión

Los dos tratados finales de los *Parva Naturalia* que hemos considerado se sitúan en torno al eje abierto por *DA II 4*, a saber, la consideración del alma nutritiva como causa formal, final y motriz de los procesos del ser viviente que se fundan prioritariamente en ella en cuanto es esencia y actualidad del cuerpo.

En consonancia con una decisión metódica enunciada en *DA I 1* que lo lleva a proceder desde las propiedades de los seres vivos (acciones y pasiones) hacia su fundamento (los aspectos sustanciales del viviente), el tratamiento de la conservación de la vida y del ciclo vital de todo organismo vivo articula el cambio entre las potencialidades de la materia y los movimientos del conjunto orgánico, las partes orgánicas y el organismo centralizado en un órgano único, el calor innato y el alma nutritiva como forma-fin del organismo vivo y origen de sus movimientos. En cada uno de estos tres tipos de relaciones el primer término se considera posterior, ontológicamente hablando, al segundo. La relación de antero-posterioridad entre estos términos se encuentra de manera análoga en cada uno de los tres planos. Al mismo tiempo, sobre la analogía entre ellos, se superpone un esquema de referencia del plano posterior al plano anterior y, finalmente, de todos los planos posteriores al que resulta ser anterior a todos. Este modo de tratamiento se hace eco de uno de los criterios de

---

planteamiento que hace Aristóteles incluye aún la composición de alma y cuerpo: el miedo como estado emocional del animal produce un enfriamiento en la parte superior. Como consecuencia, el calor baja y se les concentra en un espacio pequeño donde el frío comprime. Esto puede dar lugar a un “apagamiento” con el cual el animal “muere de miedo” o padece una “afección morbosa”.

<sup>964</sup> Sobre la consideración del vivir como acto, cf. *Metaph.* IX 6, 1048b18-27; 8, 1050<sup>a</sup>34-b1.



antero-posterioridad ontológico y gnoseológico descritos en *Metaph.* V 11, 1018b37-1019<sup>a</sup>1. De acuerdo con ello, consideramos que el pensamiento aristotélico en torno a la conservación de la vida en los organismos animados opera con una teoría hilemórfica articulada según la distinción ontológica entre sustancia y accidente que le permite establecer, esencialmente, el fundamento de los procesos vitales en la naturaleza misma del organismo viviente concebida como una unidad de aspectos diferenciados y jerarquizados. En ese sentido, los procesos que caracterizan a la vida nutritiva pueden ser vistos en su diversidad al mismo tiempo que ser reconocidos como una unidad; de un modo análogo, el organismo que oficia de sustrato de ellos puede ser comprendido en sus partes funcionalmente diferenciadas y en su materia cualitativamente significada y puesto de relieve como una unidad orgánica, *vgr.* como un todo. Finalmente, la naturaleza misma del organismo vivo comparece en su doble significación, a saber, como materia y como forma que define el núcleo esencial de una sustancia compuesta. Los sentidos en que se emplea '*naturaleza*' son satisfechos por el calor innato y por el alma nutritiva, respectivamente, entre los que Aristóteles contempla un tipo de unidad próximo al de la unidad por sucesión que, en *DA* II 3, atribuye a las capacidades del alma. A la luz de la causalidad motriz, se contempla el calor innato como condición necesaria y como causa *por el movimiento* unida por naturaleza con el alma nutritiva. Ambos factores, en cuanto están ontológicamente diferenciados en términos de una antero-posterioridad por sucesión, pueden explicar la organización del cuerpo y de sus operaciones en un delicado equilibrio entre correlación de aspectos diferentes (materia y forma) y prioridad de uno de ellos sobre el otro. En ese sentido, Aristóteles compagina en su explicación de la vida nutritiva el alma como causa formal, final y motriz y los componentes elementales del cuerpo como con-causa.

### 3.2. Distinción, relación de antero-posterioridad y vínculo causal entre alma y cuerpo en *Metaph.* VII 7-9, 17 y VII 10-11

La investigación sobre la sustancia (*ousía*) configura un proyecto filosófico que, en el esfuerzo por desenvolver una *ciencia del ser en tanto que ser*, se enfoca en aquello que es primero o anterior en distintos órdenes de análisis. En este escenario, nos ocupamos del estudio en torno a la sustancia en el contexto de la generación de las sustancias sensibles y en el de su definición contenidos en *Metaph.* VII; en particular, tomamos en cuenta dos problemas. En primer lugar, consideramos las dificultades que presentan a partir de atribuirle a la materia el papel de *aquello a partir de lo cual* algo se genera y el de factor constitutivo de lo generado en *Metaph.* VII 7. Las dificultades toman cuerpo cuando de los ejemplos centrados en artefactos y eventos o procesos nos movemos al de los seres vivos. En este último, se pone en cuestión la permanencia como criterio de sustancialidad que suele satisfacer la materia. El tratamiento del tema reconoce los vínculos de dependencia de la materia respecto del compuesto y de la forma en el contexto del devenir. El análisis se vuelve sobre la forma del compuesto (*Metaph.* VII 8) e introduce como criterio para reconocer qué es, prioritariamente, sustancia aquel que la forma puede satisfacer en cuanto esencia de la cosa. Este punto de vista sobre la sustancia en el contexto del devenir se profundiza en *Metaph.* VII 17, donde Aristóteles propone entender la esencia de la cosa como causa del ser y del devenir, aquello por lo que algo compuesto deviene y configura una genuina unidad. En segundo lugar, nos ocupamos de la consideración aristotélica de la sustancia en el contexto de la definición. El planteo se centra en *Metaph.* VII 10-11. Aristóteles trabaja en estos capítulos sobre las condiciones de la definición centrada en la forma de la cosa a partir del caso de los seres vivos, sustancias por excelencia. En este caso, el sustrato y la constitución material no pueden ser dejados de lado en la definición, lo que conduce a una interpretación de la relación materia-forma en términos de relaciones de antero-posterioridad entre la forma, la materia y el compuesto de ambas. Este tipo de análisis tiene efectos sobre la consideración ontológica de los seres vivos a los que, prácticamente de manera simultánea, ha venido estudiando en un ámbito “biológico”.

Introducir la teoría de la sustancia en el estudio del problema de la unidad cuerpo-alma posibilita, por una parte, documentar las dificultades de una ontología general y reconocer la manera en que se orientan las decisiones que Aristóteles toma en

este plano. Por otra parte, los problemas señalados que están contenidos en la teoría de la sustancia nos permiten constatar que las dificultades en torno a la concepción de la unidad de cuerpo y alma, así como sus posibles vías de tratamiento, se juegan en el orden ontológico fundamental de los fenómenos biológicos exclusivamente ligados a los seres vivos. Los seres vivos, en cuanto son sustancia, constituyen instancias a las que se les predica unidad en un sentido prioritario. Sin embargo, esa unidad está atravesada por dificultades. Entre ellas, las que consideramos en *Metaph.* VII revelan una tensión entre dos significados de ‘sustancia’, a saber, como forma y como el compuesto material que tiene forma, que puede ser tratada enfatizando los criterios de antero-posterioridad que Aristóteles a puesto a jugar en los dos escenarios en que se encuentran.

### 3.2.1. La anterioridad de la forma respecto de la materia en el contexto de la generación de la sustancia compuesta: *Metaph.* VII 7-9 y 17

#### 1.

La reflexión de Aristóteles en torno a la generación de la sustancia a partir de la materia y bajo la acción de la forma en *Metaph.* VII 7-9 nos abre a un conjunto de problemas concernidos con el estatuto ontológico de ambos aspectos del compuesto. En cuanto tales, materia y forma son términos diferentes entre sí pero, al mismo tiempo, indefectiblemente correlativos, no separables uno de otro, y articulados según ciertos criterios de antero-posterioridad.

De acuerdo con Aristóteles, la forma no se genera ni hay generación de ella y la materia preexiste a lo que se genera a partir de ella y por obra de la forma (*Metaph.* VII 8, 1033b5-7). Lo generado, un compuesto constituido de materia y forma, configura un tipo de unidad según el cual se dice que “*las cosas son algo uno primeramente y por sí (y no accidentalmente)*”.<sup>965</sup> Así, lo que se genera en un cambio sustancial sólo puede ser, para Aristóteles, una sustancia compuesta (*synolon*) (*Metaph.* VII 8, 1033b17) que constituye un todo determinado (*tò hápan tóde*) (1033b24) que es originalmente generado como *algo uno* a la manera de la sílaba y no a la de un montón de partes materiales (*Metaph.* VII 17, 1041b11-12).

Los términos o factores previos a lo que, de una manera general, se denomina “*lo generado*” son factores inmanentes al mismo. Una sustancia compuesta configura una unidad peculiar cuyo mejor referente está dado por la unidad orgánica (*symphysis*).<sup>966</sup>

La actualización de un todo, fin de la generación, tiene lugar *desde* la materia (*éx hoû*) y por obra de la forma (*hyph' hoû*) en un escenario donde predominan los ejemplos de realidades no-sustanciales, como los productos de las distintas artes o técnicas, y donde quedan sugeridas las dificultades de un planteo que se tiene que extender a casos de la biología. Pero mientras que en el caso de los artefactos la unidad de materia y forma es más bien débil y está concernida con la permanencia de la materia como *ex*

<sup>965</sup> Cf. *Metaph.* X 1, 1052a16-19.

<sup>966</sup> Cf. *Metaph.* V 4, 1014b22ss; 6, 1016b8-17. Esta cuestión, que podríamos considerar iniciada en *Metaph.* VII 7-9 y 17, se retoma especialmente en *Metaph.* VIII 6 a propósito de la unidad del compuesto en el plano abstracto de la definición. En ese plano, se aplican los conceptos de potencia y de acto para mostrar que lo que se genera, *i.e.* se actualiza, es un todo que ya está potencialmente en las partes que le son inmanentes. Una teoría que ofrece una buena explicación al caso de los seres vivos, en especial, los animales, como puede verse en los tratados biológicos.

*hoû* y, luego, como materia constitutiva de la cosa. En el caso de los seres vivos resulta, al menos problemático, establecer la identidad entre estos dos papeles de la materia. Por otro lado, en este último ámbito, la forma de un organismo vivo cobra especial sentido como “*causa primera de su ser*” y “*principio*” de su generación en el sentido de naturaleza (*Metaph.* VII 17).<sup>967</sup> Así pues, las cosas generadas (*tà gignómena*) son descritas, en estos textos dedicados a explicar la generación de las sustancias sensibles (*Metaph.* VII 3, 1029<sup>a</sup>33-34),<sup>968</sup> como resultado del proceso de generación y tendencialmente identificadas con la forma que se da en una materia como fin en el sentido de *aquello en vistas de lo cual*. De acuerdo con este punto de vista y con dificultades originadas en el papel que tiene la materia, la forma es considerada anterior lógica y ontológicamente a aquella, en especial, porque la forma satisface el papel de *hyph' hoû* y de causa final en la generación de una sustancia.

## 2. El texto

*Metaph.* VII 7-9 conforma un tratado sobre la generación<sup>969</sup> cuya inclusión en el contexto de investigación en torno a la sustancia se justifica por el hecho de que completan el cuadro de una teoría general de las sustancias sensibles que son, como tales, sustancias sujetas a devenir y compuestas en los que la forma tiene prioridad sobre la materia. Posición esta última que abona una línea de pensamiento fundamental en estos escritos.

Ahora bien, el tratamiento de las sustancias compuestas y la perspectiva que aporta sobre el problema de su unidad el conjunto textual de *Metaph.* VII 7-9 alcanza un momento de desarrollo central en *Metaph.* VII 17. En este capítulo, el análisis de la unidad de la sustancia está vinculado lógica y ontológicamente a su nueva reflexión

---

<sup>967</sup> Este planteo introduce asimismo distintos tipos de relaciones de antero-posterioridad, a saber, entre las partes entre sí y entre las partes y el todo, que inciden directamente en la comprensión de la unidad de las sustancias compuestas. La forma es prior a la sustancia compuesta pues es la causa y principio de la generación y del ser de la sustancia particular. En ese sentido, la sustancia compuesta depende causalmente de la forma que tiene, entonces, anterioridad ontológica respecto de la materia (1029<sup>a</sup>30-32); pero ésta última resulta anterior a la forma en un todo compuesto en la medida en que la forma no *subsiste por sí misma* sino en la sustancia particular. Cf. Mansion (1979) p. 82

<sup>968</sup> Los textos se refieren, en general, a la generación y/o producción de las sustancias sensibles que, a su vez, pueden identificarse como sustancias naturales o como productos del arte. Sin embargo, esta modo de abordaje del análisis no resulta inocuo respecto del problema mismo.

<sup>969</sup> La pertenencia temática de estos capítulos al ciclo de la investigación aristotélica sobre la sustancia en *Metaph.* VII, así como su ubicación entre los capítulos 4-6 y 10-12 que configuran una continuidad en torno al tema de la sustancia como esencia, ha sido motivo de larga y variada discusión; véase al respecto, Ross (1924) II p. 181; Frede/Patzig (1988) II p. 104; Mansion (1979); Ferejohn (1994).

sobre la sustancia entendida ahora como causa y principio. Así, lo que en el plano de las proposiciones se enuncia respetando la forma “*τὴ κατὰ τίνος*”, está ontológicamente referido a un todo cuya unidad es como la de la sílaba.<sup>970</sup> Por otro lado, explicar por qué el todo generado es una unidad en un sentido más relevante que la unidad de un montón se orienta, en el plano “lógico”, por una estructura que responde a preguntas del tipo de “*por qué una cosa se da en otra*” (*Metaph.* VII 17, 1041b12).<sup>971</sup>

*Metaph.* VII 7-9, por su parte, no se ocupa específicamente de la unidad de las sustancias sensibles, sin embargo, el problema de la unidad de tales sustancias *se desencadena* allí. En ese escenario, dedicado a explicar los términos que intervienen en la generación, Aristóteles pone especial énfasis en el carácter inengendrado de la forma en cuanto esencia del compuesto<sup>972</sup> y en la preexistencia del sustrato material de la generación que perdura en el producto final (*τί*). Este último planteo da lugar al problema de la persistencia del sustrato en el caso de los seres vivos. La persistencia de un sustrato a través del cambio es una de las características que lo hacen comparecer como candidato a sustancia. Sin embargo, en los seres vivos, esa persistencia tiene que ser relativizada con relación a la forma del viviente de la cual dependerá lógicamente y ontológicamente la existencia de un sustrato. La permanencia de un sustrato material en un ser vivo obedece a cambios entre las capacidades de sus componentes elementales asumidos como parte de los movimientos del conjunto viviente causados por la presencia del alma en el cuerpo. Esto mismo despierta un interrogante sobre el estatuto de la materia y de la forma en compuestos de esta clase. La forma no es engendrada, pero ¿no lo es en un sentido absoluto o habría que matizar esta afirmación considerando su estatuto como forma particular, vinculada necesariamente a una forma?<sup>973</sup> Un planteo, detrás del cual, se puede advertir el interrogante por un posible estatuto separado de la forma.

---

<sup>970</sup> Cf. Scaltsas (1994) para quien aquello que unifica a una sustancia es lo que hace que se distinga de un agregado; p. 118.

<sup>971</sup> Cf. *Metaph.* X 1, 1052<sup>a</sup>15-25.

<sup>972</sup> Cf. S. Mansion (1979).

<sup>973</sup> La embriología pone de relieve los procesos por los que el alma de un animal se constituye en forma de un cuerpo en desarrollo. Cf. GA y el punto de vista de Lewis (1994). Nuestro punto de vista tiende a reconocer en estos problemas fundamentales de la ontología de Aristóteles la presencia de un *holismo de fondo* que permitiría, sobre todo, ejecutar ciertas correcciones en la teoría en vista, sobre todo, a propósito del caso de los seres vivos, sustancias por excelencia. Una tesis que enfatiza el punto de vista de la totalidad en el análisis de la sustancia la encontramos en Scaltsas (1994).

### 3. *Metaph.* VII 7: El análisis de la generación. El papel de la materia y de la forma

El análisis de la generación es abordado en éste capítulo a partir de su resultado. El planteo, de tono general, considera las cosas que se generan según las diversas maneras por las que resultan generadas, *i.e.* por naturaleza, por arte o de manera espontánea (*apò tautomátou*) (*Metaph.* VII 7,1032<sup>a</sup>12-13). En esta explicación de la generación es posible encontrar factores comunes a todos los casos; en efecto, todo lo que se genera (*tà gignómena*) se genera “*hypó tinos*”, “*ék tinos*” y llega a ser “*tí*”. (1032a12-14).<sup>974</sup>

Asimismo, lo generado puede ser tanto una sustancia como algún atributo de la sustancia, puntualmente, cualidad, cantidad o lugar (1032a15);<sup>975</sup> los factores aquí considerados se aplican tanto a casos de cambio sustancial como de cambio accidental, aunque el propósito de *Metaph.* VII 7-9 es considerar, especialmente, la generación sustancial.<sup>976</sup>

Los tres puntos de vista desde donde se explica la generación (“*ex hoû*”, “*hyph’ hoû*” y “*tí*”) se consideran conjuntamente. Cada uno de ellos proporciona una mirada sobre la cosa generada en la que se pone de relieve su materia o sustrato, la forma inmanente a dicho sustrato y principio de su generación y el compuesto de ambas.

En el caso de la generación natural, *Metaph.* VII 7 muestra estos tres aspectos en cuanto son satisfechos por los distintos significados de ‘naturaleza’ (*phýsis*). Se considera, entonces, la naturaleza (*phýsis*) ya en el sentido de aquello que causa el movimiento (*hyph’ hoû*), *i.e.* como forma, ya como materia, ya como lo que resulta de la generación. En este último caso, Aristóteles menciona como ejemplos a hombre o animal, a los que llama “sustancias en sentido general”<sup>977</sup> (1032a19)), que llegan a ser sustancias naturales porque *tienen naturaleza*. Así pues, ‘naturaleza’ se refiere aquí a aquello *de acuerdo con lo cual*, *i.e.* la forma del padre, desde los menstros, devienen sustancias naturales (*kath’ hò phýsis*) (1032a22-23). Dice Aristóteles:

<sup>974</sup> Sobre cómo entender cada uno de estos factores, véase Frede/Patzig (1988) II pp. 105-106.

<sup>975</sup> Sobre los usos de ‘*gígnesthai*’, véase Frede/Patzig (1988) II p. 106, donde los autores señalan la diferencia entre cambio *haplòs* y cambio según cantidad, cualidad o lugar que reciben el nombre común de *kínesis*. En *Metaph.* VII 7-9 se usa ‘*gígnesthai*’ para designar la generación o el devenir de un sujeto de acuerdo con alguna propiedad o estado, aunque la expresión se usa fundamentalmente a propósito del cambio sustancial, foco de la atención en estos capítulos y ligado al contexto del libro VII: la investigación sobre la sustancia. El estudio que se desarrolla en *Metaph.* VII 7-9 cuenta también con los planteos en torno al “*haplòs gígnesthai*” desarrollados en *Ph.* I 7 que, de esta manera, son significativamente asumidos en la reflexión aristotélica madura en torno a la sustancia.

<sup>976</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 106 *ad* 1032a14-15.

<sup>977</sup> Sigo a Frede/Patzig (1988) II p. 108.

*“Las generaciones naturales son las de aquellas cosas cuya generación proviene de la naturaleza: aquello de lo que provienen (ex hoû) es lo que llamamos materia, aquello bajo cuya acción se generan (hyph’ hoû) es alguna de las cosas que son por naturaleza (phýsei), y aquello que llegan a ser es ‘hombre’ o ‘planta’ o alguna otra de las cosas de este tipo, las cuales decimos que son sustancias en sumo grado.”(1032<sup>a</sup>15-19).<sup>978</sup>*

Y afirma también:

*“De modo general, digamos que aquello de que provienen (ex hoû) es naturaleza, y naturaleza es aquello según lo cual (kath’ hò) <llegan a ser> (lo generado tiene, en efecto, naturaleza: es, por ejemplo, planta o animal), y aquello bajo cuya acción <se generan> (hyph’ hoû) es la naturaleza entendida como forma de la misma especie (si bien ésta se da en otro): en efecto, un hombre engendra a un hombre.”(1032<sup>a</sup>22-25).*

En el caso de la generación por arte (*poíesis*), Aristóteles describe el proceso por el que deviene un artefacto o un cierto estado de cosa como un cambio causado por alguna de las artes, alguna facultad o por el pensamiento,<sup>979</sup> o como un proceso que se ha producido espontáneamente y por azar (*apò tautomátou kai apò týches*)<sup>980</sup> (1032a27-29). El examen de la producción de artefactos y de la generación de estados o disposiciones del cuerpo resultará aquí (como en otros momentos de la obra aristotélica) un recurso metodológico fundamental para reconstruir la estructura misma de los procesos naturales.<sup>981</sup>

Pasemos a considerar la manera en que son concebidas materia y forma con la intención de visualizar en las descripciones de cada una de ellas su función en una teoría de la generación de la sustancia y su incidencia en una consideración ontológica de la sustancia compuesta.

<sup>978</sup> Traducción de T. Calvo (1994).

<sup>979</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 111.

<sup>980</sup> El tema es tratado en este mismo capítulo, 1032b22-29, y, con mayor precisión, en *Metaph.* VII 9. No nos detendremos particularmente en estos pasajes por no considerarlos parte necesaria del enfoque que le damos al tema que nos ocupa.

<sup>981</sup> Cf. p.ej. *Metaph.* VII 9, 1034<sup>a</sup>33: “Por su parte, las cosas naturales se comportan de manera semejante a éstas [las artificiales].”



## 1) El *ex hoû* considerado como materia en *Metaph.* VII 7 a propósito de la generación de las cosas naturales (1032a15-25)

(1) Todas las cosas generadas tienen materia como *aquello desde dónde* (*ex hoû*) se generan (*Metaph.* VII 7, 1032<sup>a</sup>20). En el caso de las cosas naturales, Aristóteles considera que su *ex hoû* es la naturaleza entendida como materia (1032<sup>a</sup>17).<sup>982</sup>

La naturaleza como materia se refiere, ante todo, al sustrato primero de las cosas naturales que es inmanente y por sí indeterminado que, como un aspecto de la cosa, es incapaz de cambiar “*de su propia potencia*” (*ametablétou ek tês dynámeos tês hautoû*) y cambia bajo la acción de otro factor que lo define. (*Metaph.* V 4, 1014b26-35).

En *Metaph.* VII 8, la materia es denominada explícitamente sustrato (*tò hypokeímenon*) y se la describe como aquello desde donde se produce la generación de una nueva sustancia (1033<sup>a</sup>28-29). En ese sentido, el punto de vista coincide con la clásica consideración de los principios del cambio en *Ph.* I 7 donde la vinculación de la materia entendida como sustrato nos enfrenta a una ambigüedad entre su papel como *ex hoû* y su papel como aquello de lo cual se compone una cosa material.<sup>983</sup> En ese caso, el planteo tiende a llamar la atención sobre un aspecto de la cosa generada que permanece en el proceso de su generación y a identificar uno y otro papel, sobre todo, en el contexto del cambio accidental por el que se orienta la consideración del cambio en general. Por otro lado, el punto de vista de *Metaph.* VII 8 coincide también con la concepción del sustrato como materia que se examina en *Metaph.* VII 3. En este último

<sup>982</sup> Como se aclara en *Metaph.* VII 8 (y se plantea en *Metaph.* VII 7 a propósito de la manera en que se enuncian o describen las sustancias compuestas), el *ex hoû* es tomado en el caso de la generación de una sustancia como materia y no como privación (1033<sup>a</sup>25-26). Aun cuando se deba señalar que la privación es el sentido en el que más (*mallôn*) se dice “*aquello de donde algo deviene*” (1033<sup>a</sup>11). En efecto, ‘*ex hoû*’ adolece de cierta ambigüedad pues remite tanto a la privación como a la materia (1033<sup>a</sup>8-10). Cf. Ross (1924) II p. 186 ad 1033<sup>a</sup>5-23.

<sup>983</sup> En *Ph.* I 7 la materia es presentada como “*naturaleza subyacente*” (*he hypokeiméne phýsis*) que se conoce sólo por analogía, esto es, la materia prima a la que es *necesario referirse* cuando se trata del cambio sustancial (*génesis haplè*). Concebida en este contexto, la materia es aquello que, por sí, carece completamente de determinación si se la piensa “respecto de cualquiera de las demás cosas que poseen forma antes de recibirla” (191<sup>a</sup>8-12); “*no es una ni existe en el sentido en que existe algo determinado*” (191<sup>a</sup>12-13). La noción de materia prima aparece a la manera de un postulado explicativo a la hora de dar cuenta de la generación sustancial (cf. Boeri [1993] p. 160-1). Por otra parte, la expresión “*materia prima*” resulta ambigua en su empleo. En algunas ocasiones, Aristóteles la usa para referirse a la materia próxima de la que algo se compone. En efecto, la expresión pone en evidencia un problema ontológico que se vuelve más evidente según la clase de entidades que se consideren. Respecto del caso de los seres vivos, pensamos que la noción de materia prima tiende a ser, más bien, un concepto analítico, no concernida con la constitución elemental de base de un organismo vivo constituido, admeás, por partes homogéneas y heterogéneas. (cf. M. Rashed [2005] p. cxxi). En relación con este tema, véase la bibliografía citada en Boeri (1993) pp. 160-162. Puede tenerse en cuenta también el análisis de Charlton (1972). Acerca del papel que juega *Ph.* I 7 en la investigación de *Metaph.* VII 7-9, véase S. Mansion (1979).

texto, la materia es evaluada como uno de los candidatos a sustancia que, considerada en términos de anterioridad ontológica y definicional, resulta cuestionable como candidato. En este contexto, incide fuertemente su carácter indeterminado (1029<sup>a</sup>19-25).<sup>984</sup>

La noción de naturaleza como materia está presente en *Ph.* II 1 donde Aristóteles, a propósito de considerar la opinión de algunos predecesores, enuncia un concepto de materia como “*lo primero inmanente a cada cosa, informe en cuanto tal*” que él mismo suscribe (193<sup>a</sup>10-11). En efecto, para Aristóteles, la materia será el sustrato, desde donde una cosa determinada se genera, correlativo del principio del movimiento y del cambio que la cosa posee en sí misma (193<sup>a</sup>28-30). Como sustrato respecto de la forma del todo que se genera, la materia satisface, entonces, la función de *aquello desde dónde* (*ex hoû*) algo se genera que es, a su vez, inmanente a lo generado mismo (el bronce respecto de la estatua). En este sentido, se la considera también como el primer significado de ‘*causa*’, causa material (*Ph.* II 3, 194b23-24).<sup>985</sup>

(2) Por su parte, *Metaph.* VII 7 pone énfasis en la materia como “*la potencialidad para ser y no ser que posee cada cosa*” (*dynatòn gàr kai êinai kai mè êinai hékaston autôn*).<sup>986</sup> Así pues, la materia se encuentra en todo lo que se genera por arte o por naturaleza,<sup>987</sup> como ese aspecto de la cosa generada por el que la cosa misma

---

<sup>984</sup> En *Metaph.* VII 3, la materia es uno de los casos de sustrato. De éste Aristóteles da una definición que ha hecho carrera en su obra, encontrándose su formulación ya en *Categorías*. En efecto, en el capítulo 3 se considera que es sustrato *aquello de lo que todo se predica y que no se predica de nada*. Según esta definición, el sustrato (*tò hypokeímenon*) será considerado sustancia (*ousía*). Así pues, cuando Aristóteles se plantea qué es lo que puede ser sustancia, propone al sustrato como candidato en cuanto sustrato primero. Y, en ese sentido, piensa que ‘*sustrato*’ puede entenderse, de un modo, como la materia, de otro modo, como la forma y, de un tercer modo, como el compuesto de ambas. Esta distinción tiene en cuenta como criterio principal la existencia de algo por sí mismo y de manera autónoma así como la permanencia a través del cambio. La materia, considerada aquí de una manera tal que se le objeta su candidatura a sustancia, es, sin embargo, aquello que permanece una vez que, analíticamente hablando, se han removido todas las determinaciones de una cosa (1029<sup>a</sup>7-25); ahora bien, permanece como aquello que es indeterminado por sí mismo y respecto de todas las demás propiedades por las que se delimita “*lo que es*” (1029<sup>a</sup>20-25).

<sup>985</sup> Por otra parte, observemos que la materia como *ex hoû* respecto del resultado de la generación puede coincidir con el sentido de causa material que satisface la materia como condición necesaria en vistas del fin de *Ph.* II 9.

<sup>986</sup> Para una conexión entre materia y potencialidad, cf. *Metaph.* IX 8, 1050b27, a propósito del movimiento en los seres incorruptibles.

<sup>987</sup> En este pasaje inicial de *Metaph.* VII 7, la noción está presentada a propósito de los seres naturales pero se extiende al producto de la generación por arte. En cierto sentido, podría interpretarse esto, considerando que todo lo producido por arte tiene en su materia un componente natural. En ese sentido, puede considerarse el modo en que las sustancias sensibles se restringen a las naturales en *Metaph.* VII 17, 1041b28-30. Cf. Ross (1924) II p. 225 ad 1041b29.

comparece como lo que tiene potencialidad para ser y no ser.<sup>988</sup> De acuerdo con esta descripción, la materia considerada como *ex hoû* en el contexto de la generación de una nueva sustancia espeja el aspecto contingente de las cosas materiales:

*“Por lo demás, todas las cosas que se generan por naturaleza o por arte tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene la potencialidad (dynatòn) para ser y para no ser, y ésta es la materia en cada cosa.”*(*Metaph.* VII 7, 1032<sup>a</sup>20-22)

La contingencia es un modo de ser de las cosas materiales generadas. Ahora bien, si la cosa que tiene potencialidad para ser y no ser finalmente es, y es tal o cual cosa, entonces no puede provenir desde la nada. Y es esto lo que queda connotado en esta caracterización de la materia. Una cosa material no puede provenir desde la nada y su generación tiene que darse a partir de algo que, al mismo tiempo, se encuentre de alguna manera indeterminado y o privado en relación con la forma de la cosa resultante. De acuerdo con este último, lo que funge como materia de lo que deviene es también materia constitutiva de la cosa que se asocia al factor de indeterminación de esta. En uno y otro papel, la materia aparece en el análisis como aquello de la cosa que es indeterminado por sí.

(3) Contemplada la generación desde la cosa generada “hacia atrás”, Aristóteles sostiene la imposibilidad de que ella ocurra sin que se presuponga algo preexistente y a partir de lo cual una cosa se produzca:

*“(…) es imposible la generación si nada preexiste. Resulta evidente que existe necesariamente (ex anágkes) alguna parte. La materia, en efecto, es una parte (inmanente y que deviene <algo><sup>989</sup>).”* (*Metaph.* VII 7, 1032b30-32).<sup>990</sup>

El punto de vista aristotélico se orienta por el ejemplo de la esfera de bronce cuya materia se identifica con un trozo de bronce que es parte del compuesto (esfera de bronce) y que, tomado como un determinado trozo, él mismo cambia y deviene una esfera. La materia que es parte de la cosa constituye el factor *necesariamente preexistente* en el proceso de generación de dicha cosa.<sup>991</sup> El sustrato inmanente de la cosa es, en el plano de su generación, el *desde dónde (ex hoû)* que se presupone y del cual deviene la cosa. Esto cimienta la identificación de la cosa con un aspecto suyo que se transforma en la cosa y aparece (de manera visible en el caso de una esfera de

<sup>988</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 109 *ad loc.*

<sup>989</sup> Cf. Ross (1924) II p. 185 ad 1033<sup>a</sup>1.

<sup>990</sup> La traducción del pasaje es nuestra.

<sup>991</sup> Cf. *Metaph.* VII 7, 1032b31-32; *Ph.* 190b1.

bronce) como *desde donde* procede el producto final. Por lo demás, esto indica que, con excepción de la generación espontánea,<sup>992</sup> la materia vista desde la cosa generada no es aquello que, por sí misma, cause el devenir una cosa;<sup>993</sup> tampoco es algo que subsista por sí mismo y separado de la forma. Esto se puede constatar en el plano del lenguaje donde para hablar acerca de la constitución material de la estatua de bronce se emplea la expresión paronímica ‘*de bronce*’ en lugar de ‘*bronce*’ para referir, al mismo tiempo, el estatuto del sustrato material como aquello *desde lo cual* se genera la estatua (1033<sup>a</sup>5-23).<sup>994</sup> Ahora bien, esto constituye un problema.

El problema del estatuto de la materia como factor inmanente al producto de la generación, a saber, como “*he gàr hýle méros (enypárchei gàr kai gígnetai haúte)*” (1032b32-1033<sup>a</sup>1), aparece también tras una explicación de la producción (1032<sup>a</sup>27-b30) en la que se describen los dos momentos del proceso regular (“*pensamiento*” y “*producción*”) y se lo contrasta con la producción espontánea (*apò tautomátou*) (1032b21-29). Estos escenarios permiten evaluar la tesis acerca de la materia como parte de la constitución de la cosa en términos de *aquello de lo cual la cosa deviene*, de tal manera que pueda discutirse si aquello que es permanente en una cosa debe atribuirse a su aspecto material entendido como lo que subyace al cambio o no; es decir, establecer si aquello que es punto de partida del cambio, se mantiene a través de él y pasa a constituir la cosa es lo permanente en ella.

Si se examina el caso de la generación espontánea de la salud en un organismo vivo, situación alternativa a un proceso regular de generación por arte, el calor funge como materia y como principio agente de la cura. El médico, mediante friegas, genera calor en el cuerpo y el calor en el cuerpo produce “*lo que viene tras él*”, es decir, lo que trae aparejado el equilibrio en el cuerpo y genera de manera inmediata la salud. En cualquiera de esas situaciones resultará que el calor es parte de la salud recuperada (o, al menos, acompaña a lo que es parte de la salud recuperada). Por ello, en un cuerpo vivo, el calor puede ser tomado como sustrato material de la salud y, al mismo tiempo, como *aquello por obra de lo cual* se comienza a generar el proceso conducente a la cura.<sup>995</sup> Cuando tiene lugar la generación espontánea, la salud es producida por el calor que ha

<sup>992</sup> Cf. *Metaph.* VII 7, 1032a22-30; 9, 1034<sup>a</sup>10-14.

<sup>993</sup> Como puede leerse en la presentación de los capítulos 7 y 8, el aspecto agente de la generación está considerado de manera diferenciada respecto del papel que cumple la materia, pero es tratado junto con ella en la explicación del devenir. Cf. *Metaph.* VII 7, 1032<sup>a</sup>15-19; 22-25; 8, 1033<sup>a</sup>24-28.

<sup>994</sup> En efecto, en el cambio sustancial, no es el bronce, a la manera de un trozo determinado que experimenta una alteración (cambio no-sustancial), lo que cumple el papel de *ex hoù*.

<sup>995</sup> El planteo gana cierta precisión en *Metaph.* VII 9.

sido provocado (o inducido) en el cuerpo por la acción del médico. En ese caso, la generación de salud como generación espontánea está enmarcada o depende de una acción primera de un agente externo al sustrato compuesto (cuerpo y calor) que deviene sano. Por otro lado, si se enfoca “desde dentro” la generación de la salud como un caso de generación espontánea se percibe que intervienen en él como *ex hoû* y agente el mismo ítem; esto no ocurre en casos normales de producción de un estado o disposición del cuerpo o de elaboración de un objeto. En estos últimos, *ex hoû* y agente no constituyen un mismo ítem; en lugar de esta coincidencia, encontramos una correlación necesaria entre ambos, tomados como entidades distintas.

Aristóteles traza una analogía entre el caso de la generación de la salud y la construcción de una casa a partir de las piedras (1032b11-12). El calor en el cuerpo respecto del estado de salud es análogo a las piedras respecto de la casa en cuanto son partes inmanentes de aquello que resulta, a su vez, a partir de ellos (*ex hoû / hyph' hoû*) (1032b28 30):<sup>996</sup>

*“Cuando procede del arte, la causa productora, es decir, aquello ‘de dónde se inicia el movimiento’ de curarse, lo constituye la forma que está en el alma; pero cuando se produce espontáneamente, <el proceso comienza> a partir de aquello que constituye el punto de partida de la producción para quien produce por arte: así, el proceso de curación se inicia seguramente al calentarse el cuerpo (esto lo produce <el médico> con friegas). Así pues, o el calor corporal es parte de la salud, o tras él viene - <directamente> o a través de más pasos- algo de naturaleza semejante que es parte de la salud. Y esto es últimamente la causa productora que, de esta manera, es parte de la salud – y también la casa (así, las piedras), y de todas las demás cosas.” (1032b21-30)*

A partir de esta analogía, Aristóteles hace la generalización mencionada en la que se formula el papel de la materia en la generación y en la cosa resultante (*he gàr hýle méros (enypárchei gàr kai gígnetai haúte)*) (1032b30-32). Pero este factor preexistente deviene, en contexto normales de producción, inmanente a la cosa mediante la acción de la forma como esencia y causa productora; poner de relieve esta estructura es, según S. Mansion, el propósito del análisis del proceso normal de recuperación de la salud.<sup>997</sup>

Aunque, obviamente, las piedras no son parte de la casa en el mismo sentido en que el calor es parte del resultado en la generación espontánea de la cura, *i.e.* como

<sup>996</sup> Para una interpretación del pasaje, véase Frede/Patzig (1988) II pp.118-122.

<sup>997</sup> Cf. S. Mansion (1971).

principio agente, ocurre, sin embargo, que en el proceso por el cual la casa se construye a partir de las piedras, éstas *se constituyen* en partes del resultado generado.<sup>998</sup>

La comparación entre el papel de las piedras y el del calor en el contexto de la recuperación “automática” (o espontánea) de la salud permite captar el estatuto de la materia en la generación y en la cosa generada. El calor como *ex hoû* de la recuperación de la salud es condición necesaria respecto de la acción del médico y bajo esta acción deviene un componente (una cualidad) de las partes materiales del cuerpo. Que esto es así se constata en la generación espontánea que no podría ocurrir si el calor no fuera parte del material que constituye el cuerpo. La generación automática o espontánea es un proceso motivado en la materia y por un estado de ella. Así, la materia como *ex hoû* es también un factor inmanente a la cosa generada (el calor) que deviene inmanente en cuanto es correlativa de la forma que funge como agente externo del cambio (el médico). De acuerdo con esto, la materia es inmanente por relación a la forma, no por sí misma. En ese sentido, en el resultado de la generación es preciso considerar no sólo la cosa resultante sino también sus aspectos como factores correlativos. La importancia que tiene también considerar los aspectos distintos de lo generado, *vgr.* materia y forma, está vinculada a la necesidad de establecer una jerarquía en términos de anterioridad posterioridad de la forma respecto de la materia en cuanto la primera es causa formal y causa motriz de que la materia se constituya en “materia de” una cosa.

Ahora bien, la coincidencia que hay en la generación espontánea entre el principio de la generación (como *ex hoû*) y el factor inmanente a la cosa en un mismo ítem, entre *aquello a partir de lo cual* algo se genera y la “materia próxima” de lo generado, no se da del mismo modo en el caso del ser viviente. Sí ocurre de una manera análoga cuando se toman en cuenta los cambios no sustanciales vinculados con la auto-sustentación de un organismo vivo.<sup>999</sup> Los menstruos devienen materia próxima del

<sup>998</sup> Ross (1924) II pp. 184-185 *ad* 1032b28-30.

<sup>999</sup> El punto de vista según la cual el sustrato material de una cosa (que en el plano de su generación se releva como su *ex hoû*) deviene algo en la generación, *i.e.* *un todo* (del que es parte), se reconoce también como uno de los cuatro modos en que se puede decir que “*algo viene de algo*” considerados en *GA I 18* a propósito del estudio del papel del semen en la generación. El segundo sentido en el que se dice que ‘*algo viene de*’ es aquel en el que la materia de una cosa es parte inherente del todo que deviene y adquiere una forma en la generación (*ék tinos enypárchontos kai schematisthéntos*). Esa adquisición de la forma puede entenderse también como una alteración. En ese caso, la forma se toma como una “modificación” de la materia y no como una determinación sustancial suya (*GA 72<sup>a</sup>20-30*). Esto podría referirse a un tipo de proceso como el que tiene lugar en la producción de vino y de vinagre a partir del agua (*Metaph.* VIII 4). Por otro lado, el papel del calor dentro de la generación espontánea de la salud podría ser fructífero para remarcar el papel de la materia orgánica que, en cuanto ya animada, es *ex hoû* de un ser vivo que da lugar niveles más complejo de materia (Cf. *PA II 1* y *GA I* y II). Asimismo, cuanto al lugar de la materia en el proceso de generación biológica, es importante tener en cuenta que hay dos

embrión (tejidos, corazón) en cuanto el cambio sustancial (por el que se genera un nuevo ser vivo) ocurre montado sobre un cambio alterativo de la sangre.

La idea de una materia inmanente a la cosa y, como tal, presupuesto no-generado a su vez, de donde se genera algo, da cuenta, al mismo tiempo, de la continuidad que aporta la materia al proceso de generación de la cosa. Una vez más, este punto de vista está especialmente orientado por el caso de la producción de artefactos o estados y disposiciones del tipo de la cura, más que por la referencia a los seres vivos, donde la aplicación de esta consideración requiere matizar fuertemente el papel del sustrato material por su referencia a la forma.

(4) La consideración de la definición de las cosas generadas pone de relieve un estatuto de la materia constitutiva que espeja, en cierto modo, la unidad que como *ex hoû* tiene con la forma. Aristóteles afirma que la materia entra en la definición de la cosa como una de sus partes. Esta tesis implica que, acerca de la esencia de una sustancia compuesta de materia y de forma, que se expresa en su definición, no puede dar cuenta exclusivamente la forma.<sup>1000</sup> En el caso de las llamadas definiciones “físicas”, Aristóteles asume enunciados del tipo de “*círculo de bronce*”, que sigue la fórmula *lógos énylós*, respecto del cual ya hemos hablado antes:<sup>1001</sup>

*“Pero ¿es también <la materia> una de las partes de la definición? Formulamos, ciertamente, de dos maneras qué son los círculos de bronce: diciendo la materia, que se trata de bronce, y diciendo la forma, que se trata de tal figura, y ésta constituye el género en que se sitúa primeramente.<sup>1002</sup> Así pues el ‘círculo de bronce’ contiene en su enunciado la materia.” (1033<sup>a</sup>1-5).<sup>1003</sup>*

(5) También en el plano de la denominación de una cosa puede constatarse el estatuto que tiene la materia en el compuesto generado. La materia como *ex hoû* también es parte de la denominación de la cosa generada:

*“Algunas cosas, tras ser generadas, se denominan por aquello de que proceden, por su materia, si bien no se denominan ‘tal’ (ekeîno) sino ‘de tal’ (ekeíninon), por ejemplo, la*

“momentos” en lo que llamamos reproducción animal. Por un lado, la cocción del menstros por el calor del semen que está a la base de la transmisión (no procesual) de la forma del padre (generación en sentido estricto) y, por otro, el auto-desarrollo a partir de los menstros que reciben la acción de la forma transmitida por el semen y es, como tal, un material animado.

<sup>1000</sup> Cf. S. Mansion (1979).

<sup>1001</sup> Cf. Ross (1924) II pp. 185-186.

<sup>1002</sup> Respecto de la frase “y ésta constituye el género en que se sitúa primeramente”, hay problemas de interpretación. Por ejemplo, Ross (1924) II pp. 185-186 está en contra de la interpretación de Bonitz quien ve al género como “materia” de la diferencia. Cf. Frede/Patzig (1988) II pp. 122-123.

<sup>1003</sup> Cf. *DA* I 1. Para una consideración de este motivo en relación con la definición de los compuestos generados siguiendo *Metaph.* VII 7-9, véase Ferejohn (1994) pp. 291-318.

*estatua no <se dice que sea> piedra sino de piedra (ou líthos allà líthinos); por el contrario, el hombre cuando sana no se denomina por aquello de que viene.” (1033<sup>a</sup>5-8).*

La inclusión en la denominación de la cosa generada de su *ex hoû* no está libre de dificultades. El *ex hoû* de la generación es ambiguo. (1033<sup>a</sup>8-23). Lo que *se genera* lo hace desde la privación y desde un ítem que funge como sustrato, aunque *se dice* mucho más propiamente (*mállon*) que algo se genera de la privación. El ejemplo que Aristóteles considera en primer lugar se refiere a la generación de un estado de salud. En ese caso, deviene sano tanto el hombre (sustrato) como el enfermo (*privación*).<sup>1004</sup> Pero la generación tiene lugar, entendiéndola en un sentido más estricto, de enfermo (privación de salud) a sano (posesión de la salud), que de hombre a sano. Sin embargo, esta distinción no se refleja en la denominación final de la cosa generada: ‘sano’. En efecto, ‘sano’ no incluye en su enunciado la privación de la que proviene, pero sí el sustrato (hombre). Nadie dice que el sano sea enfermo, pero si se dice que es hombre (“*hombre sano*”) (1033a10-13). No puede ser casual que Aristóteles no introduzca aquí una referencia a la generación de un ser vivo. Un organismo vivo no se genera a partir de *no-vivo*. Esto indica que la ontología de las cosas naturales requiere modulaciones cuando tiene que aplicarse al orden de lo viviente. Esto propicia la búsqueda de una noción que pueda significar modos relativos de no ser.<sup>1005</sup>

En el caso del ser vivo, visto como resultado de un proceso de generación, no se incluye en su denominación el *ex hoû* (ni cuando indica privación, puesto que un viviente no nace de un ser inerte, ni cuando indica aquello a partir de lo cual se genera, los menstros, por ejemplo). En la denominación de un ser vivo se tiene en cuenta su materia próxima. Sin embargo, hablar de los constitutivos materiales de un ser vivo requiere que se considere los modos potenciales de ser. El *ex hoû* como sustrato denota el término que está en el inicio de la generación y, como tal, es un ser vivo en potencia en un sentido más remoto que aquel en el que se dice que el sustrato de un ser vivo como materia próxima es potencialmente un organismo viviente. De otra manera, un organismo vivo no se identifica, sin más, con su materia próxima, es decir, con aquella que ha sufrido un cambio por acción de la forma. Ni su enunciado incluye la referencia a esta materia de manera no problemática.

<sup>1004</sup> Cf. *Ph.* I 7 y su análisis de los principios del cambio.

<sup>1005</sup> Cf. el análisis de la noción de potencia en *Metaph.* IX 7 a partir de ejemplos vinculados al ámbito de los seres vivientes.



Cuando el ejemplo es el de la generación de una casa a partir de sus materiales o el de la estatua a partir del bronce, la materia, como *ex hoû*, sí se enuncia, pero mediante el recurso a la forma gramatical de la paronimia (*Cat.* 1, 1a12-15). El uso de una expresión derivada de un nombre y diferenciada por el caso gramatical en el que se encuentra para denominar el sustrato de lo generado hace relevante que el sustrato de la cosa no constituye *algo determinado* que gana una nueva propiedad en el cambio. Esto es planteado por Aristóteles indicando que el *desde dónde* deviene una cosa no es un sustrato material que *permanece como era* en la cosa generada, *i.e.* no se lo puede tomar como si se tratara de algo determinado que permanece a través del cambio que tiene lugar de un contrario a otro; antes bien, se trata de un sustrato que cambia y deviene parte de una cosa determinada. En ese sentido, la expresión ‘*estatua de bronce*’ se emplea para ilustrar el caso de una sustancia que, como tal, no es un compuesto o una combinación de factores identificables por separado y se emplea también para indicar la necesaria correlación entre el sustrato material y la forma de la cosa. Ambos factores son diferentes en relación con la generación y la constitución de la cosa. Las piedras permanecen en la casa edificada pero como sustrato de la forma de la casa por cuya acción en el proceso de edificación han quedado integradas en el resultado. Por la forma se constituyen en parte de lo edificado, no por sí mismas. Respecto del bronce de una estatua, el bronce en tanto que bronce no deviene sin más estatua. Por eso, la estatua no se enuncia, ni se define, como bronce. ‘*De bronce*’, en tanto, es una expresión que espeja el estatuto ontológico de la materia que constituye la estatua. El bronce como aquello de lo que la estatua está hecha es correlativo de la forma de la estatua. Este tipo de planteo general no puede aplicarse sin modificaciones al caso de los seres vivos. El bronce sigue siendo identificable como bronce en la composición final. Si pensamos en la embriogénesis, el *ex hoû* es ya un cuerpo animado (embrión); si consideramos el nacimiento de un animal sanguíneo, que depende de un cuerpo animado (está en un cuerpo animado), *ex hoû* son los residuos de la sangre (menstruos) a partir de los cuales se produce el cambio sustancial (1033<sup>a</sup>13-23).<sup>1006</sup>

---

<sup>1006</sup> “*Pero aquellas cosas cuya privación pasa inadvertida (ádelos) y carece de nombre (anónimos) – como la <privación> de cualquier figura en el bronce o la <privación> de casa en ladrillos y maderas parece que se generan a partir de estos materiales, del mismo modo que el sano, en el otro caso, a partir del enfermo. Por ello, al igual que aquél no recibe el nombre de éste, tampoco en estos casos la estatua se denomina ‘madera’ sino ‘de madera’, y no ‘bronce’ sino ‘de bronce’, y no ‘piedra’ sino ‘de piedra’, y la casa se dice que es ‘de ladrillos’ y no ‘ladrillos’. Y es que, si se considera el asunto con atención, no podría decirse de modo absoluto que la estatua se genera a partir de (ex hoû) la piedra, ni la casa a partir de los ladrillos, puesto que “aquello desde los cual derivan” (tò ex hoû) tiene que cambiar*

## 2) La forma como *hyph'hoû* de lo generado

Aristóteles considera que la expresión '*hyph'hoû*', que denota *aquello bajo la acción de lo cual* se genera algo, es la forma (*eîdos*) definida como *esencia de cada cosa* (*tò ti ên eînai hekástou*) y a la que presenta, en este contexto, como "*sustancia primera*" (*próte ousía*) (1032b1-2)<sup>1007</sup> y principio (*arché*) (1032b16). Hablar de la forma como "*sustancia primera*" (*próte ousía*) es particularmente relevante en relación con lo que se ha dicho sobre la materia como *ex hoû*.

El *hyph'hoû* es evaluado como causa eficiente, en el sentido de *aquello que es origen del movimiento* (*hóthen he archè tês genéseos*), tanto respecto de las generaciones naturales (*genéseis physikai*) (1032<sup>a</sup>17-19 y 22-25), como de los distintos tipos de producción por arte (*poiéseis*) (1032<sup>a</sup>26-27). En el primer caso, aquello por lo que se produce la generación es alguno de los entes que se consideran por naturaleza (*phýsei*) (1032<sup>a</sup>18), entre los cuales, en sentido más estricto, *hyph'hoû* es la forma de la misma especie que se encuentra en ellos y se transmite a lo generado y por la que se dice que la naturaleza es causa de la generación (1032<sup>a</sup>22-25).<sup>1008</sup>

La noción de forma (*eîdos*) como *aquello bajo la acción de lo cual* algo se genera encuentra una consideración muy sugerente a propósito de la unidad que configura con la materia en lo generado en el escenario de la producción (*poiésis*). Aristóteles desmonta un proceso que tiene lugar en el ámbito del arte para capturar en él momentos o aspectos difíciles de percibir en los procesos naturales.

Articulada la producción regular de una cosa o de un estado de cosas en dos procesos, a saber, "*pensamiento*" (*nóesis*) y "*producción*" (*poiésis*), esta última se inicia en la instancia en la que concluye el primero (1032b15-16), la producción tiene lugar *a partir de* o bajo la acción de "*la forma que está en el alma*" del que produce (1032<sup>a</sup>32-b1), vale decir, se origina en virtud del conocimiento (*epistéme*) del agente (1032b5-6) y se orienta a un fin, la cosa producida. Partiendo de su resultado, Aristóteles describe el proceso del siguiente modo:

---

(*metabállontos*) y no permanece (*ouch hypoménontos*) como era. Por eso precisamente se usan estas expresiones." (1033a13-23). Traducción de T. Calvo con modificaciones nuestras.

<sup>1007</sup> Primera vez que la forma recibe esta denominación. Luego, en *Metaph.* VII 10, 1037<sup>a</sup>5, a28, 1037b1-4, así como en VII 11.

<sup>1008</sup> En el pasaje inicial de *Metaph.* VII 8, la expresión '*hyph'hoû*' es definida como "*hóthen he archè tês genéseos*" (1033<sup>a</sup>25), coincidiendo así, en parte, con el sentido actual de causa eficiente que, en las cosas naturales, es principio del movimiento y del reposo así como de todo cambio (cf. *Ph.* II 1 y 3; *GA* 730b1, 10). Cf. Ross (1924) II p. 182 ad 24.

*“El estado de salud, por su parte, se produce tras razonar (noésantos) del siguiente modo: puesto que la salud consiste en tal cosa, para que sane ha de darse necesariamente tal cosa, por ejemplo, un determinado equilibrio, y para que éste se dé, ha darse el calor: y <el médico> continua razonando de este modo hasta llegar a aquello que él mismo puede, finalmente, producir. Y se llama ‘producción’ el movimiento <que tiene lugar> ya a partir de (apò) este momento, el movimiento encaminado a la obtención de la salud.”(1032b6-10).*

Por otro lado, teniendo en cuenta el proceso en sí mismo, sostiene:

*“El primer proceso de las generaciones y movimientos se denomina “pensamiento” (nóesis), y el segundo ‘producción’: pensamiento, <el proceso> a partir del principio (apò tês archês), de la forma, y producción <el proceso> a partir de la conclusión (apò toû teleutaíou) del pensamiento. Y también cada una de las otras <generaciones> intermedias se produce del mismo modo. Quiero decir, por ejemplo, que si ha de sanar, deberá tener equilibrio. Y ¿qué es tener equilibrio? Tal cosa. Y tal cosa se dará, a su vez, si se calienta. Y esto ¿qué es? Tal otra cosa. Ahora bien, tal otra cosa se da potencialmente y depende de él.” (1032b15-21).*

El proceso de razonamiento del médico antecede a su aplicación orientada a restablecer la salud en un cuerpo. Aristóteles propone una secuencia causal de términos considerados retrospectivamente en la que comparecen los factores que operan como condición necesaria y que están en dependencia de aquello para lo cual son condición.

En la primera fase de este primer movimiento, el punto de partida es la noción de salud y su término, el conocimiento de lo que la salud implica (*i.e.* determinado equilibrio, calor). El término del razonamiento médico, visto desde la perspectiva del fin, ofrece aquello que constituye los medios para conseguir la salud, *i.e.* las condiciones necesarias para alcanzarla.<sup>1009</sup> Lo que el médico tiene que producir se expresa en la conclusión del razonamiento que es, a su vez, el punto de partida de la acción que restituirá la salud a un organismo. La conclusión (en la que están considerados los medios para la cura) remite al equilibrio y éste al calor que el médico debe producir en el cuerpo como aquello a partir de lo cual se produce la curación de un determinado animal. De tal manera que la salud se restablece a partir del calor y, en la medida en que ella consiste en un equilibrio o balance en el calor, en cuanto el calor está implicado en la salud recuperada. El calor es “parte” de la salud así como condición necesaria para que la salud como forma, vale decir, la esencia de la salud presente en el arte del médico (1032b13-14), se realice.

Este ejemplo de proceso productivo (que constituye un cambio no sustancial) permite visualizar la generación de una sustancia (por excelencia, la generación de un

<sup>1009</sup> Cf. Ross (1924) II p. 184 ad 1032b17.

ser viviente) desde una perspectiva que muestra la materia en relación con la forma que tiene prioridad respecto de ella en cuanto sustrato sobre el cual la forma obra y del cual es esencia en un sentido primero. Ahora bien, Aristóteles señala lo siguiente:

“*Con que en cierto modo sucede que la salud se produce a partir de la salud, y la casa a partir de la casa, la que tiene materia a partir de la que es sin materia. Y es que el arte de curar y el arte de construir constituyen la forma específica, respectivamente, de la salud y de la casa. Por lo demás, a la esencia la denominamos ‘sustancia sin materia’.*” (1032b11-14)<sup>1010</sup>

La forma de la cosa (generada), que está en el alma del que la produce (*vgr.* su noción), es anterior respecto del proceso de producción, *i.e.* del razonamiento, en el que se parte de la definición y se consideran sus implicaciones y de la operación de producir que se inicia una vez que ha concluido aquel (1032b2-10). Tanto en el ejemplo de la casa como en el de la salud, Aristóteles muestra el dinamismo que comporta la estructura ontológica de lo generado. La salud del organismo a partir del calor y la casa edificada a partir de los materiales se presentan como el fin que se alcanza por la acción de la forma de la salud (en el médico) y la forma de la casa (en el constructor) sobre el sustrato. La forma como *aquello bajo la acción de lo cual* se produce la salud concreta, *i.e.* de la salud de un animal concreto, y como *aquello en miras de lo cual* algo deviene a partir de algo, pasa de ser “*sustancia sin materia*”, a existir como sustancia en la materia.<sup>1011</sup> Esta manera de tratar con la forma en el contexto de la generación de algo particular enfatiza así su papel como motor y como fin en relación con la materia de la cosa. El contexto de la generación de una cosa particular, permite entender que la forma que existe sin materia (como causa motriz y como *aquello en vistas de lo cual*) no denota una forma genérica existente en sí misma a la manera de las formas platónicas. La esencia como “*sustancia sin materia*” hace referencia a una “*sustancia primera*”, denominación que, sin perder de vista los distintos significados de ‘*sustancia*’ estudiados también en *Metaph.* VII, refleja la prioridad ontológica de la forma respecto de la materia y del compuesto sustancial generado. Esta prioridad corresponde también atribuir a la forma como “*forma específica*” en virtud del papel que tiene como causa

<sup>1010</sup> Trad. de T. Calvo (1994) con algunas modificaciones nuestras.

<sup>1011</sup> Ross pone en relación la noción de “*prôte ousía*” de la línea 1032b2 con la noción de “*ousía áneu hýles*” de la línea 1032b14 y concluye el carácter secundario que tiene la materia como parte de la sustancia concreta (cf. Ross [1924] p. 183 ad 1032b2). Por lo demás, y como es sabido, en *Cat.* 5, Aristóteles llama *prôte ousía* a las sustancias compuestas particulares, tales como este caballo o este hombre.

motriz en el cambio por el cual la materia, bajo la acción de la forma específica del generador, deviene materia con una forma determinada (particular).<sup>1012 1013</sup>

En los ejemplos citados, la forma que está en el médico y en el constructor y que es identificada con la esencia de la salud y la esencia de la casa, es llamada “*sustancia primera*”. La forma es, en este sentido, primera cuando vista desde la “*forma en la materia*”, término del proceso, comparece como causa motriz. En cuanto tal, se la llama “*sustancia sin materia*”. Asimismo, la caracterización como principio permite captarla también como anterior con respecto a la materia del compuesto. Este punto de vista entra en tensión con la consideración de la materia como anterior a la forma, precisamente, en cuanto es aquello en donde la forma se realiza.

#### 4. *Metaph. VII 8* y la generación del todo a partir de materia y forma

(1) Sobre la base de las mismas perspectivas explicativas desde las que se enfoca la generación en *Metaph. VII 7*, el capítulo 8 del libro VII se concentra en mostrar el carácter no generado de la forma y de la materia (la preexistencia de la materia la enunció en *Metaph. VII 7*, 1032b30-32), así como en subrayar que sólo se considera generado al compuesto, considerado como un todo particular.

Cuando se afirma que una cosa se genera desde algo (como cuando se dice que del bronce se genera una esfera) o que se genera bajo la acción de algo (como cuando a partir de la forma de esfera que está en la mente del artista se genera una esfera), no cabe entender que el bronce, en cuanto es tomado como materia, o la forma de estatua definida como sustancia primera se generan a su vez. Sólo en un sentido derivado podría aceptarse que la forma y la materia se generan, vale decir, en cuanto ambas constituyen aspectos del compuesto generado:

*“De igual modo no se produce el sustrato, el bronce, ni tampoco la esfera, a no ser accidentalmente, es decir, en cuanto que es esfera la esfera de bronce que se produce.”*(1033a28-31)

<sup>1012</sup> Ante este estado de cosas, Mansion propone separar la atribución de la noción de esencia a la forma que es considerada también como principio. De tal manera, para la autora, se puede hacer justicia a la materia que como parte del compuesto penetra también en su esencia. Mansion subraya que ninguno de los principios (que son correlativos) es capaz de formar una base para la “sustancialidad de la sustancia” por sí mismos (aunque por razones diferentes). Cf. Mansion (1979) pp. 86-87.

<sup>1013</sup> Acerca del uso más bien irrestricto de las nociones de esencia y sustancia en estos pasajes, y con especial referencia al hecho de que los casos de producción considerados (curación y construcción) remiten a dos niveles ontológicamente distintos, a saber, no sustancial y sustancial, véase Bostock (1994) p. 125.

Generar *algo determinado (tòde tí)* no presupone (como parte de su generación) la generación de la materia ni la generación de la forma. Cuando se considera la materia como algo que se genera, evidentemente no se piensa en ella como en el sustrato *desde dónde* se produce la generación, sino más bien como en algo en cierto modo determinado, a la manera de un bloque o un pedazo de bronce que tiene alguna forma.<sup>1014</sup> Pero el sentido en que se considera como materia un bloque de bronce no es el relevante para la generación de una sustancia. Por el contrario, el sentido relevante comparece cuando se habla de materia y de forma como “*sustrato*” para significar con ello que, una y otra, intervienen en la producción de un *tòde tí*: “*ek toû hólos hypokeiménou*”.<sup>1015</sup>

*Metaph.* VII 8, en tanto, considera menos obvio el carácter no generado de la forma. Aristóteles estima necesario indicar expresamente que *ni se genera ni hay generación de ella* (1033b5-7); si la hubiera, se caería en un regreso al infinito, pues se le aplicaría el mismo tipo de análisis que se le aplica a lo generado como cosa compuesta<sup>1016</sup>, a saber, se debería distinguir en la forma un sustrato (material) y su forma correlativa, sin que nada impida que con esta última se proceda del mismo modo. Si la forma fuera generada, la esencia (*tò tí ên eînai*) con la que se identifica la forma sustancial de una cosa (1033b7) y el ser-esfera de una esfera de bronce se considerarían en términos de “*algo que viene de algo*” (*ék tinos tí éstai*) (1033b10-11). Un punto de vista que altera fuertemente la posición aristotélica sobre la esencia de las cosas.

(2) La generación sustancial se ciñe a la producción de algo concreto determinado (*tòde tí*). La producción de una cosa concreta no consistirá, tampoco, ni en producir una forma (la forma de esfera) ni en producir una cualidad (la redondez) sino “*algo distinto*” (*héteron tí*) respecto de ambas (1033<sup>a</sup>31-34). Aristóteles introduce así una distinción entre la forma de una cosa y la cosa entendida como el compuesto hilemórfico que a la luz de la prioridad de la forma sobre la materia se define como “*la*

<sup>1014</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II pp. 129-130.

<sup>1015</sup> En cuanto al enunciado “*ek toû hólos hypokeiménou*” (1033<sup>a</sup>31-32), véase la traducción de Ross (1924) ad loc. p. 187: “*from the substratum in the full sense of the word*”, que incluye forma y materia. Ross toma como referencia *Metaph.* VII 3, 1029a2 (cf. Ross [1924] II pp. 164-165). Véase asimismo Frede/Patzig (1988) II pp. 132-133.

<sup>1016</sup> Cf. 1033<sup>a</sup>24-27; donde se establecen las perspectivas de análisis de lo generado.

*forma en otra cosa*” (*tò eîdos en álloi*) (1033<sup>a</sup>34); formulación en la que ‘*en álloi*’ hace referencia a la materia como sustrato distinto y, a la vez, correlativo de la forma.<sup>1017</sup>

La expresión muestra la forma como aquello que es parte de un todo que comporta materia (1033<sup>a</sup>34). Así, la generación consiste, precisamente, en producir *una esfera de bronce*; puesto que producir significa que “*de esta materia*” “*se hace esta forma*” en la materia (1033b1-3).<sup>1018</sup> Para Aristóteles, en el resultado de la generación están los términos diferenciados y vinculados entre sí *como si* se trataran de una cosa en otra y sin admitir, a su vez, una nueva distinción de cada uno de ellos por separado. De tal modo, la producción no comporta ni un proceso de generación de la forma ni cualquier otro modo de generación no procesual que pudiera haber de ella.<sup>1019</sup> Si algo así tuviera lugar, se perdería de vista el foco del análisis ontológico de una cosa generada, la consideración de la forma como el factor prioritario y determinante en la configuración de la materia como una cosa determinada:

*“En efecto, producir algo determinado no es sino producir algo determinado a partir de un sustrato en sentido absoluto, quiero decir que hacer redondo el bronce no es hacer ni la redondez ni la esfera, sino algo distinto, por ejemplo, tal forma en otra cosa. Y es que si se hiciera <la forma>, se haría a partir de otra cosa (esto, en efecto, ya ha quedado establecido). Se hace, por ejemplo, una esfera de bronce, y esto del siguiente modo: porque de esto, que es bronce, se hace esto que es esfera). Así pues, si se hiciera también ésta, es claro que se haría del mismo modo, y las generaciones irían al infinito.*

<sup>1017</sup> Como señalamos, el enunciado en 1033<sup>a</sup>34 “*tò eîdos toûto en álloi*” viene a describir en qué consiste lo que es *héterón ti* (también en 1033a34). ‘*Héterón ti*’, pues, se refiere a lo que es distinto respecto de la forma y también respecto de la esfera (1033<sup>a</sup>32-33), a la que define como “*forma en otra cosa.*” En ese contexto, la expresión ‘*en álloi*’ se refiere a la materia como aquello *en lo que* se da la forma y constituye su opuesto (“*otra cosa*”, i.e. un aspecto de la cosa que constituye algo otro respecto de la forma). Según Frede/Patzig (1988), Aristóteles hace referencia a la materia cuando afirma que “*eis todì gàr todì tò eîdos poièi*” que se traduce como “*se produce esto que es forma en esto determinado*” (1033b10), y el resultado de la producción es una cosa compuesta. En efecto, continúa diciendo: “*kai èsti toûto sphaira chalkê*”. Frede/Patzig traducen: “*In dies Bestimmte nãmlich bringt man diese bestimmte Form ein, und das ist dann eine eherne Kugel.*” Cf. Frede / Patzig (1988) I p. 85. La expresión ‘*en esto determinado*’ se referiría a la materia que, ya en las líneas 1033b1-3, aparece indicada, junto a los otros tres términos del planteo, mediante el uso de *todì*: “*hoïon poièi chalkèn sphairan, toûto dè hoútos hótì ek toudí, hó esti chalkós, todì poièi, hó esti sphaira.*” Vale decir que la materia no tiene un carácter meramente indeterminado; en ese sentido, lo que funge como materia lo hace en la medida en que es indeterminada respecto de la forma de la cosa que se genera. Por otro lado, y a propósito de afirmar que no hay generación de “‘*ser-esfera*’ en general”, Aristóteles introduce una observación sobre una condición necesaria de lo generado: “*ser siempre divisible*” en dos partes. Así, en la línea 1034<sup>a</sup>13: “*tò mèn tòde, tò dé tòde*” se refiere a que las dos partes de lo que se genera son “*tò mèn hýlen tò dé eîdos*”. En estos pasajes, pues, la materia considerada como aquello que es “*otra cosa*” respecto de la forma, comporta asimismo cierta determinación. De tal manera, la materia que Aristóteles tendría en mente como sustrato no constituye, en este planteo, algo indeterminado por sí. Cf. también las líneas 1034<sup>a</sup>4-7: “*(...) allà hikanòn tò gennòn poiêsai kai toû eîdous aítion êinai en têi hýlei. Tò d’ hápan éde, tò toíonde eîdos en taîsde taîs sarxì kai ostoîs, Kallías kai Sokrátēs.*”

<sup>1018</sup> El *todì* que se describe como la forma esférica, no es lo que deviene producido. No se produce la esfera sino la esfera de bronce. Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 135 ad 1033b3.

<sup>1019</sup> La afirmación aristotélica de que no sólo no se generan la materia y la forma, sino que tampoco hay generación de ellas remite al hecho de que es posible que algo se produzca sin un proceso previo. Véase Ross (1924) II p. 188 ad 1033b5-6 y Frede/Patzig (1988) II p. 136-137.

*Es evidente, pues, que ni se genera la forma –o comoquiera que haya de denominarse la configuración de lo sensible- ni hay generación de ella (...).”* (1033a31-b7).

El carácter no generado de la forma y el hecho de que no haya generación de la forma sino que la forma por sí no esta sujeta al cambio, *vgr.* es eterna, debe interpretarse en el contexto de una esencia (*tò tí ên eînai*) considerada como “*lo que es generado en otro*” (*ho en álloi gígnetai*) (1033b7). Con esta formulación Aristóteles se refiere a que la forma no es lo que deviene o se genera, sino que devine o se genera aquello que cuyo sustrato (distinto de la forma sustancial) está la forma entendida como esencia del compuesto que se genera. Así pues, la forma que no se genera y de la que no hay generación no existe en sí misma y separada de un sustrato material. Así pues, el resultado de la generación como lo que procede de la materia y de la forma (*ek chalkoû kai spháiras* (1033b9-10), es “*la forma en tal cosa*” (*eis todí tò eîdos*) (1033b10).

(3) En el plano de la definición se presenta una situación análoga a la que tiene lugar en las cosas.<sup>1020</sup> Lo generado, también en el orden lógico, es, necesariamente (*deései*), siempre (*aei*),<sup>1021</sup> divisible (*diairetón*) en sus “partes”, *vgr.* materia y forma (1033b12-13) entendidas como género y diferencia.

La definición supone que un término *se da en otro*, exhibiéndose en la formulación que hace Aristóteles la dependencia en que se encuentran ambos factores como partes del todo al que pertenecen. Dice Aristóteles:

*“Por otra parte, si hubiera generación de aquello en que consiste ser-esfera en general, sería algo que procedería de algo. Desde luego, lo generado tiene que ser siempre divisible, y una parte será esto y otra parte esto otro, quiero decir, lo uno, materia y lo otro, forma. Y si esfera es la figura que es igual a partir del centro, una parte de ella será aquello en que está lo que se produce y la otra parte <será lo que se produce> en aquello, y el todo será lo producido, como en el caso de la esfera de bronce.”* (1033b11-16).

A la manera de una conclusión en 1033b16-19, Aristóteles niega que haya generación de la forma y afirma la generación de un todo considerado como un compuesto (*synolón*) bajo el aspecto de la forma o esencia (según la cual el todo se denomina) y bajo el de la materia. Aristóteles subraya la correlación entre ambos

<sup>1020</sup> En el contexto de la afirmación de que todo lo divisible es generado, Aristóteles introduce, a juicio de Frede y Patzig, una “*explicación hipotética de la forma esférica*”. Traza un paralelismo entre género y diferencia, por un lado, y materia y forma, por el otro, mientras que el todo es el resultado de ambas. Cf. Frede/Patzig (1988) II pp. 139-140 ad 1033b14-16.

<sup>1021</sup> Respecto del valor de estas expresiones, cf. Frede/Patzig (1988) II p. 139 ad 1033b12.



aspectos en los que descansa el análisis último de la generación, sin que la composición resultante implique que materia y forma pierdan su carácter diferente.<sup>1022</sup>

(4) *Metaph.* VII 8 puede considerarse como un capítulo que contiene dos secciones. La segunda de ellas está dedicada a una crítica a la teoría platónica de las Ideas (1033b19-1034<sup>a</sup>8). La crítica a Platón parece estar diseñada para tratar una cuestión no menor en este contexto de la generación, a saber, la existencia que Aristóteles atribuye a una forma que no es generada y que, aún cuando no tenga el mismo carácter de aquello de lo que forma parte, efectivamente constituye un aspecto de la cosa sujeta a generación. Así pues, si la forma platónica es aquello que permite definir un individuo, la forma aristotélica tiene mayor competencia como causa y principio del ser y del devenir de las cosas.<sup>1023</sup>

En primer término, la crítica a Platón se concentra en la eficacia que pudiera tener la teoría de las Formas como explicación causal de la generación y del ser de las sustancias materiales (1033b26-29). Las formas platónicas son sustancias o esencias existentes fuera de las cosas concretas y separadas de un sustrato material. ¿Cómo podrían generar entonces sustancias particulares concretas? (1033b19-21). Según Ross, la base del argumento consiste en admitir que no puede existir en acto una sustancia en otra (1039<sup>a</sup>3). Si la forma es sustancia no puede generar otra sustancia (particular) de la que ella misma sea parte.<sup>1024</sup> La discusión de este tema es vinculante en el contexto de la generación y del estatuto ontológico de su resultado porque la forma aristotélica es causa de la generación de otros seres sin ser ella misma generada o dependiente de algo a partir de lo cual, a su vez, se genere. En ese sentido, parece quedar un resquicio que conduciría a admitir la existencia de las formas platónicas:

*“Pero ¿existe acaso una esfera fuera de éstas (parà tásde) o una casa fuera de los ladrillos?”<sup>1025</sup> De ser así, ¿no ocurriría que no se generaría ningún objeto determinado? Más bien significan ‘que algo es de tal clase’, pero no son algo determinado. ¿Y no ocurre, más bien, que a partir de esto se produce y llega a ser algo de tal clase y, una vez generado, es ‘esto de tal clase’?” (1033b19-24).<sup>1026</sup>*

A juicio de Aristóteles, la forma platónica no puede ser *ousía* porque ella misma consiste en “algo de tal clase” (*toiónde*), la especie o género que se predica de algo, y

<sup>1022</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 129.

<sup>1023</sup> Cf. *Metaph.* VII 17.

<sup>1024</sup> Cf. Ross (1924) II pp. 189.

<sup>1025</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II pp. 141-142.

<sup>1026</sup> Traducción de T. Calvo (1994) con modificaciones nuestras.

no algo determinado y autónomo (*tóde dè kai horisménon*) (1033b22).<sup>1027</sup> La acción causal de la forma platónica, entendida como *algo de tal clase (toiónde)*, se reduce a la producción de *algo determinado*, concreto, que, una vez generado, pueda ser llamado “*esto de tal clase*”.<sup>1028</sup> El modo de generación del que puede responsabilizarse supone la existencia de algo determinado y, por lo tanto, no constituye la causa de que devenga como tal cosa.

Aristóteles traza una comparación entre el caso de una sustancia particular, Calías o Sócrates, considerada como “*tò hápan tóde*” y “*esta esfera determinada de bronce*”, y la contrasta con hombre y animal que son comparables con “*la esfera de bronce en general*” (1033b24-26). En un sentido, una sustancia se compara con la esfera de bronce particular, mientras que los conceptos de especie y género (hombre y animal) con la esfera de bronce en general. La comparación permite poner de relieve el carácter compuesto que tienen tanto los casos particulares como los universales y su inscripción en órdenes separados entre sí, a saber, el particular de las cosas materiales y el general de los conceptos universales.<sup>1029</sup>

“Y, por su parte, “*este todo*”, sea Calías o Sócrates, es como esta esfera determinada de bronce y, a su vez, el hombre y el animal son como la esfera de bronce en general. Así pues, es evidente que si existen realidades fuera de los individuos, tal como algunos acostumbran a hablar de las Formas, la causalidad de las Formas no tendrá utilidad ninguna para explicar las generaciones y las sustancias, Y por lo mismo, tampoco serían sustancias por sí mismas.”(1033b24-29).

Este pasaje podría tener la función de ofrecer una aclaración de la ontología de las sustancias que está a la base de la crítica a Platón, por una parte, y de la concepción aristotélica de la generación, por otra. En este cuadro, las formas platónicas podrían quedar situadas al nivel de las formas conceptuales como hombre y animal. Ellas, como los conceptos de género y especie, no serían *ousiai kath'hautás* (1033b29) y por lo mismo no pueden ser causa de la generación de Sócrates o de Calías; de tal suerte que causa sólo estarían en condiciones de serlo las sustancias compuestas de materia y forma (particulares). Esta interpretación no entra, sin embargo, en conflicto con lo afirmado en *Metaph.* VII 7 acerca del principio de la generación, la forma (1032b16), como *sustancia sin materia* (1032b10-14). El origen de la generación de una sustancia es la forma que existe en una materia. El papel de la materia al respecto puede

<sup>1027</sup> Cf. Ross (1924) II p. 188 ad 1033b19.

<sup>1028</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II pp. 141-142 ad 1033b21, y sus observaciones a partir de considerar que tanto el objeto concreto como la forma que lo constituyen son tomados aquí como “*Dies von der Art*”.

<sup>1029</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 144.

apreciarse en los casos de reproducción de los animales sanguíneos. El semen no contribuye a la generación desde el punto de vista material, pero los cambios fisiológicos de base que comporta permiten el contacto físico con los menstros a los que se transmite la forma.<sup>1030</sup> El semen, en este caso, transmite la forma del padre. La forma aristotélica entendida como causa no sólo cumple un papel en el plano “lógico” como la forma platónica, sino también en el plano “físico” de la constitución de las sustancias naturales, en especial, en el de los seres vivos, donde comparece en relación con la materia como aquello sin lo cual no puede existir.

### 5. Forma aristotélica y forma platónica en la generación de las sustancias

La crítica a la teoría platónica está concentrada en la función causal de las formas como paradigmas y en relación a lo que especialmente deberían poder explicar: las generaciones y las sustancias naturales (1033b26-29; 1034<sup>a</sup>2), sustancias “*por excelencia*” (1034<sup>a</sup>2-4).<sup>1031</sup>

Si se considera la generación natural (1033<sup>a</sup>29-32),<sup>1032</sup> es posible encontrar formas idénticas en el generador y en lo generado (“*un hombre engendra a un hombre*”) (1033<sup>a</sup>31). Pero en tal caso, resulta suficiente hablar de una identidad en especie y no numérica entre la forma de uno y de otro individuo concreto (padre e hijo) (*oudé hèn tòi arithmôi allà tòi eídei*) (1033b29-32). Comprendida la generación en estos términos, es innecesario establecer un *parádeigma* (1034<sup>a</sup>2) a fin de explicar la generación de sustancias, en particular de los seres vivos (1034<sup>a</sup>4).

En la generación, especialmente cuando se trata de las generaciones naturales, el que genera (*tò gennôn*) produce “*la forma en la materia*” (*toû eídous en tēi hýlei*) (1034<sup>a</sup>4-5). El resultado es, por lo tanto, una sustancia concebida como un todo que consta de los dos aspectos mencionados. Pero no sólo. El todo es algo particular. Lo generado constituye un todo individualizado, como Calias y Sócrates, que Aristóteles describe como “*la forma de tal clase en estas carnes y estos huesos*” (*tò toiónde eídos en taísde taís sarxì kai ostoís*) (1034<sup>a</sup>5-6). Esto implica que forma y materia, como aspectos de un todo particular, son también particulares.

<sup>1030</sup> Cf. *GA* I 21; II 3, en especial, 737<sup>a</sup>7-16.

<sup>1031</sup> Cf. *Phaed.* 100b-102a.

<sup>1032</sup> Cf. Ross (1924) II p. 189 ad 1034<sup>a</sup>3.

Qué individualiza esta totalidad (cuál sea su principio de individuación),<sup>1033</sup> puede leerse, *prima facie*, como responsabilidad de la materia:

“Y el todo <resultante> es tal forma específica en estas carnes y huesos, Calias y Sócrates, que se diversifican (*héteron*) por la materia (pues es diversa)(*hétera*), pero que son lo mismo por la forma específica (*tautò dè tòi êidei*) (pues la forma específica es indivisible).” (1034<sup>a</sup>5-8).

Si lo que se genera se presenta como la unidad de la forma en la materia, la materia, como un sustrato que está diferenciado en cada sustancia particular, es aquello a lo que se debe que cada una de ellas sea diferente (*héteron*). Pero ocurre que Sócrates y Calias son sustancias particulares principalmente por la forma inmanente a cada uno.<sup>1034</sup>

Cada sustancia generada es, pues, numéricamente diferente por su forma, la que en especie resulta la misma para todos los casos particulares de esa clase. En ese sentido, habría que explicar lo que causa la individuación de una sustancia de la misma manera en que se explica la generación natural a partir de la forma propia del padre que se transmite al hijo.<sup>1035</sup> Los individuos se diversificarían, entonces, tanto por su forma inmanente como por su materia.

El problema en torno al principio que individúa a las sustancias generadas ofrece una perspectiva para otro problema, a saber, el de la unidad de las sustancias de materia y forma. En especial, para el caso de las sustancias vivientes consideradas por Aristóteles como sustancias por excelencia en el ámbito de las cosas que se generan. La unidad del compuesto de materia y de forma que se da individualizada, tendría en la materia lo que le proporciona unidad numérica. Ahora, el problema de la unidad sustancial es distinto del de la individuación. El primero se plantea en Aristóteles, fundamentalmente, a partir de la causalidad de la forma en un todo que tiene materia (un sustrato material), y donde la materia cumple un papel esencial como potencia tanto en el plano de la explicación como en el de los fenómenos físicos.

<sup>1033</sup> Cf. Este pasaje es conocido como el *locus classicus* para una formulación del principio de individuación considerado como materia. Cf. W. Charlton “Aristotle and the Principle of Individuation” (1972), citado en Frede/Patzig (1988) II p. 148.

<sup>1034</sup> Nos confrontamos aquí con el problema del carácter particular de la forma. Cf. Irwin (1988); posición en contra, Rapp (1996).

<sup>1035</sup> Frede/Patzig afirman: “*Los objetos de la misma especie no tienen la misma forma, sino que son sólo de la misma especie o clase*”, Sin embargo, Aristóteles se expresa en la misma oración como si presupusiera que todo los objetos de la misma clase tuvieran la misma forma (*eîdos*), mientras que, por otro lado, sostiene que cada uno de ellos tiene su propio *eîdos* (Cf. 1071<sup>a</sup>27-29). En este último pasaje, Aristóteles afirma la pertenencia de objetos que tienen su propia forma y su propia materia al mismo *eîdos* (en el sentido de *clase*), si las formas inmanentes son idénticas en especie. Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 147.

La generación de la sustancia se analiza en relación con objetos no-sustanciales y en el plano de la generación no-sustancial. De acuerdo con esto, la consideración de la unidad de forma y materia expresada en términos de *la forma en la materia* dificulta, en cierto sentido, la concepción de la unidad sustancial en el caso de los seres vivos. Asimismo, la identificación como materia de aquello que, al mismo tiempo, es punto de partida de la generación, sustrato y parte inmanente del conjunto generado, no se corresponde, sin más, con el caso de los organismos vivientes y su unidad. Entre otras cosas porque la unidad sustancial de materia y forma está dada, en cierto modo, desde el inicio mismo de todo devenir. En este contexto, no coinciden sin matizar, los significados de ‘*materia*’ como *ex hoû* y como *materia próxima*. En todo caso, la diferencia que podemos percibir tiene lugar en el contexto de la referencia de la materia a la forma entendida como principio inmanente al ser que se genera, y es ontológicamente anterior a la materia de acuerdo con su significado de esencia, fin y causa motriz del ser y del devenir de las sustancias.

## **6. *Metaph.* VII 17: la sustancia como causa y la unidad sustancial del compuesto de materia y forma**

La forma y esencia de las cosas ha sido repensada por Aristóteles en *Metaph.* VII 17, “*tomando otro punto de partida*”. La pregunta central de *Metaph.* VII, qué es la sustancia (1028b4), tras haberse internado en el examen de los distintos candidatos al “*título de sustancia*”<sup>1036</sup> y contemplado el análisis de la generación sustancial que deja ver los factores que intervienen en ella y la estructura ontológica de lo generado, complementa su consideración de la forma y esencia como cierto tipo de causa y principio del ser y del devenir de las cosas (1041<sup>a</sup>9-10).<sup>1037</sup>

Este nuevo enfoque sobre la sustancia provee, al mismo tiempo, una herramienta para tematizar la unidad de la sustancia sensible evitando pensar en materia y forma como si fueran partes de un agregado. En efecto, en *Metaph.* VII 17, Aristóteles plantea la pregunta por la esencia de una manera diferente a la de la pregunta socrática “¿*qué es x?*” y a la que se responde con “*lo que es ser x*” como expresión de la esencia. La

<sup>1036</sup> Cf. Ross (1924) II p. 222 y Frede/Patzig (1988) II p. 307-308.

<sup>1037</sup> La sustancia considerada como esencia (forma) que es causa y principio ha sido también propuesta como el término *hyph' hoû* en la explicación generación de *Metaph.* VII 8.

pregunta aristotélica, en cambio, reza “¿por qué tales materiales son un casa?”. Tanto si se pregunta “¿por qué  $x$  es  $b$ ?”, como si se pregunta “¿por qué  $x$  se da en  $b$ ?”, la respuesta correspondiente presenta la esencia como causa.

En ese sentido, el nuevo punto de partida que representa *Metaph.* VII 17 en la investigación sobre la sustancia está directamente concernido con la manera de preguntar acerca de la esencia de la cosa. Cuando se pregunta “¿por qué ‘ $m$ ’ es ‘ $S$ ’?”, el enunciado contiene una relación entre dos factores (las partes materiales ( $m$ ) y el todo resultante ( $S$ )) que llama la atención sobre un factor distinto ( $f$ ), no mencionado antes, que aparece en el enunciado de la respuesta como “ $f$  en  $m$ ” y que se identifica como la esencia en un sentido nuevo, a saber, causa y principio del ser de un compuesto de partes materiales.<sup>1038</sup>

En la primera parte de *Metaph.* VII 17, Aristóteles lleva a cabo un análisis “*logikós*” de la pregunta por la sustancia:

---

<sup>1038</sup> La pregunta que apunta a la sustancia o esencia como causa puede formularse también como sigue “¿Por qué el hombre es tal tipo de animal?” (*Metaph.* VII 17, 1041<sup>a</sup>21). Esta forma de pregunta contrasta, como decíamos, con esta otra (de tipo socrática) “¿qué es el hombre?” que puede entenderse como “¿por qué es hombre el que es hombre?” (1041<sup>a</sup>17-18); de manera que la pregunta “¿qué es  $x$ ?” equivale a preguntar “¿por qué es  $x$ ,  $x$ ?”. Este modo de preguntar apunta a lo ya sabido, esto es, a mostrar que una cosa es ella misma (1041<sup>a</sup>11-20); mientras que la nueva manera de preguntar se propone mostrar la causa, i.e. por qué “una cosa se da en otra” (*állo álloi tini*) (1041<sup>a</sup>10-11) o por qué una cosa deviene otra (pregunta que presupone que aquello por lo que se pregunta efectivamente *se da* o existe) (1041<sup>a</sup>20-24). Así, “¿por qué trueno?” significa “¿por qué se produce este estruendo en las nubes?” (1041<sup>a</sup>24-25). La estructura de esta pregunta sería la siguiente: “¿por qué  $x$  se da en  $z$ ?” Por ejemplo, “¿por qué el hombre es tal tipo de animal?” Esta estructura sería equivalente a esta otra “¿por qué  $z$  es o deviene  $x$ ?” (1041<sup>a</sup>25-27). Estas fórmulas exhiben la relación en que se encuentran las partes materiales ( $z$ ) respecto del todo ( $x$ ). Por otro lado, “¿por qué  $z$  es  $x$ ?” también puede plantearse como “¿por qué  $x$  se dice de  $z$ ?” (*tì katà tinos*) (1041<sup>a</sup>23). Preguntar “¿Por qué estos materiales constituyen una casa?” (1041<sup>a</sup>26-27 y 1041b5-6) equivaldría a preguntar “¿por qué ‘*casa*’ se predica de estos materiales?”. En todos estos casos, la formulación de la pregunta remite a un factor distinto ( $y$ ) que aparecerá en la respuesta en una fórmula que exhibe la relación “ $y$  en  $z$ ”. Si se pregunta “¿por qué estos ladrillos y estas piedras son una casa?”, la respuesta sería “*porque la esencia de casa (la forma) está en tales materiales.*” (1041b4-7). Si se pregunta ¿por qué “*esto –o bien este cuerpo que tiene esto- es un hombre*”?, aparece, esta vez, como parte de la estructura de la pregunta el término  $y$ . Aparece como una explicación de  $z$  y manteniendo con él la relación “ $y$  en  $z$ ” que luego encontramos en la respuesta pero, en esa ocasión, como explicación de  $x$ . De tal manera que la respuesta a la pregunta “¿por qué esto –o bien, este cuerpo que tiene esto- es un hombre?” será “*porque  $y$  se da en  $z$* ”. De esto modo, dice Aristóteles, “*se pregunta por la causa de la materia (que no es otra que la forma), causa por la que aquella es algo. Y ésta es, por su parte, la sustancia.*” (1041b7-9). Entre el ejemplo del trueno y el de la casa hay una diferencia de la que nos percatamos inmediatamente: No nos suena extraño preguntar por qué ocurre un evento, pero sí preguntar el por qué de una cosa. De hecho, en el caso de la casa se tiende a formular la pregunta como si se tratara de un evento (“¿por qué una casa es una casa?”). En este sentido, la pregunta de Aristóteles es menos natural que la pregunta socrática, que apunta directamente a la esencia y definición de algo. Ahora bien, la versión aristotélica de la pregunta resulta más fructífera en la medida en que no nos desvía hacia el plano de las relaciones conceptuales (como, en todo caso, lo hace la pregunta socrática) y nos conduce a la relación que tiene el objeto particular con el factor constitutivo que explica que sea el tipo de cosa que es y se lo llame de un determinado modo. En ese sentido, el tipo de pregunta formulada por Aristóteles nos hace notar que tiene en vista una concepción de la forma como inmanente al objeto sustancial.

“Así, la pregunta ‘¿por qué truena?’ significa: ‘¿por qué se produce estruendo en las nubes?’. De este modo, en efecto, lo que se pregunta es algo respecto de otra cosa (állo... kat’ állou). Así también, ‘¿por qué estos materiales –por ejemplo, maderas y piedras- son una casa?’.”(1041<sup>a</sup>24-27).<sup>1039</sup>

La estructura del tipo de respuestas a la pregunta por la causa de algo (de un evento o de una cosa) permite documentar la concepción aristotélica de la unidad de un objeto sustancial. Al preguntarse por qué una sustancia sensible constituida de partes materiales distintas que están articuladas en distintos niveles de complejidad puede ser identificada como algo uno y no ya como una colección más o menos interconectada de elementos (o de partes que, incluso, no se conservan idénticas a través del cambio sustancial, como ocurre en un ser vivo), advierte que la materia no es algo diferente del compuesto en el sentido en que lo es una cosa independiente y que guarda con el otro aspecto del compuesto, *i.e.* la forma, un vínculo no accidental, como el que se expresa en enunciados del tipo de “*hombre blanco*”, sino, por el contrario, es algo constitutivo. La relevancia del enfoque se percibe a partir del modo cómo se formula la cuestión.

Ahora bien, la sustancia que se compone de materiales constituye una unidad del tipo de la conformada por la sílaba o la carne (1041b11). Si se considera la descomposición (*dialythénton*) del compuesto de materia y forma, desaparece el todo compuesto (la sílaba o la carne) y quedan sus elementos (vocales y consonantes o fuego y tierra). Aquello por lo que se configura la sílaba se presenta como “*algo distinto*” (*héterón ti*) (1041b17) en relación con las partes materiales y como el factor gracias al cual comparece un todo que se diferencia de sus constitutivos materiales. En el contexto de un todo, las partes materiales posibilitan que se haga relevante la forma como *factor distinto* de ellas (*kai héterón ti*) y, al mismo tiempo, inmanente al compuesto (1041b19-20). Este análisis se lleva a cabo en la segunda parte del capítulo que trabaja en un plano “*physikós*” (1041b11-33). Aristóteles afirma:

“Puesto que lo que es compuesto de algo de tal modo que el todo constituye una unidad, no como un montón, sino como una sílaba, y la sílaba no es, sin más, las letras –‘b’ y ‘a’ no es lo mismo que ‘ba’-, y tampoco la carne es, sin más, fuego y tierra (cuando se produce su descomposición hay algo que no permanece, en el ejemplo, la carne y la sílaba, pero las letras permanecen, así como el fuego y la tierra); la sílaba es, ciertamente, algo, no es sólo las letras, la vocal y la consonante, sino además algo distinto, y la carne no es sólo fuego y tierra, o bien, lo caliente y lo frío, sino además algo distinto. Ahora bien, puesto que ‘ese algo distinto’ ha de ser necesariamente o un elemento o algo compuesto de elementos, si es elemento, valdrá el mismo razonamiento (en efecto, la carne estará compuesta de ese algo y de fuego y tierra, y, además, de otro algo, con que se cae en un proceso infinito): si, por el contrario, es compuesto de

<sup>1039</sup> La traducción del texto pertenece a T. Calvo (1994) con algunas modificaciones nuestras.

*elementos, evidentemente no constará de uno solo (si así fuera se identificaría con él), sino de varios, de modo que acerca de él repetiremos el mismo razonamiento que acerca de la carne o la sílaba.”* (1041b11-25).

Algo constituye una unidad genuina, si aquello por lo que los elementos devienen en un todo no es un elemento material más o un derivado o compuesto de elementos materiales.<sup>1040</sup> ¿Cuál es la naturaleza de este factor distinto? La respuesta a esta pregunta resulta clave, porque de la naturaleza de este factor dependerá la naturaleza de la unidad del compuesto. Dicho factor, argumenta Aristóteles, no puede ser un elemento o algo compuesto de elementos, a su vez. De serlo, supondría, a su vez, algo diferente que explique por qué a partir de los elementos el compuesto constituye una unidad. En ese caso, la carne se compondría de “ese algo” considerado un elemento más, es decir, se compondría de fuego y tierra y, una vez más, de “algo diferente”. El razonamiento marcha al infinito. En ese sentido, la exigencia de un factor distinto del factor material en la constitución del compuesto es irrenunciable. A no ser que se haya perdido de vista la diferencia entre el tipo de unidad que tiene la sílaba o la carne y el tipo de unidad que caracteriza al “*montón*”. En este último caso, los elementos se encuentran reunidos de manera acumulativa o yuxtapuesta, configurando un tipo de unidad más bien débil en la que uno de sus componentes no experimenta modificación alguna en relación con su opuesto (1041b19-25).<sup>1041</sup>

Aristóteles está particularmente preocupado por establecer que la unidad de la sustancia sensible depende causalmente de la existencia de un factor no material en los materiales preexistentes y por establecer que tal factor es la esencia de la sustancia sensible, causa primera y naturaleza de la cosa.<sup>1042</sup>

Esta manera de considerar la esencia de una cosa responde a la pregunta acerca de la causa por la que una sustancia sensible es algo uno (1041b11), es decir, “*por qué algo (material) es esto otro*” (*día tí állo álloi tini hypárchei*) (1041<sup>a</sup>11) y, últimamente, a la pregunta originaria que motiva la investigación entera de los libros VII-IX: “*¿qué es la sustancia?*” (1028b4).

---

<sup>1040</sup> El criterio para establecer que la unidad de la sustancia se funda en un factor no material en términos de lo que desaparece en la descomposición de un todo respecto de lo que se conserva (1041b14-16), no parece ser suficiente, también se puede descomponer un agregado, y Aristóteles introduce inmediatamente después una reducción al absurdo como vía que fija de manera más contundente la necesidad de que sea inmaterial el factor que determine la unidad de una sustancia. Véase Morrison (1996).

<sup>1041</sup> Cf. *GC I* 10. Véase Scaltsas (1994) pp. 111-123.

<sup>1042</sup> Cf. *Metaph.* VII 17, 1041b25-33; VIII 3, 1043b5-8.



Respecto de este factor formal del compuesto sustancial, Aristóteles observó ya que se trata de *aquello por obra de lo cual* (*hyph' hoû*) y *según lo cual* (*kath' hò*) se generan y constituyen las cosas sujetas a generación (*ti*) (1032<sup>a</sup>22-25).<sup>1043</sup> Distinto de la materia como *aquello desde dónde* (*ex hoû*) algo se genera, es parte de una estructura o “*matriz del devenir*” que comprende los tres factores que explican la generación.<sup>1044</sup> En el caso de la generación de las sustancias naturales esta matriz se vincula con los distintos sentidos de ‘*phýsis*’.<sup>1045</sup> En *Metaph.* V 4, 1014b35, Aristóteles muestra la conexión entre *phýsis* y *ousía*. La naturaleza es presentada como la sustancia de las cosas que son por naturaleza. En 1015<sup>a</sup>5, se define a la naturaleza como aquello que se atribuye a las cosas que se generan por naturaleza *una vez que tienen forma*. Por otra parte, la definición de naturaleza como elemento de lo que se genera lo que es por naturaleza, la considera como algo informe e incapaz de cambiar “*desde sí mismo*” (1014b27).<sup>1046</sup>

La noción de *phýsis* cubre no sólo la noción de sustancia como causa primera o forma de la sustancia sensible. Este modo de ser tratada la noción de *phýsis* permite documentar también el carácter relacional con que se conciben en Aristóteles el aspecto formal y el aspecto material de una sustancia concreta y, a su vez, la jerarquización entre dichos aspectos necesaria para dar cuenta del ser y del devenir de las sustancias compuestas. Cuando Aristóteles piensa en aquel factor diferenciado respecto de los elementos o materiales a partir de los cuales se produce el compuesto (*tò ék tinós sýnthon*) (1041b11), piensa en él como *ousía* y define la *ousía* como causa primera del

<sup>1043</sup> Cf. *Metaph.* VII 7 1032<sup>a</sup>13-14, a15-19 y VII 8, 1033<sup>a</sup>24-28.

<sup>1044</sup> Cf. 1041b29-30. De acuerdo con Ross (1924) II p. 225, Aristóteles tiende a restringir la noción de sustancia sensible a las sustancias naturales, oponiéndolas a los objetos artificiales (*Metaph.* VIII 1043<sup>a</sup>4, b21; por otro lado, puede considerarse también *Metaph.* XII 3, 1070<sup>a</sup>5ss). Aristóteles señala como causa de esto el hecho de que no hay generación por arte de nuevas sustancias sino la imposición de nuevas determinaciones (cualidad, cantidad, etc.) a las sustancias naturales existentes. La estatua retiene como su sustancia o naturaleza esencial a la madera *en tanto* sustancia natural, mientras la estatua *en tanto* tal o tal forma es una sustancia artificial y en ese sentido no es, en estricto rigor, sustancia. Este punto de vista encuentra documentación en la manera en que Aristóteles asume la posición de Antístenes sobre la sustancia de los entes naturales como materia, *i.e.* lo primero inmanente a cada cosa e informe, en *Ph.* II 1 193<sup>a</sup>10ss. De otra manera, puede entenderse que la consideración de la generación natural de una sustancia (especialmente, si se piensa en los seres vivos) ofrece un caso focal de la unidad de la sustancia compuesta susceptible de ser aplicado derivativamente al caso de la producción de sustancias artificiales. Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 322 ad 1041b28-29.

<sup>1045</sup> “*Las generaciones naturales son las de aquellas cosas cuya generación proviene de la naturaleza (...). De modo genera, digamos que aquello de que provienen es naturaleza, y naturaleza es aquello según lo cual <llegan a ser> (lo generado tiene, en efecto, naturaleza: es, por ejemplo, planta o animal), y aquello bajo cuya acción <se generan> es la naturaleza entendida como forma de la misma especie (si bien ésta se da en otro): en efecto, un hombre engendra a un hombre.*” (1032<sup>a</sup>15-16, a22-25). La expresión “*matriz del devenir*” la tomamos de Buchheim (1996).

<sup>1046</sup> La diferencia entre los significados de ‘*elemento*’ (*stoicheíon*) y de ‘*principio*’ (*arché*) puede verse en *Metaph.* V 1 y 3. Cf. Ross (1924) II p. 225.

ser de la cosa compuesta y como naturaleza o principio de la generación y de la existencia de sustancias sensibles. En este caso, se sigue la acepción de ‘*phýsis*’ como principio enunciada en *Metaph.* V 4 1014b36, que se identifica con la forma de una cosa y que comparece en la generación como anterior a lo generado al mismo tiempo que es lógica y ontológicamente anterior al todo que compone.<sup>1047</sup>

Esta manera de concebir la sustancia en *Metaph.* VII 17, nos lleva a la cuestión siguiente. Por un lado, la forma, identificada con la esencia, es, desde un punto de vista ontológico-causal, anterior al compuesto y a la materia. Pero por otro, la materia, en cuanto es necesaria para la realización de la forma, resulta *en cierto sentido anterior* a ésta. La materia (como se puede constatar en los enunciados de las preguntas) opera como sustrato de la predicación (no sólo lógica sino también ontológica) de la forma que, como predicado, da cuenta de la causa por la que la materia deviene un determinado compuesto. La explicación de este tipo de planteamiento que pone en juego criterios de antero-posterioridad tiene una instancia fundamental en *PA* II 1. En este texto, como hemos visto, se ofrece una explicación sobre la manera en que cabe afirmar la anterioridad de la forma respecto de la materia en un contexto que combina el orden del devenir con el orden del ser.

La perspectiva abierta por un estudio de la generación de la sustancia en un contexto que indaga en el sentido prioritario en que debe entenderse “*lo que es*”, es una suerte de señal que indica la vinculación del problema de la unidad de las sustancias compuestas a la pervivencia de una tensión estructural entre los distintos sentidos de anterioridad y posterioridad en la unidad de forma y materia, sin la que no se puede concebir la unidad de compuestos sustanciales, en especial, la de aquellos que son sustancias *par excellence*. La correlación entre materia y forma, que está en juego allí donde la materia es constitutiva de una cosa mediada por un proceso dirigido por la forma y la forma es el factor esencial y determinante pero no separado de la materia, habla de una unidad que necesita mantener su diferenciación interna al mismo tiempo que una jerarquización. La propuesta de Aristóteles es conservar este estado de cosas poniendo el foco en la forma como causa del ser y de la generación de un compuesto, en especial, de la clase de compuestos sustanciales que son los seres vivos. Un nuevo capítulo de esta discusión nos introduce en el campo de la definición de la sustancia, donde el tema cobra nuevos relieves.

---

<sup>1047</sup> En ese sentido, en *Metaph.* VII 9 se hace la siguiente afirmación general: “*La causa de la producción es una parte primera y por sí <de la cosa producida>.*” (1034<sup>a</sup>25-26).

### 3.2.2. La anterioridad de la forma respecto del compuesto y de la materia en el contexto de la definición de la sustancia compuesta: *Metaph.* VII 10-11 y el caso de los seres vivos

#### 1.

En *Metaph.* VII, Aristóteles afirma que la definición de las sustancias compuestas de materia y forma es el enunciado de su esencia, esencia que se identifica nuclearmente con su forma. El planteo acerca de la definición (*horismós*) está estrechamente vinculado a su consideración de la esencia (*tò tí ên eînai*) como candidato a sustancia (*ousía*) (VII 4). Se afirma que hay esencia de una cosa cuando el enunciado (*lógos*) que expresa la cosa es su definición, de suerte que lo que la definición hace es poner de manifiesto aquello determinado que la cosa es por sí misma (*kath' hautó*) y que se identifica con la sustancia. En ese sentido, la definibilidad constituye una característica propia de la sustancia que permite distinguir entre aquello que es esencia o que posee esencia y aquello que es una entidad en sentido secundario.

Al respecto cabría distinguir entre lo que concierne a la definibilidad en virtud de la cual se hace la diferencia entre lo esencial y lo accidental en cada categoría y la tesis según la cual sólo hay definición y esencia en sentido primario en el ámbito de la categoría de sustancia, mientras que en las demás categorías sólo hay definición en un sentido derivado.

La investigación acerca de lo que se entiende por esencia y respecto de qué tipo de enunciado es el que cabe considerar como definición se lleva a cabo, especialmente, en *Metaph.* VII 4 a partir de una análisis de tipo “*logikós*” (1029b13) que pone de relieve, en primer término, los obstáculos que impiden considerar a ciertas enunciaciones como definiciones así como a lo que se expresa mediante ellas como esencia o como algo que posee esencia (1029b25).

*Metaph.* VII 4-6 (como conjunto) ofrece un marco de referencia al problema de la definición de las sustancias compuestas que trata VII 10-11, al considerar que una definición en sentido estricto corresponde a la forma o esencia de una cosa, en cuanto algo determinado, primero y uno en sentido prioritario, mientras que de las composiciones que no puede decirse que sean algo por sí mismas, en el sentido estricto en que “por sí” expresa la esencia, sólo habrá definiciones de modo derivado.

Pero *Metaph.* VII contiene un tratado dedicado a considerar las cosas o resultados de la generación (*tà gignómena*) que introduce un problema que concierne directamente a la definición de las sustancias compuestas (*Metaph.* VII 7-9). Aristóteles se pregunta aquí si todo lo que resulta generado, en lo que la materia es *ex hou* y deviene parte inmanente (1032b32-1033<sup>a</sup>1), cuenta con una definición que mencione sus partes materiales (1033<sup>a</sup>2). Si se piensa en sustancias generadas, éstas pueden describirse como “*esto en esto*” en cuanto la formulación denota “*forma en materia*” (*Metaph.* VII 8). Sus partes materiales no constituyen, en efecto, algo determinado por sí mismo, sino en relación a la forma. Siendo así, ¿en qué sentido podría hablarse de una definición propia ahí donde lo definido comparece como algo que se predica de o se da en otra cosa? El planteo que hace *Metaph.* VII 7 acerca de una manera de *denominar a las cosas generadas* mencionando, en cierto modo, su materia ofrece una pista nueva a una teoría que, *prima facie*, parece descartar por completo toda ocurrencia de la materia en la definición de una sustancia.

El estudio acerca de la definición de las sustancias compuestas de materia y forma que se desarrolla en *Metaph.* VII 10-11 atiende así a una primera cuestión: ¿se incluye el enunciado de las partes en el enunciado del todo compuesto? Aristóteles responde al problema distinguiendo las partes materiales de las partes de la forma (*eîdos* o *lógos*), considerando que éstas, como las partes del enunciado (*lógos*), son aquellas por las que se define el todo, mientras que la materia, por sí misma, no entra en esa definición (1035<sup>a</sup>8-9). Y, luego, *profundiza* la relación en que se encuentra el todo respecto de cada una de las partes y cada una de éstas entre sí, aplicándole criterios de antero-posterioridad (*próteron-hýsteron*) en dos sentidos fundamentales: lógico (*lógoi*) y ontológico (*tôî eînai*). De la aplicación de estos criterios se extrae una explicación que muestra la prioridad de la forma en todo los sentidos y que permite sostener que la definición del compuesto corresponde a la de la forma: “*las partes del enunciado (lógos) son solamente las <partes> de la forma y, a su vez, el enunciado es de lo universal.*” (1035b33-1036<sup>a</sup>1).

Sin embargo, *Metaph.* VII 11 contempla, básicamente, una segunda cuestión. El caso de los seres animados, incompatible con un modelo de definición que parece adecuarse mejor a los artefactos, interpone condiciones de definibilidad que confronta lo antes dicho y conduce a una teoría de la definición metafísica que se *modula en relación*

con los seres vivientes. Esta teoría cuenta con el planteo introducido por VII 7-9<sup>1048</sup> y se articula bien con la concepción de la unidad lógica y ontológica de materia y de forma de *Metaph.* VII 17 y VIII 6.

Asimismo, *Metaph.* VII 10-11 proporciona algunas tesis centrales de la metafísica aristotélica acerca de la materia y de la forma. Sobre la materia aquí en vistas, la materia próxima de un compuesto, queda claro que no constituye un factor autónomo ni lógica ni ontológicamente hablando. En tanto que la forma, lógicamente anterior y posterior en un sentido ontológico-causal, se identifica con la esencia de las cosas compuestas y aquello *según lo cual* se define una cosa. Este punto de vista, que privilegia la forma como sustancia primera, revela un modo de acceso al problema de la unidad de la sustancia contenido en el problema de la definición de las sustancias sensibles.

## 2. Un marco para la cuestión: Definición y esencia en *Metaph.* VII 4-5

En *Metaph.* VII 4, Aristóteles realiza una consideración de la esencia (*tò ti ên eînai*), como uno de los candidatos a sustancia (1029b11-13),<sup>1049</sup> en relación con el análisis la definición, afirmando que “*hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado (lógos) es definición (horismós).*”(1030<sup>a</sup>6-7).<sup>1050</sup> Esta investigación proporciona un marco de referencia importante a la teoría de la definición metafísica de las sustancias sensibles, en cuanto se centra en la definición como lo que corresponde a lo que es o posee esencia.

<sup>1048</sup> Cf. S. Mansion (1979) p. 81; 87.

<sup>1049</sup> Cf. también *Metaph.* VII 3, 1028b33-36.

<sup>1050</sup> En cuanto a la noción de *lógos*, cf. *De Int.* 4, 16b26ss. Sobre el uso de ‘*horismós*’ como ‘*lógos*’ en cuanto éste se articula en partes que se predicán unas de otras en un sentido analítico, cf. Vigo (2006) p. 44ss (y notas) y Le Blond (1939) Para Le Blond, la definición constituye un enunciado *tautológico*, pues sus términos (género y diferencia) hablan de lo mismo, *i.e.* expresan la cosa misma y su esencia. De ahí que Aristóteles presente la definición en *APo* en contraste con la demostración. Mientras ésta comporta la predicación de “*algo otro*”, la definición es una predicación de lo mismo. El juicio, sostiene Le Blond, se formula aquí tras el análisis de una única cosa (cf. *APo* II 3) (p. 152-3). Así, la definición tiene una naturaleza “analítica” que se contrapone al carácter “sintético” de la demostración y exhibe en ella la unidad del fenómeno. La distinción entre ambas se considerada vinculada a dos sentidos de ‘*ser*’: copulativo y existencial (p. 154). Propiamente hablando, no hay demostración de la definición. Y el silogismo de la esencia se considera un silogismo artificial que interrumpe la unidad real de la definición (*APo.* II 8) (p.162). Este silogismo fractura la unidad mostrada por la definición en dos términos que resultan vinculados *como si* se tratara de dos expresiones de hechos diferentes, señala Le Blond (p. 165). No es casual que, de los cuatro casos sobre los que propone una demostración de la esencia, Aristóteles sólo trate con dos, a saber, aquellos que corresponden a definiciones de eventos, dejando sin examinar los que corresponden a definiciones de genuinas sustancias (cf. *APo.* II 8). Véase en Le Blond (1939) II<sup>o</sup> parte, c. 3, pp. 269-305, especialmente pp. 283ss.

El examen se desarrolla, en buena medida, en el plano general de las expresiones (*logikós*)<sup>1051</sup> que relevan, en primer término, tipos de entidades a las que no se puede reconocer, en sentido estricto, una esencia.<sup>1052</sup> En primer lugar, Aristóteles se concentra en aquellas enunciaciones que dan cuenta de dos usos distintos de ‘*por sí*’ (*kath’ hautò*),<sup>1053</sup> con el fin de aislar aquel que expresa la esencia como lo que *se dice* que cada cosa es por sí misma (*estì tò tì ên ênai hekástou hò légetai kath’ hautó*) (1029b13-14). Por ejemplo, cuando se dice de Sócrates que es hombre, se dice aquello que Sócrates es por sí mismo o esencialmente, mientras que si se dice de él que es músico, no se dice lo que es por sí mismo (1029b14-16). Pero, si se dice que la superficie es blanca, podríamos estar hablando de algo que es por sí en un sentido distinto del anterior. Así, si (a modo de test) se aplicara la pregunta “*qué es*” a “blanco”, en la respuesta estaría incluida la mención de la superficie como sujeto inmediato del color. Se diría, entonces, que la superficie es “por sí” blanca (o que blanco se dice por sí de la superficie) sin que se exprese con ello ni la esencia de la superficie ni la de blanco. (Ser-superficie no es ser-blanco; tampoco ser-superficie es ser-superficie-blanca). Así pues, mediante el análisis de un conjunto de expresiones, Aristóteles busca mostrar que el campo semántico de ‘*por sí*’ sólo en cierta ocasión da cuenta de la esencia (1029b16-22).

Ahora bien, si se consideran aquellos enunciados que expresan compuestos (*syntheta*) en los que un ítem que pertenece a una categoría distinta de la de sustancia se

<sup>1051</sup> Cf. Le Blond (1939) pp. 203-7.

<sup>1052</sup> El capítulo se puede dividir en dos secciones: una que contiene una investigación de los modos de enunciar los fenómenos (1029b13-1030<sup>a</sup>27) y otra, una consideración de “la cosa misma” (1030<sup>a</sup>27-b13). La investigación, sin embargo, no se ejecuta ajustándose estrictamente a esta división (cf. Frede/Patzig (1988) II p. 68).

<sup>1053</sup> Estos dos usos se corresponden con dos de los significados de la expresión considerados en *APo.* I 4 73<sup>a</sup>34-b16. Por una parte, ‘*kath’ hautò*’ se aplica al tipo de atributo cuya sustancia se constituye a partir de la referencia al sustrato en el que se encuentra y cuya definición contiene el enunciado de tal sustrato. Por otra parte, ‘*kath’ hautò*’ se caracteriza negativamente como lo que no se dice de otro sujeto. Es el caso de las sustancias, *i.e.* de todo lo que significa un “*esto*”. Se aplica, entonces, a “*las cosas que no se dicen de un sujeto*” y que se oponen a las que se dicen de un sujeto y se denominan *accidentes*. Efectivamente, hay una ambivalencia en el uso de la expresión que se refiere tanto al tipo de relación en la que se encuentra una propiedad con su sustrato, como a lo que el sustrato mismo es, como advierte Vigo (2006) p. 32 n.3. Cf. Ross (1924) II p. 168.

En *Metaph.* V 18, 1022<sup>a</sup>24-36, por otra parte, se distinguen cinco sentidos de la expresión, dos de los cuales, el primero y el tercero, son aplicados en *Metaph.* VII 4. ‘*Por sí*’ se dice en estos sentidos, 1) como la esencia que pertenece por sí a una cosa. Así, Calías es por sí mismo Calías, es decir, se refiere de este modo la esencia de Calías; 2) como las determinaciones contenidas en la esencia de algo. Se dice que Calías es por sí mismo animal, en cuanto está contenido ‘*animal*’ en la definición de Calías, que es efectivamente animal; 3) como el sujeto de algo, si esto último se da *inmediatamente* en el primero o en alguna parte de aquello mismo, así, se dice que la superficie es por sí misma blanca y que el hombre vive por sí mismo: ya que el alma es una parte del hombre y en ella se da la vida de modo inmediato. Se dice también que algo es ‘*por sí*’ 4) cuando algo no tiene otra causa; y 5) cuando se habla de las propiedades que pertenecen a una cosa sola, y que por darse separada, le pertenecen a tal cosa por sí misma. Véase también Le Blond (1939) p. 92ss.

predica accidentalmente de algo que oficia de sustrato (el mejor ejemplo de lo cual lo proporciona “*hombre blanco*”) (1029b22-1030<sup>a</sup>3), Aristóteles se pregunta al respecto si tales enunciados pueden ser considerados como definiciones y si hay esencia de tales compuestos (1029b25-27).

El análisis de expresiones como “*hombre blanco*” permite ver el caso de enunciados en los que algo se expresa más bien algo “*no por sí*”, *i.e.* ya por adición, ya por sustracción de uno u otro término y deja advertir, finalmente, que no puede haber “*esencia en sentido pleno*” (1030<sup>a</sup>2-3) de compuestos accidentales, pues ni ser-hombre, ni ser-blanco se identifican con lo que denota “*hombre-blanco*” (1029b29-1030<sup>a</sup>2). Obviamente, tampoco pueden tomarse tales enunciados como definiciones en sentido estricto. Así pues, cada uno de estos casos ofrece una situación distinta y de contraste en la que se puede perfilar qué cabe entender por la esencia de algo y qué tipo de enunciado es el que se reconoce como definición propia de una cosa.

En ese contexto, entonces, Aristóteles afirma que la esencia es *algo determinado* (*ti*) en sí mismo (1030<sup>a</sup>3)<sup>1054</sup>. Ser algo determinado (*tòde tí*) es una propiedad exclusiva de lo que es sustancia (1030<sup>a</sup>5-6).<sup>1055</sup> Para aproximar el sentido de esta afirmación, Aristóteles remite a lo que no es en sí mismo determinado, como una caracterización negativa de “*algo que se predica de otra cosa*” (*állo kat’állou*) (1030<sup>a</sup>3-4). Por ejemplo, lo que se enuncia como “*hombre-blanco*”. La expresión denota un sustrato más un

<sup>1054</sup> Cf. Ross (1924) II p. 170, quien lee ‘*ti*’ como ‘*tòde tí*’. Así también en 1029<sup>a</sup>20, 24.

<sup>1055</sup> a) En *Metaph.* VII 1, “*algo determinado*” (*tòde tí*) y “*qué-es*” (*tì esti*) son expresiones que conjuntamente permiten hacer delimitaciones en el campo de los distintos significados de ‘*tò ón*’, estableciendo su sentido prioritario (1028<sup>a</sup>10-15). Si, por ejemplo, se preguntara qué es y se respondiera un hombre o un dios, se expresaría con ello algo que es sustancia (*ousía*); a diferencia de cuando se pregunta de qué cualidad es algo determinado y se responde indicando qué es en una categoría distinta de sustancia (1028<sup>a</sup>15-18) (cf. Ross [1924] II p. 160). Así, las cualidades, cantidades, afecciones o determinaciones se dice que son porque existen en relación a lo que es en la primera categoría (1028<sup>a</sup>18-20). En efecto, éstas no son por sí (*kath’hautó*) ni ontológicamente independientes (*chorízesthai dynatón*) de lo que es sustancia, (1028a22-24) sino que existen porque tienen un sujeto determinado (*tò hypokeímenon horisménon*), una sustancia particular (1028a20-29). Sustancia, por el contrario, será “*lo que es primeramente y no en algún sentido, sino sin más*” (1028<sup>a</sup>30-31). Por su parte, también los significados de ‘*primero*’ (*tò prôton*) permiten delimitar ‘*tò ón*’ en el sentido de sustancia, en la medida en que todos los significados mencionados, a saber, primero según el tiempo (*chronoi*), según la noción (*lógoi*) y según el conocimiento (*gnósei*), le corresponden a lo que es sustancia como aquello que puede existir de manera autónoma (1028<sup>a</sup>31-b3). Por otra parte, b) en *Metaph.* VII 3, “*algo determinado*” permite también detectar, en el espectro de candidatos a sustancia, al que está en condiciones de ser considerado sustancia y al que no. En efecto, aquello que lleve el título de *ousía*, tendrá que *ser capaz de existir de manera autónoma y como algo determinado*, (*tò choristòn kai tò tòde tí*) configurando una única condición el hecho de existir independientemente de otra cosa y ser algo definido (VII 3, 1029<sup>a</sup>27-28). En ese sentido, de los tres significados en que se toma ‘*hypokeímenon*’, materia, forma y el compuesto de ambas, estas dos últimas serían capaces de satisfacer la condición de lo que es sustancia en mayor grado que la materia (1029<sup>a</sup>29-30).

atributo que se predica accidentalmente de él como de una cosa distinta.<sup>1056</sup> Aquello que se determina *sólo* por referencia a otra cosa, carece, en consecuencia, de las condiciones para ser sustancia y no tiene, en sentido propio, definición.

La definición es el tipo de enunciado que se atribuye a las cosas en cuanto tienen una esencia. De tal manera, se podría reconocer que hay esencia de una cosa (que puede ser descripta también mediante otros enunciados) a partir de un enunciado que sea definición (1030<sup>a</sup>6-7). En efecto, no cualquier enunciado es definición. Porque no cualquiera expresa una esencia aún cuando pueda ser una enunciación significativa. Si se toma un nombre, éste puede “*significar lo mismo que un enunciado*”, pero no por eso será una definición. En todo caso, significar algo es la condición mínima de un enunciado que constituye la definición de una cosa. (1030<sup>a</sup>7-9).<sup>1057</sup>

Así, se considera que es definición el enunciado que expresa “*algo primero*” (*próton tinós*) (1030<sup>a</sup>10). Las cosas que son *primeras* se describen, de modo negativo, como aquellas “*que se dicen sin predicar algo de algo distinto*” (*hósa légetai mē tōi állo kat’állou légesthai*) (1030<sup>a</sup>10-11). Esta formulación tiene un doble alcance, se refiere a lo que es lógicamente autónomo, *i.e.* lo que no se definen por medio del enunciado de algo distinto mientras que todo lo demás se define incluyéndolo necesariamente, y ontológicamente autónomo, *i.e.* capaz de existencia separada (*choristón*) (1028<sup>a</sup>33-36).<sup>1058</sup>

Desde un punto de vista lógico, estas cosas “*primeras*” se reconocen porque se expresan exclusivamente como especies de un género (1030<sup>a</sup>11-13). La enunciación mediante la relación especie-género no responde a la estructura de la participación (de algo particular en un universal), o a la de la relación afección-sujeto o a la de la coincidencia accidental de dos o más ítems en un sustrato idéntico (1030<sup>a</sup>13-14).<sup>1059</sup> Ella no constituye como tal un enunciado *sintético*, sino que es una relación *analítica*

<sup>1056</sup> Un compuesto como *hombre-blanco* se expresa en un enunciado en el que hay una predicación accidental del atributo. Esta se diferencia de la definición (esencial) del atributo accidental “blanco” que, por sí, se predica de una superficie. Se hace aquí una distinción clave para la ontología entre predicación accidental y predicación esencial de un atributo respecto de un sustrato. Cf. *Tóp.* I 9.

<sup>1057</sup> Cf. *De Int.* 4.

<sup>1058</sup> En relación con los sentidos de ‘*anterior*’ de acuerdo con los cuales la sustancia, ontológicamente primera, se dice también primera *lógoi*, *gnósei*, *chrónoi*, cf. *Metaph.* VII 1, 1028<sup>a</sup>31-b3, donde se ofrece la descripción por la que nos orientamos en este capítulo. Cf. también *Cat.* 12 (especialmente 14b9-23) y *Metaph.* V 11. Este último texto, Aristóteles contempla, entre varios sentidos de ‘*anterior*’, la anterioridad según el conocimiento en la cual introduce la distinción entre anterioridad según la noción y anterioridad según la sensación (1018b29-37).

<sup>1059</sup> Cf. *Metaph.* VII 12 y VIII 6.



entre dos términos que expresan lo mismo, *i.e.* aquello que es determinado por sí mismo.<sup>1060</sup> Así pues, como especie de un género se expresa la esencia de una cosa.

Por lo demás, respecto de lo que comparece bajo expresiones del tipo “*tal cosa se da en tal otra*” (*tóde tóide*), habrá también *alguna clase* de enunciado explicativo, pero no una definición ni, a la base, una esencia que atribuirle (1030<sup>a</sup>14-17). Aristóteles se pregunta, entonces, si puede considerarse que la definición, en correspondencia con el ‘*qué-es*’, se dice también en muchos sentidos (1030<sup>a</sup>17-18).

La respuesta afirmativa parte de introducir la distinción entre un sentido primero o *focal* y otro posterior o derivado respecto del ser (‘*es*’) y de la esencia (‘*qué-es*’) (1030<sup>a</sup>17-27). El primero sentido corresponde a la categoría de sustancia, el segundo, a las restantes. Otro tanto puede reconocerse si se examina *cómo son las cosas* (1030<sup>a</sup>27-28): la esencia de algo que se da en la categoría de sustancia, en un sentido primero y sin matices y, en las demás categorías, “*posteriormente*” (*eítai*) (1030<sup>a</sup>30). Del mismo modo ocurre con el ‘*qué-es*’ (a30-31). Es posible, de acuerdo con esto último, hablar de la esencia de una sustancia y de la esencia de una cualidad (a31-32), pero “*con matices y reservas*” que se añaden o suprimen. De suerte que no se trata aquí de mera homonimia ni de sinonimia sino de una manera de darse y de significar ‘*qué-es*’ en relación a un sentido uno (*pròs hén*) (1030<sup>a</sup>32-b3).<sup>1061</sup> Consecuentemente, se aplicará esta distinción al plano de la definición. En sentido primero y absoluto, la definición y la esencia se atribuyen a las sustancias, mientras que de las restantes cosas (o categorías), se atribuyen en un sentido “*no-primario*” y derivado del anterior (1030<sup>b</sup>4-7).

Reformulado el planteo sobre la definición con la distinción entre estos dos niveles de significación, Aristóteles sostiene que la definición es de “*algo que tiene unidad*”. (1030<sup>b</sup>8-12). Esta puntuación limita, una vez más, el campo de la enunciación entre lo que se puede considerar definición y lo que solamente es un enunciado significativo cuya unidad consiste en la contigüidad (*tôi synecheî*) (como el conjunto de versos que se denomina *Ilíada*) o la concatenación (*syndésmoi*) entre sus elementos (1030<sup>b</sup>8-10).<sup>1062</sup>

<sup>1060</sup> Cf. Le Blond (1939).

<sup>1061</sup> Cf. Ross (1924) II ad 1030<sup>a</sup>32-34 p. 171 y ad 35 p. 172. Véase Owen (1960).

<sup>1062</sup> Cf. *Metaph.* VIII 6 y la crítica a estos modelos de unidad de la definición en 1045<sup>b</sup>7-17.

Hecha esta aclaración, se puede pensar que hay definición de hombre y de blanco a partir de reconocer que ‘*tò hèn*’ se comporta del mismo modo que ‘*tò ón*’ (1030b10-12), *i.e.* refiriéndose, en un sentido primero o focal, a algo determinado, mientras que en otro derivado, a una cantidad o una cualidad. En efecto, cada uno de estos casos puede responder a la pregunta “*qué-es*” exhibiendo una esencia, en un sentido, como algo determinado y, en otro, como algo determinado por relación a un sustrato del que se predica por sí (predicación esencial que expresa *qué-es* en una categoría no-sustancial y exhibiendo una unidad, bien que de cuño distinto).<sup>1063</sup>

Finalmente, habrá cierta definición de lo que es uno accidentalmente. En tal caso, se trata del sentido más débil en que se puede hablar de definición, a saber, como una *predicación accidental* que expresa una unidad *accidentalmente configurada* entre ítems distintos (como en el caso de “*hombre-blanco*”). Se podría concluir directamente que Aristóteles en *Metaph.* VII 4 reconoce tres clases de definiciones. Pero no se puede pasar por alto el énfasis que pone en sostener que los dos últimos tipos de definiciones son definiciones en un sentido impropio y derivado.<sup>1064</sup>

La teoría de la definición –concentrada en la esencia como *definiendum*- debe examinar también si puede cubrir como caso de definición al de los enunciados por adición (*tòn ek prosthéseos lógon*) que dan cuenta “*no de cosas simples*” sino de composiciones del tipo de “*ñato*” (*tò simón*) (VII 5, 1030b14-16) a las que Aristóteles denomina “*syndeduasména*” (1030b16). La *unión de más de un término* se distingue de la unión que configura la blancura en Calias o en un hombre. La blancura *se encuentra* accidentalmente (o *no por sí*) en Calías en cuanto que Calías es por sí hombre. Mientras que, ‘*ñato*’ es aquello que se dice *por sí* de la nariz<sup>1065</sup> y se define como *la forma cóncava (o concavidad) en la nariz*. En efecto, está excluida una relación *meramente* accidental entre la ñatez (*simotes*) y su sustrato, por lo que esta afección no se puede definir con independencia del tipo específico de sustrato al que pertenece (1030b18-28).<sup>1066</sup> La tradición llama a estos accidentes “*accidentes propios*”.

Un enunciado que exprese este tipo de composición por sí, no puede, sin embargo, ser tomado como definición, en sentido estricto, por las dificultades lógicas

<sup>1063</sup> Cf. *Top.* I 9. Véase también Vigo (2006) p. 48-50.

<sup>1064</sup> Cf. *Metaph.* VII 5, 1031a7-11.

<sup>1065</sup> Cf. ‘*Por sí*’ (*kath’ hautón*) en el segundo sentido señalado en *APo.* 73<sup>a</sup>37-b3.

<sup>1066</sup> En *Metaph.* VII 10, 1035<sup>a</sup>4-6 Aristóteles contrasta del mismo modo la concavidad con la ñatez.

que implica y que, en principio, parecen insalvables.<sup>1067</sup> En todo caso, un enunciado por adición como éste entraría solamente dentro de un sentido derivado de definición. Los obstáculos que Aristóteles reconoce al respecto son dos: la repetición del término que designa el sujeto del compuesto nariz-ñata en el enunciado de la definición de suerte que ‘nariz ñata’ (*tò simón*) se define como “nariz nariz cóncava”, una tautología.<sup>1068</sup> Y, por otro lado, un regreso al infinito que hace imposible alcanzar la definición de algo (1030b28-1031<sup>a</sup>1).<sup>1069</sup>

El planteo en torno a ‘*tò simón*’ nos devuelve a una cuestión fundamental: el carácter de expresión unitaria que reviste la definición<sup>1070</sup> y, al mismo tiempo, al problema de una definición del compuesto de materia y forma que comporte el enunciado de la materia. Dado el papel que la materia tiene en la naturaleza de ciertas sustancias (seres vivos, en especial) como *aquello sin lo cual no* es posible que se den ni se definan, surge el problema de si cabe una definición que contemple también, en alguna forma, el enunciado de las partes materiales del ser viviente.

---

<sup>1067</sup> Ferejohn (1994) sugiere que esas dificultades se resolverían si se aplicara a este tipo de caso el resultado del análisis hecho en *Metaph.* VII 7 sobre las sustancias generadas, *i.e.* la mención de la materia en sus enunciados

<sup>1068</sup> Cf. Ross (1924) II *ad loc.* p. 173. ‘Ñato’ considerado como “lo ñato” y definido como “la nariz que es ñata”, (o también, “lo igual” como “la cantidad que es igual”), comporta una adición del sustrato en la definición del atributo. Se define ‘X’ como “XY”. Definir ‘ñato’ es, pues, incurrir en una tautología.

<sup>1069</sup> A la hora de definir ‘ñato’, una alternativa es reemplazar ‘ñato’ por ‘nariz ñata’ y considerarla equivalente a ‘nariz cóncava’, de tal manera, ocurrirá que ‘ñato’ y ‘cóncavo’ serán lo mismo. Pero, si no lo son, puesto que ‘ñato’ designa la concavidad en la nariz, mientras que ‘cóncavo’ designa una cualidad determinada que se da en un sustrato, pero no necesariamente en la nariz (puede darse en las piernas, p. ejemplo), pueden ocurrir dos cosas, o que ‘nariz ñata’ no se pueda decir, o que se diga el compuesto pero aceptando que se diga dos veces lo mismo. Así ‘nariz ñata’ en cuanto contiene ‘ñato’, reemplazable por ‘nariz ñata’, la que, a su vez, se considera equivalente a ‘nariz cóncava’, resultará ser definida como “nariz nariz cóncava”. Si eso ocurre, es absurdo suponer que un enunciado de este tipo de composición exprese esencia alguna. De modo que no hay definición de él, ni hay esencia de un compuesto de este tipo. Pero, si se aceptara que hay una esencia denotada por ‘nariz ñata’, y dado que ‘ñato’ significa *nariz ñata*, cada vez que en el enunciado ocurra ‘ñato’, podrá entenderse que significa el compuesto nariz ñata. ‘Nariz ñata’ puede, reemplazando ‘ñato’ por ‘nariz ñata’, enunciarse como “nariz nariz ñata”. Repitiendo la operación con ‘ñato’, “nariz nariz ñata” podrá enunciarse, a su vez, como “nariz nariz nariz ñata”. Y, de este modo, al infinito. Así pues, no cabe encontrar una definición de compuestos de este tipo porque tampoco hay una esencia. (1030b28-1031<sup>a</sup>1). En todo caso, Aristóteles admite que hay esencia y definición en un sentido no primero (1031<sup>a</sup>7-11). Pues, en grado sumo (*málista*), modo primario (*prótos*) y sentido absoluto (*haplós*), la definición (*horismós*) es el enunciado (*lógos*) de la esencia y la esencia pertenece sólo a lo que es sustancia (1031<sup>a</sup>11-14). Véase Ferejohn (1994) pp. 297-300.

<sup>1070</sup> Cf. Vigo (2006) y Le Blond (1939) sobre la definición entendida como *definiens*.

### 3. *Metaph.* VII 10: La distinción entre partes del compuesto y partes de la forma<sup>1071</sup>

#### 1) En qué sentido la materia *no es* una parte de la definición (1034b20-1035b3).

*Metaph.* VII 7-9, tras considerar que *tà gignómena* tienen un principio a partir del cual se generan (*ex hoû*) que deviene parte inmanente del resultado generado (*ti*) (1032b32-1033<sup>a</sup>1), introduce el problema siguiente: ¿incluye la definición de una cosa compuesta el enunciado de sus partes materiales? (VII 1033<sup>a</sup>1-2). Esta pregunta impacta sobre *Metaph.* VII 10-11 que la asumirá teniendo que tener en cuenta lo que se ha dicho sobre la definición en VII 4-5.

La definición es un enunciado articulado en partes (*i.e.* género y diferencia) y, dado que hay una correspondencia del enunciado a la cosa que se cumplirá del mismo modo cuando se trate de las partes en que se articula el enunciado con relación a las partes de la cosa, Aristóteles se pregunta si el enunciado de las partes, ya se entienda partes como aquello en que se descompone una cosa o como aquello en que se articula el enunciado, se incluye en el enunciado del todo o no (1034b20-28).<sup>1072</sup> Dificultad que profundiza preguntando si la parte es *anterior* al todo (1034b28-32).<sup>1073</sup>

La dificultad apunta a la posibilidad de que por medio del enunciado de una parte se pueda definir el todo. Si bien no hay una decisión *a priori* respecto del enunciado de qué partes se trata, sí *se presupone* el planteo de VII 4-5 que focaliza la definición en sentido estricto en la esencia de la cosa. Esencia (*tò tì ên eînai*) que, tras VII 7-9, se presenta como la forma de las cosas generadas cuya estructura ontológica es la de “*tò eîdos toûto en álloi*” (1033<sup>a</sup>34) y “*hò en álloi*” (1033b7). La forma, entendida en VII 10-11 como lo que se expresa en un enunciado, puede considerarse, además, articulada en “partes” entendidas como “*partes del enunciado de la forma*” (1035<sup>a</sup>3-4).

<sup>1071</sup> La exposición de *Metaph.* VII 10 se divide en dos secciones. La primera contiene una introducción al conjunto del capítulo (1034b20-32) y un análisis del problema enunciado (1034b32- 1035b3); la segunda comprende una “profundización” de lo anterior entre 1035b3-1036<sup>a</sup>25. Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 166.

<sup>1072</sup> “*La definición es un enunciado, todo enunciado tiene partes, y así como el enunciado es respecto de la cosa, del mismo modo son las partes del enunciado respecto a las partes de la cosa, surge inmediatamente la dificultad de si el enunciado de las partes ha de incluirse en el enunciado del todo o no.*” (VII 10, 1034b20-24). La traducción de *Metaph.* que citamos pertenece, en la mayoría de los casos, a T. Calvo (1994) y sobre ella hemos introducido modificaciones.

<sup>1073</sup> “*Además, si las partes son anteriores al todo, y el ángulo agudo es parte del recto y el dedo es parte del animal, al agudo será anterior al recto y el dedo al hombre. No obstante, parece que éstos son anteriores: aquellos, en efecto, se enuncian en un enunciado construido a partir de éstos y, además, <éstos> son anteriores en cuanto que pueden existir sin aquéllos.*” (1034b28-32).

La presuposición de VII 4-5 se percibe más claramente en el análisis de los casos y orienta una primera respuesta afirmativa y contundente en una dirección, pero no impide que el examen de la definición del compuesto contemple todo lo que se considera sustancia. En efecto, este es un estudio sobre las partes de la sustancia (1034b34) y Aristóteles recuerda que es sustancia la materia, la forma y el compuesto de ambos (1035<sup>a</sup>1-4).

Ahora bien, si se revisan los enunciados de, por ejemplo, el círculo y la sílaba<sup>1074</sup>, (1034b24-26) se puede advertir que los enunciados de las partes en que se dividen, segmentos y letras, aparecen, en un caso, incluidos en su definición mientras que en otro, no:

*“(...) Surge la aporía de si el enunciado de las partes ha de incluirse en el enunciado del todo o no. Desde luego, en algunos casos aparecen incluidos, pero en otros no. En efecto, el enunciado del círculo no contiene el de los segmentos, mientras que el de la sílaba sí que contiene el de las letras. Sin embargo, también el círculo se descompone en segmentos del mismo modo que la sílaba en las letras.”(1034b24-28).*

El enunciado del círculo no contiene el de sus partes, los segmentos, sino que el enunciado de los segmentos contiene el del círculo. Otro tanto ocurre en el caso del enunciado del ángulo recto respecto del ángulo agudo y en el del hombre respecto del de una parte de su cuerpo, el dedo (1034b28-32). De tal manera, el todo es *anterior* lógica y ontológicamente a las partes en que se divide.<sup>1075</sup> En esos casos, el todo es capaz de existir independientemente de sus partes, al menos, de aquellas que no entran en su definición y se definen por referencia a él (1034b28-32). Pero, ¿por qué se incluye el enunciado de las letras en el de la sílaba?

El círculo y la sílaba comparecen como dos casos distintos de composición.<sup>1076</sup> Cada tipo de *compuesto* pertenece a un escenario distinto: uno “físico” y el otro “lógico” y, como se verá, no hay correspondencia directa entre uno y el otro. Desde nuestro punto de vista, se trata de un recurso estratégico para remarcar que aquello que es parte de la definición del todo no puede tomarse como si fuera una parte más del

<sup>1074</sup> Frede/Patzig (1988) II p. 180 proponen tomar estos casos como ejemplos orientadores.

<sup>1075</sup> Esto es así en el caso de un todo genuinamente sustancial o bien de un todo que no se genera por una mera composición aditiva de partes: En la diferencia está ya contenido el género, es decir, toda la definición puede verse como equivalente a la diferencia o como contenida en ella. La sílaba es un caso de compuesto aditivo, no de una genuina unidad orgánica.

<sup>1076</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 180 *ad* 1035<sup>a</sup>24.

compuesto. Cuando la parte es aquella que entra en la definición, es ontológicamente anterior. Leemos:

[1] “*Así pues, el enunciado de tales partes se incluirá en el enunciado de algunas cosas (tôi), pero en el de otras no se debe incluir*<sup>1077</sup>, esto es así, cuando se trata del enunciado de la cosa en la que está co-incluida la materia” (syneilemménou). (1035a22-23)

[2] *Por eso*<sup>1078</sup>, en efecto, algunas cosas tienen como principios los elementos en que se descomponen, otras, no. (a24-25)

[3] *Así pues, todas las cosas que son compuestas –como lo ñato y el círculo de bronce– tienen materia y forma, y se descomponen en éstas, y la materia es una parte de ellas.(...)”* (1035a25-27).

La sílaba comparece como el tipo de composición que se descompone en elementos o partes que son principios que entran en su definición (1035a24-25)<sup>1079</sup>. El círculo, en cambio, como el tipo de composición cuyas partes *no constituyen aquel tipo de principios* (1035a25) [2].

En el caso de la sílaba, las letras son esas partes en relación con las cuales lo que es forma se descompone como en sus principios, definiéndose por ellos. Mientras que en el segundo caso, los segmentos son aquellas partes cuyos enunciados *obligatoriamente no* se incluyen en la definición del todo (1035a22-23) y que, en ese sentido, no son principios de las cosas que se descomponen en ellos.<sup>1080</sup> Esta cláusula es central en el análisis de la dificultad de VII 10 porque introduce un criterio para diferenciar sentidos de ‘parte’ en relación con el compuesto que *se define por* ella [1] y en relación al compuesto que *se compone de* ella [3], mostrando que no es suficiente que algo se divida en partes, para que la parte sea incluida en su enunciado.<sup>1081</sup>

Así pues, resulta claro (en relación a dos contextos) que los segmentos se caracterizan como partes en el sentido de materia, *i.e.* aquello en lo que el compuesto se descompone, que no ingresa en su definición [3] (aun cuando puedan verse más

<sup>1077</sup> Sentido del uso de la negación en relación al verbo y su valor como condición obligatoria, cf. Frede/Patzig (1988) II pp. 178-179.

<sup>1078</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II, sobre la dificultad para asumir esta expresión que opera como nexo entre las dos partes del pasaje.

<sup>1079</sup> La sílaba se entiende como forma. La sílaba como compuesto incluye las letras particulares o materiales.

<sup>1080</sup> „Tôn mèn oûn enéstai ho tôn toioúton merôn lógos, tôn d’ ou deî eneînai, àn mè êi toû syneilemména.“ (1035a22-23). Sigo el sentido de la traducción y la interpretación del pasaje sugerida por Frede/Patzig (1988) I p. 93: “Bei manchen Dingen wird also die Formel von Teilen von dieser Art (in ihrer Formel) enthalten sein, bei anderen dagegen darf sie nicht enthalten sein, es sei denn, es handle sich um die Formel einer Sache, bei der die Materie miteinbezogen ist.. Las líneas 1035a22-23 constituyen un pasaje particularmente discutible de *Metaph.* VII 10 (desde su misma fijación textual). Aristóteles indica la condición de acuerdo con la cual el enunciado de “tales partes” se incluye en la definición de algunos casos. Cf. Frede/Patzig (1988) II 178-180 y Ross (1924) II *ad loc.* p. 198.

<sup>1081</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 180-181.

próximos a la forma que la materia sensible), mientras que las letras se caracterizan como *partes de las que se compone el enunciado de la forma* con relación a la definición del compuesto y, como se habrá dicho ya, no como materia:

*“[Por ello], el enunciado del círculo no incluye el de los segmentos, mientras que el de la sílaba sí que incluye el de las letras, dado que las letras son partes del enunciado de la forma, y no materia, mientras que los segmentos son partes en tanto que materia en la cual (eph' hês) se genera (epigígnetai) <el círculo>, si bien <los segmentos> se hallan más próximos a la forma que el bronce cuando la redondez se produce en el bronce. Sin embargo, hay un sentido de acuerdo con el cual tampoco todos los elementos de la sílaba se incluyen en el enunciado, por ejemplo, no se incluyen estas letras particulares en la cerca o las que <se difunden> por el aire. Ciertamente, también éstas son partes de la sílaba, pero en cuanto materia sensible (hýle aistheté).” (1035<sup>a</sup>9-17).*

En efecto, la materia es parte de cierto compuesto, de una estatua, por ejemplo, pero no es parte del compuesto en cuanto definido, pues el compuesto, se enuncia por su forma, mientras que el material (*tòn hylikón*) tomado por sí mismo no se puede enunciar en absoluto (1035<sup>a</sup>7-9).<sup>1082</sup>

Queda trazada estratégicamente una asimetría entre el plano de la definición al que pertenecen las partes de la forma y el plano del compuesto (particular y universal) al que pertenecen las partes materiales, que desarticulan la correspondencia entre las partes del enunciado y las partes de la cosa (1034b21-22).<sup>1083</sup> De manera que se ponga de relieve que las partes que lo son como forma no tienen el mismo estatuto que las partes

<sup>1082</sup> “(...) en ciertos casos, se dice que también la materia es una parte de algo y en ciertos casos, no, sino que se dice que son <partes> aquéllas de que se compone el enunciado de la forma. Así, la carne no es una parte de la concavidad (pues aquélla es la materia en que ésta se produce), pero sí es una parte de la ñatez. Y el bronce es una parte de la estatua como conjunto, pero no de la estatua enunciada como forma (pues se ha de enunciar la forma y cada cosa en tanto que tiene forma, mientras que lo material, por sí mismo, no ha de enunciarse en absoluto).” (1035<sup>a</sup>2-9). Cf. también 1035<sup>a</sup>17-22.

<sup>1083</sup> Respecto de los dos sentidos en que se usa materia, materia sensible y materia inteligible, así como la consideración del compuesto universal y particular, cf. el esquema propuesto por Ross (1924) II ad 1035<sup>a</sup>20 p. 197-8 y ad 1036<sup>a</sup>9-10 p. 199 -200, así como las observaciones al respecto, seguidas de una simplificación del esquema anterior, que hacen Frede/Patzig (1988) II p. 177. Respecto del compuesto universal, el Prof. Vigo nos hace la siguiente observación: La noción universal “estatua de bronce” (que, evidentemente, no está hecha de bronce) es una unidad accidental compuesta de dos nociones independientes entre sí, las de estatua y bronce; respecto de la materia inteligible es dudoso que se aplique al compuesto universal; la noción de materia inteligible es muy oscura, y ha sido introducida en contextos muy precisos para dar cuenta, por ejemplo, del hecho de que en el caso de las entidades matemáticas, que no están sujetas a movimiento, se encuentran, sin embargo, muchos individuos de cada especie, por ejemplo, muchos triángulos escalenos, de diferentes medidas y muchos de la misma medida, que podemos sumar unos a otros, o bien muchos ejemplares del número 2, que usamos en cuentas cuando los sumamos o restamos. No sería asimilable la materia inteligible al caso de una noción que le corresponde a algo y que en determinado contexto puede funcionar como materia, como en el caso del bronce. Un asunto que no se debe confundir con el planteo que comprende los dos casos anteriores, es el uso analógico de la noción de materia en contextos lógicos, como cuando se dice que el género sería la materia de las diferencias específicas. Este uso analógico no coincide, por lo demás, con el caso de la materia inteligible, pues aunque de cada género hay varias especies, cada una de esas especies es única; no hay varios ejemplares de una misma especie, en el plano de las especies mismas: los ejemplares de una especie ya no son especies, son individuos.

materiales. En algunos casos, incluso, hay un nombre específico para designar, por un lado, aquello que es forma y, por otro, lo que es compuesto particular que tiene materia. Como en el caso de ‘*simótes*’ (ñatez) que se distingue de ‘*koilótes*’ (concavidad), contrastados en 1035<sup>a</sup>4-6. Pero en otros, se da una denominación por homonimia que encubre esta distinción (1035b1-3).<sup>1084</sup>

La asimetría señalada muestra que, cuando se considera el plano de la definición, comparece la forma por la que el todo se define (1035<sup>a</sup>6-9),<sup>1085</sup> en tanto que, cuando se considera el plano de la (des)composición, es el todo el que comparece como un compuesto (*sýnolon* [1035<sup>a</sup>21]) con relación a sus elementos materiales considerados como partes y principios suyos, pero no de su definición (1035<sup>a</sup>25-27 y a30-31). Resulta especialmente interesante cómo queda puesto de relieve el estatuto de la materia *qua* materia próxima de una cosa compuesta.<sup>1086</sup> Leemos:

“(…) *Por consiguiente, estos <componentes> son principios y partes de aquellos <compuestos>, pero no son partes ni elementos (archai) de la forma. Y de ahí que la estatua de barro se descomponga en barro, y la esfera <de bronce> en bronce, y Calias en carne y huesos, y el círculo, a su vez, en segmentos.(…)*” (1035<sup>a</sup>30-34).

a) Por una parte, los elementos materiales, como aquello en que algo se descompone, no pueden ser “*partes ni principios de la forma*” porque la forma no se genera ni se corrompe.<sup>1087</sup>

b) Por otra, las partes en que se corrompe un compuesto sobreviven como ítems identificables por sí mismos, *i.e.* el barro en que se corrompe la estatua de barro, el bronce de la esfera de bronce, la carne y los huesos en que se descompone Calias (1035<sup>a</sup>30-34), sin que por eso sean partes de la forma y no materia (1035<sup>a</sup>17-21). Sin

<sup>1084</sup> ‘*Homonimia*’ está usada en el mismo sentido de *Cat.* 1<sup>a</sup>1-5.

<sup>1085</sup> La definición, que se compone de género y diferencias, puede identificarse con la diferencia última que remite a la forma y esencia. Cf. *Metaph.* VII 12.

<sup>1086</sup> Cf. también *Metaph.* IX 7 donde se releva, en el plano de las expresiones, la materia como lo que es en potencia la cosa compuesta: “*El cofre no es de tierra ni tierra, sino “de madera”; porque ésta <madera> es potencialmente un cofre y, ella misma, la materia de un cofre (...).*” (1039<sup>a</sup>22-24)

<sup>1087</sup> *Metaph.* VII 10 toma esta representación de la materia directamente de la investigación “física” de VII 7-9 y del símil con el proceso de curación desde la perspectiva descrita en 1032b19-30 en el que se releva el papel de la materia. Aunque no sin haberse relevado previamente el papel de la forma o esencia como “*sustancia sin materia*” (1032<sup>a</sup>32-b14). Así, en las cosas que están sujetas a generación y corrupción (como las físicas), la materia es necesariamente “*ex hou*” y parte inmanente al compuesto (VII 7 1032b30-33), en tanto que la forma es aquello que *se produce* en la materia (VII 8, 1034<sup>a</sup>5-7) sin estar sujeta ella misma a procesos de este tipo (generación y corrupción) (VII 8 1033b5-7). Si lo estuviera, la forma tendría que tener, a su vez, un “*ex hou*” (1033<sup>a</sup>34-b1). Es evidente, entonces, que los elementos y principios materiales como aquello en que el compuesto se descompone no son partes ni elementos de la forma y sustancia (esencia) del compuesto (VII 10, 1035<sup>a</sup>20). El papel de la materia en la (generación de una) sustancia compuesta consiste en ser el “*eph’ hês*” la forma sobreviene. Así, la carne es parte de la ñatez pero no de la concavidad y los segmentos son partes del círculo pero no de la forma del círculo, como se dice en *Metaph.* VII 10, 1035<sup>a</sup>5 y a12.



embargo, si se divide un compuesto en sus partes materiales, ninguna de ellas es capaz de ser, *qua* materia, algo determinado. Lo que se separa en la descomposición es, indefectiblemente, un compuesto de materia y forma que está en condiciones de actuar como materia de otro. Lo que *denominamos* materia próxima es algo que no se define por sí mismo. La materia es, en todo caso, algo en potencia.<sup>1088</sup> Si pensamos en partes más complejas que la carne y los huesos, como las denominadas no-homogéneas o funcionales, tampoco ellas pueden ser consideradas sustancias por sí mismas, en cuanto son partes (cf. VII 16); sin embargo, si tomamos en cuenta partes como los huesos, los nervios y la carne, su condición es discutible.<sup>1089</sup> Una manera de considerar el punto sería asumir que todo lo que oficia de materia no puede ser parte de la forma porque no es un *tòde ti* en el sentido en que lo es la forma y esencia de una cosa.<sup>1090</sup> No le cabe a la materia sino ser *parte-de* un compuesto con relación a la forma.<sup>1091</sup> En ese sentido, son las partes ontológicamente *posteriores* al todo (como se afirmará en la segunda sección de VII 10, en 1035b11-12), mientras que, si se las piensa por sí mismas, son algo “*aóriston*” (1037<sup>a</sup>27).

Si se quisiera captar la manera en la que se comporta la materia en la estructura de una sustancia compuesta, la analogía (en el plano de los enunciados) con lo que expresa una composición más directamente perceptible como la del sustrato y sus afecciones accidentales, deja al descubierto el estatuto ontológico de la materia *qua*

<sup>1088</sup> Si el bronce de una esfera hecha de este material sobreviviera como bronce habría que pensar en bronce como en un *montón* de bronce. En tal caso, referirse a un montón o a un trozo del material sugiere que se trata de un compuesto de sustrato y forma, de suerte que cuando se fabrica una esfera de bronce, se está desplazando la forma de montón o de trozo y dando cabida a la forma de esfera. Noción de sortal. Pero la materia (significada generalmente por un término de masa: “*esta pieza de bronce*”, “*este montón de bronce*”) no es un “esto” (*tòde ti*), una sustancia particular, un objeto particular (cf. *Metaph.* IX 7 1049<sup>a</sup>25-30). Barnes señala: “*No se cuentan las piezas de bronce a no ser como que se cuentan estatuas que son piezas de bronce*” (Barnes [1995] p. 93 n. 13). Las piezas son esencialmente potencias y estas son “*derivative entities*”. Un “*stuff*” como bronce se concibe como un “*set*” de potencialidades (p. 94).

<sup>1089</sup> Véase Ferejohn (1994) especialmente nota 30. Para Gill (1989) la cuestión depende del tipo de material al que se haga referencia cuando se trata la definición. Así, las partes materiales no funcionales, como los citados huesos y carnes de Calías (cf. 1035<sup>a</sup>30-34), en cuanto pueden persistir más allá del compuesto, sí deben incluirse en el enunciado del animal porque añaden información relevante que las partes funcionales no agregan al ser *posterior* respecto de la forma (p. 127-33). Ahora bien, si se mencionan las partes no-homogéneas, la definición del animal es un enunciado por adición. Pero si no se considera esta distinción entre partes y se admite que ninguna parte material por sí misma es sustancia (cf. VII 16), la mención de la materia en relación al enunciado de la forma tendrá lugar de una manera especial. Ferejohn, por ejemplo, habla de “*derivación paronímica*”. Discusión sobre la interpretación de Gill (1989) en F. Lewis (1995).

<sup>1090</sup> Cf. *Metaph.* VIII 1, donde se refiere a la materia como “*tòde ti*” en potencia.

<sup>1091</sup> Si se considera el término ‘*materia*’, es muy sugerente su valoración como una expresión relativa (*pròs ti*), que se enseña en *Ph.*, explicándose que, a una forma distinta, corresponderá una materia distinta. Así, se encuentra la materia relacionada con la forma que, separable formalmente, está en la materia. (*Ph.* II 2, 194b8-9, 9-13).

materia. La materia próxima se asemejaría a una afección accidental en cuanto es, por sí misma, indeterminada y determinable en relación con la forma como lo es el accidente en relación con su sujeto (*Metaph.* IX 7, 1049b1-2).

## 2) Por qué la definición es de la forma (*Metaph.* VII 10, 1035b3-27)

En la definición del todo no está contenido el enunciado de las partes materiales. Por lo tanto, los enunciados que entran en la definición del compuesto son sólo aquellos que corresponden a la parte que puede dar cuenta del todo. En una situación así no puede encontrarse sino aquello que es capaz de ser anterior según la definición (*tôî logôî*) y anterior según el ser (*tôî êînai*) respecto de todo lo demás. Y es lo que Aristóteles hará comparecer valiéndose de un recurso criteriológico aplicado en diversos contextos: las nociones de antero-posterioridad (*próteron-hýsteron*), esta vez, en los dos sentidos mencionados.<sup>1092</sup>

El foco de la cuestión de la definibilidad se concentra, efectivamente, en la forma. Una referencia importante en ese sentido la ofrece 1035b14-16 donde el alma de los animales, que es *ousía* del compuesto, se identifica, a la vez, con la *ousía* según la definición (*ousía katà tón lógon*) y con la forma y esencia de tal clase de cuerpo.

Así pues, la teoría de la definición, en relación directa con el contexto de una investigación sobre la esencia propuesta en *Metaph.* VII 4-6, pero también con VII 7, (1) tendrá que mostrar por qué la definición es *de lo universal y de las partes de la forma* (1035b33-1036<sup>a</sup>1) y (2) justificar por qué no hay definición del compuesto particular ni de “*un cierto compuesto de tal forma y de tal materia en general*”.

<sup>1092</sup> La distinción de estos dos sentidos de anterioridad se encuentra en *Metaph.* VII 10, 1034b31. Su empleo sigue la descripción ya dada que remite, especialmente, a *Metaph.* VII 1, 1028<sup>a</sup>31-b3. ¿Por qué Aristóteles menciona también la prioridad en el ser (su capacidad para existir independientemente) respecto de lo que es anterior en la definición? Tal vez como un modo de justificar que, no son todas las partes de una cosa las que resultan *prior* al todo, sino sólo aquellas a las que ya se les puede atribuir una prioridad *logôî*. Mediante la prioridad en el ser se puede fundar últimamente qué puede valer como prioritario en la definición. Las partes anteriores de la definición son aquellas que muestran un ser propio (cf. Mesch [1996] pp. 144-145). Por lo demás, debemos observar que, en el plano de la sustancia, Aristóteles considera que la prioridad lógica y epistemológica son modos de prioridad que se añaden a lo que es ontológica o fundamentalmente anterior. De manera diferente ocurre cuando el contexto del planteo es el de las entidades accidentales.

(I) Para explicar la prioridad de la forma como *ousía* del compuesto, Aristóteles reconstruye el plexo completo de relaciones de antero-posterioridad que se da entre las partes en el sentido de la forma, las partes materiales y el todo según la definición (*lógoi*) y según el ser (*toi ênai*).<sup>1093</sup>

(i) En lo que concierne a las partes en que un enunciado se divide (*hósa toû lógou mére*), el género y las diferencias, hay prioridad lógica de todas ellas con respecto a la especie que definen; en tanto que la diferencia última sería simultánea a la especie (cf. *Metaph.* VII 12)<sup>1094</sup>. Ahora, si se considera aquello que se menciona en una definición divisible en partes (*lógos*), el enunciado del todo no se define por medio del enunciado de las partes materiales. Sino que la definición de éstas se consigue por medio del enunciado del todo (1035b4-11). Se da una prioridad *lógoi*, por un lado, que permite, por otro, identificar la prioridad *tôi ênai* que la fundamenta (1034b31-32) y justificar que las partes materiales carecen de capacidad para definir el todo en la medida en que existen en dependencia de él, *i.e.* como *posteriores* al compuesto (1035b11-12).<sup>1095</sup>

*“Las partes del enunciado, en las cuales el enunciado se divide, son anteriores todas o algunas de ellas. Pero el enunciado del ángulo recto no se divide en el enunciado del agudo, sino el del agudo en el del recto, puesto que para definir el agudo se recurre al recto: en efecto, el ángulo agudo es ‘menor que un recto’. Y lo mismo pasa con el círculo y los semicírculos, pues el semicírculo se define por el círculo, así como el dedo por el todo: en efecto, ‘tal parte del hombre’ es un dedo. Por consiguiente, las partes que los son en cuanto materia y en las cuales, como en su materia, se descompone <el todo>, son posteriores.”* (1035b3-12).<sup>1096</sup>

(ii) Cuando se considera las partes del enunciado (*hósa hos toû lógou*) entendidas como partes de la “*ousía katà tón lógon*” (1035b13-14), todas o algunas, son anteriores. La prioridad de la forma está pensada en relación con las partes materiales y al compuesto de tales partes. El caso que se analiza es el de los seres animados. Leemos:

<sup>1093</sup> Este último sentido de anterioridad no se refiere, dado que se aplica a la forma, a la capacidad para existir de manera *separada* o independiente respecto de la materia y del compuesto.

<sup>1094</sup> Cf. Ross (1924) II ad 1035b5 p. 198.

<sup>1095</sup> Esta afirmación -que no requiere de mayor aclaración cuando se trata de objetos matemáticos- necesitará de precisiones cuando se trate con seres vivos. Cf. *Metaph.* VII 11, 1036b28-32.

<sup>1096</sup> En la referencia a los casos, Aristóteles desplaza a los huesos, la carne y los nervios (1035<sup>a</sup>30-34) por el dedo como parte del animal que se define por el todo y existe en relación con él. Algo semejante ocurre con el círculo que se da por relación al semicírculo como una parte suya que es más compleja que los segmentos anteriormente referidos. ¿Hay que evaluar esto distinguiendo entre tipos/niveles de materia suponiendo que tienen distinta relación con la forma y el compuesto? ¿O hay que entender que Aristóteles está sugiriendo que las partes materiales, sean de mayor o menor complejidad, no se dan ni se definen independientemente de un todo y de la forma? En ese sentido, pasajes como el citado, mostrarían en principio una tesis aristotélica fundamental: la materia no constituye un factor autónomo. En cuanto al caso del ángulo recto y a su relación con el ángulo agudo, cf. Ross (1924) II ad 1034b31 p. 196.

“Por el contrario, las partes del enunciado, esto es, de la sustancia según el enunciado, son anteriores todas o algunas de ellas. Y puesto que el alma de los animales (ella es, en efecto, sustancia de lo animado) es la sustancia según el enunciado, es decir, la forma específica (*eîdos*) y la esencia de tal tipo de cuerpo (*tò tì ên eînai tòi toiôide sómati*) (por cierto, si se trata de definir adecuadamente cada una de las partes <del animal>, no se definirá sin <hacer referencia a> su operación (*tou ergoû*) que, a su vez, no puede darse sin percepción (*âneu aisthéseos*)) se concluye que las partes del alma son –todas o algunas de ellas– anteriores al compuesto animal, y lo mismo en relación a los animales particulares.” (1035b13-20).

El alma como sustancia (*ousía*) de lo animado (y sustancia según la definición) es la forma y la esencia de tal tipo de cuerpo. (1035b14-ss). El alma es esencia (*ousía*) del cuerpo y el cuerpo es respecto de ella un determinado tipo de cuerpo. No ya una materia cualquiera. Hay, pues, un vínculo intrínseco entre ambos modulado según la prioridad de la forma.

Siendo así, la definición de *cada una* de las partes orgánicas del animal *no se formula sin* referir su función, la cual *no es posible que se realice* (*hypárchei*) *sin* percepción o capacidad sensitiva (*aisthéseos*)<sup>1097</sup>, vgr. sin el alma sensitiva (parte del alma) que es su principio y forma *de* tal órgano.

El alma sensitiva (sensación) resulta así anterior en sentido lógico (*lógoi*) y ontológico (*tòi eînai*) a cada una de las partes materiales del todo animado correspondiente (animal) como aquello sin lo cual no (*ouk âneu*) es posible que algo se actualice y se defina (1035b16-18). La operación actualiza la *potencia* del órgano pero *no sin presuponer* la *potencia* del alma. En ese sentido, el alma se presenta como la *forma* del órgano que determina causalmente la realización de su función (es así, *principio o causa eficiente*). La prioridad la tiene el alma (en un sentido ontológico-causal) respecto de cada una de las partes de un cuerpo que es orgánico (*DA II 4, 415b15-21*).

De la prioridad lógico-ontológica del alma respecto de las partes del cuerpo, Aristóteles concluye que las partes del alma (entendemos por ellas las partes del enunciado que corresponde a la forma) son –todas o algunas– lógicamente anteriores al compuesto animal (universal compuesto),<sup>1098</sup> lo cual se sigue de la prioridad ontológica

<sup>1097</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) I p. 95, quienes optan por traducir “*aisthéseos*” por “*Wahrnehmungsvermögen*”.

<sup>1098</sup> Ross entiende que se trata aquí de la prioridad de los elementos de la forma, distintos de la diferencia última, que son *prior* respecto del “*materiate universal*” (*lógos enylós*) [universal de materia y forma] y de la forma; mientras que la diferencia última es *simultánea* a ambos y remite a 1035b5 donde se interpreta que la diferencia última no es ni *prior* ni *posterior* con respecto a la especie, mientras que las

de las partes del alma de un compuesto particular respecto de esta totalidad particular (1035b18-20).<sup>1099</sup> La parte material se define por su función y en relación al principio que la actualiza y que la informa. La situación varía cuando se tiene que definir el animal compuesto considerando sus partes corpóreas (VII 11, 1036b28-32).<sup>1100</sup>

(iii) Si se consideran las partes corporales (el cuerpo y sus partes) (1035b20-25), éstas son *posteriores* a la sustancia (alma). Un órgano cumple determinada función *porque* es una parte que está animada y se define, en consecuencia, como parte en relación con lo que lo anima. Ahora bien, el cuerpo y sus partes, como materia, se describen como aquello en los que se descompone el compuesto, y no la forma o sustancia. Este punto de vista permite establecer que, en cuanto se definen y existen con relación a la forma, *i.e.* como *posteriores* a la forma, las partes en que se disgrega un compuesto, no pueden (incluso entonces) describirse de modo autónomo. Por eso, sólo en un sentido más bien intuitivo, se puede afirmar que la materia (orgánica, que ya está animada)<sup>1101</sup> preexiste a lo generado y, como tal, es anterior. Se refiere, en tal caso, a la anterioridad de la parte en cuanto es, en potencia, el todo. Leemos:

*“Por el contrario, el cuerpo y sus partes son posteriores a tal sustancia, y en estas partes se descompone, como en su materia, no la sustancia sino el compuesto. Estas <partes>, por lo tanto son en cierto modo anteriores al compuesto y en cierto modo no (pues tampoco pueden existir separadas. En efecto, un dedo no es en cualquier estado el dedo de un animal: el <dedo> muerto lo es sólo por homonimia). Algunas <partes corporales> son, por lo demás, simultáneas, a saber, las que son principales y en las que está presente primeramente (en hōi prótoi) la forma (lógos) y la ousía, como el corazón o el cerebro, si es que son tales, no hace aquí al caso cuál de ellas es tal.”* (1035b10-20).

---

otras partes del enunciado son *prior* a la especie (cf. Ross [1924] II ad 1035b19 p. 198). Frede/Patzig (1988) observan que no hay un tratamiento de la relación de prioridad entre las partes del alma y el alma. Desde nuestro punto de vista, si se considera la relación de prioridad entre las partes del alma como partes de la definición respecto del alma como especie, es un error desplazar lo que se concluye de allí al caso particular. Frede/Patzig plantean que las partes del alma son anteriores [*lógoi*] a las partes del cuerpo y al compuesto universal; y las partes del alma particular, al compuesto particular. El error para Frede/Patzig se elimina considerando que la anterioridad de las partes del alma a las partes del cuerpo se sigue también respecto del compuesto. Sin pronunciarse sobre si todas o algunas partes de la forma son las que resultan anteriores. Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 185.

<sup>1099</sup> Ross lee estas líneas del siguiente modo: Como las partes del alma son anteriores al animal concreto como tal, las partes del alma de Sócrates y del alma de Calías son anteriores a Sócrates y Calías. Cf. Ross (1924) II p. 198.

<sup>1100</sup> La prioridad lógica del alma y su correspondiente prioridad ontológico-causal respecto de las partes del cuerpo y del ser vivo visto como un todo permiten justificar que el alma sea aquello por lo que se define el todo y sus partes e impiden, por otro lado, que el todo pueda ser tratado como un mero agregado de partes materiales, lo que no opaca el hecho de que se divide en partes claramente identificables. Cada parte del cuerpo, *en sí misma*, se define y existe con miras a un principio que es principio del todo a la vez. Este esquema, notoriamente más complejo que el que se puede objetivar a partir de los artefactos, obliga a poner énfasis en un criterio de anterioridad ontológico-teleológica, tal y como lo hacen los tratados biológicos.

<sup>1101</sup> Cf. DA II 1, 412b25-26.

Una parte corporal, en la que se descompone el todo, no pervive separada del animal (particular) como algo determinado. Tan sólo puede considerársela *parte por homonimia* (1035b24-25). El dedo muerto releva el caso de la parte de un todo genuino que no es identificable como tal sino en relación al alma y al compuesto animal. Sin capacidad tampoco para sobrevivir desvinculada del compuesto y como pura materia. En ese sentido, una parte que es *posterior* a la forma, no es *anterior* al compuesto. Si lo fuera, estaría en el para ella imposible lugar de una sustancia, *i.e.* como algo con existencia autónoma y definible por sí mismo (cf. VII 16).<sup>1102</sup>

Por otro lado, cabe que existan partes del cuerpo que no son anteriores ni posteriores sino *simultáneas* al todo. Se trataría del corazón o del cerebro como parte en la que “*kyría kai en hōi prótoi*” se da la forma como principio de la vida (1035b25-27). La simultaneidad con el todo implica que, si bien estas partes no existen separadas de él, la existencia del todo depende de que ellas existan. Es decir, son partes cuya corrupción arrastraría, simultáneamente (*hama*), la corrupción de la totalidad.<sup>1103</sup>

A partir de la aplicación del criterio de antero-posterioridad a la materia, la forma y el compuesto, Aristóteles ha interpretado las relaciones en las que ellos se encuentran reconociendo la prioridad *lógoi* y *tōi eînai* de la forma.

(2) Sobre este presupuesto, Aristóteles puede sostener que, una parte puede ser de la forma o del compuesto de forma y de materia, pero las partes de la definición son sólo las partes de la forma, que es sustancia, y que en el plano del enunciado, se identifica con lo universal. Punto de vista que conduce a establecer la definición del compuesto como definición de la forma o esencia.

*“Por lo demás, el hombre y el caballo, y cuantos universales abarcan de este modo a las cosas singulares, no son sustancia, sino un cierto compuesto de tal forma y de tal materia en general. En cuanto a las cosas singulares, Sócrates es ya compuesto de materia última, y lo mismo ocurre con lo demás.”*

*Una parte puede, pues, serlo de la forma (y por forma entiendo a la esencia) o bien del compuesto de la forma y de la materia misma. Pero las partes del enunciado son*

<sup>1102</sup> En efecto, no es posible tratar esa totalidad viva ni en un sentido diacrónico (del movimiento) ni en un sentido sincrónico de modo elementarizante. El todo no es una colección de partes. Con relación a lo primero, la forma como *hoû héneka* garantiza la unidad de lo que experimenta un tipo de movimiento que se desglosa en funciones ejecutadas por órganos específicos pero que se atribuye al todo. Lo que se reconoce, especialmente en contextos biológicos, como auto-movimiento.

<sup>1103</sup> Cf. *PA* II 1, 647<sup>a</sup>25-33; *GA* II 6, 743b25-26.

*solamente las de la forma y, a su vez, el enunciado es de lo universal. En efecto, lo mismo son el círculo y el ser-círculo, el alma y el ser-alma. Pero del compuesto, por ejemplo, de este círculo o de cualquier círculo particular, sensible o inteligible, y llamo inteligible a los círculos matemáticos, por ejemplo y sensibles, a los de bronce o madera-, de éstos no hay definición (horismós), sino que se captan (gnorízontai) con el pensamiento o la percepción sensible. Y cuando (no están presentes en la actualidad de tal captación) se alejan de la realización plena (epelthóntes de ek tês entelecheías) <de tal conocimiento>, no es evidente (ou dêlon) si existen o no existen. Sin embargo, siempre cabe enunciarlos por medio de un enunciado universal. La materia, a su vez, es por sí misma incognoscible. Y hay materia sensible e inteligible. Sensible (hýle aîtheté), como el bronce, la madera y toda materia sometida a movimiento (kineté hýle); inteligible (noetè), la que se da (hypárchousa) en las cosas sensibles, como las realidades matemáticas. ” (1035b27-1036<sup>a</sup>12).*

Este pasaje de VII 10 se refiere a la constitución ontológica de compuestos de forma y de materia en general y de forma y materia última<sup>1104</sup> (por ejemplo, hombre y Sócrates) en cuanto dicha constitución está directamente asociada a la cuestión del objeto de la definición<sup>1105</sup> y al propósito de dejar en claro también acerca de qué *no* cabe que haya definición.

En lo que respecta a la primera cuestión, el punto fuerte de la tesis es la consideración del compuesto universal como un término común y no como *ousía* (1035b29) que se concibe sólo en referencia a un compuesto de materia última.<sup>1106</sup>

En lo que respecta a la segunda, tres puntos son centrales: la consideración del compuesto particular como no definible *qua* particular (1036<sup>a</sup>5)<sup>1107</sup> y la atribución de

---

<sup>1104</sup> No implica esta formulación que la forma se entienda del universal y del particular del mismo modo, mientras que sólo la materia se considere diferenciada en uno y en otro plano (como materia universal y materia última o próxima del particular) jugando el papel de principio de individuación (cf. Frede/Patzig [1988] II p.189). El profesor Vigo nos comenta sobre este punto lo siguiente: El asunto referido al así llamado “principio de individuación” es muy discutible. Aristóteles no parece estar tan preocupado como sus comentadores por identificar algo así como un principio de individuación. A esto se agrega que el asunto se conecta también con el debate acerca de si la forma sustancial es individual o no. Por otro lado, está el planteo en torno al sentido de la noción de materia universal: La materia universal es una especie o género al que pertenece algo que en determinado contexto funciona como materia; pero la materia universal, ya no es materia en sentido propio.

<sup>1105</sup> El primer tema se trata en relación con el segundo. Cf. Frede/Patzig (1988) II pp. 189-191.

<sup>1106</sup> El universal que comprende los singulares no es sustancia. A diferencia de la sustancia de cada cosa, es algo “común” que pertenece a una pluralidad; y, al decirse siempre de un sujeto (cosa que no ocurre con lo que es sustancia), puede entenderse como una cierta cualidad de la sustancia (cf. *Metaph.* VII 13).

<sup>1107</sup> No hay definición del individuo porque éste comporta “*materia última*”, a la que habría que considerar como aquello que introduce la contingencia en los seres particulares impidiendo que sean tomados como objeto de definición y de ciencia (1035b30-31; 1036<sup>a</sup>2-5). La razón que proporciona Aristóteles para negar definición de los particulares es una razón epistemológica fundada ontológicamente. De los particulares hay percepción o captación intelectual. Pero, una vez que salen del campo de la captación actual, no es posible saber con certeza si existen o no (1036<sup>a</sup>5-7). La definición, en tanto, es sólo de lo que (se sabe que) existe. La definición, pues, no puede apresar esa singularidad que contiene materia. En *Metaph.* VII 15 (1039b28ss) se sostiene que la materia, por su naturaleza, comporta que los individuos puedan existir y no existir (cf. *Metaph.* VII 7, 1032<sup>a</sup>20-21). La definición y la

definibilidad a la forma que se identifica con lo universal (1035b33-1036<sup>a</sup>1), a la vez que se confirma la materia como “*ágnoston kath' hautén*”.

Observemos, asimismo, que el propósito al que apunta la consideración del compuesto materia-forma bajo la perspectiva de su no definibilidad (tomado como particular) y de su condición de término común (tomado como universal) es el de abrir al planteo según el cual la forma de un compuesto es objeto de la definición y su enunciado es el de dicha forma tomada universalmente.

La definición no consiste en un enunciado que expresa la forma y la materia universalmente tomadas. En cuanto la definición manifiesta la *ousía* no puede ser la expresión de una generalización que, normalmente, se predica de las cosas singulares. No casualmente la generalización es cuestión se denomina en este contexto “*sýnolon ti*” (1035b29), distinguiéndosela del “*sýnolon*” que constituye el particular.

La definición no es, por otro lado, un enunciado que logre capturar la singularidad de un compuesto particular de materia y forma. Sin embargo, hay definición de un particular en cuanto es miembro de una clase (1036<sup>a</sup>7-8). En ese sentido, se dice que el enunciado de la definición es el del universal que expresa la forma (1036<sup>a</sup>1-2).<sup>1108</sup>

---

demostración es, por su parte, de cosas necesarias y los individuos compuestos de materia pueden ser eliminados en su particularidad. Es decir, un individuo es algo que “*puede ser de otro modo que como es*”. De las cosas particulares hay percepción, pero cuando desaparecen de la percepción “*resultan oscuras para quienes poseen la ciencia*”. Y, aún cuando la noción de los individuos particulares se conserve en el alma, no hay definición ni demostración de ellos *qua* individuos. El individuo tiene una característica que es fuertemente determinante al respecto: *puede ser eliminado en su singularidad*. Por otra parte, la enunciación y el conocimiento de los particulares estarían proporcionados por una definición de lo universal, *i.e.* de una clase en la que se indica la forma específica de los individuos que son miembros de ella (1036<sup>a</sup>7-8). El individuo no es definible *qua* individuo, porque *qua* individuo posee una serie de rasgos diferenciales que resultan accidentales respecto de su especie, y no hay más especie que la especie ínfima (*átomon eídos*). Otro asunto es cómo se explica la indefinibilidad por referencia a la materia exclusivamente o bien por referencia a la presencia de determinaciones accidentales (posibilitada por la materia, pero no idéntica con ella) o bien también por la individualidad de la forma sustancial.

<sup>1108</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 189-190. Para estos intérpretes, se ha extendido en la tradición el punto de vista según el cual la definición de hombre o bien es la definición de su alma (que, en cierto sentido, es el hombre) o bien es la definición de la forma de hombre y, en menor medida, de un tipo de materia (tomada universalmente) en la que se da dicha forma. De este último modo de entender la definición surge la mayor dificultad que enfrenta esa interpretación: Si la esencia es aquello que se expresa mediante una definición del compuesto universal, *i.e.* de lo que comprende forma pero también materia ¿cómo entender que la forma sea idéntica a la esencia de la cosa? Frede/Patzig (1988) consideran que la definición es de la forma, que es la misma para todos los objetos de una misma clase. Esto, al mismo tiempo, no implica afirmar que la forma, la de los casos singulares, sea una única forma universal. Por el contrario, dos individuos que son miembros de una misma clase se diferencian por sus formas particulares, Sócrates y Eudemo (ejemplos de Frede/Patzig) son distintos porque el alma de Sócrates y el alma de Eudemo es distinta. Pero el alma, como principio de la clase “hombre”, es la misma. De hecho, el alma *qua* alma no es diferente entre dos seres humanos. La definición por su sustancia primera es la



Tenemos la siguiente situación: por un lado, el compuesto particular es sustancia, pero no es objeto de la definición a no ser en cuanto miembro de una especie. Vale decir, por su forma específica. Por otro, el compuesto universal es un término común, pero no sustancia y la definición no habla de términos. Sólo cabe esperar de la forma, *ousía* identificable con una clase, que sea aquello que se define de una cosa compuesta.<sup>1109</sup> Pues, si, finalmente, se considera la materia por sí misma, ésta es incognoscible (*ágnoston kath'hautén*) (1036<sup>a</sup>8-9).<sup>1110</sup> Aristóteles se refiere aquí a la materia inteligible y a la sensible de la que están compuestos objetos matemáticos y físicos sujetos a generación. Lo que tiene materia no puede ser definido por medio de ella. Pues, en tal caso, la materia pasaría a ser tratada como si fuera capaz de autonomía lógica y ontológica con respecto al compuesto. Más adelante, Aristóteles introduce una descripción de la materia que es contundente al respecto: la materia es indeterminada por sí misma (*aóriston*) (VII 11, 1037<sup>a</sup>27).

#### **4. *Metaph.* VII 10: Las relaciones de antero-posterioridad entre forma, compuesto y materia**

El planteo que hace *Metaph.* VII 10, desde la perspectiva abierta por las relaciones de antero-posterioridad aplicada a materia, forma y compuesto, muestra (1) que la forma del compuesto es anterior (lógica y ontológicamente hablando) respecto de la materia y del compuesto como tal; (2) que el compuesto (particular y universal) es posterior a su forma pero que, con respecto a sus partes materiales, el compuesto particular es anterior a las partes materiales si se lo considera como aquello de lo que estas partes dependen para existir y para definirse; y (3) que la materia es posterior a la forma, en tanto que, en relación al compuesto, resulta ser –en el sentido relevante–

---

misma para Sócrates y Eudemo. Así, si la definición es de la forma es porque las determinaciones de la forma pueden ser generales. Mientras que no ocurre lo mismo con las determinaciones de un compuesto concreto. En este contexto, Frede/Patzig sostienen también su teoría de la *ousía* como forma individual y del concreto (*Konkreten*) como *ousía* en un sentido derivado. Véase el comentario a la línea 1036<sup>a</sup>1-2 de Ross (1924) y del London Group (1979).

<sup>1109</sup> Este punto de vista centrado en la forma como esencia de la cosa compuesta (particular) es el que permitiría una salida al dilema fundamental que se teje en torno a la *ousía* en *Metaph.* VII. Ser sustancia es ser algo determinado y definible. Pero, algo determinado es un particular; del cual no hay definición. Algo definible, en tanto, es el universal, pero no es *ousía*. La forma como algo determinado que, al mismo tiempo, se identifica con el universal puede constituir una respuesta. Cf. Rapp (1996).

<sup>1110</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) remiten a la materia como sustrato despojado de toda determinación al que se refiere *Metaph.* VII 3, 1029<sup>a</sup>24-25 (p. 195)]. Aristóteles en *Metaph.* VII 10 se refiere a la materia próxima (*éschate hýle*: 1035<sup>b</sup>30). El bronce, la madera de un objeto que está sometida a movimiento, *i.e.* la materia sensible (*hýle aistheté*), y la materia inteligible (*hýle noeté*) de los objetos matemáticos que tiene como sustrato las cosas perceptibles (1036<sup>a</sup>9-12). Cf. la importante nota de Ross (1924) II p. 199-200..

también posterior porque no existe ni se define independientemente de él.<sup>1111</sup> Por lo demás, respecto del todo, sólo puede ocurrir que una parte material primera sea simultánea con él según los dos sentidos aquí en vista (lógico y ontológico).<sup>1112</sup> En ese sentido, no queda duda sobre la prioridad de la forma. Ahora bien, ¿significa eso que la definición metafísica de las sustancias compuestas *no debe* incluir la materia, tal y como se plantea en VII 10, 1035<sup>a</sup>22-25, respecto de los círculos y los segmentos?

El problema acerca de si hay un enunciado de lo que es compuesto que mencione la materia se formula en *Metaph.* VII 7-9 (1033<sup>a</sup>1-2). El alcance de esa formulación es amplio porque comprende a todas las cosas generadas (*tà gignómena*) por naturaleza, por técnica o automáticamente (*apò tautomátou*), a partir de una materia (*ék tinos/ex hoû*) y por acción de un principio agente (*hypó tinos/hyph' hoû*) (1032<sup>a</sup>12-15). En ese contexto de investigación, el análisis de las expresiones en las que se enuncia la materia respecto de la forma entendida como *sustancia primera* del compuesto generado configura un punto de referencia que no podrá desatender la discusión en *Metaph.* VII 11, provocada por el caso de los seres vivos, en torno a la definición de (ciertas) sustancias compuestas.

### ***Metaph.* VII 7 y la mención de la materia en el enunciado de las cosas generadas**

Luego de haber considerado la materia como aquello que preexiste a la generación y deviene parte de lo generado, Aristóteles se pregunta si “*es también <la materia> una de las partes de su definición.*” (*Metaph.* VII 7, 1033<sup>a</sup>1-2).

Consigna, una primera respuesta a esta pregunta desde un punto de vista lógico que indica dos modos de formular, por ejemplo, qué son los círculos de bronce, a saber: diciendo su materia, que se trata de bronce, y diciendo su forma: que se trata de tal figura. La forma se toma, en este caso, como género respecto del cual la materia hace el papel de diferencia que lo especifica frente a otras clases de compuestos realizados en

<sup>1111</sup> Aristóteles considera, además, que el compuesto inmaterial (el ángulo recto inmaterial) (1036<sup>a</sup>22-23) es anterior en relación a las partes de cada compuesto particular (*tôn en tói kath'hékasta moríon protéra*).

<sup>1112</sup> Cf. *PA* II 1, 647<sup>a</sup>25-33; *GA* II 742<sup>a</sup>16-743<sup>a</sup>1. En el contexto de una prioridad ontológica según el fin (*hoû héneka*), respecto del cual la parte material comparece como un “útil” del que fin se sirve, se considera una parte material (corazón) que se genera *en primer lugar* en el proceso de formación de un animal porque tiene, en sí misma, el principio y el fin de toda su naturaleza. Por un lado, esta parte es *prior*, respecto del organismo en su conjunto, en tanto que motor; pero, en tanto que contiene el fin del proceso, se genera no como anterior sino “*meta tou hólou*” (cf. *GA*, 742<sup>a</sup>37-b3).

sustratos de especie distinta (1033<sup>a</sup>1-5). Así, “*círculo de bronce*” es un caso de “*en tōi lógoi tèn hýlen*” (1033a5).<sup>1113</sup>

Esta explicación, sin embargo, no puede ser sino introductoria de la cuestión. No es suficiente para justificar la mención de la materia en la definición del compuesto. La materia es un factor inmanente a lo generado que preexiste a su generación.

Ahora bien, no cumple ese papel como si se tratara de un factor determinado en sí mismo. La materia es una parte que deviene algo determinado en la generación bajo la acción de la forma. Para tratar de la materia en la definición del compuesto generado, Aristóteles encuentra en el plano de las expresiones una instancia donde “ver” más adecuadamente el peculiar modo en que funciona en la generación y permanece en su resultado.<sup>1114</sup>

En 1033<sup>a</sup>5-23, Aristóteles observa de qué manera se enuncian las cosas generadas denominándoselas, en cierto sentido, también por la materia de la que se generan y detecta que eso ocurre no sin una variante clave en su forma de enunciación: No se enuncia lo generado como si fuera “*tal*” materia (*ekeînon*), sino “*de tal*” materia (*ekeíninon*). (1033<sup>a</sup>6-7). Esto puede reconocerse, para seguir con el ejemplo anterior, en un enunciado como “*círculo de bronce*” (*ho chalkoûs kýklos*) (1033<sup>a</sup>4-5) en el que se apela a una forma en genitivo derivada del nominativo “*chalkós*” (1033<sup>a</sup>8). Mientras que en otros casos, se recurre también a una forma adjetiva del tipo de ‘*plínthine*’ derivada de ‘*plínthoi*’ (1033<sup>a</sup>19).

Para dar razón de lo que ocurre en este tipo de expresiones referidas a lo que cambia según la sustancia, Aristóteles se orienta por cómo se enuncia el resultado de una alteración (*alloíosis*): las primeras enuncian la estatua como resultado del cambio sustancial (o generación) acaecido a partir de la piedra y el hombre sano como resultado de una alteración a partir de un estado de enfermedad.

En efecto, en ambos casos, se enuncia *algo de lo que (ex hoû)* proviene lo que se genera (1033<sup>a</sup>5): “(1) *La estatua no <se dice que es> piedra sino de piedra; por el*

---

<sup>1113</sup> Para Ross, el punto significativo de este pasaje radica en el reconocimiento de un *lógos énylos* (DA I 1, 403<sup>a</sup>25) que indica la presencia de la materia no sólo en un todo concreto sino también en su definición. Rechaza una explicación que haga ingresar el planteo en el marco de la concepción del género respecto de la diferencia como materia respecto de la forma (cf. *Metaph.* V 28). Asimismo, no admite la lectura de Alejandro y Bonitz que encuentran en el pasaje una referencia al género como “*hýle*”. Cf. Ross (1924) II ad loc. p. 185-6, donde desarrolla la posición cuestionable del pasaje y formula tres objeciones al respecto. Para Ferejohn (1994), este es un planteo lógico, donde se considera la materia sólo como lo que permite distinguir una cosa de otra, y no ya como aquello que juega un papel en la generación de ellas. (p. 302).

<sup>1114</sup> Cf. GCI 4.

contrario, (2) *el hombre cuando sana no se denomina por aquello de que viene.*” (1033<sup>a</sup>7-8).

La mención, en cierto modo, de aquello *de lo que* algo proviene en (1) así como su no enunciación en (2), obedecen a la ambigüedad que tiñe a la expresión ‘*ex hou*’ que puede significar tanto el sustrato material (*tò hypokeímenon*) como la privación (*he stéresis*) de la forma relevante en un cambio (1033<sup>a</sup>8-10).

Si se considera la alteración o cambio accidental, el *ex hoû* más bien indica, en ese contexto, la privación (1033<sup>a</sup>10-13). Lo que se designa mediante la expresión ‘*ex hoû*’ es la forma privativa de algo que desaparece una vez que ha devenido el estado contrario. El hombre que sana se dice que sana a partir de estar enfermo, de manera que es a partir de enfermo que se genera sano, más que de hombre (1033<sup>a</sup>11-12).

Porque la privación desaparece, no se la expresa en la enunciación del resultado. A diferencia de lo que ocurre con el sustrato que sí se menciona y se manifiesta allí como aquello que permanece a través del proceso y que, de portar una forma privativa, pasa a portar la forma contraria: “*Al sano no se lo denomina enfermo, pero sí hombre, y al hombre, sano.*” (1033<sup>a</sup>12-13).

La mención del *ex hoû* – para referirse al sustrato (1033<sup>a</sup>10)- no induce, sin embargo, a pensar en éste sino en la privación, ahí donde el contraste entre los términos *a quo* y *ad quem* de un proceso se contraponen nítidamente, como en la alteración (1033<sup>a</sup>10-13).<sup>1115</sup> No ocurre lo mismo en el cambio sustancial, donde no se puede separar claramente el *ex hoû* y el producto e identificar el factor privativo que interviene en un cambio (1033<sup>a</sup>13-14).<sup>1116</sup> En el cambio sustancial, la privación pasa inadvertida y no hay un nombre que la identifique (como por ejemplo la privación de cierta figura en el bronce), generándose la impresión (apariencia), por la manera de hablar, de que el producto se genera “*de sus materiales*”.

En ese sentido, visto el caso desde la perspectiva de la alteración, se habla de los materiales en el cambio sustancial como si la materia fuera *algo determinado en sentido privativo*. A la manera, como se dice *del sano que deviene a partir del enfermo* (1033<sup>a</sup>15-16).<sup>1117</sup>

<sup>1115</sup> Cf. *Ph. I 7*, 190<sup>a</sup>5-9.

<sup>1116</sup> Véase Ferejohn (1994) p. 303-304.

<sup>1117</sup> Siguiendo *Ph. I 7*, se puede tomar en el plano de las expresiones términos compuestos que permiten relevar el sustrato en uno y otro momento del cambio, en el punto de partida y en el resultado y decir que ‘*hombre enfermo*’ deviene ‘*hombre sano*’.

Si se atiende al plano de la enunciación, la estatua que se ha esculpido no se denomina bronce como tampoco el hombre sano se denomina (hombre) enfermo. Así como el nombre que significa la privación en el cambio accidental no se menciona en el resultado de la alteración, tampoco se menciona el nombre de la materia en el enunciado de la cosa generada. La privación, porque desaparece (mientras se conserva el sustrato bajo un estado contrario) y la materia, porque no se da ella misma en el cambio como algo determinado que pudiera tener un nombre que viniera a significar la cosa generada.

En efecto, no se denomina a la estatua como ‘madera’ (*xýlon*) sino como ‘de madera’ (*xýlinos*), no se le llama ‘bronce’ (*chalkós*) sino ‘de bronce’ (*chalkoûs*). La casa se dice que es “*plinthine*” no “*plínthoi*” (1033<sup>a</sup>16-19).

Así, este fenómeno “*logikôs*” conduce a un planteo “*physikôs*” del mismo. Si se compara –en el primer plano - el sustrato de la alteración (el hombre) con el del cambio en sentido absoluto (bronce, madera, piedra), ambos permanecen en el resultado del proceso, pero de modos distintos. Mientras que el primero permanece (significado) como algo determinado por sí mismo, el segundo, no. Aquello de lo que algo se genera (*ex hoû*), vgr. la materia, se expresa no como ‘tal cosa’ (*ekeínon*) sino como ‘de tal cosa’ (*ekeíninon*) dando cuenta, mediante este tipo de derivación paronímica, de la naturaleza misma de la materia que “*tiene que cambiar y no permanece como era*” (1033<sup>a</sup>20-23) y “*llega a ser algo*” en la generación.<sup>1118</sup>

Expresiones derivadas paronímicamente del caso nominativo significan de una manera bastante ajustada el estatuto de la materia en las cosas generadas;<sup>1119</sup> y, desde el plano de la denominación del resultado, pueden orientar la construcción de definiciones

---

<sup>1118</sup>Es un hecho reconocido que este pasaje de *Metaph.* VII 7 se levanta sobre el fondo del análisis de las expresiones involucradas en la formulación del cambio de *Ph.* I 7. Como en este último, en la consideración *physikôs* de *Metaph.* VII 7, la forma se releva en su papel de factor determinado que orienta el cambio según la sustancia que experimenta una materia. Lo que en el análisis *logikôs* de *Ph.* I 7 se denomina “*tò gignómenon*”, término que describe en el cambio según la sustancia el papel que en la alteración se le da a lo que oficia de sustrato; sustrato que, en el cambio sustancial, pasa a describirse como “*hò gígnetai*” (190b11-12). En *Metaph.* VII 7, por su parte, Aristóteles consigna, a propósito de la generación de las cosas naturales, tres expresiones con las que se da cuenta de la comparecencia de la naturaleza como materia y como forma (1032<sup>a</sup>15-25); una de ellas, describe a la naturaleza como “*kath’ hò*” lo generado llega a ser, a partir de una materia (*ex hoû*) y por acción de algo (*hýph’ hoû*) (1032<sup>a</sup>22-24). El primero y el último remiten a la naturaleza como forma (si bien en sujetos distintos (a25)) que permanece la misma (en especie) a través de la generación. Así, la forma como “*kath’ hò*” muestra el papel determinante que le cabe en la generación según la sustancia concebida como la producción de algo en una materia que deviene algo determinado bajo su acción. (Aristóteles examina este asunto en el escenario de la producción de la salud (VII 7, 1032<sup>a</sup>32-1032b30)). Mientras que la forma es no generada (de otro modo habría que suponerle, a su vez, un sustrato y una forma), la materia es aquello que experimenta el proceso como un factor que preexiste y que, en la generación, es “*lo que llega a ser algo*” (*gígnetai haúte*) (1032b32-1033<sup>a</sup>1).

<sup>1119</sup> Ferejohn (1994) p. 308.

de las sustancias sensibles. En efecto, la materia que se expresa de este modo, comparece de una manera semejante a como el sustrato comparece en las definiciones por adición de los “*syndeduásmena*” del tipo de ‘*tò simón*’ (Cf. VII 5).<sup>1120</sup>

Pero, en el contexto de *Metaph.* VII, todo indica que una definición de la sustancia compuesta, análoga a la definición de ‘*tò simón*’, no puede entenderse en sentido propio ni expresando algo uno en sentido estricto, toda vez que hay una sustancia primera, *i.e.* la forma y esencia, que constituye la instancia focal de la definición metafísica.<sup>1121</sup>

Sin embargo, el planteo de *Metaph.* VII 7, sacando a luz el estatuto ontológico de la materia próxima así como su modo de ser mencionada, es un aporte al problema de la definición de las sustancias sensibles que se estudia en VII 10-11. En efecto, provoca, por ejemplo, que la esencia, de la que hay definición en sentido propio y eminente, se releve como *forma inmanente* de la cosa compuesta de materia.<sup>1122</sup> O que se pare mientes en ciertas ambigüedades de formulación que atañen directamente al fondo del problema. Así como induce a evaluar la prioridad de la forma, respecto de las partes materiales, poniendo de relieve la posterioridad de éstas como *aquello sin lo cual no* es posible definir un todo. Una manera de comprender “*en tòi lógoi tèn hýlen*” (VII 7, 1033<sup>a</sup>5) en un escenario metafísico.<sup>1123</sup>

---

<sup>1120</sup>El caso de la definición de ‘*tò simón*’ no se pretende que sea idéntico en todos los puntos con el de la definición de la sustancia compuesta de materia y forma; básicamente, porque la materia, a diferencia de la nariz, no es un sustrato determinado. Sin embargo, la nariz como la materia es un sustrato que, así como ocurre en el caso de los seres vivos, resulta ser el único adecuado para la forma que se le predica. En el caso de ‘*ñato*’, la afección se predica, entonces, por sí de la nariz. En el caso de los seres naturales, la forma se corresponde con la materia adecuada, *i.e.* como aquello que constituye una condición necesaria para su realización. Cf. por ejemplo, *Ph.* II 2 y 8-9.

<sup>1121</sup>El caso de ‘*tò simón*’ es propuesto por Aristóteles para orientar respecto de la definición *física* de las sustancias sensibles. Cf. *Metaph.* VI 1; *Ph.* II 2.

<sup>1122</sup>Cf. VII 11, 1037<sup>a</sup>21-b7.

<sup>1123</sup>Para S. Mansion (1979), la inseparabilidad de materia y forma, que emerge de la consideración de la generación de las *ousíai* sensibles, revela que la única sustancia completa en el mundo sensible es la que se describe como materia determinada por la forma. Sin embargo, Aristóteles no habría sacado de aquí una importante consecuencia: las sustancias no se pueden identificar simplemente con su esencia, pues lo que este tipo de sustancia es, no constituye sólo su determinación, sino su determinación en cuanto que informa la materia: “*La materia penetra la esencia de las sustancias sensibles y debe ser expresada en el concepto que describe su esencia*”. Al mismo tiempo, eso no significa que la materia devenga algo formal. Por el contrario, permanece como *opuesto implacable* de la forma para darle “*unidad numérica*” (pp. 86-7).

## 5. La teoría de la definición en *Metaph.* VII 11. El problema: Definir un “*hékaston*” del tipo de los seres vivientes

Para poner de relieve, en un escenario metafísico, las partes materiales de un compuesto como *aquello sin lo cual no* es posible definirlo (explorando alguna manera de mencionar esta *condición* en la definición), no es suficiente detectar que una forma se *manifiesta siempre* en las partes materiales llegando a ser imposible separarlas conceptualmente. De hecho, Aristóteles detecta dos modos de construir definiciones a partir de ese estado de cosas que no logran hacer comparecer al compuesto de forma y materia. Antes bien, todo lo contrario.

Se consigue una definición de la cosa compuesta (*hékaston*) cuando se puede diferenciar entre las partes materiales y la forma, de modo que sea posible definirla por lo universal y la forma (VII 11, 1036<sup>a</sup>28-29), es decir, por lo que es la *sustancia primera* de una sustancia, *i.e.* su esencia (cf. VII 8). Pero lo que, en este sentido, se dice que una cosa es por sí misma, se resiste a comparecer con la claridad requerida para hacer una definición. Esta es la dificultad que Aristóteles indica en *Metaph.* VII 11: no está claro qué partes son las de la forma y qué partes no, sino del compuesto (1036<sup>a</sup>26-27), *i.e.* “*qué partes lo son en tanto que materia y qué partes, no*” (1036<sup>a</sup>29-30).

Si no es manifiesta (*mè phanerá*) esta distinción, tampoco lo será el enunciado de la cosa (1036<sup>a</sup>29-31). Es decir, no será posible construir la definición de una cosa que consista en la definición de su forma (1036<sup>a</sup>27-28).

Frente a esto, Aristóteles inicia un análisis de casos y consigue determinar el caso focal del problema: los seres vivos.<sup>1124</sup> E identifica dos tendencias interpretativas erróneas a partir de las que se construyen definiciones. Finalmente, como réplica a la comparación que trae a colación, diseña su propia respuesta en la que el caso focal de la dificultad se vuelve una instancia de referencia para construir definiciones de cosas en un escenario metafísico (*filosofía primera*) y de manera conveniente (*kalôs*) con su estructura ontológica compleja. Aristóteles no pierde de vista, al respecto, un todo

<sup>1124</sup> La dificultar en torno a discriminar claramente, en el marco de un todo, partes como materia y como forma con miras a su definición por la esencia, se puede documentar en el plano de las expresiones que designan un compuesto particular. Se entiende de modo ambiguo una expresión como ‘*Sócrates*’ cuando el individuo es identificado con su alma. El nombre puede referirse tanto al individuo Sócrates como a su esencia, el alma. Si, por el contrario, tal identificación no tiene lugar, *i.e.* si se toma “esto como materia y esto como forma”, entonces, se entiende que ‘*Sócrates*’ denota un compuesto de materia y de sustancia primera “semejante al compuesto universal” (*Metaph.* VII 11, 1037<sup>a</sup>5-10). Cf. *Metaph.* VIII 3, 1043<sup>b</sup>2-4.

internamente diferenciado (1036b22-24) al que dicha diferenciación no es anecdótica. En la replica a la *comparación (parabolé)* que aquí se cita, opera un criterio que sirve para diferenciar las partes materiales de la forma que es alternativo al que opera en el caso de la definición de artefactos, por ejemplo (1036<sup>a</sup>31-34).

El criterio de antero-posterioridad según el cual se dan las relaciones entre el todo y las partes, aparece recreando lo que podríamos reconocer como un modo de la relación de antero-posterioridad propuesta ya por Platón en *Phaed.* 99 a-c: la diferencia entre *causa* y *con-causa*. Este modo ha sido asumido en *DA* II 4 y en *Ph.* II 8-9 en términos de *hoû héneka* y *ex hypothéseos tò anagkaíon* y remiten, el primero, a la forma (*lógos*), el segundo, a la materia (200<sup>a</sup>13-15).<sup>1125</sup>

Pasemos a considerar lo dicho con más detalle.

1) Aristóteles toma como perspectiva para el análisis de la dificultad que consiste en distinguir partes materiales de partes en el sentido de la forma, la manera como se da la forma respecto de la materia en tres casos distintos de composición: el de los artefactos, los seres vivientes y los objetos matemáticos. De éstos, el primero ofrece la posibilidad de extrapolar fácilmente un criterio de diferenciación entre materia y forma que, aunque se intente, no puede extenderse al caso de los seres vivientes a raíz de las dificultades específicas que interpone la composición de alma y cuerpo.

(1) En efecto, no parece haber problemas en distinguir partes de la forma de partes materiales, en aquellos casos en que se hace visible que la forma se realiza en *sustratos de distintas especie* (1036<sup>a</sup>31-34). En aquellos compuestos en los que, por ejemplo, la forma de círculo puede sobrevenir (*epigignetai*) por igual al bronce, a la madera o a la piedra, parece ser evidente que la materia no es parte de la sustancia del compuesto (1036<sup>a</sup>33). Que una forma “x” se realice con independencia de un tipo específico de sustrato, introduce un criterio de identificación de la forma que funciona en casos en los que, como se deduce, el vínculo de ella con la materia es extrínseco y contingente. Pudiéndoselas separar conceptualmente, no habrá inconvenientes en definir objetos de este tipo por su forma o *ousía*.

(2) La situación problemática no comparece menos nítida cuando los objetos en consideración son aquellos en los que la relación de la forma a la materia es de

---

<sup>1125</sup> Una proyección sobre la física y la metafísica de Aristóteles del modelo compatibilista de explicación que Platón esboza en *Phaed.* y *Ti.*



exclusividad (1036<sup>a</sup>34-b1). Aristóteles propone una situación hipotética (1036b1) que presenta un grado intermedio entre un modo contingente y otro necesario de la relación materia-forma. Supóngase un estado de cosas en el que los círculos observados fueran todos *exclusivamente* de bronce. En ese caso, no habría registro de una forma que sobreviniera a materias diversas. Quedaría al descubierto la dificultad para separarlas con el pensamiento (*diánoiai*) (1036b2-3), pero aún así, no nos veríamos compelidos a creer que el sustrato material (bronce) es parte de la forma (1036b2). Leemos:

*“Pues bien, en aquellos casos en que observamos que algo se realiza en [sustratos] de distinta especie, por ejemplo, el círculo en bronce, en piedra y en madera, parece estar claro que ni el bronce, ni la piedra son, en absoluto, una parte de la ousía del círculo, dado que éste puede separarse de ellos (tò chorízesthai autôn). Y nada impide que ocurra lo mismo con todas aquellas cosas que no vemos que se den separadas (hósa mè horátai chorizómena: supongamos, por ejemplo, que todos los círculos observados fueran de bronce; no por ello el bronce sería, con mayor razón, una parte de la forma, a pesar de que sería difícil separarlo con el pensamiento. Así, la forma de hombre se manifiesta siempre en carnes, huesos y partes de este tipo. ¿Son éstas también, entonces, partes de la forma y del enunciado, o no, sino que son más bien materia, sólo que nos resulta imposible separarlas (adynatoûmen chorísai) de la forma porque ésta no se realiza en otras cosas? Ahora bien, puesto que tal [separación] parece posible, pero no está claro en qué casos, los hay que extienden la dificultad al círculo y al triángulo <afirmando> que no procede definirlos por las líneas y por el continuo, sino que también todas estas cosas han de tratarse igual que las carnes y los huesos del hombre, y como el bronce y la piedra de las estatuas; y reducen todas las cosas a los Números, y dicen que la definición de la línea es la del Dos. (...).” (1036<sup>a</sup>31-b13).*

(3) La totalidad de círculos observados en los que la forma no se da separada del bronce denota un modo de relación exclusiva materia-forma que dificulta la distinción conceptual entre ellas, pero no la hace imposible.<sup>1126</sup> Una relación exclusiva entre la forma y un tipo específico de materia no es equivalente [*hoôn* (b3)] a una relación en la que la forma se manifiesta *siempre* en los mismos materiales específicos (1036b3-4). Este segundo escenario remite a una vinculación necesaria entre la forma (por ej. la esencia de hombre) y aquello en que se presenta (los huesos, la carne y partes de este tipo). Esa vinculación hace *imposible* separar (en un plano epistemológico) la forma de su sustrato (1036b6-7).<sup>1127</sup> Aristóteles detecta aquí el caso focal de la dificultad, el ser vivo (el hombre), pero asumido bajo una tendencia interpretativa que no acepta.

<sup>1126</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II pp. 204-205.

<sup>1127</sup> De acuerdo con Frede/Patzig, no se puede seguir de aquí la vertiente tradicional para quien la definición de hombre incluye la referencia a la materia. De hecho, Aristóteles no afirma que la materia sea directamente parte del enunciado porque la forma se dé sólo en determinado tipo de materia (cf. Frede/Patzig [1988] II p. 203-4). Véase también Ross (1924) II p. 203; London Group (1979) p. 88.

2) Al ocurrir *siempre* que la forma se manifiesta en determinado tipo de partes materiales, se dificulta diferenciarlas conceptualmente con miras a construir una definición adecuada de la cosa y se tiende a ejecutar definiciones de acuerdo con dos maneras de interpretar la relación necesaria entre materia y forma que son igualmente erróneas<sup>1128</sup>: Por una parte, (i) se da la tendencia a considerar que aquello sin lo cual no se puede pensar una cosa, es parte de la forma aun cuando fuera materia. Las partes materiales o bien son tratadas *como si* fueran directamente partes de la forma y del enunciado o bien, reconociendo que no son partes de la forma ni del enunciado, sino materia, se entiende que están en una relación tal con la forma que hace *imposible separar* (*adynatoûmen chorísai*) la forma de ellas (1036b5-7).<sup>1129</sup> Así pues, la materia entra en la definición porque se la confunde con la forma o bien porque no hay criterio para distinguir la forma de la parte que resulta necesaria para que haya una definición de la cosa.

Este estado de cosas da lugar a que una distinción resulte altamente problemática.<sup>1130</sup> Pues, aún cuando se considere posible separar materia de forma, no estará claro en qué casos cabe hacerlo (1036b7-8). Es decir, hay casos (b5-7) en que se identifica la materia, pero aún así no se distingue conceptualmente qué parte es materia y qué parte, de las que están en relación con la forma, resulta que no puede prescindir la definición de una cosa.<sup>1131</sup> Por otro lado, (ii) se da la tendencia a considerar la materia desvinculada de la forma, dejándosela como tal completamente fuera de toda definición de la cosa compuesta. Aristóteles detecta que esta tendencia extiende la dificultad reconocida en su caso focal al caso de los objetos matemáticos.

Objetos como el círculo y el triángulo son definidos por algunos (pitagóricos-platónicos) tratando a partes suyas del tipo de las líneas y el continuo a la manera de las

<sup>1128</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 201.

<sup>1129</sup> El ‘tó’ de la línea 1036b6 se refiere a la forma, que no puede ser separada de la materia (pasaje completo: 1036b5-7).

<sup>1130</sup> El texto de las líneas 1036b7-8 “*epei dè toûto dokeî mèn endéchesthai ádelon dè póte*” no permite decidir con claridad a qué hace referencia “*toûto*”. Puede referirse a “*adynatoûmen*” (b7), significando entonces: *Parece posible que nos sea imposible separar con el pensamiento en ciertos casos*. O bien, como la mayoría de los traductores interpretan ‘*chorísai*’ (b7), de modo que habría que entender que *la separación entre materia y forma parece posible*, como en el caso de los círculos de bronce. Pero, “*toûto*” podría referirse a todo el pasaje previo (b3-7), con lo que cabría entender que *creemos que, en ciertos casos (como el del hombre), nos resulta imposible separar la forma de la materia*, aunque no se sabe en qué casos. Esto último haría referencia a las interpretaciones de los filósofos que vienen a continuación. Esta última lectura resulta difícil de admitir. Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 205-6.

<sup>1131</sup> Seguimos a Frede/Patzig (1988) II p. 205-6 en su propuesta de orientarse aquí por el caso de la sílaba y las letras, que pueden ser tanto partes de la forma como partes de la materia (Cf. *Metaph.* VII 10, 1035<sup>a</sup>10-17).

partes materiales del hombre o de la estatua (1036b8-13). Este modo de proceder obedece a que, si bien los círculos y los triángulos *no se piensan sin* líneas y sin una extensión continua, no por eso líneas y continuo se deben asumir como partes de su forma. La falta de criterio para sentar una distinción al respecto, induce a que se tomen estas partes que serían constitutivos materiales de la figura que se identifican por el principio material del número, *como si* fueran materia, excluyéndoselas de la definición, y tomando al número *como si* fuera un principio formal. Aristóteles afirma, entonces, que definieron la línea por el número dos.<sup>1132</sup> Llevar a cabo definiciones de acuerdo con este punto de vista, conduce a una conclusión absurda. Así, unos (Aristóteles ubica aquí a los platónicos –a los que distinguen en dos grupos– y a los pitagóricos) definen la línea por la forma. Y otros llegan al extremo de prescindir en las definiciones de las formas por las que se diferencian las cosas, reduciéndolas todas a una forma única (1036b8-20).<sup>1133</sup>

3) Frente a este panorama, Aristóteles reacciona advirtiendo, en primer lugar, que hay una estructura ontológica de las cosas que es compleja y que no se la puede considerar si se reduce todo a una forma única o si se hace caso omiso de la materia. Hay cosas que son “*esto en esto otro*” (*tòde en tòiide*) y “*esto determinado de esta manera*” (*hodí tadì échonta*); *i.e.* forma con materia y materia con tal forma (1036 b21-24). En segundo lugar, trae a colación una comparación (*hè parabolé*) (1036b24-28) cuya replica le permite introducir su propia posición (1036b28-32). Leemos:

“*La comparación del animal que solía proponer Sócrates el Joven*<sup>1134</sup> *está desorientada. Se aparta de la verdad al hacer suponer que el hombre puede existir sin sus partes, como el círculo sin el bronce. Pero no es semejante (tò d’ouch hómoion). El animal es una realidad sensible y no puede definirse sin el movimiento y, por tanto, tampoco sin las partes constituidas de cierto modo. Pues, en efecto, la mano no es una parte del hombre en todos los casos, sino solamente si puede llevar a cabo su operación, de modo que ha de estar viva. Y, si no está viva, no es una parte <de aquél>.*” (1036b24-32).

En lo que concierne a los artefactos, la tesis de Sócrates el Joven no difiere sustantivamente de la aristotélica. En casos como el de un círculo de bronce, la forma

<sup>1132</sup> Cf. Cherniss (1991) p. 255; véase también pp. 61-2.

<sup>1133</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II pp. 201, 206-7, 208-9.

<sup>1134</sup> En cuanto a la identidad de Sócrates el Joven, matemático contemporáneo de Teeteto, pueden citarse las referencias de Platón en *Theaet.* 147d; *Sph.* 218b, *Epist.* II<sup>a</sup> 358d. Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 209-210.

puede *existir sin* este tipo específico de sustrato material (cf. 1036<sup>a</sup>31-34). Pero respecto de los seres vivientes, realidades con capacidad sensible, la comparación está *desorientada* (*ou kalôs échei*). Aristóteles cree que ella deja suponer una vinculación extrínseca allí donde, como en el hombre, la composición de materia y forma comporta precisamente un tipo peculiar de conexión necesaria (1036b28-32). Con lo que dicha comparación se aparta seriamente de la verdad (1036b26-27). La posición de Sócrates el Joven podría inscribirse en la línea de las teorías que Aristóteles atribuye a ciertos platónicos-pitagóricos que eliminan la materia de las definiciones del círculo y del triángulo tras comparar la línea y el continuo a los huesos y las carnes.

La replica de Aristóteles a Sócrates el Joven comporta también la teoría aristotélica de la definición orientada según el caso de los seres vivientes (1036<sup>a</sup>28-32). El caso focal de la dificultad se constituye ahora en punto de referencia de su teoría en la que el tipo de vínculo necesario entre materia y forma se presenta cualificado.

Aristóteles, en efecto, sostiene que la definición es *de* la forma (1036<sup>a</sup>28-29). Pero, el punto de inflexión entre su posición y la del matemático Sócrates radica en el anclaje ontológico de una teoría que introduce la materia de la cosa compuesta como una condición necesaria de la que la definición no puede hacer abstracción (1036<sup>a</sup>28-30).

Podría pensarse que el planteo va en contra de lo que sostiene *Metaph.* VII 4-5 y, más claramente, de lo que remarca el sumario de temas tratados contenido en *Metaph.* VII 11, donde explícitamente se afirma que el tipo de definición de las sustancias compuestas es el enunciado de la forma. O bien, desestimando el peso de estos documentos, pensar que la definición (metafísica) de tales compuestos es el enunciado que formula conjuntamente la forma y la materia.<sup>1135</sup> Sin embargo, la materia aquí comparece bajo un modo peculiar. ¿Qué lugar debe tener en la definición lo que funciona como *aquello sin lo cual no se define* la cosa compuesta?

El hombre es una realidad sensible (*aisthetón ti*) (1036b28-29).<sup>1136</sup> Las realidades sensibles tienen una propiedad que las caracteriza: el movimiento (o, más precisamente, auto-movimiento). Directamente relacionado con ello, su estructura ontológica comporta un vínculo complejo entre el viviente, como una totalidad, el

<sup>1135</sup> Cf. Frede (1990) p. 114-7.

<sup>1136</sup> Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 210. Los autores conjeturan en lugar de '*aisthetón*' (*wahrnehmbar*), '*aisthetikón*' (*wahrnehmungsfähig*). (1988) I p. 98. Esta conjetura se levanta sobre la relación entre *zôion* y la capacidad perceptiva de la que trata *DA* II 5.

principio de la vida que posee en sí mismo, y sus partes materiales que aportan sus funciones específicas al conjunto (al que se atribuyen) y fuera del cual no existen.

En el plano de la definición, el hombre, en cuanto realidad sensible (o dotada de capacidad sensitiva), *no* puede ser definido creando la impresión falsa de que es capaz de existir como tal *sin* movimiento (*áneu kinéseos ouk éstin horísasthai*) (1036b29). Y, en la medida en que el movimiento es el que ejecutan sus órganos, sin el presupuesto de que sus operaciones *no se dan sin* (*oud'áneu*) las partes apropiadas o constituidas de cierto modo (*tôn merôn echónton pós*) (b29-30).<sup>1137</sup>

¿Puede una definición por la forma evitar que lo definido (una cosa compuesta) se represente inadecuadamente?

El hombre (o el animal) es una realidad dotada de potencia sensible (*aisthet<ik>on ti*).<sup>1138</sup> Esta potencia del animal es su alma, *i.e.* su esencia, y podemos identificarla con la capacidad de realizar un conjunto de movimientos u operaciones, en vista de lo cual, el ser animado necesita estar dotado de órganos adecuados a esta potencia. Estas partes no se encuentran, pues, en cualquier estado. Sino que, muy por el contrario, se hayan dispuestas de una manera determinada (*oud'áneu tôn merôn echónton pós*) (1036b29-30).

Este modo en que están dispuestas se hace relevante en el contexto del todo animado. Allí se puede ver que las partes materiales son, efectivamente, partes del animal u órganos (de ese todo viviente) *adecuadas* a la capacidad para llevar a cabo una función. Esta capacidad para operar que tiene el órgano como materia apropiada,<sup>1139</sup> es el alma (1036b31-32). Pero el órgano no es una pieza dentro de una colección que configuraría el cuerpo del animal. En cuanto tiene alma es parte de un todo. Lo que se releva en la situación contraria a la de la vida. Si el órgano no está vivo, Aristóteles no dice tan sólo que deja de realizar su función, sino que además pierde su estatuto ontológico como *parte de* una totalidad.

---

<sup>1137</sup> Estamos de acuerdo con la observación de Frede/Patzig, para quienes no se está afirmando aquí que las partes materiales y el movimiento deben ser mencionados en la definición del ser vivo, sino que el ser vivo, *vgr.* el hombre, no se puede definir sin que se tengan en cuenta estos factores, factores que constituyen un presupuesto *físico* que no puede pasarse por alto a la hora de dar una definición. Cf. Frede/Patzig (1988) II p. 213.

<sup>1138</sup> En la línea 1036b30, "*echónton pós*" es, a juicio de Ross irrelevante. Para Ross, Aristóteles insiste en que la definición de hombre no debe olvidar sus partes materiales. Y recuerda que no se debe olvidar que el cuerpo es animado. Es decir: "*No se debe olvidar la materia, pero no se debe olvidar la forma.*" Cf. Ross (1924) II p. 203.

<sup>1139</sup> Cf. DA II 2, 414<sup>a</sup>25-27.

Si se recobra la perspectiva del todo, las operaciones o movimientos sin los cuales el animal no se puede definir se realizan porque éste dispone de órganos adecuados a su potencia anímica (*i.e.* es animado). Esa potencia es una con el órgano<sup>1140</sup> y, cuando se actualiza, *causa (aítion)* la operación de la que el órgano es *con-causa (synaítion)*.<sup>1141</sup>

Emerge de aquí una consideración de la relación materia-forma en la que la materia de un ser vivo comparece como *aquello sin lo cual* el compuesto no se puede definir. Esto mismo, provee de un criterio para distinguir entre las partes materiales de un todo y las partes de la forma por el papel que cumplen en la realización de las funciones del todo animal.

Es importante observar que, en este pasaje clave de *Metaph.* VII 11, no se señala sin más que el movimiento y las partes materiales deban estar explícitamente referidos en la definición del compuesto. Hay una ambigüedad detectable en la formulación cuando se dice que “[*el animal*] no se define sin...”. En efecto, ésta puede significar tanto que el animal no se define *sin referir a*, *i.e.* sin incluir el movimiento o las partes, o bien que no se define *sin presuponer* el movimiento y las partes materiales.<sup>1142</sup> Sin embargo, los problemas que entraña la primera posibilidad, hace decidir por entender del segundo modo la formulación.<sup>1143</sup>

Se interpreta, entonces, que la definición del animal *no se da* haciendo abstracción del presupuesto ontológico del movimiento y de las partes materiales *dispuestas de cierto modo* respecto del alma. De tal manera que el enunciado de la

<sup>1140</sup> Cf. *DA* II 1, 412b5-9.

<sup>1141</sup> Cf. *DA* II 4, 415b8-10 y 416a9-15.

<sup>1142</sup> Este punto de vista (que emerge a instancias de una ambigüedad en la formulación) es complementario de otro vinculado a otra formulación que reviste cierta ambigüedad, esta vez localizada en el sumario de *Metaph.* VII 11 (1037<sup>a</sup>28). Cf. Ferejohn (1994).

<sup>1143</sup> Cf. Frede (1990) pp. 121-122. La expresión, a juicio de este intérprete, debe ser completada. Aristóteles no dice que una cosa *x* no pueda definirse *sin hacer referencia* al movimiento y a sus partes dispuestas de cierto modo, sino que *x* no puede definirse *sin las partes*; lo que se puede completar del siguiente modo: *x* no puede ser definida excepto como la clase de cosa que está en movimiento y como la clase de cosa que tiene partes. Lo que, a su vez, puede ser ambiguo. Porque puede significar que es necesario que la definición tenga una referencia al movimiento y a las partes o bien, que al definirse el ser humano sea claro en la definición que se trata de una clase de cosa que está en movimiento y tiene partes. Además, si “no poder definirse sin partes” es igual a “no poder definirse sin referencia a las partes”, ¿cómo se aplica al movimiento? Es dudoso que la definición de *x* incluya la referencia al movimiento o a cierta clase de movimiento. Cuando Aristóteles introduce el movimiento es porque la clase de cosa que está en movimiento necesita tener la materia apropiada respecto de sus funciones. Pero no es necesario mencionarlo en la definición. Finalmente, la posición de Frede apunta a justificar una manera de enunciar la cosa sin que se introduzca la materia y refiriendo sólo su esencia, sin ir en contra del planteo de *Metaph.* VII 11. En ese sentido, Frede sostiene también una interpretación de la definición metafísica en sentido de definición que coincide con VII 4. Así, preguntar por la definición de *x* es preguntar por la especificación de su esencia (p. 114). Esta lectura conduce al problema de la unidad de la definición tal y como es tratado en *Metaph.* VII 12.

forma de un ser vivo *supone* (de manera irrenunciable) el movimiento y la estructura ontológica completa del todo al que remiten sus partes materiales. Pero suponerlos, en este sentido, no significa que deban estar explícitamente referidos en la definición. Sino, más bien, que cada vez que la definición explicita la forma, va connotado en ello la realidad completa, material y dinámica de la cosa compuesta a la que esa forma pertenece como algo anterior. Se encuentra así un modo de tratar una situación que no se presentaría si se tomara como referencia para la construcción de definiciones, a los enunciados de los objetos matemáticos.<sup>1144</sup>

## 6. La posición de Aristóteles en el sumario de *Metaph.* VII 11

En *Metaph.* VII 11 (1037<sup>a</sup>21-b7), Aristóteles incluye un sumario de lo tratado en los capítulos dedicados a estudiar la esencia y la definición. La posición sobre la definición que aquí se resume parece, *prima facie*, no corresponderse con la que surge en la réplica a Sócrates el Joven.<sup>1145</sup>

1) En el sumario, luego de llamarnos a recordar qué es la esencia y en qué sentido se ha dicho que es *por sí*, (1) retoma la idea según la cual el enunciado de la

---

<sup>1144</sup> ¿Cabría en el caso de los objetos matemáticos que el enunciado de sus partes materiales, en cuanto que tales partes no son materia sensible, estén considerados en la definición de su forma (*Metaph.* VII 11, 1036<sup>b</sup>32-1037<sup>a</sup>5)? En primer lugar, hay objetos que no tienen materia sensible pero sí algún otro tipo de materia que se identifica de una manera no muy distinta de la manera como se identifica la materia sensible del círculo. Aristóteles introduce la siguiente pauta: tiene materia de algún tipo lo que no es en sí mismo y por sí mismo (*autò kath'hautó*) forma ni esencia, sino algo particular y determinado (*tòde ti*) (Frede/Patzig [1988] II p. 214-5). Los semicírculos identificados como la materia de una figura circular (los círculos particulares) no son partes de su circularidad. Tal y como se distinguió ya en el examen de VII 10, 1034<sup>b</sup>24-1035<sup>a</sup>17, las partes materiales de un objeto matemático son sustrato y no partes de la forma o *ousía* del compuesto ni, consecuentemente, de “*aquello de lo que hay definición*”. En VII 10, 1035<sup>b</sup>9-12, donde se introduce el mismo ejemplo del círculo y los semicírculos, esa posición se *profundiza* indicando la *posterioridad lógoi* de las partes materiales (sensibles e inteligibles) al todo. En ese sentido, ¿la vinculación contingente (accidental) de la materia sensible (de distintas especies) a los círculos sensibles particulares descripta anteriormente (1036<sup>a</sup>31-34), se replantea en este caso? Resultando comparables la materia inteligible a la sensible de la que no hace mención la definición de un artefacto, en cuanto que la forma se da independientemente de ella, se podría afirmar que los círculos matemáticos particulares se definen suficientemente por la forma universalmente considerada y con abstracción de aquello en que ésta pudiera darse. Sin embargo, para Ross, la razón por la que no se puede incluir el enunciado de las partes materiales del círculo en su definición, no reside en que la materia inteligible sea, como tal, sustrato y parte del compuesto y no de su esencia, sino en el vicio de circularidad en el que se incurriría si se definiera el círculo por los semicírculos. Otra posición: cf. Frede/Patzig (1988) II p. 203-4.

<sup>1145</sup> Ross remarca la falta de referencia al tratado sobre las sustancias generadas (*Metaph.* VII 7-9), lo que, a su juicio, confirmaría que no pertenece al elenco de estudios que conforman *Metaph.* VII. Cf. Ross (1924) II *ad loc.* p 204. Otra posición en S. Mansion (1979) y Ferejohn (1994).

esencia, (i) en algunos casos, incluye “*las partes de lo definido*”; mientras que (ii), en otros, no (1037<sup>a</sup>22-24). En *Metaph.* VII 10 se ofrece un ejemplo que ilustra adecuadamente este planteo: la definición de la sílaba que incluye el enunciado de las letras y la definición del círculo que no incluye la de los segmentos (1034b24-26).

(2) Pero en el enunciado de la sustancia en el sentido de la forma no se incluyen las partes materiales. Para ello, hay un motivo decisivo: la materia, por sí misma, es indefinida (*aóriston*) (VII 11, 1037<sup>a</sup>27).<sup>1146</sup> Su estatuto ontológico es, por tanto, el de un factor no-autónomo (*posterior*) respecto del compuesto (VII 10, 1035b20-24).

(3) Ahora bien, en el caso de la cosa compuesta hay definición en cierto sentido y, en cierto otro, no.<sup>1147</sup> (i) No, si el enunciado se toma “*con la materia*” (a27); (ii) sí, cuando se formula *en relación con la sustancia primera (katà tèn próten ousían)* (a28). Si se considera la sustancia primera, la definición del hombre es la del alma. Es decir, del alma en cuanto forma del hombre (a28-29) que, como sustancia primera, se identifica con su esencia (1037<sup>a</sup>33-b2).

Ahora bien, la forma es aquello que en la generación resulta dado “*con la materia*” (1037<sup>a</sup>29-30), de modo que la forma de la que se habla es la forma inmanente a la materia (*he gàr ousía estì tò eîdos tò enón*) (1037<sup>a</sup>29). La definición del alma que vale como definición del hombre no es sino la del alma como forma inmanente (1037a28-30). Lo que en VII 10 se describe cuando se afirma que el alma es *ousía* del compuesto (del particular y del universalmente tomado) que se identifica con la sustancia según el enunciado (*ousía katá tón lógon*) y con la forma y esencia de un cuerpo de determinado tipo (1035b14-16).

¿Cómo entender que el enunciado del alma sea la definición del hombre, haciendo justicia a lo definido? En la línea 1037<sup>a</sup>28 se dice que la definición de la cosa se da “*katá tèn próten ousían*” [(3) (ii)] (1037<sup>a</sup>26-29). Y no, directamente, que la definición es *de* la sustancia primera.<sup>1148</sup> De acuerdo con la primera formulación, podemos interpretar que el alma, como forma inmanente, es la esencia *en relación con*

<sup>1146</sup> Ross entiende en 1037<sup>a</sup>27 que la materia indefinida a la que se hace referencia es la materia prima que no debe mencionarse en absoluto en la definición del compuesto. No así la materia próxima. Cf. Ross (1924) II ad loc. p. 205.

<sup>1147</sup> Cf. *Metaph.* VII 11, 1037<sup>a</sup>26.

<sup>1148</sup> Esta diferencia es remarcada por Ferejohn (1994) y nos parece que es complementaria de la ambigüedad que detecta Frede (1990) en la formulación de la manera en que el todo no se da sin el movimiento y sin las partes.



la cual se ejecuta la definición de una cosa. La definición física de la esencia, en algunos casos, puede incluir (*échei*) las *partes de lo definido* [(1) (i)].

¿Lo definido es la forma o es aquello que se define cuando se hace un enunciado *según la forma*? Si entendemos que estamos ante una definición que se formula como en 1037<sup>a</sup>28 [(3) (ii)], lo definido sería aquello cuyas partes se pueden incluir en un enunciado que se hace según la forma [(1) (i)]. Como ocurre en la definición de la sílaba. Las partes de lo definido, vgr. las letras, entran en el enunciado que se hace según la forma-sílaba en la medida en que, como se ha dicho, las letras son [o devienen] partes de la forma de la sílaba (VII 10, 1035a10-11). Pero ¿en qué sentido la carne, los huesos y las partes de este tipo respecto del alma serían comparables a las letras respecto de la sílaba? Sin que eso signifique caer en el error denunciado en VII 11, 1036b3-7, de tratar la materia *como si* fuera forma.

Una comparación, en sentido vinculante, entre sílaba-letras y alma-partes del cuerpo, se hace en VII 17 al nivel de la carne compuesta de fuego y tierra e incluso de propiedades como lo caliente y lo frío. La comparación muestra –en un plano *physikôs*– cómo la materia (incluso en un nivel básico) no se da por sí misma, sino que depende causalmente de la forma que es inmanente al resultado generado.<sup>1149</sup> De acuerdo con esto, una definición correctamente formulada es aquella en la que la esencia comparece como causa, enunciando *por qué* tales materiales son o deviene tales cosas. Materiales que, de alguna manera, quedan concernidos en la definición de la cosa.

<sup>1149</sup> En *Metaph.* VII 17, Aristóteles plantea un nuevo punto de partida en su investigación sobre la *ousía* y apela a la *ousía* como principio y causa (1041a6-7). En ese contexto, la esencia (*tò tì ên eînai*) es considerada causa (en un primer nivel de análisis que se corresponde con un tipo de análisis *logikôs*). Identificada ya con la forma (VII 7), la esencia es ahora detectada, “*en algunas cosas*”, como “*tinós héneka*” y “*tí ekínese próton*” (1041a27-31). La definición de una cosa (entendida como la respuesta a la pregunta por qué los materiales devienen, p.e., una casa) expresa la causa consistente en la esencia de una *ousía* compuesta (o de un evento). Esta causa se reconoce –en las expresiones– como la *ousía* de cada cosa que se *da en* sus materiales (1041b6). Si, además, se hace una consideración *physikôs* del tema, se reconoce que las cosas compuestas de partes materiales o elementos, configuran una unidad y no un montón en virtud de su sustancia o esencia (*ousía*) que se revela así como causa primera de su ser (1041b11-33). Ahora bien, sobre esta base, *Metaph.* VII 17 contiene una crítica explícita a la definición entendida como respuesta a preguntas del tipo “¿*qué es el hombre?*” en las que pasa desapercibida la esencia (forma) como causa (1041<sup>a</sup>32-b9). En ese tipo de enunciados, dice Aristóteles, se utiliza una expresión simple y no se distingue que “*tales cosas son tal cosa*” (*tàde tóde*) porque los términos no se predicán unos de otros (*en toîs mè kat’ allélon legoménous*) (1041<sup>a</sup>32-b2). Una cuestión clave para salvar esta situación es la reformulación de la pregunta “*qué es x*” en “*por qué x es z*” (*dià ti táde tóde*), incluyendo la materia en ella, que queda concernida, de algún modo, en la respuesta. Se pasa así de preguntar “¿*qué es el hombre?*” a preguntar “¿*por qué esto es un hombre?*”, cuya respuesta sería: “*esto – o bien, este cuerpo que tiene esto – es un hombre.*” (1041b6-7). Respuesta que cuenta como una definición en la que la forma –que es sustancia– se releva como causa de la materia (1041b7-9). Este planteo está vinculado a VII 11, donde la definición de las sustancias compuestas consiste en el enunciado de su forma inmanente, y que presupone –en el caso de los seres vivos, sustancias por excelencia– un tipo de materia determinado *sin la cual* no es posible que la forma del compuesto se actualice.

2) Pero veamos. El punto de vista según el cual el enunciado de la sustancia primera es la definición de una sustancia compuesta (como en el caso de un hombre), está ontológicamente anclado en una identificación de la esencia y la cosa particular.

En ciertos casos, la esencia se identifica con la cosa particular (1037<sup>a</sup>33-b3), precisamente, cuando se trata de las sustancias primeras. Aristóteles sitúa la afirmación en un ejemplo que permite reconocer que lo que llama forma de una cosa es aquello que se identifica con su esencia. Y, en esa instancia, considera necesario aclarar que es primera la sustancia que no se da en un sustrato material como si éste fuera *algo determinado* de lo que la forma se predica.<sup>1150</sup>

‘Sustancia primera’ designa aquello por lo que algo se dice que es *por sí* en sentido fuerte (cf. VII 6, 1031b13-14). Se contrapone a lo que se dice que es *por otro*,<sup>1151</sup> expresión que, en sentido fuerte, se aplica al tipo de composición de un atributo y un sustrato en el que ambos son distintos y en el que la composición misma se distingue, a su vez, de sus componentes.

En la medida en que sólo la forma es *por sí*, este tipo de composición puede aplicarse instrumentalmente, en un sentido blando o accidental, a las sustancias compuestas de materia para hacer comparecer su dependencia respecto de la forma.

Una manera de subrayar que no hay identidad o unidad irrestricta entre la esencia y la cosa, ahí donde las cosas “*se tomen como materia o como algo que se reúne con materia (syneilemména)*” (1037b4-5), es ver la relación entre la esencia y la cosa desde la perspectiva de la unidad/identidad accidental entre la sustancia compuesta de alma y cuerpo denotada con ‘Sócrates’ y la cualidad propia de alguien culto que se significa con ‘músico’ y cuya esencia (que se dice por sí de un sustrato) no se confunde con la esencia del sustrato en que se encuentra (1037b4-7).<sup>1152</sup>

<sup>1150</sup> “(...) <y se ha dicho también> que la esencia y la cosa particular se identifican en algunos casos. Tal es el caso de las sustancias primeras: se identifican, por ejemplo, la curvatura y aquello en que consiste ser curvatura (τὸ τι ἐν εἶναι), supuesto que sea una sustancia primera. (Y llamo primera a la sustancia que no se dice tal porque una cosa se dé en otra cosa, es decir, en un sustrato material).” (1037a33-b5).

<sup>1151</sup> Usamos ‘por otro’ para significar “lo que se predica de otra cosa” (VII 4, 1030<sup>a</sup>4), lo opuesto a lo que se dice que existe *por sí*, vgr. lo que “no existe por sí” (VII 1, 1028<sup>a</sup>23) o “lo no por sí” (VII 4, 1029b29). Cf. Vigo (2006) p. 32-33 n. 3, sobre las expresiones “ser en otro” o “de otro” para significar aquellas entidades que sólo pueden existir en relación con otras de un tipo diferente.

<sup>1152</sup> ‘Sócrates’ y ‘músico’ designan entidades distintas que, si se definen por sí mismas, *i.e.* en su esencia, no remiten una a la otra. Sólo accidentalmente ‘Sócrates’ y ‘músico’ componen una unidad. En la medida en que el primer término designa un hombre, un compuesto sustancial de cuerpo y de alma al que le ocurre ser cultivado, se podría decir que el enunciado “Sócrates músico” se define por medio de

En efecto, Aristóteles no admite que la forma como sustancia primera de una cosa sea pensada en una relación con la materia, o con la cosa en cuanto comporta materia, en la que ésta comparezca a la manera de algo determinado en lo que se da otra cosa distinta (*állo en álloi*) (1037<sup>a</sup>3-4). Sólo tomándolas en un sentido accidental, *como si* configuraran una unidad accidental, estarían en esa relación.

Puesto que en un sentido, digamos, no-accidental la materia es indeterminada por sí misma, no puede admitirse que se construya una definición de la cosa compuesta en la que la forma comparezca “*junto con la materia*” (*metà tês hýles*) (1037<sup>a</sup>27) dando la impresión de que el compuesto que constituyen se identifica, sin matices relevantes, tanto con su sustancia primera, cuanto con sus partes materiales.

Si se mencionara la materia en la definición de una cosa compuesta, se fracturaría la unidad de dicha definición que se funda en la unidad de la forma.<sup>1153</sup> La definición, hablando estrictamente, no contiene una relación de predicación o atribución en la que algo se dice de una cosa distinta.<sup>1154</sup> En ese sentido, la definición de una cosa compuesta es el enunciado de su forma o esencia. (1037<sup>a</sup>26-28). Ahora bien, este punto de vista tiene el presupuesto no poco problemático de VII 4-6 según el cual la definición corresponde sólo a las sustancias primeras (VII 5, 1031<sup>a</sup>11-14).<sup>1155</sup> Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre en una composición sustrato-accidente, la sustancia compuesta no es distinta de su forma. Su forma es su esencia (cf. VII 10, 1035<sup>b</sup>14-15). Y las partes materiales del compuesto que, por sí mismas son indeterminadas, devienen

---

expresiones como ‘*Sócrates*’. O ‘*músico*’. ‘*Músico*’, en efecto, como cualidad, se predica por sí de un hombre o de un alma, y sólo accidentalmente, *vgr.* en cuanto ‘*Sócrates*’ designa un hombre o un alma, es idéntico con el enunciado compuesto “*Sócrates músico*”. En una situación así estarían materia y forma si no se reconociera la relación de antero-posterioridad en que se encuentran según la definición y, por supuesto, según el ser. De acuerdo con lo cual, se justifica que la definición de un compuesto de partes materiales esté focalizada en su forma. Por otra parte, este pasaje puede interpretarse de dos maneras: 1) entendiendo que el compuesto sustancial no tiene definición que incluya materia y forma, ni siquiera en el sentido en que se puede definir una unidad accidental, 2) que el compuesto de materia y forma tendría una definición que podría ser comparable a la de la unidad accidental entre ‘*Sócrates*’ y ‘*músico*’. Cf. Frede/Patzig [(1988) I p. 103.

<sup>1153</sup> Cf. Frede (1990) 124-9, quien se focaliza en el papel de la forma y partiendo de remarcar la no identidad del compuesto con la materia, acentúa en las razones para restringir la definición a la forma y la definición del compuesto a la de la forma. Tomando esta perspectiva, aborda la cuestión de la unidad de la definición siguiendo el lineamiento de VII 12, vale decir, fundando la unidad de la definición en la unidad de la forma (1037<sup>b</sup>18-20).

<sup>1154</sup> Cf. Vigo (2006) pp. 41-46, especialmente las notas 36 y 37 ambas en la p. 44.

<sup>1155</sup> Cf. Frede (1990) pp. 121-122.

el compuesto, en la medida en que se dan en relación a la forma (*he ousía estì tò eîdos tò énon*). Tal y como ocurre en la nariz ñata y en Calias (1037<sup>a</sup>29-33).<sup>1156</sup>

En ese sentido, las partes materiales son partes de la cosa y no se confunden con las partes de la forma como sustancia; especialmente, en el contexto en que se trata la definibilidad de la sustancia compuesta (1037<sup>a</sup>24-26). En esta instancia Aristóteles introduce como explicación la indefinición de la materia, tomada por sí misma, en un sentido relevante (1037<sup>a</sup>27).<sup>1157</sup> De modo que, lo que se identifica como parte de un compuesto o materia, es aquello que existe y se define por relación a la forma (1037<sup>a</sup>29-33). Sin embargo, en el caso de los seres vivos, hacer esa distinción es altamente problemática.

La forma tiene la propiedad de ser esencia de la cosa y de identificarse con lo universal, con la especie. Es un candidato irreprochable como objeto de la definición de una sustancia. Sin embargo, en aquellos casos especialmente significativos para la ontología (las sustancias vivientes), se la distingue de la materia cuando se reconoce a la materia como *aquello sin lo cual no* se da una definición del compuesto ni su actualización y a la forma como *aquello por lo que* algo existe y se define como parte del compuesto (1036b28-32).

3) En el plano de una filosofía de la naturaleza o física, la definición de las sustancias sensibles contempla materia y forma.<sup>1158</sup> En el plano metafísico, en tanto, habría que reconocer dos tipos de definiciones. Una definición de la forma, como un enunciado de la esencia que no incluye las partes de lo definido. A la manera como se definen los objetos matemáticos en los que, hacer abstracción de la materia, no afecta su conocimiento. Y una definición “*katá tèn ousían*” de una cosa, como forma y esencia de una materia apropiada a ella que se orienta a partir de las condiciones de definibilidad que interponen los seres vivos.<sup>1159</sup>

---

<sup>1156</sup> Aristóteles toma como ejemplos de *synole ousía* a nariz ñata y Calías, *i.e.* a un compuesto de sustrato y afección propia y a una sustancia compuesta particular (1037<sup>a</sup>32-33) ¿El propósito es sugerir que no hay definición propia de ellos? El particular no se define *qua* particular y ‘ñato’ sólo en sentido derivado. En ambos casos, la causa apunta a la materia que, en uno, introduce la contingencia y, en el otro, es un sustrato que cuando se lo enuncia se repite al infinito.

<sup>1157</sup> Cf. *Metaph.* IX 7, 1049b1-2; y previamente, 1049<sup>a</sup>18-24.

<sup>1158</sup> Cf. *Metaph.* VI 1, 1025b30-1026<sup>a</sup>6.

<sup>1159</sup> Para Ferejohn, Aristóteles no plantea que haya un enunciado *de* la sustancia primera sino “*según la sustancia primera*”. Y, sobre esta base textual, entiende que no es relevante, por el contexto, que en VII 1 se admita un enunciado del primer tipo (p. 315). Esto estaría ontológicamente justificado por la noción

Un punto vital de una teoría de la definición metafísica de las sustancias sensibles residiría, así, en la indicación de que para hablar adecuadamente de las sustancias compuestas no se puede hacer uso de enunciados que den la impresión de que están expresando la forma y la materia como si se trataran de dos ítems igualmente determinados.

En ese sentido, contando con la perspectiva abierta por la aplicación del criterio de antero-posterioridad (en el modo de causa-concausa), puede entenderse que una definición de las cosas (fundamentalmente de los seres vivos) que se haga *en referencia a la forma* no elude las partes de lo definido. ¿Se podría decir que la definición metafísica de las sustancias sensibles es, implícitamente, un *lógos énylos*<sup>1160</sup> sin que, como tal, se entienda un “*lógos ek prosthéseos*”? ¿Podría orientar al respecto el análisis de VII 7 sobre la forma de denominar compuestos?<sup>1161</sup> ¿O, en contra de este propósito, proceder así significaría ubicar erróneamente como metafísica una definición física<sup>1162</sup>?

Cuando se afirma que la definición metafísica, en el caso de un ser vivo, se ejecuta “*con relación a su sustancia primera*” y no como “*de*” dicha sustancia, no se debilita el carácter focal de la forma en la definición. Por el contrario, se radicaliza el significado de la forma ajustándose a su carácter de forma inmanente.<sup>1163</sup> De manera que, cuando la definición del compuesto más focalizada está en la forma, más fuertemente se pone de relieve con ello la materia. En ese caso, se haría justicia en la definición a lo definido en relación a la forma, en la medida en que se evita una representación inadecuada de él.

de forma inmanente que, junto con la materia, constituye el compuesto. Si bien, el enunciado de la forma inmanente y el enunciado de la sustancia compuesta no son idénticos (no se ablanda la diferencia entre forma y compuesto). Para Ferejohn es suficiente un tipo de enunciado definicional de la sustancia compuesta que se exprese *parcialmente* por medio de un enunciado de su forma inmanente (cf. Ferejohn [1994] pp. 316-317).

<sup>1160</sup> Cf. *DA* I 1, 403<sup>a</sup>25; *Metaph.* VII 7, 1033<sup>a</sup>4: “*hò de chalkoûs kýklos échei en tòi lógoi tèn hýlen.*” Véase la observación de Ross (1961) p. 168. Rodier indica que ‘*lógos*’, en el contexto de análisis de los estados anímicos donde ocurre la expresión, significa tanto la esencia o forma como la definición. Los estados referidos no se pueden separar de la materia en la que se realizan y su definición debe indicar dicha materia para ser completa. Compara el caso con el de *ñato* que no se puede separar de nariz. Y remite a los comentarios al *DA* de Tem. 13, 7 (“*lógoi hényloí eisi, toutéstin en hýlei tò ênai échontes*”); *Filop.* 54, 15; *Sofon.* 8, 24; y *Metaph.* XI 7, 1064<sup>a</sup>23. Cf. Rodier (1900) pp. 34-35.

<sup>1161</sup> La estructura ontológica de las cosas ya generadas se presenta configurada por la forma inmanente a la materia y se enuncia mediante un término en nominativo para la forma. La materia, por su parte, puede enunciarse mediante una derivación paronímica del sustantivo correspondiente (‘*de piedra*’ respecto de ‘*piedra*’) o mediante un término en genitivo que cumpla una función adjetiva respecto del término en nominativo que expresa la función sustantiva de la forma. Cf. Ferejohn (1994) p. 308.

<sup>1162</sup> Aristóteles orienta la definición física por el tipo de la definición de ‘*tò simón*’, i.e. por un enunciado por adición como definición de casos de “*syndeduásmena*”. Cf. *Metaph.* VII 5 y VI 1.

<sup>1163</sup> Cf. Alejandro de Afrodisia, *Met.* 512, 21; 445, 5.

En ese sentido, el ámbito abierto por la cuestión de la definición se vuelve una instancia imprescindible en la investigación sobre la sustancia. Y, en particular, para el problema de la unidad de las sustancias compuestas de materia y forma. Algo que el mismo Aristóteles indica al finalizar el examen de la dificultad que ocupó a VII 11 (1037<sup>a</sup>10-20).

En esa instancia, Aristóteles hace dos anuncios: uno sobre el curso que seguirá la investigación sobre la sustancia, que no ha examinado hasta aquí todos sus candidatos, y que contempla la posibilidad de que exista algún otro tipo de materia. Ambos tópicos no se desconectan del estudio de las sustancias sensibles, por lo que llama al estudio de la naturaleza (que hace “filosofía segunda”), a que considere no sólo la materia sino también, y en mayor medida, a la forma.

El segundo anuncio apunta a la investigación ligada a la teoría de la definición. Aristóteles introduce el problema de la unidad de la definición y lo vincula al de la unidad de la cosa definida (y no sólo de la forma). Con ello, Aristóteles sugiere que cuando se considera el papel de la materia en relación a una definición metafísica, se pone en juego el estatuto mismo de la definición como un enunciado unitario y se arriesga a presentarla como si fuera una síntesis o composición predicativa (crítica en *Metaph.* VIII 6, 1045b7-17). Al tiempo que indica un tratamiento del problema en el plano ontológico de la unidad de la cosa, donde la materia y la forma comparecen como uno y lo mismo, en potencia y en acto, y de modo semejante el género y la diferencia. (1045b17-21). Un tratamiento que permitiría hablar de la definición directamente como enunciado “*de*” lo que es uno y lo mismo en potencia y en acto.

Finalmente señalemos que, en el contexto de la unidad de la definición y de la unidad de la sustancia compuesta, la forma o esencia gravita sobre la materia; aun cuando no puede existir separada de ella porque conforman una genuina unidad sustancial, cumple su papel de forma en la medida en que lógicamente y ontológicamente es anterior a la materia.

## Conclusiones

Las dificultades para mantener la diferencia entre alma y cuerpo, en términos de materia y forma, en el contexto de las definiciones generales de alma dadas por Aristóteles en *DA II 1* parecen ser la consecuencia ineludible de atribuirle a los seres vivos un sentido fuerte de unidad, tal y como lo pone en evidencia la aplicación del llamado “*principio de homonimia*”. Este diagnóstico ha dado lugar a una interpretación de la unidad cuerpo-alma que, para salvar la distinción interna entre los términos, acentúa un significado de ‘*uno*’ muy cercano al del tipo de unidad accidental que hay entre un sustrato sustancial y una propiedad no-sustancial que documenta la expresión ‘*tò simón*’. Este enfoque del problema ha sido puesto en cuestión por algunos intérpretes que han buscado, en el contexto empírico del *corpus aristotelicus*, un factor que fuera capaz de permanecer como sustrato material a través del cambio sustancial y de los cambios no-sustanciales que experimentan los seres vivos y permitiera conservar, al mismo tiempo, la distinción interna entre materia y forma. Esto mismo, sin embargo, les ha obligado a “suavizar” el tipo de unidad atribuible al ser vivo.

En nuestro caso, creemos que la equivocidad que se encuentra a propósito de términos como ‘*ser*’ y ‘*uno*’ y que se reencuentra en el caso de la unidad alma-cuerpo presenta una vía de tratamiento bajo la perspectiva de los criterios lógico-semánticos de antero-posterioridad. En ese sentido, este conjunto de criterios posibilita tratar la equivocidad en el ámbito de la estructura ontológica del cuerpo animado como un recurso que no sólo permite enfatizar la unidad sustancial de un organismo viviente sino también reconocer, analíticamente, su diferenciación y su jerarquización internas, físicamente ancladas, cruciales para la función causal que cumplen alma y cuerpo.

La pregunta por el alma como principio de los seres vivos abre la reflexión filosófica al conocimiento de su estructura ontológica. Retomar el tipo de pregunta que despierta la inquietud filosófica de los primeros filósofos griegos, reclama de Aristóteles una definición de alma. En ese sentido, la pregunta por el principio de los vivientes conecta de una manera sistemática la consideración dialéctica de las doctrinas de sus predecesores con su propia explicación de la naturaleza del alma. Para abordar el tema, Aristóteles se orienta por la fórmula *lógos énylós*. Esta fórmula le proporciona un modo, todavía general e indeterminado, de definir entidades compuestas de un aspecto material y otro inmaterial. En efecto, ella se aplica a tipos de composiciones que tienen, incluso, compromisos ontológicos distintos de los aristotélicos. En ese sentido, el

empleo de la fórmula evita caer en reducciones materialistas, pero no logra evitar (al menos, de manera inmediata) una subvaloración del alma como propiedad no-sustancial de un sustrato. Para Aristóteles, un ser vivo es el caso más evidente de sustancia y los aspectos que están concernidos con él no pueden sino serlo también. Pero para impedir que esa distinción interna colapse bajo una percepción univocista, o bajo una inadecuada consideración del estatuto ontológico de los factores en juego, es preciso hacer matizaciones. Desde nuestro punto de vista, esos necesarios matices se consiguen atendiendo a diversos criterios lógicos-semánticos de antero-posterioridad según los cuales logran cierta unidad de significación términos que, en un contexto dialéctico, son notablemente equívocos. En ese sentido, los criterios de antero-posterioridad constituyen un recurso valioso para ajustar la fórmula *lógos énylós* a la unidad sustancial de un ser vivo.

Se puede sostener así la unidad sustancial del ser vivo considerándola según la distinción interna entre alma y cuerpo, hablando del ser vivo, prioritariamente, en relación con el alma y, derivadamente, en relación con su cuerpo. Esta articulación de alma y cuerpo en términos de antero-posterioridad lógica y ontológica permite justificar una concepción del alma como forma y esencia del cuerpo que es decisiva para la explicación causal donde el alma funge como causa en tres sentidos distintos del término y los constitutivos materiales del organismo hacen lo propio como *con-causa*.

Esta hipótesis hermenéutica permite leer las definiciones generales de alma de *DA II 1* en su conexión con la definición causal de alma en *DA II 2-3* y con la definición del alma como causa en *DA II 4*. En efecto, esta hipótesis puede constatarse y profundizarse en la consideración de los significados de '*vivir*' como ser para el viviente (*DA II 2-4*), en la concepción del cuerpo como una unidad orgánica (*PA* y *GA*) y en la explicación de la vida nutritiva y de los procesos asociados a ella en *DA II 4*, *JSVM* y *LBV*. El tratamiento diferenciado y jerarquizado de la unidad cuerpo-alma por medio de la aplicación de los criterios lógico-semánticos de antero-posterioridad constituye también una salida al problema que, en el escenario de la teoría de la sustancia, produce el carácter generado de los compuestos sustanciales y la definición del compuesto, en especial, del ser viviente. En ese sentido, estos dos contextos problemáticos permiten documentar y profundizar nuestra hipótesis.

En un escenario biológico, la aplicación de los criterios de antero-posterioridad revela al alma como anterior respecto del cuerpo en cuanto es causa formal, final y motriz de acuerdo con un significado de anterioridad ontológica que no se refiere a la



existencia independiente de lo que se ha llamado anterior. En estos casos, se aplica un sentido de anterioridad que corresponde al acto o actualidad de la esencia de un organismo por la que se determina su existencia y se establece la diferencia crucial entre viviente y no-viviente. Por otro lado, se reconoce la anterioridad de la esencia como *aquello en vistas de lo cual (hoû héneka)* el cuerpo es potencia y por la cual puede considerarse que el cuerpo, que está en relación con ella, se encuentra *finalizado*; y se afirma la anterioridad del alma respecto de las operaciones vitales del cuerpo, en el sentido de una “*actualidad primera*” que es *ousía* y *phýsis* de los cambios de un ser vivo. La anterioridad del alma como causa motriz permite explicar por qué las operaciones y actividades ligadas a la vida tienen un carácter recursivo y configuran una unidad de operaciones interpretables como un *cambio del organismo hacia sí mismo (eis hautò he epídoxis)*. En ese sentido, las operaciones de un organismo vivo por las que el mismo organismo, en cuanto animado, se actualiza en ellas.

Aristóteles asume la perspectiva del ser vivo como un todo. Esta perspectiva no opaca la distinción interna entre alma y cuerpo sino que, por el contrario, permite reconocerla a partir de la anterioridad del alma respecto del cuerpo y de los actos del cuerpo animado. La perspectiva de un todo como telón de fondo que posibilita la explicación causal del vivir para un viviente, la unidad del cuerpo y el carácter recursivo de sus operaciones implica el reconocimiento del alma como aspecto ontológico prioritario respecto del cuerpo y del conjunto. En ese sentido, el estatuto ontológico de las partes que, definidas por sus funciones específicas, no se actualizan separadas del todo orgánico e, incluso, el de la semilla, que es potencialmente determinada clase de ser, se entiende sobre el contexto de un todo prioritariamente determinado por el alma. La embriología aristotélica del *GA* constituye un escenario clave para mostrar esta tesis. Por otra parte, es necesario que el alma, vista como esencia del cuerpo según la cual se determina la naturaleza del vivir para los vivientes, constituya una unidad de “partes” o capacidades como aspecto ontológicamente anterior al cuerpo respecto de la unidad de las funciones. Las operaciones vinculadas a la vida se atribuyen causalmente al alma y al todo en cuanto se trata de un cuerpo animado. A la luz de las relaciones de antero-posterioridad se percibe, precisamente, que estas operaciones se atribuyen a un todo en la medida en que, en dicho todo, el alma es ontológicamente anterior como “*actualidad primera*” y principio del cual depende causalmente que aquello que constituye un todo sea origen y destino de estos cambios.

La anterioridad del alma como *aquello en vistas de lo cual* el cuerpo es considerado una unidad orgánica contempla también un significado “subjetivo” de ‘*fin*’ (fin como beneficiario o ‘*tiní*’). Este significado de ‘*fin*’ se le aplica al alma, sobre todo, en el contexto de los procesos nutritivos vinculados con el crecimiento y la autosustentación de un ser vivo. En ese contexto se puede reconocer a los constitutivos elementales del cuerpo como materia en el sentido de *aquello a partir de lo cual* (*ex hoû*) el compuesto se genera y en el sentido de aquello que es constituyente del cuerpo con cierto grado de independencia respecto del alma entendida como forma-fin del compuesto. Estos factores elementales le sirven al alma del ser vivo como con-causa de los procesos, sin que, por otra parte, estos procesos constituyan la actualización completa de las potencialidades elementales. En ese sentido, los elementos conservan cierta potencialidad que es, tendencialmente, desestabilizante de la unidad orgánica. De acuerdo con esto, un ser vivo se conserva como tal, si el alma entendida como *hoû héneka* es también aquello que gobierna el cuerpo, la causa motriz de sus operaciones y aquello que orienta los cambios elementales de base en dirección de los procesos del conjunto viviente. Así pues, los cambios que tiene como sustrato al conjunto de los elementos, en cuanto están determinados y gobernados por el alma como forma-fin y principio, constituyen un aspecto de esa unidad de funciones que conforman las operaciones orgánicas con los cambios de base. La actividad de un ser vivo supone los cambios entre los elementos de los cuales no puede darse separada. En esos términos, la prioridad del acto sobre los cambios de base es un reflejo de la anterioridad de la forma como forma del todo respecto de la materia del conjunto.

Este planteo articula el plano de las operaciones biológicas y de los cambios fisiológicos de base con el plano de un todo entendido como unidad de cuerpo-alma y de los constitutivos elementales, refiriendo el primer plano al segundo. En el segundo plano, que traduce el nivel del sustrato, el planteo refiere causalmente el todo a su aspecto prioritario: la forma. Se pone en juego, pues, un criterio de antero-posterioridad que combina analogía y unidad por sucesión con el tipo de relación *pròs hén*, tal y como lo encontramos formulado en *Metaph.* V 11, 1018b37-1019<sup>a</sup>1.

Dos planteos atinentes a la teoría aristotélica sobre la sustancia desarrollada en *Metaph.* VII-IX resultan especialmente significativos para nuestro tratamiento de la unidad de alma-cuerpo. Uno de ellos se refiere a la generación de las sustancias compuestas en *Metaph.* VII 7-9, el otro, a la definición de este tipo de entidades en *Metaph.* VII 10-11. En el primer escenario, es posible notar la diferencia entre tratar con

seres vivos y tratar con entidades no vivientes, *i.e.* productos de la técnica o eventos ligados al arte médica o a la arquitectura. En estos últimos casos, la diferencia entre materia y forma está fuertemente pautada por la permanencia de la materia como *ex hoû* y como factor constitutivo del resultado de la producción y, secundariamente, por el papel de la forma. En el caso de los seres vivos, en cambio, la forma, considerada como “*sustancia primera*” (*Metaph.* VII 8), tiene el papel de determinar lógica y ontológicamente al viviente, fijándose así su diferencia y su anterioridad respecto del cuerpo. En ese sentido, *Metaph.* VII 17 confirma esta perspectiva sobre el asunto al considerar la forma y esencia del compuesto como causa de la configuración de un todo, como causa del ser y del devenir, de acuerdo con tres sentidos de la noción de causa, a saber, como causa formal, final y motriz. Así pues, si el ser vivo es contemplado como un todo y no como un montón, es porque la forma ha configurado en él una unidad orgánica que permite aplicarle el sentido prioritario de ‘*uno*’ *per se*, apropiado para lo que se considera sustancia.

En el segundo escenario, encontramos el problema de la definición de un compuesto. No se logra definir, de manera plenamente satisfactoria, un ser vivo mediante la definición de su forma. *Metaph.* VII 10-11 muestra la peculiar complejidad que este asunto reviste en el caso de los seres vivos y propone tratar el problema de la definición de una sustancia compuesta recurriendo a las relaciones de antero-posterioridad, según la definición y según la sustancia, entre la forma, el todo y la materia del todo. Lo que respecto de las definiciones en sentido estricto puede ser interpretado como un tipo de definición en sentido derivado, es un indicador lógico de las relaciones de antero-posterioridad que, en un plano ontológico, muestran una jerarquización interna según la cual la forma es anterior a la materia del todo y al todo de un ser vivo.

En ese sentido, los problemas que en la teoría de la sustancia aparecen vinculados a la consideración de las sustancias compuestas, son particularmente relevantes para el caso de los seres vivos y nos permiten constatar que las estrategias lógico-semánticas de antero-posterioridad son el recurso del que Aristóteles se vale para trabajar una tensión entre la sustancia entendida como un todo y la sustancia entendida en el sentido de la forma. Esa tensión es necesaria para dar cuenta del papel que cumple la forma de un ser vivo, el ser vivo como un todo y su materia en relación con su operaciones, su naturaleza orgánica y el significado y las implicaciones que tiene hablar del vivir como ser para el viviente. Al mismo tiempo, se puede advertir que existe una

tensión entre la anterioridad que se atribuye a uno de los sentidos de '*sustancia*' y la que se atribuye a otro. Esa tensión traduce, en cierto modo, la tendencia a priorizar para fines específicos la forma sobre la materia y sobre el compuesto de ambas, lo cual sólo ocurre en la medida en que la forma es un aspecto inseparable de este último.

## Bibliografía

### I.a. Ediciones de las obras de Aristóteles citadas

*Aristotelis opera*, ed. I. Bekker, 5 vols. Berlín 1960-1961= 1833.

*Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, ed. W. D. Ross – L. Minio Paluello.  
Oxford 1982=1968.

*Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello.  
Oxford 1980 = 1949.

Aristotle, *De anima*, ed. R. D. Hicks. Hildesheim-Zürich-New York 1990 =  
Cambridge 1907.

*Aristotelis De anima*, ed. W. D. Ross. Oxford 1999 = 1961.

Aristote, *De l'âme*, ed. A. Jannone. Paris 1966.

*Aristotle's De Motu Animalium*, ed. M. C. Nussbaum. Princeton 1985 = 1978.

*Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater. Oxford 1979 = 1894.

Aristote, *De la Génération des Animaux*, ed. P. Louis. Paris 1961.

Aristote, *Les Parties des Animaux*, ed. P. Louis. Paris 2002 = 1957.

Aristote, *Météorologiques*. T. I y II, ed. P. Louis. Paris 1982.

*Aristotle's Parva Naturalia*, ed. W. D. Ross. Oxford 2001 = 1955.

Aristote, *De la Génération et la Corruption*, ed. M. Rashed. Paris 2005.

*Aristotle's Physics*, ed. W. D. Ross. Oxford 1955 = 1936 y reimpr.

*Aristotle's Metaphysics*, vol. I-II, ed. W. D. Ross. Oxford 1997 = 1924.

*Aristotelis Metaphysica*, ed. W. Jaeger. Oxford 1957.

### I.b. Traducciones a lenguas modernas de las obras de Aristóteles citadas

ACKRILL, J. (1963), *Aristotle. Categories and De Interpretatione*. Oxford 1963.

ARAUJO, M. y MARIAS, J. (1997), *Política*. Ed. griego-español. Madrid 1997.

ARAUJO, M. y MARIAS, J. (1999), *Ética a Nicómaco*. Ed. griego-español. Madrid 1999.

BALME, D. M. (1992), *Aristotle. De Partibus Animalium I and De Generationem Animalium I* (with passages from II 1-3). Oxford 2003.

- BARNES, J. (1993), *Aristotle Posterior Analytics*. Oxford 1993.
- BODÉÜS, R. (1993), *Aristote, De l'âme*, Paris 1993.
- BOERI, M. D. (1993), *Aristóteles. Física Libros I-II*, Buenos Aires, 1993.
- BOERI, M. D. (2003), *Aristóteles. Física Libros VII-VIII*, Buenos Aires 2003.
- BOERI, M. D. (2010), *Aristóteles. Acerca del alma*. Buenos Aires 2010.
- BOSTOCK, D. (1994), *Aristotle. Metaphysics. Books Z and H*, Oxford 1994.
- CALVO, T. (1987), *Aristóteles, Acerca del Alma*, Madrid 1987.
- CALVO, T. (1994), *Aristóteles, Metafísica*, Madrid 1994.
- CANDEL, M. (1982), *Aristóteles. Tratados de Lógica (Organon)*. Madrid 1982.
- CHARLTON, W. (1970), *Physics Books I and II*. Oxford 1995 = 1970.
- ECHANDÍA, G. de (1998), *Aristóteles, Física*, Madrid 1998.
- FREDE, M. - PATZIG, G. (1988), *Aristoteles "Metaphysik Z" I-II Bd.*, München 1988.
- HAMLIN, D. W. (1968), *De Anima Books II and III*. Oxford 1986 = 1968.
- HICKS, R.D. (1907), *Aristoteles. De anima*. Hildesheim-Zürich-New York 1990=1907.
- JANNONE A.- BARBOTIN E. (1966), *Aristote, De l'âme*, text établi par A.J. traduction et notes de E. B. Paris 1966.
- JIMÉNEZ, E-ALONSO, A. (2000), *Aristóteles, Partes de los Animales*, Madrid 2000.
- LA CROCE, E. (1987), *Aristóteles, Acerca de la Generación y la Corrupción*. Madrid 1998=1987.
- LE BLOND, J.-M. (1945), *Les Parties des animaux. Livre I*. Paris 1945.
- LENNOX, J. (2001), *Aristotle. On the Parts of Animals I-IV*. Oxford 2004.
- LOUIS, P. (1957), *Aristote. Les Parties des Animaux*. Paris 2002 = 1957.
- LOUIS, P. (1961), *Aristote. De la Génération des Animaux*. Paris 1961.
- LOUIS, P. (1982), *Aristote. Météorologiques. T. I y II*. Paris 1982.
- MOVIA, G. (2005), *Aristotele. L'anima*. Milano 2005.
- NUSSBAUM, M. C. (1978), *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton 1985.
- PALLÍ BONET, J. (1988), *Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid 1988.
- PALLÍ BONET, J. (1992), *Aristóteles. Investigación sobre los animales*. Madrid 1992
- PECK, A. L. – FORSTER, E. S. (1937), *Aristotle, Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*. Cambridge 1983=1937
- PELLEGRIN, P. (1995), *Aristote. Parties des Animaux. Livre I*. Paris 1995.
- PELLEGRIN, P. (2000), *Aristote. Physique*. Paris 2000.
- RASHED, M. (2005), *Aristote. De la Génération et la Corruption*. Paris 2005.
- REALE, G. (2004), *Metafísica di Aristotele*. Milano 2004.

VIGO, A. G. (1995), *Aristóteles. Física Libros III-IV*, Buenos Aires 1995.

ZANATTA, M. (2006), *Aristotele L'Anima*. Roma 2006.

ZUCCHI, H. (1986), *Aristóteles. Metafísica*. Buenos Aires 1986.

### **I. c. Ediciones y traducciones de las obras de Platón y de los presocráticos citadas**

#### **Platón**

*Platonis Opera*, ed. J. Burnet. Oxford 1900-1907, 1905-1913 y reimpr.

DIXSAUT, M. (1991), *Platon, Phédon*. Paris 1991.

DURÁN, M.-LISI, F. (1992), *Platón, Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Madrid 1992

EGGERS LAN, C. (1983), *El Fedón de Platón*. Buenos Aires 1983.

GARCÍA GUAL, C. *et al.* (1986), *Platón, Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid 1992.

HACKFORTH, R. (1955), *Plato's Phaedo*. Cambridge 1980=1955.

LISI, F. (1999), *Platón, Diálogos VIII y IX. Las Leyes*. Madrid 1999.

ZAMORA CALVO, J. M. (2010), *Platón. Timeo*. Con notas a la traducción y anexos de L. Brisson. Madrid 2010.

VIGO, A. (2009), *Platón. Fedón*. Buenos Aires 2009.

#### **Presocráticos**

DIELS, H. – KRANZ, F. (1966), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch-deutsch, 3 vols. Zürich – Berlin 1966.

EGGERS LAN, C. - JULIÁ, V. *et al.* (1994), *Los Filósofos Presocráticos*. 3 vols. Madrid 1978, 1979, 1980 = 1994.

KIRK, G. – RAVEN, J. – SCHOFIELD, M. (1987), *Los Filósofos Presocráticos*. Madrid 1987.

### **II. Lexika**

BONITZ, H. (1870), *Index Aristotelicus*. Darmstadt 1955 = Berlín 1870.

LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (1996), *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1996.

RITTER, J. (ed.) (1972), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel-Stuttgart 1972.

### III. Autores Antiguos

- Alexandri Aphrodisiensis, *Praeter comentaria scripta minora. Commentaria in Aristoteles Graeca* suppl. 2,2. *Aporíai kai luseís* (pp. 1-116), ed. I. Bruns. Berlin 1892.
- Alexandri Aphrodisiensis, *Praeter commentaria scripta minora: De anima liber cum Mantissa, Supplementum Aristotelicum*, II, 1, ed. I. Bruns. Berlin 1887.
- Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck. Berlin 1891.
- Philoponi, *In Aristotelis De Anima libros commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca*, XV, ed. M. Hayduck. Berlin 1897.
- Philoponi, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, ed. H. Vitelli. Berlin 1887-1888.
- Philoponi, *In Aristoteles Categorias commentarium*, XIII, 1, ed. A. Bussa. Berlin 1898.
- Simplicius, *In libros Aristotelis De Anima commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca*, XI, ed. M. Hayduck. Berlin 1882.
- Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, ed. H. Diels. Berlin 1882-1895.
- Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium*, VIII, ed. C. Kalbfleisch. Berlin 1907.
- Sophonias, *In libros Aristotelis De Anima paraphrasis, Commentaria in Aristotelem Graeca*, XXIII, 1, ed. M. Hayduck. Berlin 1883.
- Themistii, *In libros Aristotelis De Anima paraphrasis, Commentaria in Aristoteles Graeca*, V, 3, ed. R. Heinze. Berlin 1899.
- Sanctus Thomae Aquinatis, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, ed. A. M. Pirotta. Augustae Taurinorum 1959.
- Sanctus Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.R. Cathala. Turin 1977.



#### IV. Autores modernos

- ACKRILL, J. L. (1972-3), "Aristotle's Definitions of Psyche" en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 73 (1972-73), 119-133;  
reimpr. en: Barnes et al. (eds) (1979), pp. 65-75.
- ANNA, J. (1983), "Aristotle on inefficient causes",  
en: *Philosophical Quarterly* 32, pp. 311-326.
- ARAOS, J. (1999), "El conocimiento como pasión" en: *Tópicos* 16, pp. 9-35.
- ARAOS, J. (1999), *La filosofía aristotélica del lenguaje*. Pamplona 1999.
- ARAOS, J. (2002), "Eros metafísico: el principio constituyente de la filosofía primera", en: *Dialéctica y ontología*, Coloquio Internacional sobre Aristóteles. Santiago 2002, pp. 153-195.
- ARAOS, J. (2004), "La pregunta por el ser en el Libro Gamma de la Metafísica de Aristóteles", en: Araos (ed.), *Amor a la sabiduría*. Santiago 2004, pp. 75-93.
- ARAOS, J. (2011) Presentación de la versión castellana de E. Berti, *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires 2011, pp. 23- 39.
- AUBENQUE, P. (1957), "Sur la definition aristotélicienne de la colère", en:  
*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 147 (1957) pp. 300-317.
- AUBENQUE, P. (2008), *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid 2008.
- BALME, D. (1987a), "The place of Biology in Aristotle's Philosophy"  
en: A. Gotthelf- J. Lennox (eds.) (1987), pp. 9-20.
- BALME, D. (1987b), "Aristotle's Biology was not essentialist",  
en: A. Gotthelf- J. Lennox (eds.) (1987), pp. 291-312.
- BARNES, J. – SCHOFIELD, M. – SORABJI, R. (eds.) (1975), *Articles on Aristotle*,  
*vol. 1: Science*. London 1975.
- BARNES, J. - SCHOFIELD, M. – SORABJI, R. (eds.) (1979), *Articles on Aristotles*,  
*vol. 4: Psychology and Aesthetics*. London 1979.
- BARNES, J. (1979), «Aristotle's Concept of Mind»  
en: J. Barnes – M Schofield – R. Sorabji (eds.) (1979), pp. 32-41.
- BARNES, J. (ed.) (1995), *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge 1995.
- BASTIT, M. (1996), « Qu'est-ce qu'une partie de l'âme pour Aristote ? »  
en: G. Romeyer-Dherbey – C. Viano (eds.) (1996), pp. 13-35.
- BASTIT, M. (2002). *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*. Louvain-La-Neuve 2002.

- BERTI, E. (1979) *Profilo di Aristotele*. Roma 1979.
- BERTI, E. (1993) “La *Metafisica* di Aristotele: “onto-teologia” o “filosofia prima?””  
en: *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 2-4. Año 85 abril-diciembre 1993,  
pp.256-282.
- BERTI, E. (2004). *Nuovi studi aristotelici. I – Epistemologia, logica e dialettica*.  
Brescia 2004.
- BERTI, E. (2004a), “Aristote et la méthode dialectique du Parménide de Platon”,  
en: E. Berti (2004) pp. 139-157.
- BERTI, E. (2004b), “Sul caratter “dialettico della storiografia filosofica di Aristotele”,  
en: E. Berti (2004) pp. 175-200.
- BERTI, E. (2004c), “Does Aristotle’s Conception of Dialectic Develop?”,  
en: E. Berti (2004), pp. 227-234.
- BERTI, E. (2005). *Nuovi studi aristotelici. II – Fisica, antropologia e metafisica*.  
Brescia 2005.
- BERTI, E. (2005a), “La finalità in Aristotele”, en: E. Berti (2005), pp. 39-67.
- BERTI, E. (2005b), ““Per i viventi l’essere è il vivere” (Aristotele, De anima 415b13)”,  
en: E. Berti (2005), pp.133-141
- BERTI, E. (2008), *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires, 2008.
- BOLTON, R. (1978). “Aristotle’s Definition of the soul: *De Anima* II, 1-3”,  
en: *A Journal for Ancient Philosophy* 23 (1978), pp. 258-278.
- BURNYEAT, M. *et al.* [London Group] (1979), *Notes on Book Zeta of Aristotle’s  
Metaphysics*. Oxford 1979.
- BURNYEAT, M. *et al.* [London Group] (1979-1982), *Notes on Books Eta and Theta of  
Aristotle’s Metaphysics*. Oxford 1979-1982.
- BURNYEAT, M. F. (1992), “Is an Philosophy of Mind Still Credible? A Draft”,  
en: M. Nussbaum - A. Rorty (eds.) (1992), pp. 15-26.
- CHARLTON, W. (1980), “Aristotle’s Definition of Soul” en: *Phronesis* 25 (1980),  
pp. 170-186.
- CHERNISS, H. (1944), *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*. Vol. 1.  
Baltimore 1944.
- CHERNISS, H. (1991), *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. México 1991.
- CLAGHORN, G. S. (1954), *Aristotle’s Criticism of Plato’s Timaeus*. The Hage, 1954
- CLEARY, J. (2010), *Aristóteles. Acerca de los múltiples sentidos de prioridad*.  
Buenos Aires 2010.

- CODE, A. (1987), "Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embriology",  
en: *Philosophical Topics* 15/2, pp. 51-59.
- COHEN, S. M. (1992), "Hylemorphism and Functionalism",  
en: M. Nussbaum - A. Rorty (eds.) (1992) pp. 57-74.
- COOPER, J. (1987), "Hypothetical necessity and natural teleology"  
en: A. Gotthelf - J. Lennox (eds.) (1987), pp. 243-274.
- COOPER, J. M. (1985), "Hypothetical Necessity",  
en: A. Gotthelf (ed.) (1985), pp. 151-167.
- COOPER, J. M. (1987), "Metaphysics in Aristotle's Embriology",  
en: D. Devereux - P. Pellegrin (eds.) (1990), pp. 55-84.
- DEMONT, P (1982), "*La polysémie d'un verbo grec, trépho, cailler, coaguler, nourrir, élever (Homère, Hésiode, Aristote, Météo. 354b36)*" en: *Études de littérature ancienne II*, Paris (1982), pp. 111-122.
- DEVEREUX, D. – PELLEGRIN, P. (eds.) (1990), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*. Paris 1990.
- DÜRING, I. – OWEN, G. E. L. (eds.) (1960), *Aristotle and Plato in Mid-Fourth Century*. Göteborg 1960.
- DÜRING, I. (ed.) (1969), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Proceedings of the Fourth Symposium Aristotelicum*. Heidelberg 1969.
- DÜRING, I. (1990), *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México 1990.
- EIJK, P. van der (2005), "The matter of mind", en: P. v. d. Eijk (2005) pp. 206-237.
- EIJK, P. van der (2005), *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Cambridge 2005.
- EVERSON, S. (1997), *Aristotle on Perception*. Oxford 1997.
- FEREJOHN, M. (1994), "The Definition of Generated Compositeds in Aristotle's Metaphysics", en: T. Scaltsas- D. Charles- M. L. Gill (eds.) (1994) pp. 107-128.
- FINE, G. (1984), "Separation" en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy II*, pp. 31-87.
- FÖLLINGER, S. (ed.) (2010), *Was ist 'Leben'?* Stuttgart 2010.
- FOSTER, K. – HUMPHRIES, S. (1994), *Saint Thomas Aquinas, Commentary on Aristotle's De anima*. Notre Dame 1994.
- FREDE, M. (1980), "*The original notion of cause*"  
en: M. Schofield- M. Burnyeat – J. Barnes (eds.) (1980), pp. 217-249.

- FREDE, M. (1990), "The Definition of Sensible Substances in *Met. Z*",  
 en: D. Devereux - P. Pellegrin (eds.) (1990), pp. 113-129.
- FREELAND, C. (1987), "Aristotle on Bodies, Matter and Potenciality,  
 en: A. Gotthelf - J. Lennox (eds.) (1987), pp. 392-407.
- FREUDENTHAL, G. (1995), *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat, Pneuma, Form and Soul*. Oxford 1995.
- GIANNESCHI, H., "Las nociones aristotélicas de 'prioridad' y 'posterioridad' y algunas interpretaciones contemporáneas de la *Metafísica* del Estagirita". (Sin editar).
- GILL, M-L. (1989), *Aristotle on Substance*. Princeton 1989.
- GÓMEZ-LOBO, A. (2005), "Metafísica aristotélica y embriología contemporánea",  
 en: *Seminarios de Filosofía*, vols. 17-18/2004-2005, pp. 81-95.
- GOTTHELF, A. - LENNOX, J. (eds.) (1987), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge 1987.
- GOTTHELF, A. (1987), "First Principles in Aristotle's *Parts of Animals*"  
 en: A. Gotthelf - J. Lennox (eds.) (1987), pp. 167-197.
- GOTTHELF, A. (1987b), "Aristotle's conception of final causality",  
 en: A. Gotthelf - J. Lennox (eds.) (1987), pp. 204-242.
- GOTTSCHALK, H. B. (1971), "Soul as Harmonia", en: *Phronesis*, 16, pp. 179-198.
- GRAHAM, D (1989), "The Etymology of Entelécheia" en: *The American Journal of Philology*, Vol. 110. Nº 1 (Spring, 1989), pp. 73-80.
- GRANGER, H. (1996), *Aristotle's Idea Of The Soul*. Dordrecht-Boston-London 1996.
- GUTHRIE, W. K. C. (2012), *Historia de la Filosofía Griega*, vols. I-III. Madrid 2012.
- HADOT, P. (1972), "Eine (das), Einheit" en: J. Ritter (ed.) (1972) Bd. 2, pp. 361-367.
- HARDIE, W. (1964), "Aristotle's Treatment of the Relation Between The Soul and The Body" en: *The Philosophical Quarterly*, vol. 14, Nº 54, pp. 53-72.
- HARTMAN, E. (1977), *Substance, Body, and Soul. Aristotelian Investigation*. Princeton 1977.
- HASLANGER, S. (1994), "Parts, Compounds, and Substantial Unity"  
 en: T. Scaltsas-D. Charles- M. L. Gill (eds.) (1994), pp. 129-170.
- HEATH, T. L. (1921), *A History of Greek Mathematics*, vol. 1. Oxford 1921.
- HÖFFE, O. (1996), *Aristoteles*. München 1999.
- HÜBNER, J. (1999), "Die Aristotelische Konzeption der Seele als Aktivität in *de Anima* II 1", en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81, pp. 1-32.

- IRWIN, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.
- JAEGER, W. (1992), *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual* México 1992.
- KAHN, C. (1960), *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York 1960.
- KAHN, C. (1966), "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology" en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 43-81.
- KATAYAMA, E. (1999), *Aristotle on Artifacts*. New York 1999
- KING, R.A.H. (2001), *Aristotle on Life and Death*. London 2001
- KING, R. A. H. (ed.) (2006), *Common to Body and Soul*. Berlin – New York 2006.
- KING, R. A. H. (2010), "The concept of life and the life-cycle in *De Juventute*" en: S. Föllinger (ed.) (2012), pp. 225-236.
- KOSMAN A (1987), "Animals and other beings in Aristotle." en: A. Gotthelf- J. Lennox (eds.) (1987) pp. 360-391.
- KOSMAN, A. (1994), "The Activity of Being in Aristotle's Metaphysics" en: T. Scaltsas- D. Charles- M. L. Gill (eds.) (1994), pp. 195-214.
- KULLMANN, W. (1985), "Different Concepts of the Final Cause in Aristotle" en: A. Gotthelf (ed.) (1985), pp. 169-175.
- KULLMANN, W. (2010), "Übergänge zwischen Unbeseeltheit und Leben bei Aristoteles" en: S. Föllinger (ed.) (2010), pp. 115-135.
- LE BLOND, J-M. (1939), *Logique et Méthode chez Aristote*. Paris 1939.
- LEAR, J. (1994), *Aristóteles. El deseo de comprender*. Madrid 1994.
- LENNOX, J. (1987), "Divide and explain: The Posterior Analytics in practice" en: A. Gotthelf- J. Lennox (ed.) (1987), pp. 90-119.
- LENNOX, J. (2010), "Bíos, prâxis and the Unity of Life" en: S. Föllinger (ed.) (2010), pp. 239-259.
- LEWIS, F. (1994), "Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter" en: T. Scaltsas- D. Charles- M. L. Gill (eds.) (1994), pp. 247-278.
- LLOYD, G. E. R: (1992), "Aspects of the Relationship between Aristotle's Psychology and his Zoology" en: M. Nussbaum- A. Rorty (eds.) (1992), pp. 147-168.
- MANSION, A. (1945), *Introduction a la Physique Aristotélicienne*. Louvain-Paris 1945.
- MANSION, S. (1969), "*Tò simón* et la definition physique" en: I. Düring (ed.) (1969), pp. 124-132 y S. Mansion (1984), pp. 347-355.

- MANSION, S. (1979), "The Ontological Composition of Sensible Substances in Aristotle (*Metaphysics* VII, 7-9)." en: J. Barnes – M Schofield – R. Sorabji (eds.) (1979), pp. 80-85.
- MANSION, S. (1984), *Étude Aristotélicienne*. Louvain 1984.
- MATTHEWS, G. B. (1992), «De anima 2. 2-4 and the Meaning of *Life* » en: M. Nussbaum – A. Rorty (eds.) (1992), pp. 185-194.
- MESCH, W. (1996), "Die Teile der Definition" en: C. Rapp (ed.) (1996), pp. 135-156.
- MOREL, P.-M. (2006), "'Common to Soul and Body' in the *Parva Naturalia*" en: R. A. H. King (ed.) (2006), pp. 121-139.
- MOREL, P-M (2007), *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*. Paris 2007.
- NUSSBAUM, M. – PUTNAM, R. (1992), "Changing Aristotle's Mind" en: M. Nussbaum- A. Rorty (eds.) (1992), pp. 27-56.
- NUSSBAUM, M. – RORTY, A. (eds.) (1992), *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford 1992.
- NUSSBAUM, M. C. (1986), *Logic, Science, and Dialectic*. London 1986.
- NUYENS, Fr. (1948), *L' évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain 1973 = 1948.
- OKSENBERG-RORTY, A. (1992), "De Anima and its Recent Interpreters" en: M. Nussbaum- A. Rorty (eds.) (1992), pp. 7-14.
- OWEN, G. E. L. (1960), "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", en: I. Düring – G. E. L. Owen (eds.) (1960), pp. 163-190.
- OWEN, G. E. L. (1986), "Tithenai ta phainomena" en: M. Nussbaum (1986), pp. 239-251.
- OWENS, J. (1978), *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*. Toronto 1978.
- PASNAU, R. (1999), *Thomas Aquinas. A Commentary on Aristotle's De anima*. New Haven - London 1999.
- PATZIG, G. (1979), "Theology and Ontology in Aristotles' Metaphysics" en: J. Barnes-M. Schofield- R. Sorabji (eds.) (1979), pp. 33-49.
- PECK, A. L. (1952), "Le traité d'Aristote sur la nutrition" en: *Revue de philologie*, 26 (1952), pp. 29-35.
- PELLEGRIN, P. (1996), "Le *De Anima* et la vie animale" en: G. Romeyer Dherbey – C. Viano (eds.) (1996), pp. 465-492.

- PERLER, D. (1996), "War Aristoteles ein Funktionalist? Überlegungen zum Leib-Seele-Problem" en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 5 p. 341-363.
- POLANSKY, R. (2007), *Aristotle's De anima*. Cambridge 2007.
- QUARANTTOTO, D. (2005), *Causa Finale, Sostanza, Essenza in Aristotele*. Napoli 2005.
- QUARANTTOTO, D. (2010), « Aristotle on the Soul as a Principle of Biological Unity » en : S. Föllinger (ed.) (2010), pp. 35-53.
- RAPP, C. (ed.) (1996), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Th)*. Berlin 1996.
- ROBIN, L. (1908), *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*. Hildesheim 1963=1908.
- ROBINSON, T. (2007), *A Psicologia de Platão*. São Paulo 2007.
- RODIER, G. (1900), *Commentaire du «Traité de l'Âme» d'Aristote*. Paris 1985=1900.
- RODRIGO, P. (1996), «Sentir, Nommer, Parler. Une réfutation implicite de la théorie de l'âme – harmonie en *De anima*, III, 2 » en: G. Romeyer Dherbey – C. Viano (eds.) (1996), pp. 219-237.
- ROMEYER DHERBY, G. - VIANO, C. (eds.) (1996), *Corps et Âme. Sur le 'De Anima' d'Aristote*. Paris 1996.
- ROSSITTO, C. (2011), *La psychologie d'Aristote*. Paris-Bruxelles 2011.
- SCALTSAS, T. - CHARLES, D. - GILL, M. L. (eds.) (1994), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford 1994.
- SCALTSAS, T. (1994), "Substantial Holism", en: T. Scaltsas- D. Charles-M. L. Gill (eds.) (1994), pp. 107-128.
- SCHOFIELD, M. - BURNYEAT, M. - BARNES, J. (eds.) (1980), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford 1980.
- SHIELDS, C. (1988), "Soul and Body in Aristotle". En: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. VI. Oxford (1988), pp. 103-137.
- SHIELDS, C. (1999), *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford 1999.
- SOLMSEN, F. (1957). "The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Eather", en: *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), pp. 119-123.
- SORABJI, R. (1979), "Body and Soul in Aristotle", en: J. Barnes-M. Schofield- R. Sorabji (eds.) (1979) pp. 42-64.
- SPELLMAN, L. (1995), *Substance and Separation in Aristotle*. Cambridge 1995.

- TORDESILLAS, A. – NARCY, M. (eds) (2005), *La Métaphysique d'Aristote. Perspectives contemporaines*. Paris - Bruxelles 2005.
- TORDESILLAS, A. (2011), "Psychologie et rhétorique chez Aristote: Rhétorique et Traité de l'âme", en: C. Rossitto (ed.) (2011) pp. 185-192.
- VIGO, A. G. (2006). *Estudios Aristotélicos*. Pamplona 2006.
- WHITING, J. (1992), "Living Bodies"  
en: M. Nussbaum – A. Rorty (eds.) (1992) pp. 75-92.
- WIELAND, W. (1970), *Die aristotelische Physik*. Göttingen 1970.
- WIELAND, W. (1975). "The Problem of Teleology",  
en: J. Barnes- M. Schofield- R. Sorabji (eds.) (1975), pp. 127-140.
- WILLIAMS, B. (1996), "Hylemorphism", en: M. Woods (ed.) (1996), pp. 189-199.
- WITT, Ch. (1994), "The Priority of Actuality in Aristotle",  
en: T. Scaltsas- D. Charles- M. L. Gill (eds.) (1994) pp. 215-228.
- WOODS, M. (ed.) (1996), *Oxford Studies in Ancient Philosophy, A Festschrift for J. L. Ackrill*. Oxford 1996.