



308913

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

2
2ej

ESCUELA DE FILOSOFIA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

**"EL ALMA COMO PRINCIPIO VITAL
EN ARISTOTELES"**

TESIS QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
M. EUGENIA HEGEWISCH DIAZ INFANTE

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

**DIRECTOR DE TESIS
LIC. ROCIO MIER Y TERAN**

MEXICO, D.F. 1991



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I INTRODUCCION.

II CAPITULO I: LA CIENCIA DEL ALMA.....1

1. El alma como objeto de conocimiento.....3
 - 1.1. Dignidad del tratado acerca del alma.
 - 1.2. Utilidad del tratado acerca del alma....6
 - 1.3. Dificultad del tratado acerca del alma..8
 - a) Conocimiento de sustancia del alma..11
 - b) Via para definir el alma.....14
 - c) La definición y la ciencia.....17
2. Historia de la noción de alma en la filosofía pre-aristotelica.....18
 - 2.1. La búsqueda del principio como origen de la filosofía del alma.....21
 - 2.2. Anaxágoras, Demócrito y Leucipo.....24
 - 2.3. Empédocles y Platón.....50
3. Conclusiones.....64

III CAPITULO II: REFUTACION ARISTOTELICA DE FALSAS NOCIONES ACERCA DE LA NATURALEZA DEL ALMA.....70

1. Refutación de la noción del alma como movimiento.....71
 - 1.1. El movimiento por accidente: si el alma participa del movimiento.
 - 1.2. El movimiento por esencia: si el alma se mueve por sí misma.....75
 - 1.3. Platón y Demócrito: movimiento del alma.....82

2.	<u>Refutación de la noción del alma como conocimiento</u>	86	
2.1.	El alma como un todo intelectual móvil en Platon.....	87	
2.2.	El alma como un compuesto de los cuatro elementos en Empédocles.....	93	
3.	<u>Conclusiones</u>	96	
IV	CAPITULO III:	LA DEFINICION ARISTOTELICA DE ALMA....	100
1.	<u>Definición</u>	102	
1.1.	Los elementos de la definición.....	107	
	a) Forma y materia: unidad orgánica del cuerpo y del alma.		
	b) <u>Sinolon</u> : la sustancia como singular y como forma.....	110	
	c) El alma, acto y forma del viviente.....	112	
2.	<u>El alma como acto primero</u>	115	
2.1.	El alma como sustancia.....	116	
2.2.	Cuerpo y potencia vital.....	121	
2.3.	Noción de cuerpo natural orgánico.....	123	
3.	<u>El alma como principio de vida</u>	127	
3.1.	Las operaciones del ser vivo.....	128	
3.2.	Vida e inmanencia.....	132	
	a) Seres animados e inanimados.....	133	
	b) El alma como principio único de operaciones múltiples.....	134	

4.	<u>El alma como causa formal, eficiente y final</u>	138
4.1.	El alma, causa del ser específico.....	139
4.2.	El alma, causa de la actividad.....	140
4.3.	El alma causa de la integridad operativa.....	142
5.	<u>Conclusiones</u>	144
	CONCLUSIONES	150
	BIBLIOGRAFÍA	158

INTRODUCCION.

Dentro de las diversas doctrinas tratadas en filosofía, de un modo u otro, el tema del alma tiene que ver con el hombre, pues ha sido una constante en la historia.

En nuestros días nos encontramos con varias corrientes como son el idealismo, materialismo, etc., frente a las cuales no podemos permanecer pasivos ya que van orillando a una concepción errónea de lo que es el hombre.

Podemos decir que éstas corrientes son el fruto de un desequilibrio entre pensamientos, alma, espíritu, por una parte y por otra entre materia y cuerpo.

Es contrario a nuestra naturaleza vivir como si fuéramos puro espíritu o pura materia. El concepto de hombre concebido en la actualidad es un grito a la filosofía clásica. No resulta anticuado hacer una investigación aristotélica ni se contraponen a la filosofía de hoy, incluso podría decirse que es necesario volver al estudio de conceptos metafísicos cuyo afán no es coleccionar datos antiguos sino romper con los errores actuales ya mencionados.

La presente investigación es un estudio de corte puramente aristotélico porque en él encontramos una filosofía realista, clásica, por tanto de todos los tiempos tomando como vía el comentario de Santo Tomás al De Anima.

La cuestión del alma resulta ser un punto fundamental pues en la vida del hombre todo parte, se desarrolla y va a parar al núcleo ontológico que es el alma fundada en el ser.

Nuestro estudio no es antropológico, pues trata de la noción del alma en común, lo que Aristóteles entiende por ella como principio de todo ser vivo; prepara así mismo el camino y da fundamentos para el estudio del alma humana, abriendo las puertas a la antropología, son éstos los límites y alcances de la investigación; se llega a tener una noción común del alma que deja preparado el terreno para introducirnos a un estudio más particular: el alma humana.

En el libro I y principio del II del De Anima el interés de nuestro autor no es tratar la naturaleza de cada alma en particular: vegetativa, sensitiva e intelectual, sino llegar a dar una definición común.

En el capítulo I tratamos el modo como Aristóteles aborda la naturaleza del alma.

Primero se ocupa del aspecto histórico, sobre lo que dijeron sus antecesores respecto al alma. Más que a tener una visión objetiva de la historia, nos lleva a hacer una valoración de tipo especulativo, puesto que es imposible hacer de ésta recopilación de datos una valoración histórica objetiva, partiendo de que cualquier historia tiene una factura, porque el protagonista es el hombre. Con esto quiero decir, que nos quedamos

Resulta ser una gran aportación para el estudio del alma humana, si se quiere hacer, puesto que da los fundamentos. Sería imposible tratar de estudiar el alma humana sin remontarnos a una definición común, hablar del alma humana, supone lo contenido en su definición: por esto nos interesa: Aristóteles da con ella una aportación fundamental que, posiblemente no se agota en ella la realidad del alma humana, pero si da los fundamentos para emprender el estudio de ésta.

Su concepción sustancialista, a lo más que llega es a afirmar y demostrar que el alma es inmaterial, forma inmanente del ser vivo, es principio de vida, le es connatural existir en un cuerpo, necesitando así de él pero no reduciéndose su ser en éste: queda también demostrada la unidad de los seres vivos.

Esta investigación no pretende agotar la naturaleza del alma sino dejar establecidos los principios fundamentales de su naturaleza de los que puede partir una investigación actual acerca del hombre.

con una interpretación de lo que entendieron por alma. En éste sentido, -histórico-, podríamos ver una limitación, pues es una recopilación de varios autores y de sus investigadores, pero, ésta resulta suficiente para Aristóteles, pues pretende tomar los aciertos y desechar los errores, para así llegar a una determinación más precisa de la naturaleza del alma.

Esta recopilación histórica, la utiliza, es decir, la toma como medio y no como fin de su investigación, por lo que, en último término, tiene un aspecto positivo el modo como aborda el tema.

Una vez expuesta su investigación histórica, en el libro segundo expone su postura dando una definición común sobre la naturaleza del alma.

Su misma definición marca un límite, puesto que es una definición común, lo que implica explicar la naturaleza del alma como realidad y principio constitutivo de todo ser vivo, por lo tanto en ningún momento tratamos la espiritualidad del alma directamente en el L.I. y los capítulos del II.

I.- LA CIENCIA DEL ALMA.

Abordar el problema del alma, de primera instancia, resulta ser un planteamiento ambicioso, porque es una realidad difícil de alcanzar, no podemos conocerla directamente; por tanto, es necesario buscarla, lo que nos llevará a caminos de una investigación rigurosa, de alcances muy altos, como la vida y el movimiento en su sentido profundo y, más aún, el valor del ser mismo, del existir. A la vez, es un planteamiento natural puesto que todos los hombres, por propia experiencia, somos conscientes de nuestra vida, lo que nos diferencia de los demás seres vivos. Tenemos una evidencia cierta, espontánea, vivida en los propios actos, de la existencia de nuestra alma y de la de los demás seres, que debe reforzarse mediante la reflexión; esto quiere decir que la propia experiencia y, sólo ella, no nos lleva a tener un conocimiento científico del alma. Por tanto, preguntarnos sobre lo que es el alma exige un estudio de causas, con un método propio.

Es este primer capítulo veremos como Aristóteles advierte su importancia y las dificultades que implica: se centra en una dificultad principal: llegar a una definición común del alma. Esto nos lleva a preguntarnos varias cosas sobre el alma:

"...a que género pertenece el alma y cual es su naturaleza: Si es individuo o sustancia, o cualidad o cantidad, o bien algún otro de los procedimientos descritos. Luego hay que investigar si pertenece a los entes en potencia, o más bien a los

entes en acto: cuestión de no poca importancia. También hay que investigar si es divisible o indivisible, y si todas las almas son homogéneas o no; y si no lo son, si difieren sólo en la especie o en el género. Porque los que actualmente tratan del alma reducen su investigación al alma humana". 1

Por otra parte nos daremos cuenta que es una cuestión de todos los tiempos: estará presente mientras haya hombres sobre la tierra, ya que es el único ser capaz de reflexionar sobre su propia existencia, el único capaz de hacer ciencia.

La historia misma nos lo deja ver, pues ha sido una constante en el mundo de la especulación a partir de los griegos hasta nuestros días.

No basta al hombre para conocer la naturaleza del alma, el que tenga plena certeza de su ser y de los demás seres; a lo más que lleva ésta experiencia es a alcanzar una verdad irrefutable: la vida misma. Esta verdad se convierte en punto de partida firme del intelecto para emprender un estudio profundo sobre el alma misma. 2

Al abordar el presente capítulo vemos tomando conciencia de la dificultad que lleva consigo el hacer ciencia del alma y ver como nuestro conocimiento no termina en las cosas que

se le presentan, sino en la naturaleza de ellas.

Como algo propio al método aristotélico, nuestro autor trata las teorías de sus predecesores, analizando las opiniones sobre el alma y refutando, en concreto, a los que explican su naturaleza por el movimiento.

La ciencia del alma busca dar una demostración metafísica que sobrepasa el conocimiento que tenemos de la vida por pura experiencia ya que nos es algo manifiesto, la vida misma se nos muestra, nos invita a la reflexión. 3

1.- El alma como objeto de nuestro conocimiento.

1. 1.- Dignidad del tratado acerca del alma.

".. Convencidos de que el conocimiento general es una cosa excelente y de su inapreciable valor en sí mismo, y de que un determinado conocimiento debe preferirse a los otros, o bien por su más exacta investigación o por el objeto más noble y admirable del que trate; tenemos acertado del conceder el primer puesto a la historia del alma..." 4

Aristóteles considera el conocimiento como un hecho en el que no cabe discusión, ya que es nuestro, le reconocemos su valor operativo porque tiene lugar desde nosotros. Por tanto, posee una gran importancia, entre otras cosas porque gracias a él podemos hacer ciencia: conocer la naturaleza de las cosas bajo su

aspecto universal por el modo propio de operar. Nuestro conocimiento tiene su origen en la realidad singular a partir de la cual avanza en la línea de la abstracción llegando así al conocimiento de lo universal necesariamente, porque, la naturaleza de los seres singulares sólo puede ser conocida bajo este aspecto en razón de su carácter operativo. 5

Aristóteles enfatiza en la excelencia de nuestro conocimiento posiblemente porque, siendo su objeto lo universal puede llegar a la naturaleza de las cosas, con lo cual, hará posible el conocimiento científico. Por eso decimos:

"Sólo hay ciencia de lo universal". 5

Partiendo de esta perspectiva, conocimiento y ciencia son dos conceptos que no podemos comprender estableciendo una dicotomía absoluta entre los mismos: lo cual es válido para el binomio conocimiento y objeto; los cuales guardan una mismidad porque la naturaleza del objeto posible de conocer, abstraer o considerar bajo un aspecto universal, sólo existe en los seres singulares, pero la operación por la que es conocida, abstraída o considerada bajo el aspecto universal, pertenece al intelecto.

Toda ciencia tendrá mayor o menor dignidad según el objeto del que trata; lo mismo decimos del conocimiento, ya que por él podemos hacer ciencia, guardando así conocimiento y

objeto-, una mismidad:

"No hay objeto conocido sin operación
y no hay operación cognocitiva sin
algo que conocer". 7

Percatándonos de la excelencia de nuestro conocimiento y de la relación que guardan conocimiento, ciencia y objeto, posiblemente nos ayuda a entender por qué Aristóteles da el primer puesto a la ciencia del alma. Hay que descubrir este valor comenzando por considerar la distinción y similitud de las ciencias prácticas y especulativas: las dos buscan la verdad pero las prácticas la buscan en orden a algún fin determinado, en cambio en las especulativas la verdad no está ordenada a ningún fin práctico, esto quiere decir que son por si mismas: las prácticas tienen valor según la utilidad que ofrecen; en cambio las ciencias especulativas, porque no son útiles, poseen un valor mayor:

"Y el conocer y el saber buscados por si mismos se dan principalmente en las ciencias que versen sobre lo mas escible...". 8

También podemos hablar de mayor a menor dignidad que gozan las ciencias especulativas en relación a su objeto de estudio, es decir, un objeto que de suyo es noble, valioso y digno dará este mismo valor o dignidad a la ciencia que se ocupa del mismo.

Nos parece más claro considerar la dignidad de las ciencias de acuerdo al objeto estudiado que si lo vemos en base a la certeza o precisión de las mismas, pues hay ciencias que son más ciertas que otras y sin embargo versan sobre objetos menos valiosos como son las matemáticas.

Por tanto siendo los objetos buenos por naturaleza, las ciencias tendrán mayor o menor dignidad según el objeto del que traten, así, el valor de la ciencia del alma es en razón de su objeto, del alma misma.

Una vez más presenciamos el realismo de nuestro autor, pues para comprender la dignidad de nuestra ciencia debemos centrar la mira en el objeto mismo, es decir en el alma pues la certeza alcanzada por las ciencias no garantiza la dignidad del objeto, en cambio el objeto es bueno y valioso independientemente de la certeza con la que nuestro intelecto pueda alcanzar del mismo:

"Y entre las ciencias pensamos que es más sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados". 9

1. 2.- Utilidad del tratado acerca del alma.

La dignidad del alma lleva a esta ciencia a

ocupar el primer lugar en relación a las demás ciencias naturales. Una vez considerado el lugar en el que aristóteles coloca la ciencia del alma, resulta sencillo comprender su utilidad, puesto que da elementos fundamentales a la filosofía: la mayoría de los seres son los que poseen alma, siendo ésta fuente y principio de todos los movimientos en las realidades animadas:

"... Es notorio que su conocimiento importa mucho para alcanzar toda la verdad, pero sobre todo para adquirir la ciencia de la naturaleza, ya que el alma es el principio de cuanto vive". 10

En realidad lo que se alcanza a conocer del alma considerada en su generalidad, como acto primero de un cuerpo organizado y capaz de ejercer funciones de la vida, son verdades de tipo físico a partir de las cuales podemos alcanzar verdades de tipo moral por ejemplo, si tomamos como objeto de estudio al hombre, pues el alma humana no principia únicamente operaciones fisiológicas sino también operaciones cognitivas y volitivas, en las que entra en juego la libertad.

Por ahora el punto que nos interesa es el natural, fundamentado en principios metafísicos como por ejemplo la composición hilenórfica de los seres, así, Aristóteles refiriéndose a la vida orgánica, define el alma como:

"...Principio de cuanto vive". 11

Cabe concluir que la utilidad de la ciencia del alma, por una parte, radica en el conocimiento más profundo de los seres vivos, de la naturaleza que nos rodea; por otra parte, nos da los elementos para alcanzar verdades de tipo antropológico.

1. 3.- Dificultad del tratado acerca del alma.

Una vez justificada la dignidad y utilidad de la ciencia del alma, respetaremos el orden que sigue Aristóteles en su tratado. Se detiene en el análisis de conceptos para llegar a conocer, de éste modo, que es el alma y luego las propiedades que le corresponden en razón de su naturaleza; su método es demostrativo.

Hasta ahora no podría decirse que el propósito a seguir resulte sencillo.

"Obtener una firme convicción sobre el alma es una de las cosas más difíciles...". 12

Como lo iremos viendo, la definición es la dificultad que maneja de fondo, esto es, el modo de definir el alma. En ella encontramos el principio de demostración de todas las cosas, por tanto, tiene un papel muy importante, fundamental,

que exige un esfuerzo mayor respecto a otros objetos por tratarse de una realidad que en si misma no nos resulta evidente.

Cabe ahora, ampliar brevemente lo que es la definición para nuestro autor tratando de reflexionar sobre las siguientes cuestiones: primero: cuál es su modo de definir y segundo por qué comienza su estudio definiendo el alma.

Nos ayudaremos de los SEGUNDOS ANALITICOS y de la METAFISICA para comprender, aunque no del todo, su metodo.

Si partimos del punto tratado sobre la definición en el capítulo segundo de los analíticos, podremos explicarnos la primera cuestión: cuál es el modo como define el alma.

Propone mostrar que podemos probar lo que una cosa es por definición de la misma o por cualquier medio, puesto que no toda definición es causal, como lo sería la definición por división (13), de la cual se sirve al estudiar el alma desde el momento en que ubica dicha ciencia en el campo de los vivientes, asegurando así, que sus caracteres distintos se tomen en el orden correcto.

Cabe afirmar también que utiliza la definición por composición al reunir uno a uno, los atributos del alma.

Ahora bien, dichas afirmaciones son ciertas porque están comprendidas por la definición del alma, pero principalmente su método es demostrativo por tener un alcance causal, más profundo, más real:

"Aquella definición por la que se alcanza un conocimiento de los accidentes es real y se logra a través de las determinaciones propias y esenciales de la cosa". 14

Es posible que dicho tratado lo exponga de modo demostrativo por las mismas exigencias de nuestro conocimiento: ir de lo más evidente quad nos, es decir, partir de realidades más ciertas para nuestra razón a las más ciertas in se. 15

Al afirmar que Aristóteles primero define y después demuestra, debemos tomarlo de modo relativo pues realmente en la definición del alma está implícita su demostración porque lo propio de la demostración es lo que la cosa es.

"Hablamos de un antes y un después en el orden de nuestro modo de conocer: la definición comprende una serie de elementos: Pero es preciso que constituyan una unidad todas las cosas incluidas en la definición: la definición en efecto, es un enunciado único y de una sustancia, por lo cual tiene que ser enunciado de algo único...". 15

Establece esta vía como la más adecuada para estudiar el alma, inicialmente demuestra qué es el alma y posteriormente demuestra el porqué.

Con todo lo dicho llegamos a concluir que definir el alma como principio de vida es demostrarla partiendo de su efecto, es una resultante de la esencia, de su esencia como forma del cuerpo; es el principio primero del vivir porque es la forma del cuerpo del viviente:

"La verdadera significación de la causa exige que la presencia de la causa pueda ser inferida del efecto, si un efecto está presente en ausencia de su supuesta causa, esto sólo muestra que la supuesta causa, no es real". 17

Llegar a conocer qué es el alma, su naturaleza y accidentes no es tarea fácil, pues dicha consideración presenta sus propios problemas, como lo iremos viendo.

Aristóteles toma en cuenta dos perspectivas que comprenden el conocimiento de la sustancia y de sus propiedades:

a) Conocimiento de sustancia del alma:

Sin duda es necesario conocerla para poderla definir, esto quiere decir que en la definición estará su esencia. Se puede decir que van conjuntas, ya que la definición da cuenta de la cosa; en nuestro caso no puede entenderse si no se entienden sus principios.

"... Queda pues claro que la definición es el enunciado de la esencia, y que la esencia pertenece a las sustancias...".18

En este sentido definición y sustancia, son necesarias una para la otra, y a la vez, convertibles entre sí.

Aristóteles tiene el propósito de llegar a una definición común del alma como principio de vida; común a todos los seres animados; la cual constata su existencia como una realidad, siendo ésta un punto de partida desde el cual nuestro autor avanza porque considera necesario que el concepto definitivo no solo se refiera a lo que es el alma sino que también lo explique. 19

Considera que no nos podemos quedar en una noción común del alma como lo afirmaban los Platónicos, ni con una noción individual, como afirmaban los filósofos de la naturaleza. Es conveniente y necesario profundizar en las dos nociones:

"Tampoco se nos ha de pasar por alto si existe una definición del alma, como una es la definición del animal; o si por el contrario es distinta la definición de cada alma (...). Y si no existen muchas almas, sino diversas partes de una sola, hay que determinar si conviene primero toda el alma, o sus partes. Difícil también es determinar cuales de éstas partes son por naturaleza diferentes de las otras, y que es lo que conviene estudiar primero, si las partes o sus operaciones, si la inteligencia o el

entendimiento, si la sensación o la facultad sensitiva, y así las demás". 20

Aristóteles parte de lo que es el alma: Conocer su esencia, utilizando como medio las operaciones del viviente para llegar a ella pues es imposible conocerla absolutamente dejándolos de lado:

"...también los accidentes ayudan a conocer la esencia de la cosa, porque una vez que tengamos alguna noción de todos o de algunos accidentes, según se presentan a nuestra experiencia, podremos con más certeza decir algo sobre la sustancia...". 21

Podemos concluir que es necesario conocer la realidad del alma partiendo de los accidentes.

Tal parece que se pueden presentar varias definiciones, pero debe haber una que se aproxime más: tomando en cuenta las limitaciones de nuestro conocimiento, buscamos una definición que alcance los principios accidentales y esenciales del alma.

"...todas aquellas definiciones con cuya ayuda no podemos conocer las propiedades de las sustancias, y ni aún deducirlas fácilmente, son manifiestamente vanas expresiones dialécticas". 22

Resulta evidente constatar que nuestro conocimiento

es limitado e insuficiente, puesto que nos es desconocida la quiddidad del alma, de primera instancia. Esto determina el método que Aristóteles va a seguir, utilizando los accidentes como medio para llegar a conocer su esencia, que, sin duda, ayudan a definirla de modo primordial.

La definición nos exige conocer, no sólo principios esenciales, sino también los accidentales (23), por lo cual, es clara la importancia de la definición al ser el principio de demostración científica. 24

b) Vía para definir el alma.

Resulta interesante, una vez determinado el método a seguir de Aristóteles, ésto es, definir el alma partiendo de los accidentes, preguntarnos varias cosas: Primero: si compete más este estudio al filósofo de la naturaleza o al metafísico, -tal parece hasta ahora que al filósofo de la naturaleza puesto que en la definición está concluida la materia-; segundo: si éste modo de definir el alma agota el conocimiento de ella o resulta insuficiente; tercero: que alcances tiene la concepción física del alma, por qué es que eligió a los accidentes como medios para conocer su quiddidad, qué tanto afectan éstos en su existencia.

De primera instancia, no está a nuestro alcance

que el alma, se seguiría que el intelecto prudente y el alma se hayan en los animales; pero el intelecto, considerado en relación con la prudencia, no se encuentra en todos los animales, ni tampoco en todos los hombres (63). En consecuencia el intelecto y el alma no son lo mismo.

Sin duda, Aristóteles deja ver esto como uno de los errores, tanto de Demócrito como de Anaxágoras: en la concepción del intelecto, no lo consideran como facultad que tiene como objeto la verdad:

"Pero no parece cierto que la mente en cuanto punto en el que se apoya para refutarlas. Pero no parece cierto que la mente en cuanto significa sabiduría, exista igualmente en todos los vivientes, ni aún en todos los hombres". 64

Aristóteles concluye como todos los que consideran a los seres animados, a la luz del movimiento, es decir, respecto al moverse a sí mismos, llegaron a definir al alma por el movimiento. Concuerdan todos en que el movimiento principalmente es propio del alma: cualquier cosa que se mueve, se mueve por el alma. Incluso Leucipio y Demócrito sostienen que el alma se mueve a sí misma, afirmaciones que descansan en uno de sus puntos de partida:

"Nada mueve a otro a no ser que se mueva a sí mismo" . 65

A la vez esto los diferencia de Anaxágoras, pues para él, el alma es motora, pero no se mueve a sí misma.

Todos estos filósofos se aproximaron al conocimiento del alma por el movimiento, propio de la naturaleza, de la 'physis': del mismo modo, Tales considera el agua como primer principio.

Aristóteles deja ver varios puntos de vista de otros filósofos que opinaron acerca del alma: nos detendremos de modo detallado, ya que en su exposición se manifiesta la riqueza que posee la naturaleza, la capacidad que tuvieron los antiguos filósofos y los alcances a los que les llevó su inquietud al preguntarse sobre el principio de la realidad: si hay sólo un principio o muchos. 66

Encontramos en el compendio histórico completo la explicación de que el alma posee la capacidad motora sustentada por Tales, pretende que el agua es el principio supremo.

"Sostiene que el alma es una potencia motora dice en efecto, que la piedra imán tiene alma, porque mueve al hierro". 67

De este principio proviene todo y a él todo regresa, es constitutivo material originario de todas las cosas, lo que en ellas persiste como sustrato y en lo que todo conviene

responder del todo a estas cuestiones, ya que, siguiendo el método de Aristóteles, partimos de las cosas más evidentes, que por experiencia conocemos; así vemos como las manifestaciones que observamos en los seres vivos, tanto en las plantas, como en los animales y los hombres, no dan razón inmediata de tales operaciones, por tanto, exigen un estudio más profundo sobre la ciencia del alma, que a lo largo de nuestra investigación iremos respondiendo de algún modo.

Ahora bien, siendo el alma una realidad que en si misma no es evidente a nuestro conocimiento, resulta difícil definirla; lo que podamos decir del alma es gracias a lo que conocemos de los seres vivos en su operar.

Nos encontramos con dos aspectos a considerar del alma: por una parte es inaccesible a nuestros sentidos, ya que en si misma es pura forma; por otra parte, nos encontramos con el ser vivo del cual es imposible negar su existencia. Frente a éste panorama cabe el peligro de definirla considerando únicamente el cuerpo, quedándonos con éste o considerar únicamente a la forma, con lo cual nuestra definición no sería completa: la definición significa lo que la cosa es y, mientras que la sustancia es algo completo en su ser y especie, el accidente no tiene un ser completo, sino dependiente de la sustancia. Del mismo modo ninguna forma es algo completo en la especie, sino un complemento de la especie que compete a la sustancia compuesta. De donde la

sustancia compuesta se define de tal modo que, en su definición, no se ponga algo que sea extrínseco a la esencia de la forma, a saber, su sujeto propio o materia. De aquí que, como el alma es forma, sea preciso poner su materia o sujeto en su definición. 25

Aristóteles muestra en la metafísica (26), que tanto la definición puramente material o puramente formal, resultan ser insuficientes: consideradas aisladamente son imperfectas, partiendo de que toda forma que está determinada en la materia, si su definición la excluye, es insuficiente: si se pretende definir alguna afección del alma de éste modo, con certeza se obtendrá una definición incompleta.

Por tanto, compete al metafísico como al físico dicho estudio. En cuanto al alma en si misma, el metafísico se encargará de ella porque dejará de lado el movimiento. Pero, en cuanto al método o vía para conocerla compete más al físico porque su objeto de estudio es la sustancia sensible intrínsecamente caracterizada por el movimiento. Ahora bien, resulta de interés para los dos dado que los ámbitos de dichas ciencias se comunican estructuralmente entre sí, es decir, lo suprasensible es causa y razón de lo sensible, y tanto el metafísico como el físico acaban en una consideración suprasensible aunque de modo distinto. 27

c) La definición y la ciencia:

Así como la diversidad de cosas nos llevó a diversas definiciones, Aristóteles establece la relación que tiene el estudio de las ciencias, la división de éstas por el modo de definir. Según los modos de definir serán los modos de hacer ciencia. Venos como la Física y la Metafísica tratan de los objetos como se dan en la realidad, en donde el modo como se piensan es el mismo modo como se dan en ella: en cambio, las matemáticas estudian sus objetos de modo distinto a como se dan en la realidad. La metafísica estudia sus objetos sin materia porque se dan sin ella -nos referimos a Dios y al alma en sí mismos-; en cambio la Física estudia sus objetos con materia porque se dan en la realidad con ella, por tanto, la definición de éstas dos es real.

Sin duda, deja establecida la división tripartita de las ciencias a causa de los modos de definir.

Podemos concluir que la ciencia del alma es definida por conceptos universales, que nos remiten a la realidad concreta, ésto es, al alma en el compuesto. El modo de definir expuesto por Aristóteles nos llevará a la esencia y existencia del alma porque la trata de modo demostrativo, partiendo del efecto a la causa.

2.- Historia de la noción del alma en la filosofía pre-aristotélica.

Una vez introducidos en la cuestión del alma tratada por Aristóteles en el capítulo I, hemos tomado más conciencia de la relevancia de nuestra ciencia: y de lo importante que es para él considerar la realidad del alma a la luz de la filosofía de la naturaleza y metafísica:

"Al tratar el alma es necesario a un mismo tiempo indicar las dificultades cuya solución hemos de buscar; y pasando más adelante, examinar las opiniones de que los antiguos han formulado sobre la misma, para aceptar lo que está bien dicho y desechar lo erróneo". 28

Cabe situarnos en el marco histórico alrededor del cual girará por ahora nuestro estudio.

Sin duda el problema de la vida ha estado planteado a lo largo de la historia, teniendo alcances cosmológicos, físicos, antropológicos y religiosos.

Dicha cuestión, los seres vivos, la vida, resulta ser evidente, no cabe duda de ello porque es un hecho de experiencia. Ahora bien, proponernos investigar sobre el principio de vida, es decir, sobre el alma, exige de modo indispensable conocer qué es el viviente, por qué el alma es su principio:

"El alma es por consiguiente, lo que da al viviente la naturaleza de ser tal y de obrar en consecuencia; es el principio que especifica al cuerpo y lo mueve a realizar las operaciones vitales". 29

Por tanto, conocer al viviente es la vía indispensable y segura para conocer la esencia del alma, por lo considerado en la cita anterior y por el modo como procede nuestro intelecto: partir de lo más evidente quad nos para llegar a lo más oculto.

Así como ahora nos surgen inquietudes sobre la vida misma, en dónde radica su principio, si nos remontamos a los antecesores de Aristóteles es interesante ver cómo se plantearon las mismas cuestiones, con sus matices propios: buscar la totalidad de la realidad, el fundamento de la naturaleza; lo que nos lleva a ver, por una parte, cómo el tema del alma es un tema vivo que ha estado presente desde el mundo griego, en la antigüedad, hasta nuestros días, y, por otra, los alcances de Aristóteles con su estudio, comprendido en el capítulo de su libro, en el que recopila las diversas opiniones que tuvieron sus antecesores acerca del alma: toma de ellos tanto sus errores, para superarlos y tomar lo que hay de verdad, como el acercamiento sobre el conocimiento de la naturaleza, de la vida misma, del movimiento: en último término, de la physis.

Los alcances en la especulación de los griegos no

fueron indiferentes para el pensamiento de Aristóteles; ni tampoco lo son para el filósofo de ahora, ya que en ellos encontraremos verdades y errores que nos serán de utilidad:

"Y es justo que estemos agradecidos - no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente. Pues también ellos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar". 30

Por ahora, antes de respondernos a la pregunta ¿Qué es el alma?, empecamos por la siguiente cuestión: ¿Qué se ha entendido por alma como principio de vida? Nos remite a los presocráticos, quienes buscaron la coherencia, la unidad como totalidad, con un fin únicamente contemplativo:

"A través de la impermanencia de las cosas particulares, buscan una realidad fija, eterna, indestructible, que ha existido siempre, de la cual salen y a la cual retornan todas las cosas, y que permanece a través de todas las mutaciones". 31

Cabe ahora, considerar la opinión sobre los presocráticos que tuvieron algunos pensadores modernos nombrados por el filósofo Fabro en uno de sus libros: Zeller, por ejemplo, considera que su pensamiento está alejado de los problemas psicológicos y religiosos; por otra parte, Joel sostiene vigorosamente que tuvieron un pensamiento totalmente ligado e

imbuido en el problema teológico: es la realidad de la divinidad la que ocupa la primera plana y es a partir de su divinidad, de su Primer Principio, como los primeros filósofos interpretaron la naturaleza. 32

La interpretación de uno y de otro, en sí, no nos interesa: pero nos da una nota para vislumbrar el desencadenamiento de una cuestión planteada en la antigüedad: la physis, -naturaleza de las cosas- y la unidad que se da en la realidad, en el mundo físico. Es un pensamiento que invita a consideraciones físicas, antropológicas, y religiosas:

"El problema del alma, es decir, de la vida, es un problema fundamental para los antiguos filósofos naturalistas, y no es sólo un añadido al problema físico...". 33

2.1.- La búsqueda del principio como origen de la filosofía del alma.

Resulta interesante considerar como las especulaciones de los primeros filósofos griegos se iniciaron en torno a un hecho: el cambio: les causaban impresión los ciclos de las cosas, la regularidad de los movimientos celestes, el orden del cosmos, la generación y corrupción de las cosas.

No se preguntan simplemente qué son las cosas sino

que tratan de profundizar más, saber de que están hechas, cómo se hacen y cual es el primer principio de donde todas provienen, lo cual lleva a preguntarse si por debajo de las apariencias sensibles existe alguna realidad estable, que no cambia, algún principio permanente. 34

Esta consideración es fundamental para embarcarnos en el pensamiento de los filósofos que Aristóteles tratará a continuación.

El modo de proceder es este:

"Alcancemos el conocimiento de algo que -
es inmanifiesto a través de aquéllo que -
es manifiesto. 35

En efecto, en la naturaleza nos encontramos con una multiplicidad de seres, unos se distinguen de otros: observamos que unos se mueven por sí solos y otros permanecen pasivos, no tienen la capacidad de moverse por ellos mismos, lo que indica que carecen de vida. Ahora, lo que nos es manifiesto aquí es el ser singular y concreto, a partir del cual nos podemos preguntar: ¿en dónde está la causa de su movimiento? ¿porqué unos seres se mueven y otros no? ¿unos sienten, conocen y otros no? una vez que descubrieron estos sucesos, intentaron llegar al conocimiento del alma.

Seguramente estas preguntas se las hicieron, pues eran físicos a los que les ocupó principalmente la naturaleza y la unidad que se da en el alma. En esto convinieron todos los filósofos antiguos, pues no hay más manifiesto a nuestro conocimiento que el movimiento y el sentir, ya que hay seres que se mueven por sí solos y otros que carecen de esto: hay seres que sienten y otros que no sienten:

"En dos cosas principalmente parece distinguirse lo animado de lo que no tiene alma: en el movimiento y en el sentir".³⁵

Una vez establecido el principio del que partieron, nos podemos preguntar: si consideraron el alma como movimiento en sí mismo, a qué conclusiones les llevó su punto de partida.

Aristóteles se detiene en los que concluyeron que el alma se encuentra entre las cosas que se mueven, justificándolo de ésta manera:

"Dicen algunos que, sobre todo y en primer lugar, el alma es lo que mueve; y juzgando que ninguna cosa puede mover a otra si no se mueve ella misma, creyeron que el alma pertenecía al género de cosas que están en movimiento".³⁷

Este punto resulta importante, porque a partir de aquí surgen las diversas opiniones; Aristóteles se detiene

principalmente en:

Demócrito, Anaxágoras, Leucipo, los pitagóricos, Empédocles y Platón. Todos ellos han dado diversas opiniones sobre el alma, en las que siempre está presente el movimiento.

Comienza con Leucipo y Demócrito, quienes pertenecen a la escuela atomista que tenía como propósito superar el problema de la unidad del ser y la pluralidad del mundo físico.

Los cuatro elementos de Empédocles fueron admitidos por Leucipo y Demócrito. Para ellos el fundamento de todo lo real son los átomos, que tienen las siguientes características: indivisibles, llenos, sólidos, compactos, cualitativamente idénticos e inalterables.

Los átomos, para Leucipo y Demócrito, son los elementos de toda la realidad: explican que su movimiento requiere de un espacio que para ellos es real. Por tanto, todos los seres están constituidos por átomos separados entre sí por el vacío; se diferencian por las figuras: la posición y el orden dan por resultado las diferentes figuras: redondas, cuadradas, etc. La figura más apta para el movimiento es la redonda puesto que no tiene ángulos que lo obstaculicen.

Ahora nos podemos preguntar, ¿cuál es la causa de este movimiento, del choque de los átomos?: estos son originaria y

eternamente móviles por su misma naturaleza. De este modo, por la agregación y separación de átomos, se origina y destruye el mundo: por tanto el movimiento es connatural a ellos.

Así, lo que caracteriza a los átomos es su inestabilidad, su continuo movimiento:

"Están en disanci6n y se mueven en el vacío a causa de sus mutuas desemejanzas y las demás diferencias ya mencionadas, y al moverse cualisionan y se entrelazan". 38

Sin duda su carácter mecanicista nos introduce a lo que entendieron por alma. Vemos como Demócrito se aproxima por medio de las figuras de los átomos, al considerar que la figura redonda era la más apta para éste movimiento; creía que el alma sobramanera se mueve por lo que concluye que, indudablemente, éstos cuerpos infinitos, redondos, son alma. Un elemento que consideró fundamental fué la respiración, pues, sin ella, los cuerpos redondos no podrían impulsar a otro cuerpo, refiriéndose a los animales; de la misma opinión fué Leucipo. Dice que el primer movimiento se basta a si mismo.

Afirma la realidad del espacio y existencia, entendiendo por irrealidad la incorporeidad; ésto lo manifiesta diciendo que:

"Lo que no es, es tan real como lo que no es". 39

Por tanto, el espacio y el vacío no son corpóreos, pero son tan reales como los cuerpos.

Para Demócrito no había ni arriba ni abajo, ni en medio; atribuye el movimiento al azar; para él ni la eternidad ni la continuidad del movimiento requieren de explicación.

Esto nos puede resultar contrario a lo que el hombre se pregunta sobre la naturaleza: el porqué de los hechos; sin duda la conclusión de Leucipo y Demócrito no nos satisface; queda claro que Leucipo, en concreto, no se pregunta por un primer motor inmóvil. Aristóteles los considera como filósofos del azar, pues sostienen que el mundo ha sido originado casualmente:

"Hay algunos que atribuyen al azar la causa tanto de éste firmamento, como de todos los mundos; pues del azar, nacen el remolino y el movimiento que, mediante separación llevó al Universo a su orden actual". 40

Vemos claramente como las explicaciones que dan del movimiento y de la formación de los cuerpos es mecanicista; afirman que, cuando un complejo de átomos colisiona con otro

complejo, éste puede romperse en otros complejos más pequeños o en sus átomos constitutivos que reanudan su movimiento a través del vacío, hasta que vuelven a colisionar con un átomo congruente o un complejo de ellos.

Demócrito establece el siguiente principio: por lo que describe la formación del mundo: "lo igual hacia lo igual".

"Porque los seres vivos, afirma, se juntan con los de su especie, las palomas con las palomas, las grullas con las grullas, y así sucesivamente. Lo mismo acontece incluso con los seres animados, como puede verse en las semillas al ser cernidas y en los guijarros a la orilla del mar...". 41

Con esto vemos como lo igual tiende hacia lo igual cuando los átomos más pequeños se dirigen hacia la periferia, y los de mayor tamaño hacia el centro. Se refiere a la igualdad de tamaño, que sólo tiene lugar dentro de un vértice:

"...éstos átomos se mueven en el vacío infinito, separados unos de otros y diferentes entre sí en figuras, tamaños, posición y origen: al sorprenderse unos a otros colisionan y algunos son expulsados mediante sacudidas al azar en cualquier dirección, mientras que otros, entrelazándose mutuamente en consonancia con la congruencia de sus figuras, tamaños, posiciones y ordenamientos, se mantienen unidos y así originan el nacimiento de los cuerpos compuestos". 42

Es interesante encontrar en esta cita como viene necesario recurrir a una figura que se combinara para construir, por así decirlo, un tipo único de átomo esférico del que, no cabía duda para ellos, todos los demás átomos estaban constituidos por éste, lo que les lleva a concluir, según su teoría, que son el alma y el fuego.

Tal parece que llegaron a considerar que el alma estaba desparramada por todo el cuerpo, dejando ver un binomio necesario en la formación de las cosas: átomos-alma, en sí mismos, no son visibles: en cambio el fuego es distinto porque se nos manifiesta de modo que lo podemos ver, ya que está formado de átomos esféricos.

Ante la pregunta: ¿Cómo llegaron a juntarse el alma y fuego? responden que por el principio de la tendencia de lo igual hacia lo igual.

Aristóteles afirma que para ellos los átomos del alma y del fuego eran esféricos, porque tenían que ser móviles y penetrativos:

"Demócrito dice que la figura esférica es la más móvil de todas; lo mismo acontece con la mente y el fuego". 43

De esta doctrina atomista se sigue necesariamente que toda sensación debiera explicarse bajo los conceptos de contacto o tacto.

Puesto que el alma consta de átomos esféricos que están presentes en todos los cuerpos podemos decir que a la mente se le considera como una concentración de átomos-alma o átomos-mentes, los que son movidos por la percusión de átomos congruentes que se encuentran en el exterior. 44

Llegaron a explicar que era posible el conocimiento espontáneo por obra de los átomos esféricos; así, Leucipo sostuvo que los objetos emittían efluvios que afectan a los órganos sensitivos; Demócrito sostuvo que la imagen visiva producida en la pupila es el resultado de efluvios procedentes del objeto visto y del vidente. Ambos se encuentran y forman una impresión sólida en el aire, que se introduce en la pupila del ojo. Explica los demás sentidos de una manera más simple, poniendo énfasis en los efectos distintos de los diferentes tamaños y formas de átomos.

En realidad de Leucipo y Demócrito lo único que existe son los átomos y el vacío:

"...no aprendemos nada con exactitud, sino sólo en sus cambios según la condición de nuestro cuerpo y de las cosas que sobre él repercuten o le ofrecen resistencia". 45

Consideraron que la mente y el alma, en su conjunto, operan a través de movimientos y colisiones mecánicas de átomos: sus impresiones deben estar sujetas al tipo de deformaciones que tengan los átomos de la sensación.

Además de los atomistas existe otra escuela que coincidió en la concepción mecanicista de los principios, sobre la cual Aristóteles trata: es la tesis que sostuvieron los pitagóricos respecto del alma.

Nos llevará a una mayor comprensión si nos introducimos de modo general en su pensamiento.

Algunos autores coinciden en que ha sido difícil la recopilación de sus doctrinas, puesto que son conservados pocos de sus escritos.

Se han distinguido dos fases en el desarrollo del pitagorismo: la primera, exclusivamente religiosa y mística

carente de todo rigor científico: la segunda provocada por la polémica de los eleatas, a la que se añadieron los elementos científicos y matemáticos.

Por otra no nos interesa discernir lo que puede corresponder a una etapa o a otra; lo que nos interesa es ver cómo un pensamiento y en el desarrollo de las doctrinas se encontraron influidos por el sentido religioso y por el rigor científico; ésto se relega en su concepción del alma.

Existió una gran compenetración entre los elementos religioso, moral y científico. Así la especulación científica estaba en estrecha conexión con las aspiraciones morales que les llevaron a esmilar la existencia de la divinidad, lo que no consideraron Leucipo y Demócrito.

En cuanto a la idea fundamental del sistema, unos la ponen en la oposición entre lo limitado y lo ilimitado; otros entre la unidad y el dualismo; otros en la concepción geométrica de las determinaciones de los lugares de las cosas por medio del espacio. Esta diversidad de opiniones lleva e implica una visión conjunta del problema: la unidad y la multiplicidad, lo característico de los presocráticos.

Las alusiones de los filósofos posteriores a ellos como Jenocrates, Heráclito, Parménides, Empedocles, Zenón,

aseguraron la existencia de un núcleo primitivo de doctrinas que nos ofrecen un concepto cosmológico semejante al que hemos visto en Leucipo y Demócrito. Tenemos varios elementos fundamentales que componen la doctrina de los pitagóricos: la aparición fundamental entre lo limitado y lo ilimitado, lo lleno y lo vacío, el ser y el no ser, el concepto de respiración cósmica, el concepto de los números como esenciales de las cosas, la creencia (común con los oficios), en la preexistencia y transmigración de las almas, la purificación (lograda por la ciencia y la música), el planteo del problema sobre la conciliación entre la unidad y la pluralidad de las cosas, el concepto de cosmos, de orden universal y de la armonía entre los contrarios que es, tal vez, la doctrina que más los caracteriza. 46

Explicaron la pluralidad de las cosas por medio de lo que llaman "respiración cósmica", estas se originaron por la disgregación de la unidad compacta del cosmos esférico mediante la penetración del vacío o del no-ser.

Su visión de la realidad podemos decir fue más rica que la que tuvieron Leucipo y Demócrito: consideraron a los números como esencias de las cosas, dando origen al primer intento de física matemática, mediante la reducción de la cualidad a la cantidad.

"Ellos sólo intentaron decir qué cosa es el alma, pero nada más especificaron sobre el cuerpo que la ha de recibir, como si fuera posible, según los relatos pitagóricos, que un alma cualquiera la introduzca en un cuerpo cualquiera". 47

Esta concepción se refiere a otro orden que no entra en nuestro estudio, puesto que se ocupa de lo que acontece al alma y no de si es igual. Esta doctrina deja ver de modo más directo el aspecto religioso de los pitagóricos.

Por último hay una consideración que seguramente se basa en la doctrina del alma como una armonía de los constitutivos corporales; es posible que haya llevado a encontrar cierto parecido entre los pitagóricos y los atomistas.

Los que convinieron con Demócrito sostuvieron que el alma era determinaciones que están en el aire, es decir, los cuerpos, indivisibles e infinitos que sostuvo Demócrito.

Anaxágoras, en tercer lugar, presenta la opinión de ser el autor de discusiones, pues ha sido interpretado de diversas maneras.

Es importante no dejar de lado estas consideraciones puesto que nos ayudarán a comprender lo que entendieron por el alma.

2.2.- Anaxágoras, Démocrito y Leucipo.

"...algunos de ellos dijeron que a estas partículas que hay en el aire, y otros que es ella la que se mueve. Hablan de partículas porque se muestran siempre en constante movimiento, aún cuando haya calma completa". 48

Es probable que entendieran el alma como unas partículas que flotan en el aire o aquello que las mueve, dejando ver su concepción corpórea de la realidad.

En otro momento Aristóteles hace mención a la siguiente opinión:

"Otra teoría nos ha sido transmitida sobre el alma. Dicen en efecto, que es una mezcla y composición de contrarios y el cuerpo está compuesto de contrarios. 49

Es posible que éstos concibieran al alma como armonía. Para finalizar vamos a mencionar una última concepción: la creencia de la transmigración. Nos interesa, ya que Aristóteles alude a ella claramente:

Una vez más presentará el problema de la unidad y pluralidad de las cosas. Pero marca un avance importante aunque no

original, al admitir un doble principio: uno pasivo e inerte, masa caótica en que están mezclados todos los elementos de las cosas, y otro activo, motor, inteligente, regulador del cosmos, causa de la unidad y del movimiento.

No está de acuerdo con Empédocles en lo de que las unidades últimas serán partículas correspondientes a los cuatro elementos -tierra, aire, fuego y agua-. El enseña que cuanto tiene partes cualitativas, similares al todo es último y no derivado de ninguna otra cosa. Aristoteles les llama 'homeonarias'.

La solución que encuentra es que

"Todo esta en todo". 50

En cada cosa están contenidas las demás cosas:

"...Ya que no es posible que exista la parte más pequeña, nada puede ser separado ni llegar al ser por sí mismo, sino que todas las cosas deben estar juntas como lo estuvieron originalmente, en todas hay muchos ingredientes, iguales en número, tanto en las más grandes como en las más pequeñas de las que están siendo separadas". 51

Esto es posible porque la materia es divisible hasta el infinito (Leucipo) y cada cosa está constituida por partes de todas las cosas infinitas por su multitud y pequeños.

Las homeomerías son como semillas en las cosas, son como polvos infinitos, inalterables, inconscientes, distintos unos de otros y eternos. 52

Las cosas se producen por la agrupación de estas y se destruyen por la disgregación, distinguiéndose unas de otras y por el predominio de alguno de los elementos:

"Siendo estas cosas así, debemos suponer que hay muchas cosas de todo tipo en cada cosa que se está uniendo, semillas de todas las cosas bajo toda clase de formas colores y gustos...". 53

Para el esta verdad no la podemos conocer por la debilidad de nuestros sentidos, los cuales ven cosas que parecen distintas. Pero la razón es la que nos dice: todo está en todo:

"Lo que se ve, abre la vista a lo que no se ve". 54

Sobre la formación de cosmos, sostiene que en el principio todo estaba mezclado y confuso en el caos de los elementos. Estos existían desde toda la eternidad, distintos pero no separados del ser. Pero existía, a la vez, la mente infinita, libre, potentísima y no mezclada, inteligentísima, conocedora de todas las cosas, tanto las mezcladas como las separadas.

La mente de Anaxagoras no es un Dios trascendente, sino una fuerza cósmica, semejante al Logos de Heráclito. Su misión no es creadora ni ordenadora, puesto que todos los elementos son eternos, sino solamente impulsadora del movimiento del torbellino cósmico para vencer la inercia de la materia, iniciando la disgregación de las hemeomerías y dando con ello origen a la formación del Cosmos.

"...La mente gobierna todas las cosas que tiene la vida, tanto las más grandes como las más pequeñas. La mente gobernó también toda la rotación, de tal manera y comenzó a girar en el comienzo... La mente ordenó todas cuantas cosas iban a ser, todas cuantas cosas fueron y ahora no son, todas cuantas ahora son y serán". 55

La acción de su mente viene a reducirse a un empujón, un impulso mecánico que fué produciendo un movimiento de rotación acelerado en forma de torbellino universal, dentro del cual se produjeron unos movimientos parciales de los cuales prosiguió la separación.

"...Y cuando la mente inició el movimiento, estaba separada de todo lo que era movimiento y todo cuanto la mente movió quedó separado...". 56

Las partes pesadas se agruparon en el centro, formándose la tierra, cilíndrica e inmóvil, sostenida por la

presión del aire. Y sobre el aire, el éter o fuego, el cual forma en torno al Cosmos un torbellino inflamado que arrastra en su movimiento piedras que, al incendiarse, constituyen el sol y los astros. Los animales proceden de semillas caídas del cielo:

"Los animales nacieron originalmente en lo humedo y después los unos de los otros". 57

Anaxágoras, al igual que los demás pluralistas posteriores a Parménides, tuvo que dar una explicación de la percepción estableciendo una teoría:

"... piensa y la percepción hacer por obra de los opuestos porque lo igual no es afectado por lo igual". 58

Se puede decir que permanece en la línea de los físicos considerando la materia como inerte: acude a una fuerza extrínseca para explicar el movimiento y la división de las cosas. Su mente (Nous no pasa de ser una fuerza cósmica ordenadora, lo que le lleva a concordar con sus antecesores considerando, con ellas como la Mente -el intelecto- mueve a todos; Aristóteles deduce, según este razonamiento, que el alma mueve a todos, el alma es motora. Anaxágoras difiere de sus antecesores porque no pretendía que todo lo que mueva a otro se mueva a sí mismo necesariamente: más bien, afirmó que existe un intelecto separado, no mezclado el cual, movía todo aunque el no

era movido: el alma es de una naturaleza semejante. Por esta concepción del alma se dice que introdujo el Demiurgo de Platón al decir que el alma es de naturaleza divina. 59

Por tanto, podemos concluir que Anaxágoras sólo coincidió con sus antecesores en que el alma es motora, más no sostuvo el que el alma se moviera a sí misma.

"También Anaxágoras dice que el alma es - un principio de movimiento y de igual modo pensaban cuantos dijeron que el entendimiento es el que lo mueve todo, aunque su opinión no coincide enteramente con la de Demócrito". 60

Aristóteles señala la distinción entre Demócrito y Anaxágoras. Demócrito, por una parte, piensa que el intelecto y el alma son una misma cosa: porque para él es verdadero lo que aparece como tal:

"... no habla del entendimiento como de una facultad, cuyo objeto es la verdad, - sino que identifica el alma con el entendimiento". 61

La primera pregunta es: ¿porqué llegó a afirmar esto? pues creía que todo lo existente en el mundo es sensible: como esto era así, decía que en el alma no había ninguna potencia cognocitiva fuera de la sensitiva. Reduce al alma a una realidad sensible: tanto las cosas como el conocimiento son de naturaleza

sensibles. Por esto Aristóteles aclara que no se refiera al entendimiento como una facultad que tiene como objeto la verdad, lo que implica el negar implícitamente la existencia de la verdad; esto se explica al considerar que los sensibles están en continuo movimiento y flujo, por tanto, Demócrito no podía admitir la existencia de algo determinado, fijo en las cosas toma como única realidad las potencias del alma sensitiva.

Al parecer Anaxágoras afirma lo mismo que Demócrito pero no con tanta claridad; considerará que el intelecto y el alma son lo mismo, de modo indirecto, al sostener que el alma esto es, la Mente, se encuentra en todos los animales. En todos existe el intelecto:

"Anaxágoras habla con menos claridad sobre estas cosas muchas veces dice que la causa de lo bello y de lo rectos es el entendimiento. Otras, que lo es el alma, esta se encuentra en todos los vivientes, en los grandes y pequeños, en los superiores e inferiores". 62

Aristóteles deja ver como hay una contradicción en sus afirmaciones: en último término no se pueden dar simultáneamente. A primera instancia no se ve con tanta claridad, pero Santo Tomás, en sus comentarios lo explica de la siguiente manera: Siendo el buen obrar propio del intelecto -conforme a la prudencia perfecta, por que el buen obrar pertenece a ella si el intelecto que es causa de las buenas operaciones fuera lo mismo

que el alma, se seguiría que el intelecto prudente y el alma se hayan en los animales; pero el intelecto, considerado en relación con la prudencia, no se encuentra en todos los animales, ni tampoco en todos los hombres (63). En consecuencia el intelecto y el alma no son lo mismo.

Sin duda, Aristóteles deja ver esto como uno de los errores, tanto de Demócrito como de Anaxágoras: en la concepción del intelecto, no lo consideran como facultad que tiene como objeto la verdad:

"Pero no parece cierto que la mente en cuanto punto en el que se apoya para referirlas. Pero no parece cierto que la mente en cuanto significa sabiduría, exista igualmente en todos los vivientes, ni aún en todos los hombres". 64

Aristóteles concluye como todos los que consideran a los seres animados, a la luz del movimiento, es decir, respecto al moverse a sí mismos, llegaron a definir al alma por el movimiento. Concluyen todos en que el movimiento principalmente es propio del alma: cualquier cosa que se mueve, se mueve por el alma. Incluso Leucipio y Demócrito sostienen que el alma se mueve a sí misma, afirmaciones que descansan en uno de sus puntos de partida:

"Nada mueve a otro a no ser que se mueva a sí mismo". 65

A la vez esto los diferencia de Anaxágoras, pues para él, el alma es motora, pero no se mueve a sí misma.

Todos estos filósofos se aproximaron al conocimiento del alma por el movimiento, propio de la naturaleza, de la 'physis': del mismo modo, Tales considera el agua como primer principio.

Aristóteles deja ver varios puntos de vista de otros filósofos que opinaron acerca del alma: nos detendremos de modo detallado, ya que en su exposición se manifiesta la riqueza que posee la naturaleza, la capacidad que tuvieron los antiguos filósofos y los alcances a los que les llevó su inquietud al preguntarse sobre el principio de la realidad: si hay sólo un principio o muchos. 66

Encontramos en el compendio histórico completo la explicación de que el alma posee la capacidad motora sustentada por Tales, pretende que el agua es el principio supremo.

"Sostiene que el alma es una potencia motora dice en efecto, que la piedra imán tiene alma, porque mueve al hierro". 67

De este principio proviene todo y a él todo regresa, es constitutivo material originario de todas las cosas, lo que en ellas persiste como sustrato y en lo que todo conviene

mediante la corrupción.

Varios pensadores han considerado su pensamiento con influencias mitológicas, pero lo que importa señalar es el carácter racional que sostiene su teoría.

Lo que Aristóteles nos transmite de su doctrina en el libro, presenta también algunas indicaciones sobre la teología de Tales:

"Algunos afirman que el alma está mezclada en todo por lo que tal vez Tales creyó también que todas las cosas están llenas de dioses". 58

Nos podemos preguntar, qué tiene que ver el que afirme la presencia de los dioses en las cosas y su relación con la actividad motora del alma.

Que el alma sea principio de vida y de movimiento, parece ser la conclusión lógica que da Aristóteles de la afirmación de Tales sobre el inán. Pero, según lo que afirma después, no sólo la piedra magnética poseerá alma, sino también el todo, el universo que estaría penetrado de vida, aunque muchas de sus partes parezcan inanimadas, y además no indicaría de alguna manera el aspecto o carácter divino de esa fuerza vital. Es posible pensar a Tales asociando la naturaleza del alma

vivificadora a la naturaleza del primer principio, del agua, puesto que al considerar el principio de los seres animados opinaba que el agua era su principio; como los principios de las cosas son húmedos, creyó que lo que fuera más húmedo, sería el principio de las cosas. No hay nada más húmedo que el agua, por tanto ella es principio. Lo curioso de su doctrina es que no concluya siquiera que el alma es agua, sino que es aquellos que tiene capacidad motora.

"Supuso que el alma era algo cinético y es que afirmó que la piedra (magnética) posee alma porque mueve al hierro". 69

Podemos equipararlo con los anteriores porque pensaban que el alma fuera aquello que tiene la capacidad de mover. Vemos como la afirmación de Aristóteles de que el alma viene a ser para Tales algo cinético resulta evidente, así todo el mundo manifiesta un poder de cambio y de movimiento cinético, no humano sino divino ya que:

"Algunos afirmarán que (el alma) está mezclada en el todo, por lo que tal vez Tales creyó también que todas las cosas están llenas de dioses". 70

Es probable que Tales se haya referido a la divinidad por el alcance y persistencia de la fuerza vital. No hay una información precisa sobre la asociación que tuvo del agua como

principio constitutivo de todas las cosas y el alma como principio motor de las cosas, por eso Aristóteles lo aclara diciendo que no podemos afirmar del todo que haya identificado estos dos principios con lo cual deja abierto este punto.

Por otra parte, Diógenes opinaba que el alma era aire, puesto que era lo más sutil de las cosas, al igual que Heráclito y Anaximenes al que nombra Aristóteles, puesto que concordó con los dos anteriores no por concebir al alma como aire sino por su concepción motora.

"...decía que es inmortal por asemejarse a los inmortales, y a esta semejanza le compete por estar en continuo movimiento, puesto que todas las cosas divinizan, la lanza, el sol, los astros, y todo el cielo están en continuo movimiento". 71

Por tanto el alma posee una naturaleza divina puesto que siempre se mueve como los inmortales. Según él como, el movimiento causa en ellos la inmortalidad, así también el alma que es de naturaleza móvil.

Diógenes pretendía que el aire fuera el principio de todo, de donde afirmó que el alma era aire y que por esto tenía la capacidad de mover y conocer, porque el aire según él, es el principio de todo. Al afirmar esto, era necesario que si el alma conocía todo en cuanto a su capacidad de conocer, ahora bien,

justifica la capacidad motora del alma porque el aire es el más sutil de todos los cuerpos y por esto es el más móvil.

"...creían que este era el más sutil de todas las cosas y el primer principio, de donde procede que el alma conozca y mueva. Conocer por ser el principio del que derivan las demás cosas: mueve por ser muy sutil". 72

Heráclito toma como punto de partida en el desarrollo de su doctrina la movilidad de todas las cosas:

"...todas las cosas se mueven y nada está quieto y comparando las cosas existentes con la corriente de un río dice que no te podrías sumergir a veces en el mismo río". 73

Se aboca a tratar el movimiento como el dinamismo esencial que se da en todas las cosas.

Explicaba el cambio en todas las cosas como un alternarse continuo entre los contrarios, para él los opuestos no explican sólo el paso de una sustancia a otra, sino la esencia misma de la cosa. La oposición de contrarios es el funcionamiento de la estabilidad de la realidad de las cosas:

Por tanto, el único mundo verdadero es el de los opuestos, en donde los contrarios se exigen mutuamente. A pesar de

esta oposición, sin embargo se mantiene la armonía: cada realidad encierra una síntesis de contrarios y el conjunto de todas ellas es entendido por Heráclito como una unidad, como armonía universal y ésta armonía es Dios:

"Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre". 74

Otro aspecto de su doctrina que lo une más con sus antecesores es considerar al igual que el agua de Tales, se cambia en las formas más diversas: de él proceden todas las cosas y en ellos permanecen como sustrato inalterable. A este principio lo denomina "Logos", la regla según la cual todas las cosas se realizan.

La identificación que hace el Logos -ley universal- y el fuego -principio material- nos puede resultar contradictorio de primera instancia, lo que ahora dejaremos de lado puesto que no es materia de nuestra investigación.

Entrando en materia, Heráclito hace coincidir la naturaleza del alma con la del primer principio:

"Dice que el alma es el primer principio, por ser una exhalación acuosa, de la cual deduce todo lo demás". 75

No determinó que el agua, el fuego o el aire fueran

el principio de las cosas, sino otro, admitió sólo los entes materiales, de donde exigía que lo que fuera el principio de las cosas, fuera lo más apartado de la contrariedad: Le parecía que esto era el vapor.

El alma nace, por decirlo así, de la humedad y queda destruida cuando se convierte totalmente en agua.

"Para las almas es muerte convertirse en agua y para el agua es muerte hacerse tierra, de la tierra nace el agua y del agua el alma". 76

Conforme a esta concepción, pretendo explicar que el alma era además de motora cognoscitiva. Relaciona la estructura del alma no solo con la del cuerpo, sino también con todo el mundo en su totalidad.

"Una sola cosa es la sabiduría: conocer con juicio verdadero cómo todas las cosas son gobernadas a través de las cosas". 77

Establece una relación entre el fuego y el Logos respecto del alma, aclarando que la parte activa del alma (ínea) establece contacto con el Logos. Piensa que la comprensión del Logos, de la verdadera constitución de las cosas es necesaria para que nuestras almas no estén excesivamente húmedas y las convierta en ineficaces. La relación del alma con el mundo es de tipo racional, un aspecto que nos parece importante señalar puesto

que lo distingue de los atomistas, vemos como indica una concepción más profunda de la naturaleza del alma:

"...es ella lo más incorporado que existe en perpetuo movimiento. Tan sólo lo que se mueve puede conocer lo que está en movimiento. Tanto el como la pensaba que cuanto existe tiene su ser en el movimiento". 78

Menciona también a algunos discípulos de Tales, a los que considera como 'rudos' por que opinaban que el principio de todas las cosas era lo húmedo, y como el agua es lo más húmedo de todo, dijeron que ella es el principio de las cosas:

"Algunos más rudos, como Hippo, sostenían que el alma es agua, les movía, a los que parece, la consideración de que el huevo de todos los animales es húmedo". 79

Otros llegaron a considerarla, en cuanto al conocimiento, como si fuera ella misma sangre:

"Defienden que el alma es sangre, por cuanto la sensación es una propiedad del alma". 80

Estos se fueron aproximando al alma dejando de lado al movimiento tomando más en cuenta que lo animado conoce y siente.

2.3.- Empédocles y Platón.

Aristóteles se refiere a estos pensadores centrándose en el alcance que tuvieron del alma por el sentido o el conocimiento.

Empédocles al observar los cambios que se dan en la naturaleza, le parece que es una realidad imposible de negar, y a la vez sostuvo la concepción del ser parmenideo, lo que lo llevó a buscar un modo de conciliar el ser y el movimiento. Intenta resolver esta conciliación con el principio de que los objetos en cuanto todos comienzan a ser y dejan de ser, pero están compuestos de partículas materiales que son en sí iguales indestructibles.

Interpretando a su manera el principio de Parménides sobre la inmutabilidad del Ser, sostiene que la materia de una clase no puede convertirse en materia de otra clase, sino que existen unas especies fundamentales y eternas de materia o elementos, la tierra, el aire, el fuego y el agua. Habla de ellos no como elementos sino como raíces de todas las cosas, éstos permanecen siempre inmutables.

Empédocles vió necesario postular las fuerzas de la naturaleza encontrándolas en dos principios activo-pasivo, que fueron el Amor y el Odio, la amistad y la lucha. Estas fuerzas las

concebía como físicas y materiales.

Según este filósofo, el proceso del mundo es circular, en el sentido de que hay ciertos actos ordenadores, periódicos. En cuanto al mundo tal como lo conocemos es algo que está a mitad del camino entre la esfera primitiva y la fase total separada de los elementos: el Odio va penetrando poco a poco en la esfera y expulsando de ella al Amor. Al comenzar a formarse nuestra tierra a partir de la esfera, el primer elemento que de ella se separó fué el aire, le siguió el fuego, y después vino la tierra. El agua fue lanzada por la rapidez con la que gira el mundo. La actividad del Amor y del Odio se manifiesta en la masa de los seres mortales en determinado momento, todos los miembros que cayeron por suerte a un cuerpo humano se unen por la amistad, y florecen en flores de vida, en otro momento, por la rivalidad, la discordia, se separan unos de otros, así sucede con las plantas y con los animales. En base a los poemas que se ha recogido. De Empédocles se ha llegado a afirmar, que tuvo una doble concepción de la naturaleza del alma, por una parte, se encuentra en sus poemas religiosos, la creencia de la trasmigración de las almas, de la supervivencia de alma individual. Si sostiene que la divinidad tiene una naturaleza intangible, es muy lógico que sostenga con certeza y el alma individual, evadiéndose del ciclo del nacimiento se absorbe simplemente en la 'mente sagrada'

"no es posible acercarse a la divinidad y ponerla ante nuestros ojos ni asirla con nuestras manos -y este es el más ancho camino de persuasión que incide en la mente de los hombres". 81

Por otra parte, en sus poemas físicos parece que considera al alma como una porción de mezcla, esto es, cuando los seis elementos se combinan en porciones adecuadas, se adquiere conciencia de esta mezcla. Los seis elementos combinados son la base física de la conciencia, siendo el alma la proporción de esta mezcla.

Aristóteles en este capítulo no se detiene a criticarle, o a tratar de explicar cómo es que se introduce a la mezcla el alma migratoria.

Empédocles explica su doctrina diciendo que el Amor en sí, es naturalmente indestructible e inmutable pero cada ser vivo, mutable y perecedero debe ser una porción suya. Esta inevitablemente contaminado, por tanto en todos los seres compuestos con la Discordia, y aunque es por esencia inmutable y mantiene su identidad esta contaminado, no se reabsorbe en la masa del Amor, como resultado de dicha contaminación, cuando es cuerpo se disuelve, sino que se introduce conservando su identidad, en otro cuerpo. Puede llegar a purificarse hasta tal punto que se libere de la contaminación de la Discordia y en su próxima liberación, retornaría a la unidad de la que ha caído o

puede incluso seguir siendo un haz separado del Amor, hasta que todo el Amor se reabsorbe en la Esfera: 82

"De estos elementos nacieron todos cuantos seres existieron, existirán y existen, los árboles, los varones y las mujeres, las bestias, las aves, los peces que se nutren del agua y también los dioses de la larga vida, muy superiores en sus prerrogativas. Pues sólo estas cosas existentes, las cuales entremezclándose, adoptan pluralidad de formar cambios produce la mezcla". 83

Consideró el alma migratoria y la conciencia física, a la que Aristóteles se refiere, en este capítulo, como totalmente distintas. Para Empédocles, el alma es al linaje divino y la gustación de la sangre, es precisamente la causa de su caída.

"Pues la sangre que circula al corazón de los hombres es su pensamiento". 84

Es al igual que todos los demás constitutivos del cuerpo, una mera combinación temporal de los cuatro elementos, y la razón que radica en ella, se basa en que los cuatro elementos exteriores son el funcionamiento de la percepción. Podemos deducir que tanto la percepción como el pensamiento resultan ser tan provisionales como lo son los compuestos físicos de los que dependen:

"Y todas las cosas fueron compuestas convenientemente de estos elementos y por su medio piensan y gozan y sufren y esta es, sobre todo, la razón por la que piensan con la sangre; ya que en ella están mezclados las demás partes de los elementos". 85

Así podemos concluir que el alma para Empédocles conoce todas las cosas, y está constituida de los mismos principios que estableció:

"La identifica con todos sus elementos, aunque cada alma es también alma, pues así; vemos la tierra por medio de la tierra el agua, por el agua, el éter divino por el éter, como por el fuego vemos el fuego destructor, el amor, y en fin, la discordia por la triste discordia". 86

Seguramente Aristóteles en segunda hace una comparación entre Empédocles y Platón que también considera al alma en razón de sus elementos, sostiene que esta compuesta de los principios, no siendo este el único punto en el que coincidieron sino también en la concepción de las dos almas, que aparece clara en el Timeo de Platón en donde contrasta la parte inmortal del alma, obra del Demiurgo mismo, con su parte mortal, asunto que Aristóteles deja de todo, abocándose únicamente a las razones que Platón da en el Timeo al afirmar que el alma está compuesta de los principios de las cosas.

En un primer momento nos podríamos preguntar porqué

Aristóteles toma de Platón el Timeo que trata de la cosmología y no del Fedón que trata sobre la inmortalidad del alma, hacer esta consideración nos lleva a no perder de vista que Aristóteles está tomando de sus antecesores lo que entendieron por el alma como principio de vida, como principio constitutivo de todos los seres vivos, busca como es que alcanzaron el conocimiento del alma a través del movimiento unos, del sentido o el conocimiento de otros. Poco a poco Aristóteles nos va llevando a través del pensamiento de los filósofos anteriores a planteamientos cada vez menos materialistas del alma, como lo veremos con Platón: se puede decir que tanto él como Empédocles dan un salto en la concepción del alma partiendo del siguiente principio:

"Lo semejante es conocido por lo semejante". 87

No dejando de lado sino tomando como presupuesto el que:

"Las cosas están formadas por los elementos (principios)". 88

Retomando de modo general algunos aspectos de su doctrina, los cuales nos resultan interesantes, cabe considerar que Platón da por supuestas, como existentes desde toda la eternidad tres clases de entidades reales y distintas: el mundo perfecto e inmutable, que es el de las Ideas subsistentes, (lo que

siempre es y nunca cambia) Debajo de ellas existe el Demiurgo, ser divino, pero, inferior a las Ideas; dice que este dios vivía feliz disfrutando de su contemplación.

Por otra parte existía también la materia, es esencialmente mudable, en la cual se agitaban los elementos mezclados y en completo desorden.

"Lo que nunca es y siempre está llegando a ser". 89

El pensamiento de Platón, acerca de esta identidad primitiva resulta algo oscura, pero tal parece que le sirve al Demiurgo para la ordenación del mundo; podemos relacionarla con el caos de las cosmogonías antiguas. El espacio, es otra identidad que servía al Demiurgo para colocar y distribuir sus obras según vaya moviendo esta masa desordenada conforme al arquetipo de las Ideas y de los Números ideales. También admite la existencia de los principios reguladores; que son el Nous y la Necesidad .

Como un dato curioso, encontramos que en el Timeo no existe el concepto de una causa ex nihilo. Se trata simplemente de una ordenación de elementos ya existentes y eternos.

La operación del Demiurgo no consiste en crear ninguna realidad nueva, sino tan solo en introducir orden en el

desorden del elemento material, modelándolo conforme a la imagen de la Idea de viviente eterno. El resultado serán los Cosmos sucesivos que se repiten en ciclos conforme al concepto de Heráclito y Empédocles. 90

Por tanto disponiendo de los tres elementos mencionados: las Ideas, el caos y el espacio, el Demiurgo emprendió su labor:

"Digamos pues qué causa movió al ordenador a producir y ordenar el Universo. El era bueno y en el bueno no cabe envidia de ninguna cosa, así exento de envidia quiso hacer todas las cosas, en lo posible, semejantes así mismo". 91

Toma como modelo el mundo de las Ideas y de los números, y en especial, la idea de Animal viviente perfecto, toma a las Ideas no como composición de los seres del mundo sensible, sino como un modelo para la formación del Universo, y no todas las Ideas, sino sólo la de Animal eterno. Así pues, los seres sensibles son imágenes de esa entidad perteneciente al mundo ideal. Pretende hacer un mundo que fuera también un gran animal viviente.

Platón se vió en la necesidad de crear un Alma para que fuera el principio de la vida y del movimiento ordenador del Universo. Para esto juntó los tres elementos: lo idéntico, lo

diverso, y la esencia, mezclados conforme a proposiciones aritméticas y musicales.

Considera que el alma está constituida por estos principios de lo idéntico y lo diverso no como si fueran partes de ella, sino porque la constituyen como algo intermedio ya que la naturaleza del alma racional para los seres superiores y totalmente inmateriales es inferior y más deteriorada, en cambio para los seres materiales e irracionales es más noble y superior.

Distingue cuatro especies de vivientes: los dioses celestes, formados de elemento fuego, las almas humanas, que por su destino corresponden a la tierra; las aves, que pertenecen al aire y los peces que corresponden al agua.

El Demiurgo formó primero los dioses astrales, o estrellas fijas, después formó la parte racional e inmortal de las almas humanas. Finalmente dejó a los dioses inferiores el cuidado de completar los demás elementos del viviente mortal.

Terminada la obra del hombre en la que crean un alma mortal, las pasiones, crearon a los vegetales y dos especies de animales.

En el centro del Universo el Demiurgo formó la Tierra, dándole forma esférica y movimiento de rotación alrededor del eje del mundo, los elementos (agua, aire, fuego, y tierra) en cuanto a su subsistencia material, preexisten a la acción de Dios, pero estaban mezclados y confusos unos con otros en el caos. Por tanto la labor, del Demiurgo consiste en ordenarlos e imprimir en ellos figuras geométricas, conforme a las Ideas y a los números, figuras ideales. Estas son invisibles y lo más perfecto que se pueda pensar. Elige las dos clases de triángulos: rectángulo; isósceles y rectángulo escaleno, como figuras fundamentales y originarias para formar los cuatro elementos, así a cada elemento le corresponde una figura.

"Así nació el Mundo, viviente visible que contiene todos los vivientes visibles, dios sensible formado a semejanza del Dios inteligible grandiosísimo, buenísimo, bellísimo y Perfectísimo". 92

Veamos como Platón se ve en la necesidad de partir de las operaciones y acontecimiento que ocurren en el mundo de los seres vivientes, para ir explicando la naturaleza del alma, que tal parece también considero que solo la podíamos percibir por sus operaciones, de aquí proviene su recurso a los 'mitos', que considera como un medio de expresión de realidades que es imposible aprehender directamente por los sentidos y por la inteligencia.

Vemos como tuvo un concepto elevado del alma humana, pues la considera como una entidad inmaterial distinta y contrapuesta al cuerpo.

"De todas cuantas cosas tiene el hombre, su alma es la más próxima a los dioses y su propiedad más divina y verdadera". 93

Consideró siempre el alma como entidad inmaterial distinta del cuerpo. En el Fedón rechaza la tesis materialista de algunos pitagóricos que la consideraban simplemente como un resultado de la 'krosis' entre los elementos corporales. El alma humana es simple inmortal, la propia alma es el pensamiento, por el cual se pone en relación con las realidades inteligibles, a diferencia del cuerpo, al cual corresponde la sensación. Pone de manifiesto la afinidad o la connaturalidad que guarda el alma con las realidades ideales del mundo superior.

El alma es una realidad concreta, invisible, que participa de la Idea de la Vida. 94

Resulta interesante resaltar lo puesto que en esta realidad Platón apoya sus tesis fundamentales de la preexistencia del alma respecto al cuerpo, su inmortalidad el conocimiento previo de las Ideas y su conservación por la reminiscencia.

En el Fedro, diálogo al que Aristóteles no hace

mención, describe al alma como inmaterial, invisible, intangible, imperceptible a los sentidos.

El alma cósmica le aplica los mismos caracteres que en el Fedón atribuye a la divinidad. El alma se mueve a si misma y es principio del movimiento del cuerpo.

Sin duda, Aristóteles toma de Platón lo que le interesa por ahora, no se refiere a su concepción antropológica únicamente, sino que enfatiza más en su concepción cosmológica, física, refiriéndose también a las implicaciones que tuvo el sostener que el alma es pensamiento. Deja de lado el alma como inmortal, eterna, etc., se centra en el alma como principio de movimiento, y al alma racional:

"Del mismo modo Platón en el Timéo constituye el alma por medio de los elementos pues enseña que lo semejante se conoce por lo semejante, y que todas las cosas están formadas por los elementos (principios)". 95

Por una parte, Platón considera el alma de los seres inmatereales como una entidad simple, en la que no hay composición, seguramente a estas les corresponde el principio de lo idéntico puesto que la naturaleza que es susceptible de transformación, por ejemplo, los entes materiales a los que les aplica el principio de lo diverso.

Aristóteles considera importante y significativo, hacer referencia a la constitución de los seres vivos, en concreto de los animales, los que están formados por una realidad inmaterial.

"Del mismo modo en sus escritos filosóficos enseña que el animal en si está constituido por la idea de uno y de la primera longitud, y la de anchura y altura y las demás cosas están igualmente constituidas". 95

Así admitía Platón que los números eran causa de las cosas, deja ver una confusión al dar el mismo significado a lo uno como cantidad y a lo otro como un individuo.

Estableció que lo universal separado como causa de las cosas, por que, como Aristóteles nos lo deja ver en su cita, toma a los números como sustancias de las cosas. El principio de todos los entes son las especies y los números.

Hay otra afirmación en la que se deja ver la concepción de que el alma está compuesta por elementos:

"Proponiendo la cosa de otro modo: el conocimiento es la mónada; la ciencia es la diada (pues se dirige en línea recta a una cosa); el número de la superficie corresponde a la opinión, y el de lo sólido a la sensación; porque los identifica con las formas o principios, y constan de elementos". 97

Se sostiene que el alma está compuesta de los números, es lógico que todas sus operaciones procedan de ellos.

Por otra parte encontramos que el alma posee diversas potencias para la aprehensión de los entes, éstas son: el intelecto y su operación por la idea de uno. La ciencia, la opinión y el sentido; estas son las potencias del alma en cuanto participa de la naturaleza de la unidad, de la diada, de la triada, y de la cuadruplicidad.

Podemos concluir que Aristóteles quiere dejarnos claro que Platón sostuvo que el alma separada, que constituye la idea de las almas individuales, está compuesta de números que son los principios y elementos de las cosas. De esta forma se entiende por qué dijo Platón que el alma está compuesta de los principios.

Platón deja de lado el movimiento mientras que Aristóteles nos da a conocer a otros que llegaron al conocimiento del alma partiendo del movimiento y del sentido de modo simultáneo, porque les parecía que el alma era móvil por esencia y cognoscitiva, al sostener que el alma es un número que se mueve a sí mismo:

"Algunos, viendo que el alma tiene la facultad de mover y de conocer, la supusieron compuesta de ambas cosas, y decía que el alma era un número que se mueve a sí mismo". 98

Le atribuyen al alma dos facultades, ésto es, dos potencias: el moverse, mover y conocer.

Deja claro que la causa del movimiento está en los primeros elementos.

3.- Conclusiones.

Al finalizar el capítulo, nos podemos preguntar qué objeto tiene al habernos detenido a estudiar filósofos anteriores a Aristóteles, nos puede parecer que se trató de una mera recopilación histórica que sirvió a nuestros filósofos para profundizar y aclarar errores por medio de refutaciones, en la cuestión del alma. Quedarnos sólo con ésta visión, resultaría estéril, pues no cabe duda que la cuestión sobre el alma es una realidad que de algún modo todos los hombres de todos los tiempos nos llegamos a cuestionar, ya sea directa o indirectamente, de modo científico o de una manera natural, puesto que nos enfrentamos con la vida misma, con nuestra propia existencia y con los demás seres diversos entre sí.

No nos es suficiente el quedarnos en el mero hecho de que el ser vivo existe, lo que ha sido el punto de partida de Aristóteles, su propósito es llegar a saber qué es el alma, así, si embarcamos en el estudio de dicha realidad, deja clara la dificultad de la que tratamos, ya que requiere de un rigor

científico a seguir. El método determinado por Aristóteles no cabe duda que es demostrativo por medio de la afirmación, ya que no podemos definir lo que no conocemos. así los conceptos universales que se tengan del alma nos remiten a la realidad, ésto es, al compuesto, lo que deja ver el realismo aristotélico. Necesariamente el modo de definir al alma nos llevará a su esencia partiendo de la existencia de ésta.

A lo largo del capítulo nos hemos dado cuenta del valor de su sistema, también podríamos decir que estamos estudiando a un filósofo ordinario puesto que parte en su estudio de la vida misma, de lo que acontece a todo hombre, como lo vemos en sus ejemplos que de primera instancia, nos pueden parecer demasiado triviales, pero que en sí conyevan grandes profundidades.

La dificultad que tiene el hacer ciencia del alma, encierra la dignidad de ésta, puesto que, aún haciendo patente a nuestro conocimiento, es imposible que lleguemos a agotar su ser.

- (1) Aristóteles: De Anima. I, 1, 402a. p. 33. Ed. Esparza-Calpe. Argentina Buenos Aires-México 1944.
- (2) Cfr. Febro. Introducción al problema del hombre. p. 114. Ed. Rialp España-Madrid 1982.
- (3) Id. p. 148.
- (4) Aristóteles: De Anima. I, 1, 402a. p. 31. Op Cit.
- (5) Cfr. Rassen: Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. pp. 228-229 Ed. Rialp España-Madrid 198.
- (6) Idem.
- (7) Polo, Leonardo: Curso de Teoría del Conocimiento T.I.P. p. 81 Eunsa Pamplona, 1984.
- (8) Aristóteles: Metafísica. I, 2, 982a. 30. p. 13. Ed. Gredos, España-Madrid, 1970.
- (9) Id. p. 11
- (10) Aristóteles: De Anima. I, 1, 402a. p. 31.
- (11) Idem.
- (12) Idem.
- (13) Cfr. Aristóteles: Segundos Analíticos. Citado en Rosse, II, pp. 77-83.
- (14) Aquino Santo Tomás: Comentario de Anima. I, 1, n15 p. 20. Op Cit.
- (15) Aristóteles: Metafísica. VII, 12, 649 p. 385 Op Cit.
- (16) Id. pp. 381-382.
- (17) Aristóteles: Segundos Analíticos. p.82 Op Cit.
- (18) Aristóteles: De Anima. II, 1, 412b. p. 95. Op Cit.
- (19) Cfr. Aquino Santo Tomás: II, 3, n247 p. 162. Op Cit.
- (20) Aristóteles: De Anima. I, 1, 402b p. 33. Op Cit.
- (21) Id. p. 35
- (22) Idem.
- (23) Cfr. idem.

- (24) Cfr. Beuchot, Mauricio: Ensevos Marginales sobre Aristóteles pp. 143-144 UNAM-México, 1985.
- (25) Cfr. Aristóteles: Metafísica. VII, 12, 13. pp 380-390. Op Cit
- (26) Cfr. idem. c13, pp. 386-390.
- (27) Cfr. Reale G.: Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. I, p. 174 Ed. Herder Barcelona, 1980.
- (28) Aristóteles: De Anima. I, 2. 403b. p. 41. Op Cit.
- (29) Fabro C.: p. 151 Op Cit.
- (30) Aristóteles: Metafísica. II, 1. 150 pp. 85-86. Op Cit.
- (31) Fraile G. Historia de la Filosofía. I, p. 130. Ed. B.A.C. España-Madrid 1971.
- (32) Fabro C.: pp. 210-216 Op Cit.
- (33) Mondolfo: La Filosofía en Grecia. I, 11, p. 32 Citado en Fabro p. 206 Op Cit.
- (34) Cfr. Fraile G. pp. 139-140 Op Cit.
- (35) Aquino Santo Tomás. I, 3, n32 p. 26. Op Cit.
- (36) Aristóteles: De Anima. I, 2. 403b. p. 41. Op Cit.
- (37) Idem.
- (38) Aristóteles de Caelo citado en Kirk y Raven: Los Filósofos Presocráticos p. 578 Ed. Gredos.
- (39) Parménides citado en Kirk y Raven: The Presocratic Philosophers. Cambridge at the University Press 1959. p. 272.
- (40) Aristóteles: Física II, 4, 195 a 24 citado en Yarza I: Historia de la Filosofía Antigua p. 62 Eunsa. Pamplona, 1983.
- (41) Alejandro: Metafísica 36, 21, 569 citado en Kirk y Raven p. 574 Op Cit.
- (42) Aristóteles: De Anima. I, 2, 405 a p. 47. Op Cit.
- (43) Idem.
- (44) Demócrito: fr. 9, sexto, adv. math, VIII, 135 citado en Kirk y Raven p. 586 Op Cit.
- (45) Cfr. Fraile pp. 152-158
Copleston: Historia de la Filosofía, I, pp. 43-48 Ed. Ariel.

Barcelona, 1979.

Kirk y Raven, pp. 332-368 Op Cit.

- (46) Cfr. Aristóteles: De Anima. I, 3. 407b. pp. 61-63 Op Cit.
- (47) Id. 2, 404a p. 41.
- (48) Id. 3, 407b. p. 62.
- (49) Simplicio: Física 164, 20 citado en Kirk y Raven, p. 523 Op Cit.
- (50) Idem.
- (51) Id. p. 524.
- (52) Id. p. 526.
- (53) Idem.
- (54) Diels. 312 citado en: Fraile, p. 211 Op Cit.
- (55) Simplicio. Física 164, 24 y 156 citado en : Kirk y Raven, p. 519 Op Cit.
- (56) Idem. Teofrastio. p. 545.
- (57) Idem. De Sensu 27 y 55 p. 547.
- (58) Aristóteles: De Anima. 2, 404a. p. 41. Op Cit.
- (59) Cfr. Idem.
- (60) Id. p. 43.
- (61) Id. 404b.
- (62) Cfr. Aquino Santo Tomás: Comentario al De Anima I, 2, III n 41, p. 34 Op Cit.
- (63) Cfr. Aristóteles: De Anima. 2, 404b. pp. 43-45. Op Cit.
- (64) Idem.
- (65) Idem.
- (66) Cfr. Id. I, 2, 405a. pp. 45-49.
- (67) Id. p. 47
- (68) Kirk y Raven p. 519 Op Cit.
- (69) Id. Aristóteles 5, 411a p. 138.
- (70) Aristoteles: De Anima. I, 2. 405a. p. 47.
- (71) Ibid.

- (72) Platón, Cratilo 402a citado en: Kirk y Raven p. 278 Op Cit.
- (73) D.K. 22 888 citado en Yorza I, p. 35 Op Cit.
- (74) Clemente Strom VI, 4130 citado en Kirk y Raven p. 290 Op Cit.
- (75) Idem.
- (76) Id. Diógenes Laercio fr. 41 p. 288.
- (77) Idem.
- (78) Aristóteles: De Anima. I, 2, 405a. p. 47. Op Cit.
- (79) Idem.
- (80) Idem.
- (81) Clemente Strom V, f. 135 p. citado en Kirk y Raven. p. 497.
Op Cit.
- (82) Id. Simplicio, Física. fr. 21 V, 9 p. 459 Op Cit.
- (83) Idem. p. 498.
- (84) Id. Teofrasto de Sensu 9 p. 480.
- (85) Aristóteles: De Anima. I, 2, 404b. p. 45 Op Cit.
- (86) Id. 404b.
- (87) Idem.
- (88) Timeo 27d 28a-c 29a-b citado en Fraile p. 364. Op Cit.
- (89) Id. 29a-c. p. 366.
- (90) Idem.
- (91) Id. 55a. p. 370.
- (92) Idem.
- (93) Platón, Dialogos. Fedón pp. 393-396 Ed. Porrúa México, 1979.
- (94) Cfr. Aristóteles: De Anima. I, 2, 404b Op Cit.
- (95) Ibid.
- (96) Ibid.
- (97) Ibid.
- (98) Ibid.

CAPITULO II.

REFUTACION ARISTOTELICA DE FALSAS IDEAS ACERCA DEL ALMA.

Nos podría parecer de primera instancia que el tema del movimiento, interesa más a la física que a la ciencia del alma, con lo cual cabe preguntarnos ¿Que importancia tiene para nuestro estudio?. Sin duda, Aristóteles nos responde a ésta pregunta por el modo como aborda el tema tomándolo como un punto a aclarar respecto de las afirmaciones que hicieron los presocráticos y, por otra parte, para tomarlo como punto de partida que más adelante le llevará a profundas consideraciones sobre la naturaleza del alma.

Parte de que todos sus predecesores alcanzaron la naturaleza del alma desde las cosas, desde la realidad que los rodeaba, de la propia experiencia, en la que observaron el movimiento y el sentido, pues todas las cosas están en un continuo cambio.

Podríamos decir que primordialmente consideraron al movimiento, pues este, abrió las puertas a los demás filósofos introduciéndolos así al conocimiento del alma, lo que marcó

alcances de importancia en la filosofía y en particular en Aristóteles dándoles pie para refutar y aclarar, lo cual vemos en los capítulos de su libro.

El tema del movimiento, es lo primero que aborda, posiblemente por ser el principio en el que todos convinieron:

"Así pues cuantos tomaron en consideración que todo lo animado se mueve, identificaron el alma con lo que mayormente tiene la virtud de mover". 1

1.- Refutación de la noción del alma como movimiento.

1.1.- Movimiento por accidente: Si el alma participa del movimiento.

Sin duda, hemos visto como los filósofos han alcanzado el conocimiento del alma a través de dos cosas principalmente, por el movimiento y por el sentido ó conocimiento (la sensación también es un cierto movimiento). Si seguimos el sistema de Aristóteles resulta evidente comenzar por la espontaneidad del movimiento que observamos en todo ser vivo.

Todos los que han alcanzado el conocimiento del alma por el movimiento, convinieron en que para hacer posible que algo se mueva, debe ser movido por algo: parten de que todas las

cosas que se mueven son movidas por otra.

Así como no dudaron del movimiento de las cosas, de la realidad al considerar el alma, como una realidad superior, vieron en ella que el movimiento era algo natural, esto es, algo esencial en ella, connatural, por lo que concluyeron que se movía por razón de su esencia.

Este punto resulta de mayor importancia para Aristóteles, sobre el cual gira su razonamiento. Persigue dejar claro y fundamentado, que el alma no es puro movimiento como lo entendieron sus predecesores, esto le quitaría gran parte de su dignidad y riqueza ontológica.

Aristóteles admite que su carácter esencial de la naturaleza del mundo físico, está dado por el movimiento, y por tanto requiere del análisis de éste y de sus causas. Es una realidad respecto de la cual no podemos permanecer indiferentes en el estudio de las ciencias, pero, así como cada ciencia tiene su propio objeto de estudio, el movimiento no puede ser la única realidad de la que se ocupe la ciencia del alma y que en ella se agote.

Vemos como el movimiento es un dato de hecho originario, y por tanto, no puede ponerse en duda, pero esto es así si nos referimos al mundo físico.

El problema que a Aristóteles le preocupa es rechazar las afirmaciones que creyeron ciertas los filósofos, que el alma se mueve y que el movimiento le pertenece como algo de su sustancia, de su esencia:

"Nuestra investigación debe comenzar por el movimiento: porque no solo es falso que la esencia del alma sea cual dicen los que la describen como algo que se mueve ó puede moverse; sino que es imposible que el alma tenga movimiento". 2

En el libro de la física lo explica diciendo que no es necesario que le pertenezca al alma el movimiento como algo sustancial; la clave está en que no siempre, todo lo que se mueve es movido necesariamente; en el mismo sujeto que mueve, también se da el que mueve y el que es movido, pero es imposible que aquello que mueve sea movido esencialmente, el siguiente ejemplo nos aclarará el razonamiento.

"Siendo de dos modos el movimiento de una cosa, o por sí misma o por otra cosa que se mueve -decimos que es por causa de otra cosa, cuando algo es movido por estar en otra cosa que se mueve, p.e. los navegantes, que no se mueven del mismo modo que la nave: ésta se mueve por sí misma, más aquellos, por estar en algo que se mueve". 3

Esta es una realidad que todos experimentamos, el que hay movimientos más o menos propios. Indirectamente

Aristóteles nos está hablando de dos tipos de movimiento, pues todo lo que se mueve puede mover esencialmente o accidentalmente. El movimiento de la nave viene a ser un movimiento más propio, tanto que podríamos llamarle un movimiento esencial a ella, pero el movimiento del navegante es de un modo menos propio éste es de un modo diferente al movimiento accidental, puesto que no se mueve por sí mismo, en cambio la nave sí; el navegante se mueve porque está en la nave, lo que significa que si no lo estuviera no se movería. La nave independientemente de que llevara al navegante ó no se movería.

Vemos pues que hay dos modos de considerar el movimiento, o de referirnos a él: per se y per accidentem.

Esta especificación no la hicieron los filósofos antecesores de Aristóteles, punto fundamental que nos lleva a aclarar varios puntos en los cuales radican sus errores, pues el no haber hecho esta consideración explica el porqué llegaron a absolutizar la afirmación de que todo lo que se mueve es movido. Podemos decir que el movimiento al que se refirieron fué al movimiento por esencia. De aquí la constante referencia de Aristóteles al movimiento, dejando claro de antemano que el movimiento por esencia es cuando la misma cosa se mueve y por accidente cuando es movida por otra. Por tanto, no es necesario que todo aquello que mueve sea movido por sí mismo.

Todos los razonamientos que hace Aristóteles giran al rededor de la demostración de que el alma no se mueve esencialmente: de primera instancia los argumentos que utiliza nos pueden parecer de poco valor por la trivialidad que presentan, o de poco rigor científico, lo que es mera apariencia, puesto que van directamente al fundamento de la posición de los filósofos. Parte de los datos de experiencia para destruir sus posiciones, sólo en un principio, y si se leen de modo superficial, nos pueden parecer poco eficaces.

Centrándose más en el movimiento por accidente, vemos que si le corresponde éste al alma, entonces es imposible que le sea connatural, que pertenezca a su misma esencia, lo que contradice a las afirmaciones y conclusiones de los filósofos. Podemos decir que se mueve como lo blanco por ejemplo si una pelota es blanca y ésta se mueve, decimos que el blanco se mueve de algún modo pero accidentalmente, el blanco participa del movimiento de la pelota, pero no se mueve por sí mismo.

"...tratamos ahora de averiguar si el alma se mueve por sí misma o si participa del movimiento de otro". 4

1. 2.- Movimiento por esencia: Si el alma se mueve por sí misma.

Hemos visto como el movimiento por esencia es el que se lleva a cabo por sí mismo y no por otro, lo que tiene unas

implicaciones de importancia en el caso del alma, las cuales Aristóteles nos va presentando.

Así como hay dos modos de referirnos al movimiento, existen cuatro clases a las cuales se refiere nuestro filósofo para llevar a cabo sus argumentos, ya que considera que si sostenemos que el alma se mueve por esencia, entonces se moverá según alguna de las especies de movimiento que son cuatro:

"Cuatro son las clases de movimientos: traslación, iteración, disminución y crecimiento. El alma por consiguiente se moverá con uno de éstos movimientos, ó con varios de ellos, o con todos". 5

En los presocráticos no encontramos que hablen directamente de que el alma ocupe un lugar determinado, pero si encierran ésta posibilidad, que se mueva según el lugar, el crecimiento, la disminución y la alteración. Lo que nos lleva a afirmar que el alma debe existir en un lugar.

Hecha ésta consideración volvemos a caer en la cuenta de que no podemos pasar de largo éste tema pues visto desde el punto de vista filosófico nos lleva de la mano a introducirnos en la existencia misma del alma, de qué modo existe: lo que deja ver en el fondo el sentido ó concepción materialista presente en los presocráticos y en el hombre ahora, pues de cierta seguridad intelectual conocer lo que se presenta de modo inmediato a

nuestros sentidos, en ocasiones tenemos mayor certeza de las realidades que podemos encontrar en un ubi, en un lugar determinado. Esto que hoy vivimos, también ocurrió en el mundo antiguo de la filosofía como lo hemos visto y no sólo con ciertas realidades, sino con una de las realidades de mayor dignidad como lo es el alma.

¿Es posible decir que al alma le corresponde un lugar determinado?. Si partimos del punto al que llegaron los presocráticos, que el alma se mueve esencialmente, afirmación que implica alguno o todos los tipos de movimiento que se dan en la realidad, nos vemos obligados a decir que sí.

Por propia experiencia vemos como todo lo que se altera es cuerpo, y todo cuerpo exige un lugar, por eso decimos que la alteración se da en un lugar.

Si el alma existe en un lugar sería necesario que se le asignase uno propio:

"Mas si es de la esencia del alma el moverse a sí misma, el movimiento no le es accidental, como lo es a lo blanco o a lo que mide tres codos: también esto se mueve, pero accidentalmente, pues en realidad se mueve lo que tiene estas cualidades, es decir un cuerpo; por esto no tiene lugar propio. Pero al alma lo tendrá si es que esencialmente participa del movimiento". 5

Estas consideraciones dan pie para cuestionarnos sobre la quietud del alma, pues hay cosas que se mueven por un agente exterior, y su quietud depende de éste, si pensamos por ejemplo en un barco con motor propio, si el marinero, que viene a ser el agente exterior no pone en marcha al motor, entonces el barco no se mueve y permanece en una quietud temporalmente. Pero en el caso del alma, su movimiento y quietud no dependen de ningún agente exterior, dependen de un principio intrínseco, pues nada puede quitar absolutamente el movimiento del cuerpo orgánico a menos de que se le quite la vida y muera, lo que implica que se da un cambio sustancial.

Desconocemos cuales son los movimientos y quietudes del alma, pero los presocráticos no admitían que ningún cuerpo se mueve naturalmente, a no ser los cuatro elementos de los que podemos advertir que el movimiento y la quietud se realizan naturalmente y violentamente. Queremos decir con esto que si se mueve el alma naturalmente como los elementos tierra, aire, fuego y agua, se llevarán a cabo en ella movimientos forzados, violentos causados por una fuerza externa.

"Además si por su naturaleza se mueve, también podrá moverse por una opuesta fuerza externa; y si por ésta, también por un movimiento natural (...). Cuales sean los movimientos y quietudes forzadas del alma, ni siquiera los que quieren inventar podrán fácilmente explicarlo". 7

Nos puede parecer un poco absurdo el pensar que el alma se mueva como se mueve el fuego, pero, considerando que los presocráticos partieron de las cosas que observaron en la naturaleza misma no resulta tanto, ya que los elementos constituirían el fundamento de las realidades vivientes.

Si afirmaron, por tanto, que tiene alguno de éstos movimientos, el del fuego o de la tierra o de algún otro, quedaría el movimiento del alma determinado por una dirección propia de los elementos, lo que no le es propio al alma, puesto que mueve a todo el cuerpo, llega a todas las partes, por decirlo de algún modo. Al hacer esta afirmación estamos presuponiendo datos importantes de los que más adelante daremos razón.

"...si el alma se mueve hacia arriba, será fuego; si hacia abajo, tierra, pues estos son los movimientos propios de tales cuerpos". 8

Es muy razonable decir que el alma mueva al cuerpo, hay que aceptar que en esto tuvieron razón los filósofos, ya que es un dato de experiencia, pero no nos podemos quedar tan sólo en esta afirmación porque reduciríamos el movimiento del alma al movimiento corpóreo y el alma sería cuerpo, por tanto, materia.

Estamos seguros de que una realidad tan superior como lo es el alma, y que por tanto, es superior al cuerpo no de modo absoluto puesto que sin él no podríamos estar estudiando

sobre la ciencia de ella, es imposible agotarla en los movimientos del cuerpo que le es inferior. El alma se mueve por el apetito y la voluntad principalmente, ahora, como una consecuencia el cuerpo se mueve por ella, lo que no implica que al alma le pertenezca el movimiento por esencia:

"Siendo manifiesto además que el alma mueve al cuerpo, es obvio que lo moverá con el mismo movimiento con que ella se mueve; y entonces recíprocamente se puede decir con verdad con el movimiento con que se mueve el cuerpo se mueve también el alma". 10

Fué acertado decir que el cuerpo se mueve por el alma, pero el alma no se reduce al movimiento corpóreo pues si lo fuera así en la realidad exigiría un lugar determinado y se trataría al alma como cuerpo lo que nos lleva a un materialismo puro.

"Pero el cuerpo se mueve por traslación luego también el alma pasará de su lugar a otro como el cuerpo, moviéndose toda o alguna de sus partes". 11

Razones suficientes de Aristóteles para concluir que el movimiento del alma es accidental, pues cuando una cosa se posee por esencia, no es necesario que le pertenezca en razón de otra cosa, pues lo que posee, se posee por sí y no por otro. Si le pertenece al alma el movimiento por esencia y conforme a su

naturaleza, debemos afirmar que el alma se mueve por sí y no por otro. Pero lo que vemos en la realidad es que todo lo que nos rodea y, las circunstancias y objetos concretos que nos rodean resultan ser motores del movimiento físico o intrínseco; nos movemos muchas veces por los sensibles al sentir, o por lo que es objeto de nuestro apetito; por tanto el alma no se mueve por sí, ésto si tomamos el movimiento considerando a la luz de los filósofos, pues es lo que hemos visto, que el movimiento del alma no es otra forma móvil sino en cuanto mueve al cuerpo.

Si se mueve a sí misma, entonces es cierto que ella se moverá por su sustancia, pues no necesita de otro para ello. Pero, sin duda, todo lo que se mueve se diferencia o separa de aquello por lo cual se mueve, por tanto, si se mueve como ellos dicen se tendría que separar de su sustancia y así el movimiento sería para ella causa de su corrupción, lo que resulta contrario a los que decían que el alma se asemeja a lo divino (Almacén).

"...siendo todo movimiento un desplazamiento de lo que se mueve en el sentido del movimiento; el alma se separa de su misma esencia, si es que no se mueve accidentalmente, sino por su misma naturaleza". 12

Posiblemente los presocráticos se quedaron en la consideración de un movimiento esencial pero puramente material por dar una constitución material al alma; Aristóteles abre más

horizontes al ver con más luz el movimiento, pues en razón de éste hace una distinción entre la operación y el movimiento. El movimiento es acto de lo imperfecto y la operación es acto de lo perfecto, perfecciona al operante, digamos que se tiende a la unidad a la perfección, mientras que en el movimiento se tiende a la separación porque para que se de es necesario cierto distanciamiento.

Nos queda claro que los presocráticos acertaron al decir que el alma es principio de movimiento, pero no lo es por el modo como ellos lo consideraron: al alma no le pertenece el movimiento de modo esencial sino accidentalmente. 13

Es fuerte el argumento que toma Aristóteles para demostrarlo: partir de que hay dos tipos de movimiento y marcar la disminución que hay entre operación y movimiento, puesto que no son lo mismo.

1. 3.- Platón y Demócrito: Movimiento del alma.

Nos parece interesante detenernos y volver a considerar el movimiento en Platón y Demócrito puesto que nos introducirán al tema del alma como conocimiento.

En los dos vemos muy gráficas las dos posturas: materialista, por parte de Demócrito y la idealista por parte de Platón.

Hemos visto y sólo lo recordaremos como Demócrito admitió que si el alma mueve al cuerpo es necesario que mueva con los movimientos con los que ella misma se mueve, así el alma es causa del movimiento, pero ésta afirmación nos lleva también a preguntarnos que pasa con el reposo, pues si es causa del movimiento, también deberá serlo del reposo.

La doctrina de Demócrito no acepta el que hablemos de reposo pues:

"...dice que los átomos esféricos, que por su naturaleza nunca permanecen inmóviles, arrastran y mueven todo al cuerpo". 14

Demócrito, como lo vemos no aceptó esto que Aristóteles reclama, pues es imposible decir que los cuerpos esféricos por los que está constituido el cuerpo, siendo indivisibles, nunca permanecen inmóviles. Así resulta que el alma es un movimiento incesante que no se encuentra en ningún momento en reposo.

Reduce al alma a una realidad material como son los átomos por tanto su movimiento es un movimiento que corresponde

sólo a las cosas materiales.

Así como Demócrito sostuvo que el cuerpo se mueve por el alma y que el alma como está unida a él se mueve a sí misma, del mismo modo habla Platón en el Timeo explicando de qué modo el alma mueve al cuerpo:

"Del mismo modo explica físicamente que el alma mueve al cuerpo, por el hecho de estar en ella movida, mueve también al cuerpo por la unión que con él tiene". 15

Dice que el alma mueve al cuerpo en cuanto ella misma se mueve, ésto que el alma está unida nos habla ya de cierto vínculo:

"Pues habiendo compuesto el alma de elementos, y dividiéndolas en partes armónicas para que tuviera innato sentido de la armonía y para que el todo se moviera con movimientos armónicos; doblo la línea recta en forma de círculo:...". 15

Aristóteles nos explica lo que Platón opinaba. Nos está hablando del alma del mundo, a la que imitan según él, las mismas almas inferiores, con lo que vemos como trata de la naturaleza de toda alma.

La sustancia de todas las cosas la encuentra en el

número y que la sustancia del alma media entre sustancias superiores que siempre son del mismo modo y las sustancias corpóreas en las que se encuentra la alteridad y el movimiento.

Ninguno de los filósofos pudo pasar por alto el problema del movimiento, ni aún Platón que se considera como el padre del idealismo, lo interesante es ver como todos lo trataron pero con matices diferentes que les llevaron a dar un perfil más determinado a sus doctrinas de las cuales se desprendieron principalmente el materialismo y el idealismo.

Platón estableció que las sustancias del alma medía entre los números que son abstractos y la sustancia sensible, y por eso deducía las propiedades del alma de las propiedades de los números.

De un modo o de otro, el alma queda afectada por los que deducen sus propiedades por los elementos materiales y por Platón que se fundamenta en los números.

El movimiento del que habla Platón es el celeste, el circular que es simple y uniforme, propio del número uno y el movimiento que determina una diversidad, es el que pertenece al mundo de los números pares. Así el movimiento armónico se deriva de la armonía del alma. Lo que nos lleva a concluir que los movimientos del cielo son los movimientos del alma; como sea el

movimiento del cielo será el del alma.

Tanto Demócrito, Platón y los demás filósofos, nos llevan a confirmar la realidad de que el alma no se mueve sino que por ella algo es movido. Los movimientos a los que se refieren no pertenecen al alma sino al compuesto aunque no podemos negar que son causa del alma.

El alma no se mueve sino que el hombre se mueve por el alma, ésto es lo que no distinguieron los filósofos: el movimiento no existe en el alma sino "por" el alma. Tanto el movimiento del cuerpo como las operaciones, son del compuesto.

El movimiento que consideraron fue solamente de tipo natural, el cual es real y más próximo a nuestros sentidos pero no por ésto propio del alma. 17

2.- Refutación a la noción del alma como conocimiento.

Nos enfrentamos ahora con la postura opuesta a la anterior puesto que ahora Aristóteles se detiene en aclarar que el alma no es puro conocimiento, lo que en los tiempos de Aristóteles vió necesario no dejar pasar éste error fundamental; vemos nosotros ahora cómo dicha afirmación desembocó en el idealismo, dejando de lado todo lo que conlleva materialidad, influyendo así

no tanto en los seres animales, sino de modo directo en el hombre, pues ni somos pura materia ni puro conocimiento, radicalizarnos en cualquiera de las dos posturas, nos lleva a caer en el error, sosteniendo una antropología trunca.

2. 1.- El alma como un todo intelectualivo móvil en Platón.

Puede ser que Platón no haya tenido como propósito afirmar que el alma tuviera cierta magnitud de tipo cuantitativo, puesto que no cabe en nuestra mente imaginarnos al intelecto de esta manera, ó como círculo; más bien podemos decir que estableció esto de modo metamórfico. Aristóteles precisamente lo critica por las consecuencias y malos entendidos que se desprendieron de sus metáforas.

Consideró al alma como el universo, como un todo intelectualivo:

"En primer lugar no está bien decir que el alma es una magnitud. Porque es manifiesto que quiere que ella que es de todo, sea de la misma clase que la llamada mente (nous)". 18

Resulta ser una afirmación totalmente opuesta a la que los filósofos de la naturaleza sostuvieron. Platón excluye del alma todo tipo de corporeidad, esto es, que tenga cierta magnitud el alma; en cuanto al movimiento pretendió que fuera el circular, éste es el propio del alma porque reflexiona sobre sí mismo.

El punto principal en este capítulo para Aristóteles que reprueba, es el haberle dado magnitud al alma.

No cabe duda que llegó a esto porque procedió mal, puesto que el intelecto tiene como objeto las realidades inteligibles que poseen cierta magnitud, pero no por esto el intelecto la posee.

Sostiene que el entender no se realiza por la recepción de las especies en el intelecto, sino que al intelecto entiende por cierto contacto, cuando se dirige y se encuentra con las especies inteligibles y atribuye este contacto al círculo.

De donde podemos afirmar que el intelecto es una magnitud que abarca todo lo que entiende. Si aceptamos esto tendremos que decir que entenderé todo y entonces las partes que se implican en toda magnitud quedan sobrando, por eso dice Aristóteles: 19

"Y a la verdad, si es una magnitud, ¿cómo podrá entender? ¿Acaso con cualquiera de sus partes? Si es así la tal parte será una magnitud, o un punto se es que a éste se le puede llamar parte". 20

Si Platón dice que el intelecto es un círculo que se mueve, no cabe otro tipo de movimiento a éste que no sea el

circular, así el movimiento de la inteligencia es el entender, por tanto, si el intelecto es un círculo, necesariamente la inteligencia será un movimiento circular.

Pero ésto es falso, porque como en el movimiento circular no encontramos un principio y un fin, se sigue también que la inteligencia o la operación del mismo intelecto que es entender, nunca alcanza su término.

Estamos ciertos de que la inteligencia y el círculo no son lo mismo por tanto, el intelecto es imposible que sea un círculo. La comparación de Platón, ó el sentido metafórico que toma para explicar el intelecto, no procede puesto que está comparando a dos cosas que de suyo son diferentes entre sí. 21

"Necesariamente el tal círculo debe ser la mente. En verdad el movimiento de la mente es la intelección, y el del círculo el movimiento circular; si pues la intelección es un movimiento circular, también la mente será el círculo cuyo movimiento circular es la intelección". 22

No podríamos pasar por alto al que en nuestro intelecto se puede dejar de hablar de su principio y de su fin, ésto de primera instancia nos resulta algo repugnante, por lo que comprendemos que Aristóteles sea un punto sobre el que se detiene estableciendo la diferencia entre el entendimiento práctico y especulativo. En cualquiera de los dos aspectos de nuestro

conocimiento podemos hablar de principios y de fines.

En la práctica vemos como nos manejamos por fines, por ej., el arquitecto pone su fin en la obra que realiza, así el intelecto especulativo tiene su fin en el razonamiento y éste en la definición o en la demostración, que se realiza a partir de principios ciertos, llegando a una conclusión. Es importante hacer ésta consideración puesto que dijéramos que de una conclusión se sigue otra, y si no alcanza el término a pesar de ésto podemos afirmar que las conclusiones no son circulares, sino que siguen una línea recta, con lo cual es imposible que se encuentre un movimiento infinito.

"Los conocimientos prácticos son siempre limitados, puesto que tienden a otro objeto; y los especulativos están limitados por el razonamiento mismo. Porque todo razonamiento es una definición o una demostración; la demostración parte de un principio y tiene en algún modo como término la conclusión (...) y si no llega al término, no por eso retrocede al principio, sino que asumiendo un nuevo medio o un nuevo término, prosigue su camino siempre en vía recta. En cambio el movimiento circular, de nuevo vuelve al principio. En cuanto a las definiciones todas tienen límites definidos". 23

Podemos concluir que toda inteligencia tiene en acto su principio y su fin. 24

En el movimiento circular, vemos claramente otra

implicación de importancia: volverá siempre respecto al mismo movimiento, y en la misma medida, y así muchas veces en él se dará lo mismo. Pues el entendimiento al moverse toca las cosas y de éste modo las entiende, entendería muchas veces las mismas cosas, lo cual es incongruente. Platón nos encierra en un círculo vicioso que incapacita a nuestro intelecto para que tenga un conocimiento procesal, que siempre va a más.

"Además, si muchas veces se presenta el movimiento circular, el entendimiento deberá pensar muchas veces en la misma cosa. 25

Nuestra inteligencia no se asemeja al movimiento circular, ésto lo podemos afirmar por propia experiencia. Más bien lo podríamos asemejar más a la quietud que al movimiento, porque como dice el libro VII de la física:

"Nadie puede hacerse sabio cuando sus movimientos no se apaciguan ni se equietan. De ahí que en los niños y en todos los que equietan los movimientos no se encuentra fácilmente la sabiduría. Entonces alguien adquiere la sabiduría cuando se equieta, de donde dice que al equietarse y reposar, el alma se hace sabia y prudente. 26

Quedándose Platón en que el alma es puro conocimiento y que el movimiento que le es propio es el circular, nos podemos preguntar ¿Que pasa con el cuerpo?. Según él el alma

no está unida al cuerpo por su naturaleza, por lo que deducimos que está unida a él en contra de su naturaleza, por lo que no puede apartarse de él, como diría Platón. Esto da un tinte negativo a todo el cuerpo respecto del alma, pues resulta ser algo penoso para ella, reunido por ella:

"Cosa molesta es también para el alma estar unida al cuerpo, y no poder desligarse del mismo; más aún suele decirse, y muchos lo sostienen, tal estado debe evitarse si realmente es mejor para el entendimiento no estar en el cuerpo", 27

En consecuencia no es congruente lo que dice Platón, que el alma ya compuesta de los elementos se une al cuerpo.

Naturalmente el hombre exige que se considere al cuerpo, puesto que es imposible prescindir de éste aún tratando el tema del alma, cosa que no hace Platón y sus seguidores. Sostienen que el alma existe en el cuerpo y que lo mueve en consecuencia; se quedan en explicar la naturaleza del alma pero no de la del cuerpo. ¿De qué modo se relacionan y de qué modo se compera el cuerpo con el alma?. Por tanto no se hacen una determinación completa del alma.

"...sólo se preocupan de describir la naturaleza del alma, y nada dicen del cuerpo que ha de recibir...". 28

Por tanto, no hacen una determinación completa del alma, pues se empeñan en decir solamente cuál es su naturaleza, y negligentemente, no demuestran, cuál es la naturaleza del cuerpo que la sustenta.

2.2.- El alma como un compuesto de los cuatro elementos en Empédocles.

Aristóteles refuta a Empédocles el que afirma: porque el alma conoce todas las cosas está compuesta de todos los principios y elementos:

"...no nos resta sino decir que con qué derecho se dice que el alma está compuesta de los elementos". 29

Empédocles dice que como el conocimiento se realiza por semejanza, para que el alma conozca todas las cosas, es preciso que esté compuesta de todas ellas, lo que de primera instancia nos puede parecer lógico, pero como lo veremos ésta afirmación nos llevará a muchos errores.

Es verdad que existen muchos elementos y muchas cosas distintas de los elementos, e incluso pueden resultarnos infinidad de determinaciones de las cosas compuestas. Empédocles el afirmar que sólo están los elementos en el alma, de aquí se sigue que sólo conoce el agua, el aire el fuego y la tierra, y no conoce el orden de las cosas ni los compuestos mismos.

"Suponen que lo semejante se conoce por lo semejante y por eso identifican al alma con todas las cosas que pueden conocer. Pero no sólo existen estos elementos de que supónese compuesta el alma...". 30

No procede afirmar o justificar el conocimiento del alma por su composición de los elementos puesto que sentir y conocer es padecer algo, no se puede decir que lo semejante padece por lo semejante, sino todo lo contrario. Luego es inconveniente decir que lo semejante se conoce por lo semejante como lo afirma Empédocles.

Si el conocimiento sólo fuera por semejanza y hubiera algún principio simple, entonces no tendrían semejanza más que en sí mismo, por lo que dejaría de conocer muchas más cosas, todas las que son diferentes a él. 31

"Y cada elemento tendrá más de ignorancia que de conocimiento; porque conocerá una sola cosa...". 32

Imaginémonos que el alma esté compuesta de todos los elementos: afirmaríamos que todas las cosas tienen alma, así todo lo que es, está constituido de todos los elementos, luego todos los cuerpos tienen alma y todas las cosas que son; lo que resulta indudablemente falso.

"Porqué no tienen alma todos los seres, ya que todo ser o es un elemento, o está compuesto de uno, o de más de uno, o de todos cada uno debería conocer un elemento o algunos todos". 33

Nos cae de sorpresa decir que las consideraciones de Empédocles son insuficientes al igual de los que consideran al alma por el movimiento.

"Tanto los que dicen que el alma está compuesta de elementos, porque conoce y siente las cosas, como los que afirman que es algo que posee la máxima virtud de mover, no toman en cuenta todas las especies del alma". 34

Queda claro que al alma no la podemos reducir ni a puro movimiento ni tampoco a puro conocimiento, si es cierto que hay seres animados que no entienden, que todo lo que tiene vida se mueve de alguna manera, pero Aristóteles nos advierte que al separar lo intelectual por una parte y el movimiento por otra, ésto es la locomoción y dijéramos que el movimiento es una parte del alma, lo sensitivo y de la misma manera que el intelecto es otra parte del alma resultará una concepción doble de la realidad, haríamos una dicotomía esencial. Por partes es imposible explicar al alma: sus propiedades no la agotan, ni la intelectual, ni la sensitiva, puesto que Aristóteles afirma que además del entender y del sentir hay otras propiedades. 35

3.- Conclusiones:

Hemos visto como en los presocráticos se hace patente la dificultad que tiene hacer ciencia del alma, y llegar a agotar lo más posible el conocimiento que podemos tener de ella.

Los antiguos filósofos se quedaron en una consideración pobre de la riqueza ontológica del alma, lo que no deja de lado el mérito de sus investigaciones, puesto que tuvieron un planteamiento cien por ciento filosófico, profundo, buscaron el principio último de la realidad.

Aristóteles no deja de lado estas doctrinas, sino que se detiene en ellas para tomar los aciertos y depurar los errores por medio de refutaciones a puntos concretos.

Concluye que a lo más que llegaron éstos filósofos en el conocimiento del alma fué el sostener que es puro movimiento, -los filósofos de la naturaleza-, y otros, que es puro conocimiento.

Los que consideraron la naturaleza del alma por el movimiento acertaron al decir que éste es un principio, punto en el que todos conviniéron, pero no le pertenece al alma de modo esencial, sino accidentalmente como lo declara Aristóteles.

Por otra parte los que la explican por el conocimiento, caen en el mismo error, pues el conocimiento es una propiedad de ella pero no la única.

Resulta imposible agotar la naturaleza del alma ni en el movimiento, ni en la materia, ni tampoco en el conocimiento.

Sobre éstas conclusiones no podemos permanecer indiferentes ya que resuenan en nuestros días; es un problema que atañe al presente, pues vemos como se ha desencadenado en dos corrientes: el materialismo y el idealismo, conduciendo al hombre a empobrecer y reducir su riqueza ontológica, y no sólo ontológica sino su dignidad de persona.

- (1) Aristóteles: De Anima. I, 2, 404b. p. 43 Op Cit.
- (2) Id. 3, 405b. p. 53.
- (3) Idem.
- (4) Idem.
- (5) Idem.
- (6) Idem.
- (7) Id. p. 55.
- (8) Idem.
- (9) Aquino, Santo Tomás. Comentario De Anima. I, 3, VI.
pp. 56-61. Op Cit.
- (10) Aristóteles: De Anima. I, 3, 405a. p. 55. Op Cit.
- (11) Id. 405b.
- (12) Idem.
- (13) Cfr. Aquino, Santo Tomás. Comentario De Anima. I, 3,
pp. 75-86 Op Cit.
- (14) Aristóteles: De Anima. I, 3, 406b. p. 57 Op Cit.
- (15) Id. 407a.
- (16) Idem.
- (17) Cfr. Aquino, Santo Tomás. Comentario De Anima. I, 3, VII,
VIII. p.p. Op Cit.
- (18) Aristóteles: De Anima. I, 3, 407a. p. 57. Op Cit.

- (19) Cfr. Aquino, Santo Tomás. Comentario De Anima. I, 3. IV.
p.p. 36-39 Op Cit.
- (20) Aristóteles: De Anima. I, 3, 407a. p. 59. Op Cit.
- (21) Idem.
- (22) Idem.
- (23) Cfr. Aquino, Santo Tomás. Comentario De Anima. I, 3, VIII,
n. 118. Op Cit.
- (24) Cfr. Aristóteles: De Anima. I, 3, 407a. pp. 57-61.
Op Cit.
- (25) Aquino, Santo Tomás. Comentario De Anima. I, 3, VIII,
n. 125. Op Cit.
- (26) Aristóteles: De Anima. I, 3, 407b. p. 61. Op Cit.
- (27) Idem.
- (28) Id. 5, 609b. p. 77.
- (29) Idem.
- (30) Idem.
- (31) Cfr. 410a. pp. 77-79.
- (32) Id. 410b. p. 79.
- (33) Idem.
- (34) Idem.
- (35) Cfr. Aquino, Santo Tomás. Comentario De Anima. I, 5, XI,
n. 189. pp. 123-124. Op Cit.

CAPITULO III.

IV.- LA DEFINICION ARISTOTELICA DEL ALMA.

Sin duda estamos convencidos de lo insuficiente que resulta tener solo la experiencia inmediata de la existencia del alma, puesto que el querer hacer ciencia de ella exige buscar una definición en la que esté implicada su naturaleza.

Ante la cuestión: ¿Qué es el alma? habiendo estudiado ya, las diferentes opiniones que dieron los antecesores de Aristóteles, los primeros datos recopilados, presentan una visión negativa en el sentido de que hemos concluido que no puede ser ni pura materia, ni menos movimiento, ni pura forma. Ahora expondremos y explicaremos la definición general o común que Aristóteles da del alma, en la cual encontramos elementos metafísicos de gran riqueza y dificultad, pero, que nos llevan a vislumbrar, de modo más profundo la naturaleza del alma.

Así como nos parece algo normal, que Aristóteles haga un estudio metafísico del alma, en cuanto busca la entidad de

la misma; cae un poco en contraste, ver como en la filosofía moderna, el problema del alma ha ido desapareciendo, dando el paso al problema de la ciencia (1), posiblemente por que ha habido un olvido sobre la concepción sustancialista de los seres, por lo que es necesario remontarnos a tiempos pasados, en concreto a Aristóteles, en el que encontramos una intensificación de esta concepción.

Resulta conveniente partir de la definición que la utiliza como principio de demostración (2) ir de lo que nos resulta más evidente, esto es, lo que nos es más manifiesto; el viviente. Vemos como hay cosas que tienen en sí el principio de movimiento como las plantas, animales y el mismo hombre, a diferencia de las mismas cosas artificiales, como una barca.

Sobre esta apreciación fenomenológica se funda la concepción aristotélica de la vida individual de cada ser.

Pretendemos en éste capítulo como objetivo principal, reflexional sobre los elementos incluidos en la definición del alma, para llegar a tener una visión profunda y común de lo que Aristóteles entiende por ella:

"Acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia"(3).

Así deja claro que el alma no es puro movimiento, materia, ni pura forma; los cuerpos naturales guardan una unidad sustancial, resulta contrario a nuestra naturaleza sostener que: o somos puro cuerpo, o que somos pura forma: el alma, ni es pura forma porque constituye la esencia de un determinado cuerpo, ni su ser se agota en la materia, pues todo cuerpo se reconocería como vivo, lo cual es imposible.

Alma y cuerpo son coprincipio, el ser vivo es especificado por el alma y determinado por la materia, el alma le es connatural existir en unión con el cuerpo.

Para conseguir este objetivo desglosaremos tal definición en la que veremos los elementos necesarios para nuestra investigación: el alma como acto primero del cuerpo, como principio de vida y otros aspectos metafísicos presentados en el próximo desarrollo de nuestra investigación.

1.- Definición.

La cuestión del alma resulta ser un planteamiento que nos fuerza de modo positivo a volver sobre la concepción sustancialista de la realidad, concepción que vemos intensificada por una parte, en los presocráticos, antecesores de Aristóteles, como en él mismo, y, por otra, algo olvidado por la filosofía moderna, en la que no se habla directamente de ella, dejando paso

al problema de la conciencia, por ejemplo, posiblemente por no centrarse en la concepción sustancialista de la que hemos hablado (en el sentido aristotélico, no platónico como se podría interpretar) con la cual llegamos al núcleo constitutivo de los seres vivos, más aún del hombre: la cuestión del alma.

Por tanto, resulta importante e interesante detenernos en el propósito de nuestro autor: exponer la definición del alma y tratarla de explicar, lo que constituye la parte esencial de su obra.

El libro II deja de ser una exposición histórica pues a partir de éste trata de la definición que da del alma, siendo fruto de una reflexión personal, tomando como punto de partida al ser vivo como un ser corpóreo, el cual se nos manifiesta de modo evidente, como algo impuesto a los sentidos.

Quiere llegar a explicar la naturaleza del alma y dar una definición de la misma partiendo de éste hecho de la evidencia perceptiva que el hombre tiene de la naturaleza.

Pues bien, antes de introducirnos en el estudio de la definición, cabe aclarar lo siguiente: Aristóteles se refiere al alma como el principio más profundo y primero de la vida de todo ser, no de los seres vivos en particular: vegetales, animales, racionales. Por tanto, establece una definición común,

la cual comprende a todos los seres vivos.

Por otra parte el término "común" no equivale al término "general" puesto que llega a la esencia del alma.

Una vez hecha esta aclaración, nos percatamos de la riqueza sustancial que encierra dicha definición:

"El alma es una sustancia, en cuanto forma del cuerpo natural, que tiene la vida en potencia". 4

De primera instancia, esta definición nos pone de manifiesto el método propio de nuestro autor, partir de lo que nos es más común, evidente, para así ir descubriendo las realidades que nos son más oscuras. Por tanto, es conveniente alcanzar el conocimiento de las cosas desconocidas a partir de las ya conocidas, pues toda demostración alcanza una causa, que notifica las cosas más conocidas para nosotros a partir de las cuales algo se hace conocido a través de la demostración.

Aristóteles abre las puertas al estudio de la naturaleza del alma según la definición, la cual, no sólo comprende varios términos aislados e independientes sino varios términos propios del viviente.

Podemos decir que utiliza la definición como

principio de demostración para la ciencia del alma pues no hay nada comprendido en la definición que no tenga su fundamento en la realidad, la definición es la misma sustancia enunciada, por tanto, sus términos constituyen una unidad. 5

Al comienzo del libro II, deja ver como se puede definir de modo más o menos preciso. Hay definiciones de hechos las cuales no demuestran lo definido y otra en las que está contenida su demostración, quiere decir con ésto que la definición propiamente tiene su causa.

Toma como ejemplo la definición de una figura geométrica.

Expone una definición que se queda en el puro hecho de la cosa y otra en la que está contenida el principio.

"Hoy día suelen enunciarse las definiciones como si fueran conclusiones de silogismos: pero ¿qué es el cuadrangular? Es la construcción de un rectángulo equilateral que sea igual a una figura oblonga tal noción es el enunciado de la conclusión de un silogismo. En cambio el que dice: Cuadrangular es encontrar la línea media proporcional; de el funcionamiento de la definición". 6

Este ejemplo se asemeja a lo que pretende explicar del alma, que es demostrar su definición común, y no desarrollar

la demostración de modo explicativo.

Para llegar a afirmar que el alma es principio de vida en los tres géneros de vivientes ordenados esencialmente, considera necesario que en la definición se contenga y manifieste su causa, con lo cual queda patente una vez más su realismo pues su definición es real puesto que su enunciado definitorio se refiere a la esencia del ser vivo al principio constitutivo que responde a su unidad.

En el orden de la naturaleza experimentamos que las operaciones de los seres vivos son más conocidas que su alma, por eso procedemos de lo menos conocido por naturaleza y más conocido para nuestra capacidad, partiendo así de los efectos. 7

Este es el modo de demostración que emplea aquí, puesto que para él es ridículo intentar demostrar lo que nos es manifiesto, pero, a la vez, es fundamental partir de ello, siendo así un medio y no un fin para la definición: éste es, un punto de partida, que nos llevará a la esencia del alma, pues el enunciado definitorio se refiere a la esencia, no a la existencia de lo que se estudia. 8

"Porque conviene que la definición no sólo descubra el hecho (lo cual sucede en muchas definiciones), sino que también manifieste y contenga su causa". 9

1. 1.- LOS ELEMENTOS DE LA DEFINICION: Forma, materia y sinolón; acto y potencia.

Resulta importante detenarnos en éstos conceptos para lograr una asimilación mayor de lo que Aristóteles dice de la naturaleza del alma a través de su definición, pues como lo vemos al principio de su capítulo advierte el punto de partida:

"A un determinado género de seres los llamamos sustancia; y a ésta la llamamos materia, si por sí misma no es algo real ("un todo"), y forma y especie, si se le puede aplicar el término "un esto" (todo ti); finalmente existe un tercer género de sustancias compuesto de los anteriores". 10

a) Unidad orgánica del cuerpo y del alma.

Ahora en nuestro estudio, consideraremos la sustancia tratada por Aristóteles en la presente investigación.

Sin duda, parte de la sustancia sensible pues los seres concretos son los más evidente a nuestros sentidos, pero no se queda en ella.

Empecemos por preguntarnos sobre la riqueza y unidad ontológica de esta realidad empírica.

Todas las sustancias sensibles están compuestas de materia y de forma, pues podrían ser sin su materia o sin su

forma. Nos podemos preguntar a qué se debe esta afirmación y a dónde nos lleva, ya que por sí sola no nos dice nada.

Por una parte, Aristóteles afirma que la materia puede considerarse en un sentido como sustancia, pero no de modo absoluto, pues admitir que la materia que es sustancia, sea la sustancia misma es imposible pues la sustancia en sentido propio la define como:

"Aquello que no se dice de un sujeto, si no de lo que se dicen las demás cosas". 11

Siendo Aristóteles un filósofo realista, pretende dar una explicación al fundamento último de la realidad. Siendo la realidad tan rica le resulta imposible agotarla desde un aspecto determinado del ser, de aquí su punto de partida: el ser se dice en varios sentidos.

La materia, por tanto, es lo que es por la sustancia de la que forma parte, jamás encontraremos la materia sola, la podemos observar gracias a la determinación de los accidentes, como su cualidad, su cantidad, el lugar que ocupa, etc., estas mismas determinaciones, le vienen de la forma dándole así una individualidad distinta de todas las demás materias:

Sin duda es un principio constitutivo de las

realidades sensibles porque sirve como substrato de la forma, (la madera es substrato del mueble), si la elimináramos eliminaríamos todas las cosas sensibles.

Por sí misma, es potencialidad y sólo puede actualizarse y transformarse en algo determinado si recibe tal determinación mediante la forma.

Por tanto la materia en sí misma es indeterminada, de lo cual se desprende la imposibilidad de llamarla en sentido absoluto substancia: la substancia no es la materia, lo que se da en la materia son puros accidentes, afecciones sustanciales, podríamos afirmar que el compuesto es más sustancia que la materia.

Queda claro que la materia no agota la constitución ontológica del ser.

Forma, según Aristóteles, no es la forma exterior de las cosas sino la íntima naturaleza de ellas, el qué cosa es, o la esencia íntima (toti en a nai) de las mismas.

Es el principio último que actualiza, que determina a la materia, constituye aquello que es cada cosa, -su esencia- por tanto es la sustancia. Vemos con lo dicho la concepción sustancialista de Aristóteles pues no trate a la forma en sentido

platónico sino como elemento constitutivo intrínseco a la cosa misma, es una forma en la materia.

Por tanto la sustancia en sentido propio es la forma.

b) Sinón.- La sustancia como singular y como forma.

Una vez visto que la materia es sustancia en sentido impropio y que la forma lo es propiamente, podemos preguntarnos sobre el compuesto de materia y de forma, synón.

Aristóteles lo define como sustancia, pues reúne la substancialidad del principio material y formal. Ahora bien, parece que en un sentido la forma es la sustancia por excelencia y el singular por otra. Según el punto de vista en el que nos situemos respondemos a la cuestión.

Es evidente que desde el punto de vista empírico, el compuesto o el individuo sea la sustancia por excelencia. En cambio desde el punto de vista ontológico es la forma, por ser principio, causa y razón del ser.

Si lo conocido de modo más próximo tiene poca entidad entonces lo menos conocido cuando nos tiene una realidad ontológica mayor. Nos damos cuenta como nuestro conocimiento no termina en las cosas que conocemos primeramente sino en el conocimiento de su naturaleza; en éste sentido va a la inversa de

la realidad ontológica.

De aquí la importancia de profundizar en la sustancia como forma, para obtener una mayor comprensión del ser considerado en su totalidad, en su nulidad. Tiene mayor dificultad este punto por aproximarse más a la entidad del ser, pues es menos evidente a nuestros sentidos.

Es verdad que la forma inhiere en la materia, pero jerárquicamente, la materia depende de la forma y no a la inversa.

La sustancia como forma viene a ser el sentido más propio del principio último del ser. 12

Considerar a la forma desde el orden gnoseológico nos lleva a confirmar dicha afirmación. La definición nos refiere directamente a la forma, a lo que es la naturaleza del ser del que se trate perteneciendo de modo absoluto a la esencia.

Cuando nos preguntamos ¿qué es esta cosa? encontramos respuesta en la definición de su esencia, es decir, de su forma, con esto no queremos decir que podamos excluir a la materia si definimos a un compuesto, a un ser material, por la composición hilemórfica propia del ser.

La esencia o quiddidad (toti in a nai) y la

definición pertenecen a la sustancia, ya que la esencia de una cosa es lo que se dice de ésta en cuanto tal, por tanto, el conocer la cosa como se me aparece no es un conocimiento absoluto, los accidentes no agotan la esencia, porque su entidad depende de la sustancia.

La definición viene a ser el enunciado de la esencia, la esencia es la quiddidad del ser, su misma determinación.

En conclusión, quod nos, lo concreto, el compuesto es la sustancia por excelencia: en sí misma y por naturaleza, es la forma. El ser en su significado más fuerte es la sustancia la cual en un sentido impropio es materia, en un segundo sentido, más apropiado es compuesto, y en un tercero, el más propio, es forma.

c) El alma: Acto y forma del viviente.

Ahora no podemos dejar de lado la consideración del acto y de la potencia pues al tratar a la sustancia nos remite necesariamente a estos puntos.

De primera instancia Aristóteles parte de la anterioridad o primacía del acto sobre la potencia: se refiere a la potencia en general, a todo principio de movimiento o de quietud. 13

El acto es anterior a la potencia conceptualmente y sustancialmente, es decir, tanto en el orden del conocimiento como en el orden ontológico, del ser.

En el orden gnoseológico primero conocemos lo actual; y no lo que está en potencia, el conocimiento del acto es necesariamente anterior al conocimiento de la potencia.

En el orden ontológico, la materia es potencia en el sentido de ser una capacidad de asumir o de recibir la forma. La forma, en cambio se configura como acto o actualización de esa capacidad. El compuesto en cuanto tal también es acto.

Tanto la forma como el compuesto son actos pero no por ello debemos referirnos del mismo modo.

Aristóteles entiende al acto en tres sentidos: como ergón, el compuesto en cuanto tal, como entelequia, esto es, si consideráramos al compuesto como forma, y por último como energeia, el fin.

Estos tres sentidos del acto, guardan una relación necesaria en las sustancias sensibles, por ejemplo: en el arte, el fin del artista es la obra, el acto viene a ser la obra misma terminada:

"por eso también la palabra acto (energía) está directamente relacionada con la obra (ergón) y tiende a la entelequia". 14

Aristóteles se ve en la necesidad de recurrir a varios ejemplos para dejar claro que la primacía del acto sobre la potencia se extiende a cualquier orden de la realidad.

Si nos situamos en el tiempo, cuando algo existe en potencia debe ser actualizado por un existente en acto: por ejemplo un músico existe en razón de otro músico, siempre hay un primer motor al cual existe ya en acto. 15

En la generación ocurre lo mismo: como siempre está orientada hacia un fin por el cual se genera, se hace algo, por causa de éste fin que es acto, se da la potencia:

"Los animales: en efecto, no ven para tener vista; sino que tienen vista para ver...". 16

Decimos que la materia está en potencia porque puede llegar a la especie, una vez actualizada decimos que es tal especie, lo cual vale para las demás cosas, incluso en las que el fin es un movimiento.

El acto no se da del mismo modo en la potencia,

pues lo que está en potencia puede tener su acto en lo que se hizo por ejemplo la construcción de una cosa, o en el agente mismo, por ejemplo la visión en el que ve.

Para no dejar duda sobre dicha afirmación, Aristóteles la refiere al sentido más fundamental: las cosas eternas son substancialmente anteriores a las corruptibles porque todas están en acto. 17

Por tanto concluimos lo siguiente:

Siempre que una posibilidad se realiza en un orden cualquiera y de cualquier manera, hay acto, y en consecuencia hay ser. El acto por tanto, es anterior a la potencia y a cualquier principio de cambio.

En la presente investigación Aristóteles tratará al acto como entelequia, que significa perfección actualmente.

El alma es acto y forma o entelequia del cuerpo, lo cual veremos más adelante.

2. El alma como acto primero.

Una vez estudiada la cuestión de la sustancia, acto y potencia, nos encontramos más posibilidades para comprender la

concepción aristotélica del alma, definida primeramente como acto primero del cuerpo natural orgánico, por tanto enfocaremos la presente investigación al estudio del alma como forma, entelequia (acto que posee el fin), y como sujeto sinolón, dejando atrás el concepto que tuvieron los presocráticos, pues hicieron de ello una realidad puramente corpórea, por un lado, y por otro, una realidad puramente formal, como lo vimos en Platón.

2. 1.- El alma como sustancia.

Es necesario embarcarnos en el estudio del alma como sustancia por la siguiente razón: Aristóteles, determina que la forma de los cuerpos naturales, se encuentra en el género de la sustancia, lo cual nos lleva a preguntarnos: ¿qué quiere decir la afirmación alma como forma sustancial?.

Sin duda dicha cuestión, es de carácter metafísico por lo mismo, debemos aclarar la posibilidad de quedarnos en una comprensión no del todo clara, pero si llegáremos a constatar, por lo menos, los delineamientos de la profunda investigación aristotélica.

Una vez visto los sentidos de la sustancia sabemos que el sentido más fuerte es la forma, la entelequia, por tanto el alma como forma sustancial, debe entenderse en el contexto de la sustancia natural.

Por experiencia, sabemos que hay cuerpos que tienen vida y otros carentes de vida, por esto solo la existencia de los vivientes hace posible la ciencia del alma.

"Entre las sustancias se cuentan conjuntamente los cuerpos, y esencialmente los cuerpos naturales, porque éstos son los principios de los demás. Algunos cuerpos naturales tienen vida, otros carecen de ella". 18

Por tanto en los seres vivos está comprendida la cuestión del alma como acto del cuerpo.

La unidad ontológica del viviente exige tratar al alma a la luz de la teoría hilemórfica:

"El alma es una sustancia en cuanto forma del cuerpo natural que tiene la vida en potencia". 19

En esta definición Aristóteles da al alma el sentido más fuerte de la sustancia, pues se refiere a la sustancia como forma la que da, por tanto, la riqueza ontológica al viviente, pues por ser forma sustancial, es su principio, su causa, y razón de ser tal ser.

Cabe aclarar que nos encontramos en el orden ontológico, pues la experiencia nos lleva a afirmar que la

sustancia por excelencia es el viviente, por ser lo más real, lo más manifiesto por sí. Pero si lo interesante es ahondar en la naturaleza del viviente, llegar al fundamento de su ser, nos quedaríamos con un conocimiento incompleto de él, pues no lo conocemos al experimentarlo: por lo mismo Aristóteles hace violencia al conocimiento, es decir, al tratar al alma como forma nos aleja de la experiencia para acercarnos a lo que posee mayor entidad, mayor interioridad.

Hablar por un lado del alma como forma sustancial sin referirnos al cuerpo sería contradictorio, implicaría dejar de lado a la materia, al cuerpo que se encuentra en condiciones de ser informado, no podemos desgaajar al compuesto: por un lado la materia y por otro lado la forma, pues la forma se da en la materia, así siendo forma sustancial el alma, necesita de un cuerpo al cual determine e informe.

"Es lo que constituye la esencia de un determinado cuerpo". 20

Ahora cabe cuestionarnos de qué modo se hace posible, la existencia de éstos cooprincipios alma y cuerpo en el viviente. Encontramos la respuesta precisamente al tratar al alma como forma sustancial pues explica la unidad de cada ser vivo.

Si pensamos temporalmente, se podrían presuponer dos cuestiones: la existencia de un cuerpo ya constituido, al cual el alma informe, es decir, le da vida, o bien que al hacer viviente a un cuerpo que ya es cuerpo, en este caso, el alma es una forma que se une a la materia antes de que ésta sea informada por otra forma. Tal alternativa desde el punto de vista del cuerpo se puede formular así ¿el cuerpo es vivo por algo diferente a él, por lo que es cuerpo, o bien aquello por lo que es cuerpo, es también aquello por lo que es vivo?. 21

Excluimos la posibilidad de presuponer la existencia de tal cuerpo porque lo es, en cuanto que tiene vida. Ahora bien, el alma no es el mismo compuesto que tiene la vida, ni es materia que es el cuerpo sujeto de vida, con lo que nos queda que el alma es sustancia como forma del cuerpo físico: en cuanto al cuerpo debemos dejar claro que no hay corporeidad a la que se añade la vida si no que hay corporeidad radicalmente viviente, ésta es una de las conclusiones a las que nos lleva el estudio del alma como forma sustancial.

Si afirmáramos lo contrario, que el alma informa el cuerpo ya constituido, entonces la expresión de cuerpo vivo no sería radical, puesto que habría en el cuerpo algo no vivo. 22

En el orden sustancial, el alma queda definida como:

"Acto primero del cuerpo natural orgánico". 23

Sin duda y de modo principal, consideramos a todos los cuerpos naturales como sustancias, y todo cuerpo que tiene vida, es un cuerpo natural, por lo que debemos afirmar, que todo cuerpo que tiene vida es un ser en acto; acto primero, por tanto significa que el cuerpo no era cuerpo antes de ser animado. 24

"...del alma y del cuerpo resulta un único acto de existir en un único compuesto". 25

Debemos entender el ser corporal en su estructura total; el alma forma del cuerpo y el cuerpo informado por el alma, no son dos realidades separadas, ni atadas una con otra, sino son dos realidades dependientes una de otra, ordenadas entre sí una de otra, no solamente el cuerpo dependiente del alma sino que el alma también está obligada a contar con el cuerpo. 26

El alma está toda entera en cada una de las partes del ser vivo, en este sentido podemos decir que es el alma la que contiene al cuerpo y no el cuerpo al alma. 27

"Ciertamente no es cuerpo, sino algo del cuerpo; y por esto está en el cuerpo". 28

2. 2.- Cuerpo y potencia de vida.

Una vez visto que el alma es forma sustancial de un cuerpo organizado, mencionamos que en el cuerpo organizado se da por supuesta la consideración a la que nos vamos a referir: que tiene la vida en potencia.

Para evitar caer en la confusión, ya que el mismo Aristóteles aclara desde el primer momento:

"No es ente falso de alma, sino el que la tiene es el que está en potencia para vivir...". 29

Cuando decimos que algo está en potencia, lo podemos entender de dos maneras: porque nos estemos refiriendo a un ser que no posee el principio de operación, o a un ser que aunque lo posea no ejerce la operación que le corresponde. Ahora bien, el cuerpo del que el alma es acto, posee la vida en potencia según el segundo modo. Por eso cuando Aristóteles habla del cuerpo que está en potencia para vivir, quiere decir que tiene la vida en potencia, cuyo acto es el alma, no hay que entenderlo como si el ser carente de alma estuviera en potencia para la vida (30), debemos recalcar que es el cuerpo el que está en potencia:

"Pero así como el ojo consta de la pupila y de la vista, así el animal, de cuerpo y alma". 31

Para mostrar de que modo está en potencia el cuerpo para la vida, recurre a este ejemplo: así el alma es acto primero como cualquier potencia lo es del órgano, pues cualquiera de éstos, es principio de operación.

Hecha esta consideración, Aristóteles nos lleva a concluir que la potencialidad del cuerpo y la actualidad del alma, cuando hablamos del cuerpo vivo, implica una unidad necesaria, esencial a esta, el alma no puede separarse del cuerpo, en este sentido, ya que es acto de todo cuerpo, no puede separarse de su totalidad. (32); el ser vivo entero es cuanto compuesto, es el que ejerce las operaciones.

El alma es la forma del cuerpo viviente; el alma es el acto primero por lo que vivimos. Esto quiere decir que el viviente no es acto del alma, sino más bien el alma es acto del ser vivo, pues el cuerpo está en potencia respecto del alma. Por ser acto del cuerpo es contradictorio afirmarla como materia, aunque la materia sea necesaria para su existir:

"Por esto piensan bien los que creen que el alma no puede existir sin el cuerpo; y por esto está en el cuerpo". 33

3.- Noción de Cuerpo Natural Orgánico.

Resulta pertinente centrarnos en esta consideración, estudiándola a la luz del alma como forma del cuerpo puesto que nos lleva a determinar con mayor precisión lo que Aristóteles entiende por éste.

Por cuerpo que tiene vida entendemos una sustancia viviente, compuesta, pero, cabe aclarar que el compuesto no se pone en la definición de la forma. Por su parte la materia del cuerpo vivo es aquéllo que se compara a la vida, como la potencia al acto, mientras que el alma es acto por lo que el cuerpo vive:

"Y porque el cuerpo natural es un cuerpo perteneciente a una determinada especie a saber dotado de vida, el cuerpo no pueda ser alma, porque el cuerpo no es una de las cosas que se atribuyen al sujeto, sino que constituyen el sujeto y la materia". 34

Esta afirmación de Aristóteles deja atrás el concepto que tuvieron los presocráticos sobre el alma, haciendo de ella una realidad corpórea; no consideraron que el alma adviene a un cuerpo determinado y no a cualquier cuerpo, pues cada acto por naturaleza se da en una materia propia y determinada, de donde es preciso que el alma sea recibida en un cuerpo determinado.

"La razón prueba que esto es así, porque el acto de un ser sólo se origina naturalmente en lo que está en potencia respecto del mismo, y en su propia materia". 35

Por tanto el ser vivo lo es de modo esencial y no accidentalmente, pues la forma accidental y sustancial determinan a la materia de modo distinto: si el alma es forma sustancial, debe serlo de una materia determinada que es el cuerpo orgánico no cualquier otro.

El cuerpo orgánico lo es esencialmente, no de modo accidental.

Recalca la idea del alma como forma sustancial del cuerpo y no como forma accidental, tanto una como la otra deben determinar a la materia correspondiéndoles de modo distinto: si el alma es forma debe serlo de una materia determinada que es tal cuerpo.

Dicha afirmación la podemos aclarar si consideramos que la forma accidental no determina el ente en acto absolutamente, por una parte, y, por otra, se da en el sujeto que ya existe en acto: de lo contrario la forma sustancial determina al ser absolutamente, y determina al existente que se encuentra sólo en potencia, éste es, la materia prima. Con lo cual la forma accidental determina al ente en acto relativamente. Por tanto,

sólo se da una forma sustancial gracias a la cual un individuo es un ser animado subsistente.

En consecuencia no debemos entender que el alma es forma del cuerpo, por un lado, y que el cuerpo sea su materia, y sujeto, como si el cuerpo estuviera ya constituido por una forma que lo hace ser cuerpo y así, le sobreviene el alma que le hace ser un cuerpo vivo, como lo pensaba Platón, sino que por el alma, no sólo se es, sino que se es un ser vivo. 36

Desgajar así al viviente, nos conduce a concebirlo de modo impropio, es insuficiente la concepción materialista que sostuvieron, entre otros, los filósofos antiguos como Leucipo y Demócrito para explicar el ser vivo, ya que referirnos a los cuerpos físicos de modo general es muy bajo, considerar una mesa y una planta en el mismo orden por el hecho de ser los dos cuerpos físicos, resulta impropio:

"Entre las sustancias se encuentra comúnmente los cuerpos, y esencialmente los cuerpos naturales, porque éstos son los principios de los demás". 37

Hablar del viviente y de cuerpos artificiales lleve consigo diferencias esenciales, siendo la más fundamental: uno es vivo y el otro no.

Cabe afirmar que tratar del cuerpo orgánico es referirnos de un modo al alma misma, pues en su capacidad de automovimiento es relevada su naturaleza. Por tanto, Aristóteles menciona a los cuerpos artificiales como algo opuesto a la sustancia viviente para dejar ver la riqueza ontológica que encierra, tratando de descubrir la realidad última del viviente partiendo desde lo más evidente y manifiesto a nuestros sentidos: la vida misma.

El cuerpo orgánico es fundamental para el estudio del alma, pues hace posible explicarla como forma sustancial y como forma causal; cuestiones tratadas de algún modo en nuestra investigación.

3.- El alma como principio de vida:

Hablar de la vida en abstracto no nos conduciría a nada, pues la vida se nos manifiesta en los seres, ésto es lo primero que podemos decir de ella. Si reflexionamos un poco en ésta afirmación llegamos a plantearnos sobre el alma, ya sea de modo directo o indirecto. A pesar de ésto, no falta quienes la han negado; por ejemplo, lo vemos en la corriente mecanicista, sostiene que las funciones vitales no exigen ningún principio de vida distinto de las fuerzas físicas; también nos encontramos con los materialistas a los que les parece inconcebible la existencia del alma espiritual del hombre. Por tanto, éstas realidades nos conducen de modo necesario a dar una demostración de la existencia de la vida del alma, empezando así de lo que es más evidente, más próximo, a nuestros sentidos:

"La vida es desde el viviente unitario". 38

Esta certeza espontánea de la vida, se irá solidificando mediante la reflexión de la unidad dada en los seres vivos tratada a la luz de sus manifestaciones vitales por las cuales precisaremos la comprensión de la naturaleza del alma.

3. 1.- Las operaciones del ser vivo.

Cabe aclarar, que Aristóteles trata únicamente de la vida orgánica, es decir, del tipo de vida que implica a la materia, esto se debe a que la definición que da del alma es una definición común, desde la cual podemos aludir, de modo indirecto a la vida inorgánica, -propia del espíritu-, pues considerada en sí misma, no es orgánica, pero se realiza en la organicidad. En este orden de consideración se encuentra el problema del hombre que siendo espíritu posee un tipo de vida más intenso por no estar plasmado en la materia; lo cual dejaremos de lado puesto que Aristóteles lo trata en el libro tercero.

Estos 3 elementos: vida, unidad y realidad, nos dan una visión más precisa de la concepción común aristotélica del alma, pues son los elementos de fondo sostenidos por su concepción hilemórfica de la realidad.

Sin duda la vida no se puede establecer en condiciones de mera idealidad, es evidente que debe restringirse a lo real, lo que nos lleva a la noción de vida como automovimiento comprendida en el tema de la unidad, ya que el carácter unitario del viviente desde el punto de vista filosófico, se puede considerar como un desarrollo de la misma noción de automovimiento, necesaria para abordar el tema del alma como principio de operaciones.

Hecha esta consideración, nuestro punto de partida es la experiencia común tomada como un hecho físico: el ser vivo se caracteriza por la espontaneidad de su movimiento, siempre que hay vida hay una sustancia viviente, sin ésta no puede haber vida. Así como al principio del capítulo profundizamos en el alma como forma sustancial, Aristóteles al referirse a las operaciones del ser vivo, pretende dejar claro que para el viviente vivir es ser; vivir y ser, en él, se mutuamente implican, son correlativos. A Aristóteles por ahora, no le interesa determinar el modo propio de vida que corresponde a las plantas, a los animales y al hombre, ni cómo son las operaciones específicas de cada uno en sí mismas.

Toma el operar del ser vivo como medio para llegar a su principio constitutivo, al principio en el cual se fundamentan sus múltiples operaciones. Por tanto, sin especificar, vivir y ser poseen una unidad ontológica, por la cual se corresponden.

El viviente en su capacidad de operar, en sus diversas acciones como el desplazamiento local, el crecimiento y el cambio de cualidades que podemos observar, son una manifestación exterior de su naturaleza, de su principio constitutivo.

Esto nos lleva a decir que pueden ejercer dichas actividades porque ontológicamente el viviente es acto, algo

determinado, acabado, subsistente por si mismo como viviente.

En el orden de nuestro conocimiento la vida es el signo más inmediato que tenemos del alma, pues por ser la forma antitelegica del cuerpo, es lo más constitutivo del ser y lo más alejado a nuestro conocer.

Por esto es importante y necesario detenernos en la vida como automoción, como movimiento cuya espontaneidad se encuentra ligada a la inmanencia de las actividades del ser vivo.

Al tratar de la inmanencia no podemos omitir la consideración del orden jerárquico dado entre los seres vivos. Esta jerarquía viene determinada por el grado de inmanencia del modo de acción de los diversos seres; así, el vegetal manifiesta una espontaneidad por la que toma el mundo exterior de los alimentos necesarios para su crecimiento y reproducción, pero el fruto que produce es exterior. El animal gracias a la sensibilidad, es capaz de un grado superior de interiorización de los elementos tomados del exterior. El hombre por naturaleza intelectual de su alma, puede volverse sobre si mismo y conocerse. 39

"Ahora solo diremos que el alma es principio de éstos géneros de vida mencionados, y que se define por ellos: a saber por la facultad de nutrición, de sensación, de intelección y de movimiento". 40

Con lo cual se ve con mayor claridad como el alma es principio motor no sólo del movimiento local que revela a los animales más organizados, sino de todas las obras de la vida, desde las más ínfimas hasta las más elevadas: todas hunden sus raíces en el alma y de ella reciben impulso y dirección para su desarrollo, por tanto el alma es aquéllo por lo que primero vivimos, sentimos, nos movemos localmente y entendemos. 41

El alma es principio de vida intrínseco al viviente, los seres vivos por ser vivientes ejercen su vida (42). Aristóteles nos lleva a entender la automoción en el orden de la causa eficiente, ya que llega a la afirmación del alma como principio de vida partiendo del ejercicio de la vida misma:

"Lo animado difiere de lo inanimado, por la vida". 43

Podemos concluir que, el ser vivo, la sustancia viviente, lo es en cuanto que el principio de su vivir no es extrínseco a ella, lo cual implica que el movimiento del viviente depende desde el punto de vista eficiente, del mismo viviente, guardando así una unidad en su operar.

Queda claro como Aristóteles trata del alma como principio del ser real, concreto, no como un principio puramente formal abstracto que se individualiza con la materia, sino como una causa formal, lo que veremos con detenimiento:

"El viviente es una realidad sustancial, siempre que hay vida hay un viviente sustancial: sin éste no puede haber vida". 44

3. 2.- Vida e inmanencia.

Quando el hombre se encuentra frente a la existencia de una diversidad de seres, conoce de modo evidente e inmediato, que hay unos que viven y otros que no viven, que existen muchas cosas que tienen en sí el principio de movimiento como las plantas y animales, los hombres a diferencia de los cuerpos artificiales. Lo que nos mueve a decir que un animal vive, es que empieza a moverse por sí mismo, y pensamos que sigue viviendo mientras notamos en él este movimiento, cuando ya no se mueve por sí sino a impulso de otro, decimos que ha muerto por falta de vida. 45

Hablar así de la vida, del movimiento, resulta insuficiente pues sería quedarnos en una concepción empírica. Aristóteles, para demostrar su definición, ve necesario considerar este casi principio, que los seres animados viven y los

inanimados no, tomándolo como punto de partida, medio para explicar al alma como principio de vida:

"Es ridículo intentar demostrar la existencia de la naturaleza; las cosas manifiestas se muestran no se demuestran". 46

a) Seres animados e inanimados.

Se llaman animados aquellos cuerpos en los que son llevadas a cabo, de modo perceptible, las operaciones; para que se manifieste que un ser es un cuerpo natural; es necesario que posea el principio de movimiento y de quietud; estos son los seres animados, siendo el alma primer principio de vida.

Los cuerpos se llaman, por tanto, animados y vivos a causa del alma, y no por ser cuerpos, si fuera así, todos los cuerpos serían vivos, lo cual es falso. El alma es por consiguiente, lo que da al viviente la naturaleza de ser tal cuerpo. 47

La distinción entre ser animado e inanimado es una distinción esencial, a la que llega Aristóteles por sus efectos. Aristóteles designa al alma como principio de vida por ser lo que distingue al ser animado del inanimado y esta distinción de viviente y no viviente, es un hecho de observación. 48

*Decimos que un animal es viviente por que posee en sí mismo el principio de su movimiento. 49

b) Inmanencia de la actividad y principio de operación.

Así como no podemos confundir y poner en el mismo plano a los seres vivos y a los no vivos, tampoco podemos, confundir el movimiento inmanente y el transitivo, puesto que el alma es principio motor no sólo del movimiento local, transitivo, sino de todas las operaciones de la vida, desde las más ínfimas hasta las más elevadas, todas hunden sus raíces en el alma y de ella reciben impulso y dirección para su desarrollo. Estamos en condiciones de adelantaria puesto que es forma del cuerpo natural orgánico, es acto primero, por lo mismo pensaron los antecesores de Aristóteles como Empédocles que el alma es puro movimiento. 50, Aristóteles distingue -precisamente para evitar caer en este error-, entre movimiento y acto, el acto excluye la posibilidad de movimientos, por la imperfección del mismo movimiento (S1), el cual tiene su fundamento en la materia, toda materia está en potencia de sufrir un cambio, siendo el alma forma del cuerpo orgánico. Aristóteles lo trata no como una imperfección del viviente, sino como enriquecimiento del mismo.

Lo característico del movimiento vital en

Aristóteles es su inmanencia. Significa que el término de la acción vital se queda en el mismo viviente que la ha ejercido. Podemos entender mejor este tipo de actividad, si la oponemos a la actividad transitiva, que pasa a un paciente diferente del agente.

"...uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviga ne y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido". 52

En la acción inmanente, el agente actúa sobre sí mismo, es el término de su acción, ésta acción inmanente es propia del ser vivo.

"...Haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado". 53

En cambio, vemos como los cuerpos brutos son inertes, reciben su movimiento desde fuera y de este modo lo transmiten a otros, la causa eficiente y, por tanto, el fin, son intrínsecos al móvil. 54

Podemos decir que el movimiento en cuanto a su origen, es espontáneo y en cuanto a la acción se la llama inmanente, en la que el ser no pierde identidad porque en esta

operación se perfecciona a si mismo. Cabe hablar de una mismidad, práxis lo que resulta contrario al movimiento transitivo, en el que se pierde identidad (quinesis): vivir, alude intrínsecamente a la perfección, puesto que desde un punto de vista final, vivir es perfeccionarse:

"...la jerarquía entre los seres vivos, viene determinada por el grado de inmanencia de su modo de acción". 55

Cuando el viviente ejerce formalmente el principio mismo de su vivir como operación, logra con ella una redundancia perfecta. El fin vital implica autoperfeccionamiento para el viviente. 56

Todos los seres vivos se van perfeccionando es su operar puesto que el fin queda incorporado en ellos mismos, por ser immanentes, por tanto, no puede ser considerado el fin como término de acabamiento, al contrario el viviente vive en la medida en que tiende el fin. 57

Sin duda para Aristóteles, los seres vivos, guardan una relación íntima con las operaciones vitales unificadas por su principio que es el alma. La multiplicidad de órganos que tienen los seres vivos, no es contraria a la unidad intrínseca de sus operaciones puesto que requiere de diversos órganos y así, con cada operación se perfecciona.

Deja claro Aristóteles como lo propio de los seres vivos, es que tienen en sí el principio de operación de movimiento y de seguridad; a éste principio le llama naturaleza.

Podemos concluir que las operaciones de los seres vivos resultan ser inmanentes, comienzan en ellos, y en ellos terminan, perfeccionando así su ser. El alma, por consiguiente, es el primer principio que mueve a realizar las operaciones vitales: 58

"La forma es lo que asegura la permanencia en el ser, pues la materia es la que da cabida al cambio de forma a lo que es opuesto a la permanencia". 59

Partiendo de la multiplicidad de operaciones realizadas por los seres vivos, vegetativa, sensitiva, e intelectual, podemos concluir que el alma es lo primero por lo que vivimos, con lo cual, no sólo es principio material ni sólo formal. El alma está toda entera en cada una de las partes del ser vivo, por ser forma sustancial es principio primero de todas las operaciones.

Por otra parte, es principio motor no sólo del movimiento local, que revelan los animales organizados, sino de todas las obras de la vida, desde las más ínfimas -vegetativa-, hasta las más elevadas -intelectiva-; todas hunden sus raíces

en el alma y de ella reciben impulso y dirección, para su desarrollo. 60

4. El alma como causa: Formal, eficiente y final.

Una vez considerada la unidad del ser vivo y su movimiento, no podemos dejar de lado tratar al alma como causa.

Sin duda el realismo de nuestro autor, nos lleva a estudiarla desde este punto: lo considera fundamental para el conocimiento de su naturaleza, por tanto el no mencionarlo nos llevaría a tener una noción pobre del alma.

Sólo es posible explicar éste aspecto del alma en el ser vivo, esto es, partiendo del compuesto puesto que en él se da el movimiento, el cambio, observamos como las plantas, los animales y los hombres nacen, crecen, se multiplican y mueren, lo cual es explicado y unificado por las causas, de aquí su importancia pues la existencia de los seres, también depende, en este sentido de las causas. 61

Una vez más Aristóteles manifiesta su realismo puesto que no nos quedamos considerando la vida en abstracto. Estudiar al alma como causa resulta fundamental para ahondar en su naturaleza, sin este aspecto nos quedaríamos con una noción pobre.

El alma de todos los vivientes, dice Aristóteles es principio y causa del cuerpo viviente y como principio y causa se dicen de múltiples formas, aclara que el alma lo es de tres modos: de un modo como se principia su movimiento, de otro por como se obra por su causa, es decir el fin, y tercero como forma de los cuerpos animados. 62

4. 1.- El alma como causa del ser específico.

Cabe cuestionarnos, que entiende Aristóteles al decir que:

"El alma es causa por cuanto es la esencia de los cuerpos animados". 63

Para él resulta ser algo evidente puesto que la esencia es en todas las cosas la causa de su existencia, lo cual no soluciona nuestra cuestión, puesto que, dicha afirmación vale también para los seres inanimados. La pregunta sobre la causa del ser vivo, como único e irrepetible, encierra una riqueza mayor puesto que en los seres animados la vida es su existencia y la causa y principio de esta vida es el alma (64). La causa de algo como sustancia, no es la misma a la causa del ser vivo.

Por tanto el alma es la causa de todo viviente, pues por el alma viven; podemos decir, que el mismo vivir es su

ser, así el alma es causa de todos los seres vivos como forma, lo que nos lleva a admirar la unidad ontológica que guarda cada ser en su vivir. Queda claro que la causa formal, está en el orden del individuo real, un alma en abstracto no tiene sentido, al alma hay que modularla en relación a una consideración unitaria del viviente.

Aristóteles al considerar la formalidad activa del alma, no se refiere a una mera información de materia, pues, si así fuera, sería imposible que el movimiento de los seres vivos tuviera su principio en ellos mismos, no podría hablarse de automovimiento, porque sólo se daría acción y pasión, la forma sería el término del viviente debido a la acción de una causa eficiente extrínseca, en modo alguno sería como es el caso del alma, principio de operaciones immanentes.

El alma, por tanto, es causa intrínseca del vivir, de donde se deduce que la causa formal del vivir de un viviente es su actividad. 65

4. 2.- El alma como causa de la actividad.

Una vez considerada el alma como causa formal del viviente, esta nos da razón de porqué guarda unidad el viviente al moverse:

"Al movimiento le antecede un motor, pero ese motor ha de poseer en último término la identidad de acto, esto es, ha de ser principio inmóvil de movimientos...". 66

Aristóteles hace ver que el alma como causa eficiente, es la causa del movimiento, es el principio del cuerpo móvil ya que por propia experiencia observamos como todo movimiento implica un móvil. En el caso de los movimientos no vitales, meramente transitivos, el movimiento se debe a la acción de la causa eficiente en el móvil, siendo aquella extrínseca a este, lo que no ocurre en el orden de la vida orgánica. 67

Lo vemos claramente por ejemplo en el movimiento local realizado por los animales, estos se desplazan de un lado a otro por sí mismos, no hay ninguna fuerza exterior de la cual dependan: (68). Aunque a cada viviente le corresponde un determinado movimiento, el cual será según su naturaleza, en todos se da un automovimiento, el cual procede del alma, puesto que es su principio.

Resulta contrario a la experiencia pensar en un vegetal que crezca cuando carece de vida, sin duda al hablar de seres vivos de algún modo los consideramos en movimiento, pues no son algo fijo, la naturaleza de los seres se nos manifiesta por la actividad que observamos en las plantas, en los animales y en el hombre, todos ellos realizan una actividad intrínseca.

Por tanto, el alma no es una forma estática o abstracta, es una forma activa, su eficiencia es intrínseca, por lo que se justifica el automovimiento de los seres vivos:

"Al alma además se debe el cambio en cualidad y el incremento porque la sensación se tiene por un cambio cualitativo, y ningún ser privado de alma es capaz de sentir lo mismo, hay que decir del incremento de la corrupción: porque nada crece ni decae naturalmente si no se nutre, y no hay nutrición sin vida". 69

4. 3.- El alma como causa de la integridad operativa.

Ahora pasaremos a tratar el alma como causa final, lo que nos llevará a una mayor comprensión de la naturaleza del ser vivo.

El orden se da en la realidad, debe tener una explicación, pues es un hecho que el movimiento nos es manifiesto pero, cabría preguntarnos qué es lo que mantiene la unidad de los diversos tipos de movimientos.

Aristóteles nos explica que el alma es causa final de los seres vivos, haciendo una comparación con el intelecto práctico. En el arte, el artista dispone y ordena una determinada materia para darle una determinada forma, haciendo del mármol, por ejemplo, una estatua, la forma y el fin quedan implícitos; en la

naturaleza ocurre lo mismo. El obrar de la naturaleza tiene una razón, los seres no obran por obrar, al contrario, su obrar responde a una causa, las plantas, los animales y el hombre operan por causa de algo y este algo es su fin. 70

"Tal fin es en los animales el alma; y esto por fuerza de su misma naturaleza". 71

Por tanto podemos decir que unidad y vida se identifican con filosofía de la naturaleza.

Es imposible hablar del alma como pura eficiencia o como pura forma o fin, cuando tratamos de los seres vivos:

"La forma como orden es lo que se domina como causa final; todo movimiento supone un orden por el cual es tal movimiento". 72

El alma no es una forma estática sino que es una forma activa y final; queda claro que tratamos de una formalidad activa, no se reduce a una mera información de materia, el alma es causa intrínseca del vivir, es principio de operaciones, cabe decir que es la situación de estar vivo, la actividad del alma nos lleva a la afirmación de su inmaterialidad.

"El alma es una noción radicalmente intrínseca y no extensiva". 73

Ahora bien Aristóteles deja claro que el alma es fin de los cuerpos vivientes, pero también se refiere a que lo es de los cuerpos naturales inferiores, por ejemplo, vemos en el caso del hombre, en su vivir cotidiano se sirve de los animales y de las plantas, incluso de los seres vivos inanimados para satisfacer algunas necesidades; en los animales ocurre lo mismo, se sirven de las plantas y de los seres inanimados; las plantas, de los seres inanimados ya que necesitan del agua para alimentarse, del sol, etc. Con lo cual es patente la unidad que guarda la realidad, todos los inanimados sirven a los animados y entre los animados los menos perfectos son para los más perfectos. 74

"Todos los cuerpos naturales, tanto los de los animales como los de las plantas, son instrumentos del alma, existen por causa de ella". 75

Resulta ser un hecho, la riqueza que encierra la vida misma, por lo que desde la antigüedad hasta nuestros días, nos da pie para cuestionarnos infinidad de cosas.

5.- Conclusiones.

Sin duda considerar al alma como causa formal, eficiente y final, nos responde al porqué la vida implica movimiento, y a la vez guarda una unidad que la enriquece, dicha unidad tiene su explicación en el alma como causa.

La existencia de los seres vivos, no es suficiente para respondernos a las cuestiones que se plantearon los antiguos filósofos sobre el movimiento de la naturaleza; requiere de un estudio riguroso en el que no podemos dejar de lado la consideración del alma como causa formal en sentido aristotélico, esto es, entenderla como formalidad activa.

Podemos concluir que la noción de causa es un punto central de la metafísica, por algo se afirma que la ciencia es un conocimiento por causas dentro de las cuales el alma como causa formal es lo más importante puesto que es la constitutiva del ser vivo, a la que responden las operaciones propias de su naturaleza, aunque la causa final sea la que ordena la multiplicidad de operaciones. 76.

Para entender la naturaleza del alma, siguiendo a Aristóteles, es necesario enfatizar en el alma como forma sustancial.

- (1) Cfr, Rasmussen J.P. 136 Op Cit.
- (2) Cfr. Aristóteles: Metafísica. VII, 4, pp. 329-336 Op Cit.
- (3) Aristóteles: De Anima. II, 1, 412a. p. 92. Op Cit.
- (4) Id. II, 1, 412a p. 93.
- (5) Cfr. Iden.
- (6) Id. 2, 413a. p. 99.
- (7) Cfr. Aquino Santo Tomás. Comentario De Anima. II, 2, III, p. 162 Op Cit.
- (8) Beauchot M: p. 53 Op Cit.
- (9) Aristóteles: De Anima. II, 2, 413a. p. 99. Op Cit.
- (10) Id. II, 1, 412b. p. 95.
- (11) Aristóteles: Metafísica. VII, 3, p. 327. Op Cit.
- (12) Cfr. Iden.
- (13) Cfr. Id. IX, 8, p. 464.
- (14) Id. p. 465.
- (15) Id. p. 462.
- (16) Id. p. 464.
- (17) Cfr. Id. p. 470.
- (18) Aristóteles: De Anima. II, 1, 412a. p. 93. Op Cit.
- (19) Iden.
- (20) Id. 412b. p. 95.
- (21) Cfr. Matute Riera. A.: La Articulación del Conocimiento Sensible. p. 65. Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1970.
- (22) Iden.
- (23) Aristóteles: De Anima. II, 1, 412b. p. 93.
- (24) Cfr. Iden.

- (25) Rasmussen J.: Introducción a la Filosofía. de Santo Tomás de Aquino. p. 146. Op Cit.
- (26) Cfr. Pieper. J.: Muerte e Inmortalidad. pp. 64 - 130 Ed. Herder, Barcelona 1970.
- (27) Cfr. Aristóteles: De Anima. II, 2, 414a. 3, 414b. pp. 103-110 Op Cit.
- (28) Id. 2, 414a. p. 105.
- (29) Id. 1, 412b. p. 95.
- (30) Cfr. Id. pp. 93-97.
- (31) Id. p. 95.
- (32) Cfr. Iden.
- (33) Id. 2, 414a. p. 105.
- (34) Id. I, 1, 411b. p. 93.
- (35) Id. II, 2, 414a. p. 104.
- (36) Cfr. Id. 412a. pp. 93-95.
- (37) Iden. p. 93
- (38) Cfr. Aristóteles: De Anima. II, 1. 413a. pp. 99-101. Op Cit.
- (39) Cfr. Id. 2, 414a. pp. 103-109.
- (40) Id. 1, 413b. p. 101.
- (41) Cfr. Rasmussen J.: Introducción a la Filosofía. de Santo Tomás de Aquino. pp. 138-139. Op Cit.
- (42) Cfr. Aristóteles: De Anima. I, 2, 413a. pp. 99-101. Op Cit.
- (43) Matute: La Articulación del Conocimiento Sensible. p. 36 Op Cit.
- (44) Aquino, Santo Tomás: Suma Teológica. I, q. 18a. 1 citado en Rasmussen J. p. 148 Op Cit.
- (45) Aristóteles: Física. I, 1, citado en: Febro, C. Introducción al Problema del Hombre. p. 148. Op Cit.
- (46) Cfr. Aquino, Santo Tomás. Comentario De Anima. II, 2, III. p. 166. Op Cit.

- (47) Cfr. Rasmussen J.: Introducción a la Filosofía, de S.T.A. p. 55
- (48) Cfr. Aristóteles: De Anima, II, 2, 413a. p. 99. Op Cit.
- (49) Cfr. Aristóteles: Metafísica, IX, 3, 447. Op Cit.
- (50) Id. p. 57.
- (51) Id. 7, p. 457.
- (52) Idem.
- (53) Cfr. Matute: La Articulación del Conocimiento Sensible, p. 39. Op Cit.
- (54) Rasmussen J.: Introducción a la Filosofía, de S. T. A. p. 54 Op Cit.
- (55) Cfr. Matute: La Articulación del Conocimiento Sensible, p. 38 Op Cit.
- (56) Idem.
- (57) Cfr. Fabro. C.: Introducción al Problema del Hombre, pp. 151-152. Op Cit.
- (58) Beuchot M.: Ensayos Marginales sobre Aristóteles, p. 51. pp. 51. Op Cit.
- (59) Cfr. Aquino, Santo Tomás: Comentario De Anima, I, 2, V, pp. 35-42. Op Cit.
- (60) Cfr. Beuchot M.: Ensayos Marginales sobre Aristóteles, pp. 143-149. Op Cit.
- (61) Cfr. Aristóteles: De Anima, III, 4, 415b. p. 117. Op Cit.
- (62) Ibid.

- (63) Cfr. Ibid.
- (64) Cfr. Matute A. R.: La Articulación del Conocimiento Sensible, pp. 70-71. Op Cit.
- (65) De Garay, J.: Los Sentidos de la Forma en Aristóteles, p. 284 Eunsa Pamplona, 1987.
- (66) Cfr. Id. pp. 69-70.
- (67) Cfr. Aristóteles: De Anima, II, 4, 415b. p. 117. Op Cit.
- (68) Cfr. Idem.
- (69) Idem.
- (70) Cfr. Idem.
- (71) De Garay, J.: Los Sentidos de la Forma en Aristóteles, p. 293 Op Cit.
- (72) Matute A.R.: La Articulación del Conocimiento Sensible, p. 13 Op Cit.
- (73) Cfr. Aristóteles: De Anima, II, 4, 415b. p. 117-119 Op Cit.
- (74) Idem.
- (75) Beauchot M.: Ensayos Marginales sobre Aristóteles, p. 153 Op Cit.

CONCLUSIONES.

A lo largo de los últimos capítulos precedentes hemos intentado exponer la noción Aristotélica del alma en común, ésto es, como raíz y fundamento ontológico de toda realidad viviente.

En cuanto al desarrollo histórico y científico, concluimos:

1.- Resulta interesante constatar el punto en el cual todos los hombres nos identificamos: preguntarnos el por qué de las cosas.

Esta realidad también ocurre en la filosofía: puede haber una diversidad de corrientes, pero todas convergen en la búsqueda de las últimas causas, como lo hemos visto al tratar las diversas nociones sobre el alma que tuvieron los pre-aristotélicos.

Movidos por la misma razón: encontrar la causa última del cambio en la naturaleza, llegan los antiguos a concluir que el principio de movimiento y conocimiento, es el alma de naturaleza material. Por otra parte Platón concluye que el alma es un todo intelectual con movimiento.

Sin duda, tanto la filosofía materialista como la idealista, son doctrinas importantes para explicar al ser vivo en la organicidad de su estructura y de su actividad, pero, hay que tener en cuenta que sus aciertos y errores fueron uno de los instrumentos que utilizó Aristóteles para aclarar su filosofía sobre el alma, afirmando que ni es pura materia, ni puro movimiento, ni pura forma; es una forma sustancial.

2.- Históricamente, siendo la filosofía Aristotélica una filosofía antigua, no resulta anticuado haber hecho una investigación de la misma pues nos encontramos con la posibilidad de una integración y reconstrucción recíproca entre dicha filosofía y la ciencia moderna: filosofía, metafísica, ética, psicología, biología y demás ciencias que en su estudio tengan relación con los seres vivos.

Haber trabajado en ésta investigación, me parece de gran utilidad para el campo de acción intelectual porque ofrece un método de estudio ir de lo más evidente para nosotros a lo menos conocido por nuestros sentidos, y da una riqueza de contenido: fundamentos respecto a la unidad sustancial de los seres vivos; lo cual puede tener repercusiones prácticas en el campo de las ciencias, por ejemplo: es posible originar de ésta doctrina una antropología integral, tratar al hombre comprendiéndolo bajo el aspecto corpóreo y espiritual.

3.- Ciertamente podemos afirmar que el tratado del alma es un tratado científico, porque, como toda ciencia, parte de la experiencia -hay seres vivos y no vivos- prosiguiendo sobre la línea de abstracción, éste es, llega al conocimiento causal de las manifestaciones de vida de los seres: "el alma es el acto primero del cuerpo natural orgánico": ésta definición encierra la universalidad propia de toda ciencia. Cabe decir, que en nuestro tratado hemos axiomatizado: todos los seres vivos poseen un principio de vida que da razón a su modo de ser, de operar, de vivir.

4.- En cuanto a los límites en los que se encuentra la ciencia del alma, no quedan claramente definidos, es decir, hasta qué punto Aristóteles hace Metafísica, Psicología ó Filosofía de la naturaleza.

En nuestro estudio, aclaramos que corresponde el tratado del alma tanto al metafísico como al filósofo de la naturaleza, pero, en sí misma, ésta ciencia para Aristóteles ¿qué es: Metafísica, Psicología ó Filosofía de la naturaleza...? es una cuestión indefinida que abre las puertas a un tema de investigación que puede resultar interesante.

En cuanto al método y conocimiento del alma:

5.- Podemos decir que su método tiene un corte puramente científico, parte de lo más, evidente a nuestros sentidos: la existencia de los seres vivos, para llegar a dar una definición común del alma, que con los puros principios resulta imposible hacer e incluso contradictorio porque lo evidente no se demuestra, simplemente se muestra.

6.- Define al alma desde las funciones del viviente, sin quedarse en ellas porque son un dato de experiencia que conduce a la realidad que nos es más oscura: la esencia del alma.

Por tanto, su método es demostrativo porque la definición del alma es causal.

7.- Podemos afirmar que su definición es sustancialista, pertenece al orden real: utiliza la definición como principio de demostración de la ciencia del alma, pues no hay nada comprendido en la definición que no corresponda a la realidad: la definición es la misma sustancia enunciada.

Por dichas razones, afirmamos el realismo de nuestro autor.

En cuanto al orden ontológico del viviente:

Aristóteles quiere salvar la unidad sustancial del viviente:

8.- El alma es forma sustancial, ésta afirmación tiene un valor metafísico muy fuerte porque la sustancia es lo más real del ser, lo que permanece, por tanto, el alma es el principio constitutivo del ser vivo.

9.- Considerarla como forma sustancial, implica necesariamente, afirmarla como acto, porque la sustancia como forma es una entelequia (acto es la entelequia primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia; éste sentido del alma es el que explica la unidad del viviente, tanto en su operar como en su ser, así, vivir y ser son una misma realidad.

10.- El alma en si misma es simplicidad, si fuera algo compuesto sería acto de una materia anterior al cuerpo, con lo cual, la unidad del viviente sería insostenible.

Es sustancia formal del cuerpo físico no en sentido platónico de subsistencia suficiente que se mueve por sí, sino como síntesis de materia y forma: sinolón.

11.- La sustancia es el sinolón mismo, el viviente entero, no cabe separar el alma del cuerpo pero, es más sustancia que el cuerpo ya que el acto supera a la potencia, es el alma la que contiene al cuerpo y no el cuerpo el que sostiene al alma.

12.- Partiendo de que el alma es incorpórea, a lo que se debe llamar corpóreo es a la sustancia completa, es decir, el viviente, no al principio del mismo, el alma por la cual es tal cuerpo.

Siendo incorpórea el alma es inextensa ya que la extensión corresponde únicamente al compuesto.

13.- En sus relaciones con el cuerpo, al alma corresponde una triple causalidad:

Es causa formal del viviente por ser la que comunica la vida al cuerpo. No hay corporeidad a la que se añada la vida, sino que hay corporeidad radicalmente viviente, por tanto podemos decir correctamente que el alma es forma del cuerpo ó el cuerpo es informado por el alma.

El alma es causa eficiente, dicha realidad, tiene como consecuencia que el ser vivo se toma a sí mismo como objeto y

término de su actividad porque tiene en sí el principio de su actividad.

El alma como causa final, explica la organicidad del cuerpo en el cual sus partes se encuentran ordenadas, hay una real integridad en el operar del ser.

14.- El movimiento, por otra parte, es lo que distingue a los seres animados de los inanimados. Los seres vivos poseen una interioridad o espontaneidad, tienen el carácter distintivo de moverse por sí mismos, en cambio, los no vivos, son movidos por otro.

Decimos que la actividad de los seres vivos es inmanente, porque el ser se sostiene en ella.

Por tanto, lo propio de los seres vivos es que tienen en sí el principio de operación, movimiento y quietud.

15.- La tesis hilemórfica nos ha llevado a sostener teóricamente la unidad del ser vivo, ya que los principios metafísicos en los que se funda su doctrina son: sustancia, materia, acto y potencia.

15.- Esta doctrina hilemórfica que hace del ser vivo una unidad sustancial, capaz de automovimiento, deja atrás las doctrinas de sus antecesores y salva, por otra parte, doctrinas actuales en las que se sostiene al alma como pura forma -idealismo-, ó al contrario, como pura materia, conduciéndonos al materialismo.

El alma principalmente es en forma sustancial, lo que implica ser acto primero de un cuerpo orgánico, causa y principio del mismo, lo que nos lleva a una comprensión real de la vida orgánica pues el alma está ligada a la materia, al cuerpo del que es forma.

17.- Por último es posible caracterizar a la filosofía aristotélica como una filosofía realista porque su concepción del alma corresponde al orden real, esto es, parte y tiene su fundamento en los seres vivos; clásica, por el contexto histórico de su desarrollo; atemporal porque puede prestar un servicio a la ciencia moderna.

BIBLIOGRAFIA.

- ARELLANO JESUS.- La existencia cosificada. Ed. EUNSA, España 1981.
- ARISTOTELES.- De Anima. Ed. Esparza-Calpe. Argentina Buenos Aires México 1944.
- ARISTOTELES.- Ética Nicomaquea. Ed. Porrúa, México 1967.
- ARISTOTELES.- Metafísica Ed. Gredos, segunda edición, Madrid 1982.
- AQUINO SANTO TOMAS DE.- Los principios de la realidad natural. Ed. Tradición-México, 1975 Traducción de Jean Madiran.
- AQUINO SANTO TOMAS DE.- Opusculo sobre el ser y la esencia. Ed. Tradición-México 1974.
- AGUINO SANTO TOMAS DE.- Suma contra gentiles. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), segunda edición, Madrid 1987.
- AQUINO SANTO TOMAS DE.- Suma Teológica. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), tercera edición, Madrid 1959.
- BERTI, E.- Quale senso ha oggi studiare la filosofia antica. publicado en Studi Aristotelici, L'Aquila 1975.
- BEUCHOT MAURICIO.- Ensayos Marginales sobre Aristóteles. Ed. UNAM 1985.
- BOCHENSKI, J. M.- Introducción al pensamiento filosófico. Ed. Herder, undécima edición, Barcelona 1982.
- CANALS VIDALS, FRANCISCO.- Historia de la Filosofía Medieval. Ed. Herder. Tercera edición Barcelona 1985.
- COPELSTON.- Historia de la Filosofía. Ed. Ariel, tercera edición, Barcelona 1978.
- FABRO CORNELIO.- Introducción al problema del hombre: la realidad del alma. Ed. Rialp, Madrid 1982.
- GARAY JOSE DE.- Los sentidos de la forma. Ed. EUNSA, Pamplona 1987
- GARCIA LOPEZ, JESUS.- Estudios de metafísica tomista. Ed. EUNSA Pamplona 1976
- GARRIGOU-LAGRANGE, REGINALD.- El realismo del principio de finalidad. Ed. Dedebeq, Buenos Aires 1974.

- GILSON ETIENNE.- Elementos de Filosofía Cristiana. Ed. Rialp. Madrid 1970.
- GILSON ETIENNE.- El ser y la esencia. Ed. Desclés de Brouwer, Buenos Aires, 1951.
- GILSON ETIENNE.- La unidad de la experiencia filosófica. Ed. Biblioteca del pensamiento actual Rialp, segunda edición, Madrid 1966.
- GONZALEZ ALVAREZ, ANGEL.- Tratado de metafísica (ontología). Ed. Gredos, segunda edición, Madrid 1967.
- GONZALEZ, ANGEL LUIS.- Ser y participación. Ed. EUNSA, Pamplona 1979.
- IBAREZ LANGLOIS, JOSE MIGUEL.- Introducción a la antropología. Ed. EUNSA col. N.T. Pamplona 1978.
- JAEGER WERNER.- Pieteria los ideales de la cultura griega. Ed. F.C.E. México.
- LAUDUCCI, PIER CARLO.- El misterio del alma humana. Ed. S.E. Atenas, S.A., Madrid 1945.
- MARIAS, JULIAN.- Historia de la Filosofía. Ed. Revista de Occidente, vigésimo séptima edición, Madrid 1975.
- MATUTE RIERA AGUSTIN.- La Articulación del conocimiento sensible. Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1970.
- MILLAN PUELLES, ANTONIO.- Fundamento de Filosofía. Ed. RIALP, Tercera edición, Madrid 1962.
- PIEPER, JOSEF.- Defensa de la Filosofía. Ed. Herder, cuarta edición, Barcelona 1979.
- PIEPER, JOSEF.- El descubrimiento de la realidad. Ed. Rialp, Madrid 1974.
- PIER CARLO LAUDUCCI.- El misterio del alma humana. Ed. S.E. Atenas, S.A., n. Madrid 1954, n. pag. 336.
- PLATON.- Diálogos. Ed. Porrúa, México.
- KIRK Y RAVEN.- Los Filósofos Presocráticos. Ed. Gredos.
- RASSAM JOSEPH.- Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. Ed. Rialp, Madrid 1980.

- REALE, GIOVANNI.- Introducción a Aristóteles. Ed. Herder, Barcelona 1985
Historia del Pensamiento Histórico y Científico,
 I, Ed. Herder, Barcelona.
- SANGUINETI, JUAN JOSE.- La filosofía de la Ciencia según Santo Tomás. Ed. EUNSA. Pamplona 1977.
- SARANYAM JOSE IGNACIO.- Historia de la Filosofía. Ed. EUNSA, Pamplona 1985.
- SCIACCA, MICHELE FEDERICO.- Año y ser. Ed. Luis Miralles. S. A., Barcelona 1961.
- VERNAUX, ROGER.- Filosofía del hombre. Ed. Herder, cuarta edición, Barcelona 1975.
- WOJTYLA, KAROL.- Persona y acción. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.), Madrid 1982.
- YARZA, IGNACIO.- Historia de la Filosofía antigua. Ed. EUNSA, Pamplona 1983.