

EL ALMA Y LOS PROCESOS PSICO-FÍSICOS

LOS ESCRITOS

El Diálogo Eudemo. Entre las más aferradas *fables convenues* de la investigación sobre Aristóteles figura la que sostiene que en el Diálogo *Eudemo* expuso una concepción puramente platónica hasta en los detalles acerca del alma.¹ Que después de la muerte de su amigo Eudemo en el año 354, Aristóteles, para consolarse en el dolor y para eternizar la memoria de su querido amigo, escribió este Diálogo, con cuyo relato, que le sirve de marco, hizo una confesión personal del anhelo religioso del más allá. Que su finalidad era demostrar que “el alma toda”, es decir, no sólo el *νοῦς*, es inmortal; que al igual que Platón concebía el alma como principio del movimiento;² con base en la doctrina de Platón sobre la *ἀνάμνησις*, desarrollaba una doctrina sobre la continuidad de la conciencia en las tres fases de la existencia: en la preexistencia, en la vida de aquí y en la vida después de la muerte;³ que detrás de la expresión τὰ ἐκεῖ θεάματα = “lo que el alma ha contemplado allá” se encuentran no otra cosa que las ideas del *Fedón*. Este punto de vista acerca del alma es, como se ve, infinitamente diverso de su doctrina del alma

¹ Provisionalmente sólo tenemos los fragmentos como se hallan en ROSS, WALZER y ROSE; jamás han sido investigados y utilizados sistemáticamente. La mejor orientación es la de O. GIGON, “Prolegomena to an edition of the *Eudemos*”, en: *Aristotle and Plato in the mid-fourth century* 19-33. De GIGON esperamos una colección ordenada de los fragmentos y un ensayo de reconstrucción. En la introducción a su traducción del *De anima, Aristoteles, Werke* Bd. II, Zürich, 1950, traduce y discute los fragmentos. Cf. W. THEILER en la introducción a su comentario, pp. 78-79, mencionado aquí después en la nota 30.

² Esto se apoya sobre una noticia de Macrobio en el comentario al *Sueño de Escipión* II 14, de Cicerón.

³ Así interpretó JAEGER, *Aristoteles* 50, el fr. 5 en WALZER-ROSS.

en los escritos psicológicos. Por ello esta interpretación del *Eudemo* constituye un apoyo capital para la hipótesis de que Aristóteles hasta la muerte de Platón había sido un convencido platónico, para luego de improviso cambiar radicalmente su visión del mundo y fundar una filosofía sobre otra base. Ya hace veinticinco años traté yo de demostrar⁴ que esta interpretación es inexacta en cada detalle. Como esta cuestión es importante para nuestra inteligencia total de Aristóteles y de la relación entre sus Diálogos y sus escritos doctrinales, voy a motivar un poco más ampliamente mi punto de vista. Ante todo, debemos empezar desde muy lejos para aclararnos que un Diálogo de Aristóteles no persigue el mismo fin que un Diálogo de Platón.

De la vida científica en la Academia antes del segundo viaje de Platón a Sicilia no sabemos mucho. Es seguro, sin embargo, que hacia 370 aproximadamente Platón se había ganado un considerable renombre como filósofo. En estos años empezó el verdadero florecimiento de su escuela. La Academia se convirtió en un lugar de reunión para sabios de diversas partes del mundo de lengua griega. Poderosamente inspirado por las nuevas impresiones y por la vivaz discusión científica, escribió Platón, en sucesión asombrosamente rápida para un sexagenario, la serie de sus Diálogos más importantes en el aspecto filosófico: *Timeo*, *Fedro*, *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*. Con alguna reserva podemos decir que en estos Diálogos expone sus puntos de vista; ciertamente, en el *Fedro* y en la *Carta Séptima* dice que reserva para el diálogo oral la suprema verdad y que por ello no quiere escribir ningún tratado;⁵ sin embargo, estamos autorizados para considerar sus Diálogos como transmisores de sus puntos de vista filosóficos. Sin duda, conocemos su método dialéctico, que Aristóteles analizó tan vivamente en los *Tópicos*. Inferimos también de sus escritos de esos años, que él mismo en ocasiones encontró insuficiente la forma de diálogo. Durante este tiempo se desarrolló en la Academia otro método de argumentación, que Aristóteles designó con el término *ἀπόδειξις* en su exposición sistemática; nosotros decimos "demostración científica". La diferencia se halla no tanto en la forma silogística, cuanto más bien, de un lado, en el contenido de verdad de las premisas,⁶ y de otro, en la

⁴ "Aristoteles och idéläran", *Eranos* 35, 1938, 120-145; también "Aristotle and Plato in the mid-fourth century", *Eranos* 54, 1956, 109-120.

⁵ Así han de interpretarse estos pasajes con K. v. FRITZ, *Studium Generale* 14, 1961, 619. Cf. H. J. KRÄMER, *Mus. Helv.* 21, 1964, 144-148.

⁶ Cf. antes, p. 148.

forma de exposición: "Cuando se trata de la ciencia y de la verdad, las proposiciones tienen que ser verdaderas y fieles a los hechos; en el diálogo dialéctico se puede concluir de cualesquiera proposiciones." En el lugar del diálogo entra el lenguaje argumentativo. A partir de la praxis se desarrolla una prosa no literaria, que se adapta a la exposición científica; tiene rasgos de la descuidada prosa jónica, que nosotros conocemos por los escritos contemporáneos de medicina, pero que también se adapta a la argumentación rigurosa.

Este cambio en el método expositivo condujo al mismo tiempo a un punto de viraje en la historia del diálogo. Se conservó la forma literaria del diálogo, pero no se la utilizó más como instrumento para la argumentación científica; la forma de diálogo, por el contrario, se adaptaba magníficamente a una exposición en general comprensible de diversas opiniones sobre una cuestión. En esa época se tenía de hecho un público culto,⁷ que seguía atentamente la discusión sobre cosas culturales, y por cierto un público lector, como muestra la anécdota de Zenón y el zapatero.⁸ Los numerosos Diálogos de Aristóteles estaban escritos para estos hombres cultos fuera de la escuela; como dice Platón, se interesaban por estas cuestiones, no para formarse como especialistas, sino para enriquecer su espíritu. El Diálogo *Sobre la filosofía*, muy famoso en la Antigüedad, era de esta clase; más o menos al mismo tiempo Aristóteles escribió para las lecciones en la Academia escritos como *De caelo* y los escritos polémicos tempranos contra la teoría de las ideas. Yo quisiera subrayar que Aristóteles y sus contemporáneos en la Academia crearon con sus Diálogos un nuevo género literario,⁹ con el que se vincularon formalmente con la tradición socrático-platónica, pero con el cual, sin embargo, perseguían fines muy diversos. Los restos de los Diálogos aristotélicos nos autorizan a la suposición de que quería dar a sus lectores una amplia orientación sobre las opiniones dominantes respecto de una cuestión determinada. En apariencia su propósito no

⁷ Calicles dice, *Gorgias* 485 a φιλοσοφίας μὲν ὄσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν. El joven Hipócrates, en el *Prot.* 312 b, estudió literatura οὐκ ἐπὶ τέχνῃ ὡς δημιουργὸς (especialista) ἐσόμενος ἀλλ' ἐπὶ παιδείᾳ ὡς τὸν ἰδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει. Cf. *Sof.* 229 d y Aristóteles *PA* I 1, antes, p. 113. Isócrates celebra a Atenas como centro de cultura, *Paneg.* 45-51.

⁸ Antes, pp. 619-20.

⁹ Cf. F. WEHRLI, "Aristoteles in der Sicht seiner Schule", en: *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1961, 321-336. Ya antes del año 300 el diálogo había evolucionado a literatura recreativa.

era en primera línea demostrar una tesis,¹⁰ aun cuando, naturalmente, con su propio punto de vista no se mantenía detrás de la montaña. Como en los panoramas históricos sobre problemas, que da en los escritos doctrinales, sin duda también tomó posición en los Diálogos mismos; como sólo poseemos fragmentos dispersos, no sabemos, con todo, en qué forma y en qué medida hizo valer sus puntos de vista personales.¹¹ En los panoramas históricos sobre problemas, que se hallan en los escritos doctrinales, es fácil, en general, distinguir la noticia y la toma de posición propia. Muy diversamente ocurre con los fragmentos conservados de los Diálogos. Aquí un comentario de la Antigüedad tardía presenta una frase sacada del contexto del Diálogo, muchas veces con adiciones propias.¹² Por regla general es imposible decidir, si se trata de un punto de vista sostenido por Aristóteles mismo o no.

A la *fable convenue* pertenecen, además, las siguientes afirmaciones, aducidas una y otra vez: (1) que los Diálogos son escritos tempranos;¹³ que más o menos hasta la muerte de Platón, Aristóteles popularizó en sus Diálogos la doctrina de su maestro; que sólo mucho más tarde abrió un nuevo camino y redactó escritos doctrinales. (2) Que en los Diálogos proclama una filosofía diversa^{13a} a la de los escritos doctrinales. Según la opinión hoy dominante esto se des-

¹⁰ οὐ τὸν ἴδιον σκοπὸν ἐκτίθεται dice Alejandro en *CIAG* IV 4, pp. 4, 21.

¹¹ Cicerón dice en *Ad fam.* I 9, 23, que su Diálogo *De oratore* lo escribió con el propósito de imitar a Aristóteles. Lo que aquí significa *aristotelio more* permanece incierto; en *De or.* III 21, 80, pretende confrontar diversos puntos de vista. En *Ad Att.* XIII 19, 4, dice: *Quae autem his temporibus scripsi Ἀριστοτέλειον morem habent, in quo sermo ita inducitur ut penes ipsum sit principatus.* Cicerón alude a sus cuatro libros de los *Academica*, en los cuales él mismo aparece como participante en la discusión y presidente. En una situación semejante en Plutarco, *Non posse* 2, 1087 b, ἡγεμονία significa la presidencia en la discusión.

¹² Las palabras τῶν ἐκεῖ θαυμάτων en el fr. 5 ROSS-WALZER, una y otra vez son aducidas como apoyo en favor de la opinión de que en el *Eudemo* Aristóteles es partidario de la ἀνάμνησις y de la teoría de las ideas. Como demostré en mi artículo, *Eranos* 1938, mencionado antes, estas palabras son una ampliación de Proclo. *Polit.* fr. 2 Ross (tomado de Siriano) πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τὰγαθὸν ἔστιν es citado con frecuencia como si estuviéramos totalmente seguros de que éste es el punto de vista de Aristóteles.

¹³ Cf. antes, pp. 620-1.

^{13a} Cf. antes, p. 80, nota 263.

prende de la hipótesis de que sólo a una edad aproximada de 38 años se transformó en un pensador independiente. Según una apreciación muy extendida en la Antigüedad, que en cuanto yo sé no encuentra ya hoy ningunos defensores, Aristóteles mantuvo secreta, incluso intencionalmente, su filosofía esotérica¹⁴ y en los escritos exotéricos, es decir, en sus Diálogos, proclamó una filosofía distinta.

Aristóteles dividió sus escritos y los de sus contemporáneos en dos grupos.¹⁵ El principal pasaje de comprobación es *EE* I 8, 1217 b 22. Aquí distingue los λόγοι ἐξωτερικοί y los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν. Este preciso término permite, a mi parecer, sólo una interpretación, a saber, que los unos son "no-científicos" y los otros "estrictamente científicos". De ζῆω se desprende que remite a escritos o argumentos que se hallan fuera del ejercicio escolar propiamente dicho y fuera de la φιλοσοφία, es decir, de la ciencia. Más lejos no llegamos nosotros; en ocasiones se refiere probablemente a sus propios escritos populares o a los Diálogos de Platón¹⁶ y en ocasiones a puntos de vista generalmente conocidos,¹⁷ es decir, a la discusión contemporánea en la Academia o fuera de ella. Una cosa segura es que ἐξωτερικοί λόγοι no significa simplemente "mis Diálogos".

La diferencia que Cicerón establece en *De fin.* V 5, 12 entre *duo genera librorum*, procede de Antíoco de Escalón y apunta a la diversidad puramente formal; Cicerón añade: *nec in summa tamen ipsa aut varietas est ulla... aut dissensio.* Andrónico fue el primero que creó la leyenda de la diferencia entre escritos "exotéricos" y "acroamáticos".¹⁸ En lo que toca al Diálogo *Eudemo*, tenemos una noticia importante.¹⁹ "Alejandro dice que estos escritos fueron llama-

¹⁴ Cf. G. BOAS, "Ancient testimony to secret doctrines", *The Philos. Review* 62, 1953, 79-92; DÜRING, *Biogr. Trad.* 440-443 y *Gnomon* 1957, 185; F. DIRLMEIER, *Sb. Heidelb. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 1962: 2, pp. 8 ss.

¹⁵ Platón distingue λόγοι literariamente elaborados, que en general son accesibles, δεδημοσιομένα, *Sof.* 232 d, y discusiones informativas en la συνουσία, *Parm.* 136 d e, *Teet.* 152 c, *Filebo* 19 c, *Ep.* VII 341 e. La finalidad de los nombrados en primer lugar es la παιδεία, y de los mencionados al final es δημιουργική διδασκαλία, es decir, saber especializado, *Sof.* 229 d.

¹⁶ *De caelo* I 9, 279 a 30 ἐν τοῖς ἐγκυκλίους φιλοσοφήμασι se refiere a la *República* de Platón, 380 d.

¹⁷ Designados también como ἐγκύκλια φιλοσοφήματα.

¹⁸ DÜRING, *Biogr. Trad.* 426-437. Antíoco conoció probablemente sólo los escritos éticos, pues los ejemplos para "exotérico" están tomados únicamente de éstos.

¹⁹ *Biogr. Trad.* T 76 k 1 m. Un ejemplo instructivo de cómo

dos dialógicos y exotéricos, porque Aristóteles expone en ellos no su propia doctrina,²⁰ sino que trata su objeto en la forma de un diálogo ficticio." Como ejemplo adujo Alejandro el Diálogo *Eudemo*, en el que Aristóteles discute la inmortalidad del alma; dice que éste no es su ἴδιος σκοπός. Amonio no aprueba la explicación de Alejandro, sino que recurre a Andrónico: dice que los escritos exotéricos fueron redactados para lectores no instruidos filosóficamente; por ello, la exposición es más clara y más fácilmente comprensible. Olimpíodoro sigue a su maestro muy lejos, pero después de ἐκτίθεται, añade: τὰ μὴ δοκοῦντα αὐτῷ λέγει. Su discípulo Elías avanza todavía un paso más, al añadir τὰ ψευδῆ.²¹ Quien lee los escritos conservados de Elías, obtiene una muy buena imagen de la personalidad de este charlatán, que se esfuerza siempre por interpretar tendenciosamente las fuentes accesibles a él. En un grado todavía mayor que su maestro Olimpíodoro trata de borrar todas las diferencias entre la doctrina platónica y la aristotélica. Dice que no sólo con respecto a la teoría de las ideas, sino también en la cuestión acerca del origen del Universo, los dos filósofos eran en el fondo de la misma opinión. A este Elías, pues, se lo aduce como testigo principal de la opinión de que Aristóteles enseñó en el *Eudemo* la inmortalidad del alma.

Nosotros debemos sostener firmemente la tesis de que Aristóteles, en los Diálogos y escritos doctrinales redactados al mismo tiempo, sostuvo en todo lo esencial la misma filosofía. Esto lo prueba ya la circunstancia de que algunas veces se remite a sus propios ἑξωτερικοὶ λόγοι para reforzar su argumentación, actual en ese momento. En los *Tópicos*, la *Física* y en otros escritos que son más antiguos que el *Eudemo*, se mostró como pensador independiente. Es inimaginable que en el *Eudemo* hubiera presentado como expresión de su propio pensamiento, puntos de vista sobre el alma, que se hallan en rudo contraste con sus escritos anteriores y posteriores. Si desde este punto de partida se interpretan los escasos fragmentos del *Eudemo*, no encuentra uno de hecho contradicciones ningunas.²²

en las escuelas neoplatónicas fue aumentada una noticia en la transmisión de Alejandro, pasando por Amonio y Olimpíodoro hasta Elías.

²⁰ τὸν ἴδιον σκοπὸν ἐκτίθεται.

²¹ En los tratados τὰ δοκοῦντα αὐτῷ λέγει καὶ τὰ ἀληθῆ, ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς τὰ ἄλλοις δοκοῦντα, τὰ ψευδῆ. Luego le reprocha a Alejandro que expuso los hechos en una luz falsa, pues en sus Diálogos ὁ Ἀριστοτέλης μάλιστα δοκεῖ κηρύττειν τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς = Fr. 3 ROSS-WALZER.

²² O. GIGON, *Prolegomena* 33: "It is wrong to regard this dialogue as an aberration of a young Aristotle, still a devoted Platonist."

Como el profesor O. Gigon está ocupado actualmente en un ensayo de reconstrucción del *Eudemo*, considero superfluo discutir aquí en detalle los fragmentos; yo remito a sus *prolegomena*. Sólo quisiera destacar algunos puntos.

En la cuestión de la inmortalidad del alma Platón y Aristóteles están acordes en que únicamente el *nous* es inmortal. Dos fragmentos muestran que en el *Eudemo* Aristóteles discutió el mito περὶ καθόδου ψυχῆς. F. Wehrli llama justamente la atención sobre que su interés está dirigido a la realidad del mito, no como en el *Fedón* a la idea y a la ἀνάμνησις; la argumentación traza un rumbo que es exactamente opuesto a los pasos demostrativos que apuntan a la ἀνάμνησις. "El alma que descendió al cuerpo olvida lo que contempló en el más allá; cuando se marcha de aquí, se acuerda de sus experiencias y aflicciones en el más acá."²³ Por tanto, no se habla aquí de que el alma trajera consigo del más allá un saber de ideas. En el fr. 7, en el que discute la teoría de que el alma es una armonía, aduce como contra-argumento que el alma es una *ousia*, es decir, algo concretamente existente, que no puede tener ningún contrario. Que el alma es οὐσία τοῦ ἐμψύχου y εἶδος τοῦ σώματος, lo dice Aristóteles también en otros escritos.²⁴

El título del Diálogo fue transmitido como *Eudemo* o *Sobre el alma*. Cicerón nos da noticia sobre la introducción. "En un viaje a través de Tesalia, vino Eudemo a Fera, donde gobernaba el tirano Alejandro. Ahí se puso tan enfermo, que los médicos temieron por su vida. Entonces se le apareció en sueños un joven de aspecto hermoso y le predijo que sanaría en breve tiempo; que pocos días después Alejandro iba a morir y Eudemo mismo, en cambio, regresaría a su patria después de transcurridos cinco años; Aristóteles narra que la primera y la segunda predicción se cumplieron inmediatamente; Eudemo se puso bien y el tirano fue asesinado por los hermanos de su esposa. Hacia el fin del quinto año, es decir, en el tiempo para el cual el sueño lo hacía esperar un retorno de Sicilia a Chipre, encontró la muerte en los combates delante de Siracusa. El sueño fue interpretado de manera que el alma de Eudemo, después de que había abandonado su cuerpo, retornó a su patria."

Alejandro de Fera fue asesinado en 359; cinco años más tarde Eudemo encontró la muerte. Este Eudemo de Chipre es, por lo demás, desconocido. Probablemente era, como Quion de Heraclia, uno

²³ Fr. 5, tomado de Proclo. Cf. DÜRING, *Eranos* 35, 1938, 134, WERHLI, antes en la nota 9, *op. cit.* ahí, p. 323.

²⁴ *Zeta* 10, 1035 b 14-16; *My* 2, 1077 a 31-34; *De an.* II 4, 415 b 12.

de los hombres jóvenes de la Academia, que se agrupaban en torno a Dión y que lo acompañaron en el año 357 a Siracusa. Cicerón lo llama un amigo de Aristóteles, *familiarum suum*, obviamente una traducción de *γνώριμον*. Lo más notable de la introducción se halla en las palabras *domum esse rediturum*. Para la narración del sueño tenemos un modelo exacto en el sueño de Sócrates.²⁵ El primer tema del Diálogo lo forman, por tanto, las imágenes del traslado del alma de aquí hacia allá.²⁶ También en los escritos doctrinales Aristóteles discute con mucha frecuencia opiniones y motivos *ἔνδοξα* o *λεγόμενα*, populares o usuales en la literatura.²⁷ Yo considero probable que en este Diálogo se propuso discutir una serie de motivos de esa clase. Se puede suponer que en el *Eudemo* trató sobre el alma y la vida anímica desde un ángulo visual muy diverso del *De anima*. En este escrito es el científico de la naturaleza, que analiza las funciones biológicas del alma. Ningún fragmento del Diálogo toca una cuestión de esta clase. Los problemas puramente humanos se hallan en primer plano y Aristóteles parece haber hablado sólo del alma del hombre; puede haber discutido cuestiones que en *De anima* sólo toca incidentalmente, como la doctrina religiosa de la transmigración de las almas y las ideas órficas de juicio y salvación. Respecto de la hipótesis de que Aristóteles haya extendido la introducción para un relato marginal, en el sentido de que Eudemo y Alejandro se encontraron de alguna manera en el Hades, falta todo apoyo en la tradición. Con el Diálogo platónico *Fedón*, en cuanto sabemos, el *Eudemo* sólo tiene en común el tema y la discusión del punto de vista de que el alma es en cierta forma la armonía del cuerpo;²⁸ a mi parecer, es un extravío concebir el Diálogo aristotélico como una imitación del *Fedón*. Equivocada me parece también la idea de que el *Eudemo* es un libro de consolación. En tres casos conocidos para nosotros Aristóteles dedicó un escrito a una determinada persona: Grilo, Temison,²⁹ Eudemo. Probablemente se en-

²⁵ *Critón* 44 a b. *egregia facie iuvenem* corresponde a *γυνή καλή καὶ εὐειδής*. "Llegar a Ftia" significa "ir a casa", pues en la *Il.* IX 363 Aquiles se refiere a su patria.

²⁶ *Fedón* 117 c *τὴν μετοίκησιν τὴν ἐνθένδε ἐκείσε*.

²⁷ En los tratados se ocupa a veces de semejantes *ἔνδοξα* con una seriedad casi cómica. Un buen ejemplo es *Beta* 4, 1000 a 9-18 sobre el néctar y la ambrosía; cf. *γηγενεῖς GA* III 11, 762 b 29.

²⁸ *De an.* I 4, 407 b 29 *τοῖς ἐν κοινῷ γιγνομένοις λόγοις* es una referencia a las discusiones correspondientes en el *Fedón* y en el *Eudemo*.

²⁹ Véase antes, p. 629.

contró con los tres en la Academia. El sueño y el destino de Eudemo le brindaron un motivo magnífico para la introducción del Diálogo. Nada de los fragmentos hace alusión a que se trata de algo más que de la apertura de la obra.

La dedicatoria nos permite suponer que el Diálogo fue publicado no mucho después de la muerte de Eudemo; sin embargo, de hecho, tenemos sólo un *terminus post quem*. Nosotros no sabemos en absoluto, cuándo Aristóteles dejó de escribir Diálogos. Que todos sus Diálogos eran escritos juveniles, pertenece, como se dijo, a la *fable convenue*.

El *Escrito sobre el alma* comprende tres libros y se nos presenta en una versión ampliada, de manera que se puede hablar de dos capas.³⁰ En principio las dos capas se diferencian por cuanto en la versión original Aristóteles considera equivocado establecer una definición universalmente válida del alma y por cuanto se abstiene de considerar al alma como un fenómeno total con inclusión de puntos de vista no-biológicos.³¹ Precisamente en las adiciones plantea la cuestión de qué es el alma y cuál es su concepto más universal. Estas adiciones son más filosóficas que psicológicas; en ocasiones se ve muy claramente que se trata de una adición, que interrumpe un contexto por lo demás claro. El mejor ejemplo es II 4, 415 b 7-416 a 18, donde habla del alma como principio de movimiento, causa del ser y fin último. Otras adiciones de este género son I 4, 408 b 18-29 sobre la peculiaridad del espíritu y del pensamiento teórico, *θεωρεῖν*; todo el primer capítulo del libro segundo pertenece a la segunda versión; además, II 2, 414 a 4-28 sobre el alma como *λόγος τις καὶ εἶδος*. Si compara uno II 2 (sin la interpolación mencionada) con II 1, se obtiene la definitiva impresión de que aquí se ofrecen dos introducciones diversas al tratado que sigue. El capítulo III 5 en forma de esbozo posiblemente también pertenece a la segunda versión.

En estas dos capas no se trata de una desviación de sus puntos de vista sobre el alma. También en el *De PA* toca la cuestión de si el alma es posiblemente la forma del cuerpo.³² Al reelaborar su

³⁰ Traducción y comentario de W. THEILER en: *Aristoteles, Werke*, hrsg. von E. GRUMACH, B. 13, Berlin 1959. — Texto y comentario de Sir. D. ROSS, Oxford 1961.

³¹ II 3, 414 b 25 *διὸ γελοῖον ζητεῖν τὸν κοινὸν λόγον . . . ὃς οὐδενὸς ἔσται τῶν ὄντων ἴδιος λόγος οὐδὲ κατὰ τὸ οἰκείον καὶ ἄτομον εἶδος*. Por el contrario II 1, 412 a 5 *τί ἐστι ψυχὴ καὶ τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς*.

³² I 1, 641 a 17-b 10.

versión original, obviamente sintió la necesidad de completar el análisis de las funciones del alma, predominantemente biológico, y de ordenar la doctrina sobre el alma dentro de su filosofía total. Si esta reelaboración fue terminada inmediatamente después de escribir en limpio la primera versión o sólo algunos años más tarde, es una cuestión ociosa, pues lo nuevo y que hacía época está en la primera versión. En las adiciones quiere tender un puente hacia la concepción filosófica tradicional³³ del alma como *εἶδος τοῦ σώματος*. Nada en las adiciones se halla, objetivamente visto, en contradicción con lo que dice en la versión original; pero, metódicamente, las adiciones se destacan, porque desde un principio el escrito no estaba orientado a la discusión de cuestiones puramente filosóficas.

Aquí nos acordamos de cómo al final de los *Tópicos* habla orgullosamente de su labor, que marcaba rumbos nuevos:³⁴ "Antes no había simplemente nada disponible." Con mucha mayor razón habría podido decir esto de su psicología. Vemos cómo en el primer capítulo va tanteando el camino con cautela: "Ciertamente tiene que haber una ciencia que se ocupe de la investigación del alma; sí, incluso una ciencia de alto rango, pues el conocimiento del alma parece contribuir a echar una mirada a todo el ser, principalmente a la naturaleza animada. Pues el alma es en cierta medida el fundamento de los seres vivos." Aristóteles percibe que el problema del alma se puede acometer por dos caminos, como investigador de la naturaleza o como dialéctico y filósofo. Probablemente su propósito era tratar la cuestión en forma científico-natural, pero estaba demasiado bloqueado por ideas tradicionales para poder distinguir con nitidez en este dominio. Sin embargo, traza un límite: asunto del investigador de la naturaleza es tratar todas aquellas funciones del alma que están acompañadas de síntomas fisiológicos; si hay funciones del alma que son separables o están separadas de lo corpóreo, entonces el filósofo es el competente.³⁵ Como se considera a sí mismo tanto investigador de la naturaleza cuanto filósofo, se siente llamado para la solución de las dos tareas. Lo que realmente marca nuevos rumbos es que conforme al principio ὅψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα, emprende analizar y explicar metódicamente las manifestaciones y los fenómenos concomitantes: del efecto visible se concluye hacia atrás a la causa invisible.³⁶ El análisis de cada una de las funciones del

³³ My 2, 1077 a 33.

³⁴ Cf. antes, p. 124.

³⁵ 403 b 16 ὁ πρῶτος φιλόσοφος, el filósofo que se ocupa de las cosas primeras y de los principios. Parecidamente en PA I 1.

³⁶ Cf. antes, pp. 682-3.

alma remite por necesidad a la cuestión de la unidad del alma; con ello somos trasladados de nuevo al dominio de la filosofía. En los capítulos centrales del libro tercero sobre la facultad intelectual abandona completamente el campo de la biología. La exposición oscila entre puntos de vista biológicos y filosóficos; también la primera versión, que podemos reconstruir en una forma aproximada, tenía un doble aspecto. En la revisión puede haber introducido, además de las adiciones mayores mencionadas, también algunos cambios más pequeños; los comentarios llaman la atención sobre ello.

El escrito está dispuesto de la siguiente manera:

- I 1. Introducción. Un ensayo de delimitar el dominio de la psicología.
- I 2-5. Doxografía y crítica de los predecesores.
- II 1-III 3. El alma como fenómeno biológico. Las funciones vegetativas y los cinco sentidos.
- III 4-8. La facultad pensante, comparada constantemente con la facultad de percepción.
- III 9-11. La facultad de movimiento. Los fenómenos de la voluntad; su origen en la percepción y su realización en el movimiento.
- III 12-13. Observaciones suplementarias sobre la capacidad de nutrición y percepción.

Si prescindimos de las adiciones manifiestas, el escrito, aunque inconcluso, fue redactado de un tirón. Las aporías que formula en el primer libro, las discute en orden sistemático en el segundo y tercer libros.

Los *Parva naturalia*.³⁷ Ésta es la denominación colectiva hecha tradicional desde la *Vetus Translatio Latina* para los siete pequeños escritos sobre los procesos psicofísicos. En la introducción al primer escrito de la colección Aristóteles menciona algunos de tales procesos, que designa como *κοινὰ πράξεις*, es decir, *κοινὰ τῆς ψυχῆς ὄντα καὶ τοῦ σώματος*, "los procesos del cuerpo y del alma comunes a los animales". Menciona percepción, memoria, apetito y voluntad, placer y dolor, vigilia y sueño, juventud y vejez, inhalar y exhalar, vida y muerte, salud y enfermedad. Esto parece como un programa; si redactó escritos sobre apetito y voluntad, el placer y el dolor, no lo

³⁷ Aristotle. *Parva Naturalia*, text., introduction and commentary by Sir D. Ross, Oxford 1955, con bibliografía.

sabemos; menciona un escrito sobre la salud y la enfermedad, pero no sabemos si alguna vez fue redactado. Los restantes fueron conservados y se hallan en nuestros manuscritos en el orden que Aristóteles mismo indicó. Ninguno de estos escritos aparece en los catálogos alejandrinos de las obras. La colección fue redactada y publicada probablemente por Andrónico, y se halla en el catálogo que se remonta a él⁸⁸ con los números 45, 46, 53 y 54.

Muchas cosas indican que Aristóteles compuso primero estos pequeños tratados uno después del otro, sin pensar en conectarlos unos con otros para formar una unidad. En la reelaboración hizo un intento en ese sentido. Esto lo muestran la introducción al primer escrito, que acabamos de citar, y todavía más claramente las dos introducciones al tratado sobre la longevidad. En primer lugar viene en 464 b 19-30 una introducción del tipo que es usual en sus tratados especiales pequeños; Aristóteles empieza con aporías y *ἔνδοξα*. Luego viene en 464 b 30-465 a 2 una fórmula de transición, mediante la cual ordena el tratado dentro de un contexto mayor; ésta es la posición que todavía hoy mantiene. El ensayo de una coordinación de los escritos se quedó detenido a medio camino.

La cronología relativa de los escritos psicológicos es un problema difícil, tal vez insoluble, sobre todo porque estos escritos, manifiestamente, fueron reelaborados varias veces.

Dos teorías nos salen al paso en todas las exposiciones modernas de la psicología de Aristóteles. Una se basa en la creencia firmemente enraizada de que en su Diálogo *Eudemo* proclama una doctrina del alma puramente platónico-pitagórica, totalmente inconciliable con los puntos de vista consignados en los escritos biológicos. Se citan las palabras del Sileno a Midas en el fr. 6 o la noticia de Proclo en el fr. 5 sobre algo que dijo alguno en el Diálogo, como si ello fuera una expresión de los propios puntos de vista de Aristóteles; luego se colocan aisladas estas citas del Diálogo, en una misma línea con una cita del *De anima*, aun cuando se trata de géneros literarios con finalidad muy diversa. El creador de la otra teoría es F. Nuyens.³⁰ Según ella, Aristóteles recorrió en su psico-

⁸⁸ DÜRING, *Biogr. Trad.* 225.

³⁰ *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain 1948. En virtud de la ilimitada aprobación de tres eminentes eruditos, Mgr. A. MANSION, Sir David Ross y Père R. A. GAUTHIER, la teoría de Nuyens llegó y ser la concepción dominante. Es valioso el artículo de E. BRAUN, "Psychologisches in Politika", *Serta Philologica Aenipontana*, Innsbruck 1961, pp. 157-184, porque con base en una serie

logía tres estadios. (1) El estadio del *Eudemo*, ya bien conocido para nosotros. (2) Un estadio en el que concibió el cuerpo como instrumento del alma. (3) Un estadio tardío, en el que consideró el alma como *ἐντελέχεια*, es decir, como forma y actualización del cuerpo. Con ayuda de estos criterios mecánicos Nuyens estableció una cronología relativa de todos los escritos conservados en el *Corpus*; éste fue un experimento interesante, pero tenía que fallar. Aristóteles trata el alma desde varios puntos de vista: como problema ético, gnoseológico, filosófico y biológico. Cuando filosofa sobre el alma, puede partir de su teoría de la forma-materia; entonces aparece el alma como *εἶδος* en relación con el cuerpo; o de su teoría del movimiento; entonces el alma resulta actividad, *ἐνέργεια*; o de la filosofía del *τέλος*; entonces ve el alma como *ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ*. En II 4 dice que el alma es *σώματος αἰτία καὶ ἀρχή* de tres maneras diversas, a saber, como origen del movimiento, como fin y como *οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων*, es decir, como aquello que hace que un ser vivo sea tal; además de esto añade, tal vez suplementariamente, una de las formas intraducibles, con las que se fascina a sí mismo: *τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἢ ἐντελέχεια*. En III 9 dice que el alma tiene propiamente sólo dos funciones, a saber, *τὸ κριτικόν, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τὸ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν*. En III 8 compara el alma con la mano: dice que es el instrumento de los instrumentos. Cuando analiza el alma desde otros puntos de vista, tiene ella tres o dos o incluso *ἅπειρα μόρια* (432 a 24); pero puede hablar al mismo tiempo de *δυνάμεις*. Todas estas definiciones representan ensayos de precisar el enigmático fenómeno del alma, al considerarlo una y otra vez desde nuevos ángulos visuales. Sobre detalles terminológicos no se puede apoyar ninguna cronología relativa de los escritos. La opinión de que el alma es forma y *ἐντελέχεια* del cuerpo, es en cierta medida inconciliable con su doctrina del *νοῦς* y con la opinión de que el alma tiene su sitio en esta o aquella parte del cuerpo. Pero aquí se trata de puntos de enfoque diversos y la contradicción es sólo aparente; un equiparamiento de las teorías lo habría él considerado como *μετάβασις ἐξ ἄλλου γένους*. Si, por el contrario, Aristóteles hubiera dicho en un escrito, que el alma es *ἕλη* del cuerpo o que el *νοῦς* tiene su sede en el cerebro y que el pensamiento es un proceso psicofísico, entonces habríamos podido hablar de verdaderas contradicciones y del cambio de un punto de vista fundamental.

Hace veinte años también yo creía que la relación cronológica

de pasajes del *Corpus* muestra cuán equivocado es el rígido esquema de NUYENS.

entre el *De partibus animalium*, el *De anima* y los pequeños escritos psicológicos se podría determinar con bastante exactitud, más o menos como lo hace Ross en la introducción a su edición de los *Parva naturalia*. Ahora ya no estoy tan seguro. Cuanto más se adentra uno en estos escritos, tanto más claramente se ven las huellas de la reelaboración. En el escrito *De sensu* Aristóteles trabaja con un aparato conceptual y con estructuras mentales, que me aparecen más primitivas que aquellas que puso de relieve en los pasajes correspondientes en el *De anima*. En algunos escritos emplea los conceptos *πνεῦμα* y *ἀναθυμίασις*, en otros no. En el *De anima* casi no dice nada del corazón como el órgano central para la percepción; esto depende, a mi parecer, no de que él no hubiese elaborado aún esta teoría, sino de que en el *De anima* no vio ningún motivo para mencionarla.

Así como ahora se presentan los *Parva naturalia*, contienen numerosas referencias al *De anima* y dan la impresión de que fueran anexos para este escrito y redactados más tarde. La versión que se nos ofrece del *De anima* es en conjunto, sin ninguna duda, el más maduro y el último de sus escritos psicológicos. En ningún párrafo del *De anima* desarrolla puntos de vista que, en relación con lo que dice en los pequeños escritos psicológicos, pudieran considerarse como un estadio que ya dejó atrás. Como muestran los comentarios de Hicks, Theiler y Ross, en pasajes paralelos la relación es, sin embargo, frecuentemente a la inversa, de modo que la exposición en el *De anima* es superior, aun cuando discuta el asunto con más detalle en los pequeños escritos psicológicos.

Los escritos contenidos en la colección *Parva naturalia*, son los siguientes:

- 1) *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*. Sobre la percepción sensible y sus objetos. En el texto, Aristóteles dice *περὶ αἰσθητηρίων καὶ αἰσθητῶν*. El escrito empieza con una introducción, que escribió para reunir en una unidad los pequeños tratados psicológicos. *Περὶ μνήμης καὶ τοῦ μνημονεύειν* (también así en el texto), *Sobre la memoria y el recuerdo*.

Estos dos escritos Aristóteles mismo los enlazó uno con otro. El segundo contiene muchas observaciones interesantes sobre la relación de pensamiento e intuición y pertenece a sus mejores logros.

- 2) Tres pequeños tratados: *Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως* (también así en el texto), *Sobre el sueño y la vigilia*; *Περὶ ἐνυπνίων* (en el texto *περὶ ἐνυπνίου*), *Sobre los sueños*; *Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς*, *Sobre la adivinación mediante los sueños*. En su propia formula-

ción en el texto se destaca su actitud escéptica: *περὶ δὲ τῆς μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις γιγνομένης καὶ λεγομένης συμβαίνειν ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων*.

- 3) *Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος*, en el texto *περὶ τοῦ τὰ μὲν εἶναι μακρόβια τῶν ζώων τὰ δὲ βραχύβια*, *Sobre la longevidad y la brevedad de la vida*. Este tratado, en lo esencial de psicología animal, es del todo independiente; Aristóteles no lo menciona en la introducción al *De sensu*.
- 4) *Περὶ νεότητος καὶ γήρως καὶ ζωῆς καὶ θανάτου καὶ ἀναπνοῆς* (así también en el texto), *Sobre juventud y vejez, vida y muerte y respiración*. En general se citan las tres acciones de este escrito como tratados separados; del texto se desprende que el escrito fue planeado y redactado como una unidad. Ninguno de los escritos de esta colección se halla tan cerca como éste del *De PA II-IV*.⁴⁰ Los conceptos *ἔμφυτον πνεῦμα* y *ἀναθυμίασις*, que juegan un gran papel en el escrito *Sobre el sueño y la vigilia*, no se presentan aquí.⁴¹ Se puede suponer que este escrito es el más temprano entre los *Parva naturalia*.

LOS PROCESOS PSICO-FÍSICOS COMUNES A LOS ANIMALES

Del rico contenido de los escritos que pasaron a formar parte de la colección *Parva naturalia*, entresaco yo aquí solamente algunos puntos para ilustrar la forma de pensar y los métodos de Aristóteles. El escrito sobre la percepción procedió de la reelaboración de las teorías de sus predecesores. Desde Alcmeón los pensadores jonios habían vinculado los órganos sensibles y sus funciones con los cuatro elementos, y después de ellos también Platón en el *Timeo*. Partieron de dos hechos: el ojo contiene agua; el sonido llega hasta el oído a través del aire. Todo lo demás es pura especulación. Frente a sus predecesores Aristóteles no era tan independiente que pudiera situarse por encima de estas teorías; más bien se sintió forzado a construir una teoría propia de los elementos, que diera cuenta de los hechos conocidos para él. En tales situaciones se advierte cuán fuertes son en él la constrictión sistemática y la tendencia a la formalización.

⁴⁰ La larga lista de pasajes paralelos en Ross, *Parva nat.* 40, puede fácilmente ampliarse.

⁴¹ *ἀναθυμίασις* 480 a 10 no está usado terminológicamente.

Tiene que distribuir los cuatro elementos entre los cinco órganos sensibles; si se considera al gusto como tacto, la cuenta sale bien. Así, entonces, el agua es el medio para la facultad visiva; el aire para el oído, el fuego para el olfato y la tierra para el gusto y el tacto. Si para comparar recurre uno a su exposición en el *De anima* III 1, se ve cómo entretanto se ha liberado de la rígida teoría de los elementos; ahora no se trata en absoluto de elementos, sino de medios; el fuego forma parte de la percepción, sólo porque sin calor nada es capaz de percibir; esto es, obviamente, una improvisada explicación *ad hoc*; para el elemento tierra no puede aportar ninguna semejanza.⁴²

〈Las pequeñas y numerosas contradicciones objetivas en el *De sensu*, y entre el *De sensu* y el *De anima*, estriban en que estos escritos reflejan su lucha con los problemas. Tomemos como ejemplo sus reflexiones sobre la luz y la visión. Alcmeón explicaba la visión con la hipótesis de que el elemento ígneo en el ojo envía un rayo visual. Empédocles y los atomistas afirman, al contrario (con motivación diversa), que de los objetos se abren paso emanaciones hacia el ojo. Cuando Platón escribió el *Menón*, se adhirió a la teoría de Empédocles; en el *Timeo* combina ambas teorías y explica que el rayo visual, que parte del ojo, tropieza con la emanación procedente de los objetos.〉

Aristóteles discute en uno y otro sentido. Se inclina a la opinión de que nosotros vemos, porque recibimos de fuera impresiones.⁴³ En el *De sensu* dice en un pasaje:⁴⁴ “Sea que se encuentre luz o aire entre lo visible y el ojo, con todo, el movimiento que ocurre en este medio produce la visión.” En otro pasaje⁴⁵ dice que la luz, precisamente, no es movimiento: “La luz se origina por cuanto algo está en algo diferente.” Esta frase habría permanecido un enigma, si no se nos hubiera conservado una frase en el *De anima*:⁴⁶ “Luz no es ni fuego ni

⁴² 425 a 6 γῆ δ' ἢ οὐθενὸς ἢ ἐν τῇ ἀφῆ μάλιστα μέμικται ἰδίως. Tierra tiene algo que ver con el sentido del tacto.

⁴³ En la breve formulación en la *Vita Marciana* 37 τὸ κατ' εἰσοδοχὴν ὄρᾶν = *Top.* I 14, 105 b 6 ὁρῶμεν εἰσδεχόμενοι τι οὐκ ἐκπέμποντες. *De an.* II 7, 419 a 17 πάσχοτος γάρ τι τοῦ αἰσθητικοῦ γίνεται τὸ ὄρᾶν.

⁴⁴ 438 b 3–5.

⁴⁵ 446 b 27–28 τῷ ἐνεῖναι γάρ τι τὸ φῶς ἐστίν, ἀλλ' οὐ κίνησις τις.

⁴⁶ II 7, 418 b 13–17. Luz es ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς 418 b 9 ο ἕξις τις 430 a 15.

ningún otro cuerpo, tampoco la emanación de ningún cuerpo, sino la presencia del fuego o de algo parecido en lo transparente; si algo aquí y ahora se hace transparente, lo llamamos luz.” Ross observa que la explicación física “expresses his better view”; pero sigue en pie que Aristóteles rechaza ésta y la sustituye con una explicación filosófica, que vista desde nuestra posición, no es sino un sonido verbal tautológico.

Informa luego sobre dos teorías de los colores. Según una, se producen diversos matices de colores en virtud de una proporción en la mezcla, a cuyo propósito se puede uno imaginar, en analogía con los intervalos en la música, que los componentes se hallan unos respecto de otros en ciertas relaciones numéricas. Otra clase de explicación sería que los colores se colocan unos sobre otros, como lo hacen los pintores, cuando quieren hacer aparecer algo en el agua o en el aire; con esta técnica un color aparece a través del otro. Él rechaza tanto la yuxtaposición como la superposición de capas y recurre a su teoría, expuesta en el *De GC* I 10, de una mezcla de aquel tipo que nosotros llamamos combinación química. Después de la mezcla no hay ya ninguna partícula de los colores originarios, sino que todas adquirieron el nuevo color; el matiz de este color depende de la relación proporcional de los componentes; según su opinión, éste es el proceso normal y la causa principal de la presencia de muchos colores.⁴⁷ Más claramente que en el *De GC* I 10 formula Aristóteles aquí el principio por el cual una combinación química se diferencia de una mezcla.

Extrañamente en el *De sensu* no dice nada sobre el oído y el tacto. Por el contrario, discute en detalle el olfato y el gusto; los considera como estrechamente correlacionados. “Si se filtra agua a través de una materia seca, el fluido adquiere de ahí sabor; este fluido, que se hizo susceptible al gusto, emite aroma y produce a su vez olor. En consecuencia, el olor es un producto anexo al gusto.” Todas sus clasificaciones de las impresiones sensibles las funda en cada caso sobre un par conceptual de contrarios. Todos los colores se hallan entre los extremos blanco y negro; todos los sabores, entre dulce y amargo, agradable y desagradable. Las especies de lo que puede olerse las

⁴⁷ 440 b 15

clasifica de tal manera que las coordina con las especies del gusto. En primer lugar hay olores que son agradables o desagradables, porque están conectados con el alimento y despiertan en nosotros esas sensaciones; en segundo lugar, hay olores que en sí son agradables o desagradables. El efecto agradable lo explica teleológicamente: "Cuando los olores penetran en el cerebro, reinan en esta parte del cuerpo condiciones más sanas a causa de la ligereza del calor contenido en ellos. Pues el efecto natural del olor es calor, y la naturaleza se sirve de la inhalación para fines de dos clases: en primera línea, para la conservación de la caja torácica y adicionalmente para oler. Esta forma de oler la posee solamente el hombre, porque de todos los animales él tiene el más grande cerebro en relación con el tamaño del cuerpo. Por ello, de todos los seres vivos sólo el hombre tiene goce en las flores y en su olor."⁴⁸

// En el capítulo sexto plantea la cuestión de si los objetos de la percepción son infinitamente divisibles. Haciendo referencia a su teoría del continuo, expuesta en el libro sexto de *la Física*, afirma que la cosa sucede así: "Es imposible percibir algo blanco sin una magnitud, pues de otro modo podría ciertamente darse también un cuerpo sin ningún color o peso u otra cualidad. Cada objeto de la percepción es llamado así o así, precisamente porque excita o puede excitar en nosotros una percepción particular. La razón no puede conocer el mundo exterior sin la percepción. La percepción y lo percibido son continuos y, en consecuencia, infinitamente divisibles, es decir, se pueden descomponer en pequeñas partes iguales infinitamente muchas, pero en partes desiguales, en un número limitado. Esto explica por qué el número de especies del color, del gusto, de los tonos y de las otras cosas sensiblemente perceptibles, es limitado. La diezmilésima parte de un grano de mijo se sustrae a la vista, aun cuando la mirada caiga sobre él. El cuarto de tono⁴⁹ permanece inadvertido, aun cuando se oiga toda la melodía continua. Los fragmentos pequeñísimos de una magnitud perceptible son sin duda visibles potencialmente, pero no en realidad, si están separados del todo."⁵⁰ Se ve cuán fenomenológicamente

⁴⁸ 444 a 22-33.

⁴⁹ El tono llamado *δίεσις* era un tono menor deslizante.

⁵⁰ 445 b 10-446 a 6.

concluye, pero resulta asombrosa en un lógico como Aristóteles la conclusión, de que esta teoría debía explicar que las especies de lo perceptible son limitadas.

Es manifiesto que reflexionó sobre la velocidad de la luz, naturalmente sin vislumbrar la explicación correcta. Según su teoría, los objetos de la percepción producen un movimiento, que se propaga hasta el órgano sensible. ¿Cómo se relaciona esto con el factor tiempo? "Obviamente el que está cerca percibe primero un olor y luego llega un sonido más tarde que el relámpago. Pero en la luz la cosa sucede a la inversa."⁵¹ Tal vez ésta sea la razón de por qué no quiso explicar la luz como movimiento, sino como "presencia" o estado.

Después reflexiona sobre cómo es que nosotros podemos percibir al mismo tiempo dos o más objetos. Después de un análisis profundo de diversas posibilidades llega al resultado de que cada órgano sensible puede percibir en una y la misma fracción de tiempo sólo un objeto; el tiempo, la percepción y lo percibido son, sin embargo, continuos; "tiene que haber en el alma algo unitario,⁵² con lo que ella percibe todo, pero de tal manera que tenga un órgano especial para cada especie de percepción". Para esta coordinación de las impresiones sensibles emplea por lo general el término *koinē aisthēsis*.⁵³ Es obvio suponer que aún no había introducido este término, cuando escribió el pasaje dudoso en el *De sensu*.

Un concepto fundamental en el pequeño tratado sobre la memoria y el recuerdo es *phantasia*, la formación de una representación. El término designa aquí el proceso que da origen a un *phantasma*, a una imagen de la representación. La *phantasia* es el resultado primario de la coordinación de los sentidos y nos ayuda para captar magnitud, forma, movimiento y tiempo. Estos factores en el proceso de la percepción los llama Aristóteles

⁵¹ 446 a 24-25.

⁵² 449 a 8-10 *ἀνάγκη ἄρα ἐν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ὃ ἅπαντα αἰσθάνεται ... ἄλλο δὲ γένος δι' ἄλλου.*

⁵³ Propiamente sólo en tres pasajes, *De mem.* 450 a 10 (13 a Ross), *PA IV* 10, 686 a 3 y *De an.* III 1; *De somno* 455 a 15 *κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις*, *De jun.* 469 a 12 del corazón, *κοινὸν αἰσθητήριον*. Cf. después, nota 109.

“objetos generales sensibles”.⁵⁴ La percepción primaria es siempre correcta; la primera fuente de error de nuestra percepción reside en el proceso de coordinación. Las imágenes de la representación, los *phantasmata*, pueden por ello ser verdaderas o falsas. La memoria presupone tales imágenes de la representación. “También los animales tienen memoria y en consecuencia también conciencia del tiempo, pues, si la memoria trabaja, tiene que ser experimentado juntamente un antes. La experiencia, a cuyo estar presente llama uno memoria, es semejante a un cuadro o a bosquejos; lo que está aconteciendo deja atrás en cierto modo una impresión de la imagen percibida, como cuando se ha sellado algo con un anillo. De ahí que el recuerdo no se adhiera tan fácilmente en aquellos que por sus afectos y la edad de la vida se hallan en una fuerte excitación; en ellos ocurre precisamente como si el sello fuera impreso en agua que fluye; en otros no se lleva a cabo una impresión a causa de la fragilidad de la materia receptora. Por ello, gente muy joven y muy vieja no tienen buena memoria, así como tampoco los que piensan muy precipitada o lentamente.” La memoria, por tanto, es al mismo tiempo un fenómeno psíquico y fisiológico; toda percepción deja atrás en el cuerpo la impresión de un sello, en cada caso más fuerte o más débil. Sobre el lugar de esta impresión Aristóteles no se declara.

El recuerdo lo explica como un fenómeno de asociación. “Es manifiesto que se puede tener algo en la memoria sin acordarse precisamente de ello; por otra parte, de vez en cuando no se puede uno librar de los recuerdos. Es posible acordarse, porque el pensar es un movimiento; y en la naturaleza de éste reside que uno siga al otro. En nuestra conciencia se forman tales enlaces o con necesidad y sin nuestra intervención, o por costumbre y ejercicio. Cuando queremos acordarnos de algo, nos esforzamos por lo mismo, ante todo, por reconstruir el contexto, partiendo o del momento actual o de otro punto determinado. En ello escogemos de preferencia un punto semejante, uno opuesto o uno próximo. De ahí se produce el recuerdo, porque existe un nexo de movimiento y por ello sólo es necesario un pequeño impulso. Así procede uno en la búsqueda

⁵⁴ κοινὰ αἰσθητὰ, el objeto mismo es ἴδιον αἰσθητόν. Lo siguiente es una reproducción abreviada de 450 a 15 – b 7.

consciente, y así se acuerda uno también espontáneamente de algo. El recordar es fácil tratándose de objetos que siguen un cierto orden, como en la geometría, tan pronto como se tiene un punto inicial. Nos acordamos rápidamente de lo que pensamos con frecuencia; la costumbre de repetir algo frecuentemente, se convierte en segunda naturaleza.^{54a} El momento más importante en un recuerdo exacto es que sea uno consciente del tiempo.” Con una sutil teoría procura explicar que los movimientos del pensar se hallan en una relación proporcional a la duración y a la distancia temporal de los acontecimientos, de los que nos acordamos. “También los animales pueden conservar algo en la memoria. El acordarse consciente, empero, es un privilegio del hombre. Esto se funda en que el acordarse es en cierto modo una consecuencia. Quien se acuerda, concluye que anteriormente ha visto, oído o en general experimentado algo así. Este proceso es en cierto modo una pesquisa, pues está presente un fin.” Para terminar establece que el proceso es de naturaleza corpórea, porque está acompañado de síntomas fisiológicos.

Los pequeños tratados sobre el sueño y la vigilia, sobre los sueños y sobre la adivinación a través de los sueños, están enlazados en la introducción formando una unidad y probablemente fueron escritos de un trazo. En el primer tratado dominan puntos de vista biológicos. “Como la vigilia y el sueño son contrarios, son estados de una y la misma facultad. ¿Es posible determinar más de cerca esta facultad? Decimos que alguien está despierto, cuando tiene percepciones. Ahora bien, como el percibir es un proceso psicofísico, la vigilia y el sueño tienen que abarcar tanto al alma como al cuerpo. De las plantas, que sólo tienen funciones anímicas vegetativas, no decimos que duermen o que están despiertas. Vigilia y sueño tienen que ser procesos intermitentes; ningún ser vivo puede dormir continuamente o continuamente estar despierto. Todos los animales pueden de manera normal ser acometidos por el sueño; pero en algunos es

^{54a} 452 a 30 τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ, cf. *Rhet.* I 11, 1370 a b, *De motu* 703 a 33 y Cicerón, *De fin.* V 25, 74 *consuetudo quasi altera natura*. Otras comprobaciones en F. KUDLIEN, “Untersuchungen zu Aretaios”, *Abh. Ak. Mainz*, 1963: 11, p. 39. En lugar de ἐνεργεία hay que leer σινηθεία con J. COOK WILSON.

difícil observar esto; en los crustáceos no puede decidirse mediante observación, si es que duermen, pero es verosímil por la argumentación recién expuesta. Por tanto, el sueño es una especie de letargo de la percepción; pero durante el sueño las funciones vegetativas, como la respiración, el crecimiento y la digestión, marchan mejor, seguramente porque no se necesita de ninguna percepción para ello y el cuerpo no es estorbado. Además, es claro que en el estado de sueño tiene que ejecutarse el mismo proceso en todos los sentidos. Por ello parece natural suponer que en el sueño la facultad común para todos los sentidos es puesta fuera de función. Pues propiamente sólo existe en verdad *un* percibir, esto es, la conciencia.”⁵⁵ Aristóteles destaca que esta unidad de la conciencia hace posible, por una parte, que seamos conscientes de que vemos, oímos, etc., y por otra, que captemos los objetos de un sentido como diversos de los de otro. Además, el sentido general^{55a} tiene la importante función de suplir nuestra percepción en los “objetos sensibles generales”, de manera que captemos magnitud, forma, movimiento y tiempo.

“Vigilia y sueño, por tanto, son de igual significado que presencia o ausencia de la conciencia [tal vez mejor: de la conciencia]. De muchas observaciones, sin embargo, se desprende que el sueño no consiste únicamente en inactividad o no empleo de los sentidos o en la incapacidad de percibir, pues todo esto ocurre también en el desmayo. El sueño, en oposición al desmayo, es un estado normal; nos acomete, cuando el sentido general está fuera de función.” Aristóteles describe detalladamente los procesos fisiológicos al dormir. En ello opera con el concepto del *pneuma* innato, que en los animales no provistos de sangre cumple las mismas funciones que el aire de la respiración en los que tienen sangre.⁵⁶ El sueño está en conexión

⁵⁵ 455 a 20 *ἔστι μὲν γὰρ μία αἰσθησις καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἐν*, literalmente: el instrumento primario de la percepción es algo único. Ideas semejantes desarrolla Platón en el *Cármides* 167-168.

^{55a} *κοινὴ αἰσθησις*. “Sentido general”, quizá mejor que “sentido común”, porque no solamente cada uno de los sentidos se absorben en él (entonces sería acertado “sentido general”), sino porque más allá de esto tiene determinadas funciones generales.

⁵⁶ Véase antes, pp. 533-4 y 849-50.

fisiológica con el proceso nutritivo. “Tan pronto como un animal puede percibir, ingiere alimento; el producto final del alimento es la sangre; la sede de la sangre es el corazón; éste es el órgano central de la percepción: cuando el corazón recibe el alimento digerido y perfectamente ‘cocido’ en forma de sangre, le sobreviene un relajamiento de la facultad perceptiva; sueño es, en consecuencia, una incapacidad de percibir, que se basa fisiológicamente en la evaporación ligada a la alimentación; esta evaporación es intermitente como un oleaje.”⁵⁷ De ahí que se sienta uno soñoliento después de cada comida. Los niños duermen tan profundamente, porque todo el alimento como evaporación afluye hacia arriba. Los síntomas fisiológicos al dormir confirman mi teoría. Durante el sueño la evaporación cálida se mueve velozmente hacia el corazón. El espacio del que afluye el calor se enfría y a consecuencia de este enfriamiento se cierran los ojos; la mitad superior y lo externo del cuerpo se vuelven fríos, lo interno, por el contrario, y la mitad inferior se vuelven calientes, por ejemplo, los pies y el estómago.”⁵⁸

El pequeño tratado sobre los sueños es rico en finas observaciones psicológicas.⁵⁹ Primeramente establece que al soñar no captamos las visiones con la facultad perceptiva, pues mientras dormimos los sentidos están indudablemente inactivos. El proceso tiene que ser del mismo tipo que en el recuerdo. La *phantasia* o facultad imaginativa hace que al soñar percibamos y conozcamos toda clase de figuras, y que podamos tener pensamientos propios casi exactamente igual que en la vigilia. La imaginación es un proceso que parte de la percepción real; al soñar, las visiones son una especie de imagen representativa, un producto de la imaginación. Los objetos de la percepción suscitan en nosotros una impresión en cada sentido; esta excitación permanece no sólo mientras los sentidos están en actividad, sino

⁵⁷ 456 b 21 *καθάπερ εὐριπον*.

⁵⁸ De modo semejante habla sobre la conexión entre digestión y sueño el autor del escrito *Περὶ διαίτης*, II 60, VI 572 L.

⁵⁹ Probablemente Aristóteles conocía el libro cuarto del escrito *Περὶ διαίτης*, que lleva el subtítulo de *Περὶ ἐνυπνίων*. Los mejores médicos, dice en 463 a 4, aseguran que se tiene que atender mucho a los sueños. En *Περὶ ἐνυπνίων*, VI 640 L. se lee: quien sabe juzgar de manera correcta los acontecimientos en el sueño, posee un gran dón.

aun todavía, cuando la percepción ya ha pasado. Esto se puede observar, cuando uno contempla algo detenidamente; si se aparta la vista, la imagen persiste, sobre todo si es de luz poderosa, como por ejemplo, el Sol; también podemos advertir que fácilmente se engaña uno sobre estas impresiones que persisten, en especial si está débil o enfermo. En la fiebre se ven con frecuencia animales en las paredes, al ser uno engañado por pequeñas semejanzas de las líneas que lo forman. Los sueños están compuestos de semejantes combinaciones falsas de percepciones de toda clase. Cuando dormimos, la mayor parte de la sangre refluye hacia el corazón y con ella al mismo tiempo los impulsos contenidos ahí;⁶⁰ éstos se portan como las ranas artificiales con que juegan los niños, las que salen a la superficie del agua cuando la sal se ha diluido; o como las nubes que semejan ya hombres, ya centauros. Toda imagen que aparece en los sueños es un resto de una percepción real. Cuando tuvo lugar la percepción, la conciencia,⁶¹ que juzga en estado de vigilia, nos dijo con base en la percepción: ahí está Corisco. En el sueño nos aparece sin duda Corisco, pero algo nos dice que ello parece en verdad ser Corisco, pero que no lo es; de vez en cuando, en efecto, reconocemos en el sueño que dormimos." Este ingenuo análisis de las experiencias en los sueños está totalmente libre de ideas supersticiosas. En su Diálogo *Eudemo*, sin embargo, no tiene empacho en presentar ideas populares de sueños, que llegan a realizarse.

Las imágenes de los sueños son, por tanto, ilusiones. Pero, también en estado de vigilia experimentamos engaños de los sentidos. "Si se pasa un dedo sobre el otro y se pone entre ambos un objeto, entonces el objeto, que es uno, aparece como dos; a pesar de ello no afirmamos que son dos, porque el sentido de la vista tiene mayor autoridad que el del tacto;⁶² a

⁶⁰ αἱ ἐνοῦσαι κινήσεις, 461 b 12. Estos impulsos, sin duda puede uno concluir así, son los restos de percepciones anteriores, que fueron dejados como huellas en el cuerpo y pueden provocar imágenes de la memoria y visiones en los sueños.

⁶¹ τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρίνον 461 b 25.

⁶² 460 b 20-22, en la literatura psicológica conocido como "el experimento de Aristóteles"; es discutido ampliamente por Ross en su comentario al pasaje. Éste cita la explicación de G. CROOM

bordo de un barco la costa parece moverse; si se pone el dedo frente al ojo, un objeto aparece como dos."⁶³

El tratado *Sobre la longevidad y la vida corta* tiene, como mencioné arriba, dos introducciones diversas. La primera parte del tratado es abstracta y especulativa; la segunda, biológica. Como punto de partida toma la cuestión de por qué en general las cosas tienen que cambiar y por qué el proceso desde el nacer hasta el perecer es necesario por naturaleza e irreversible. "Ya las transformaciones naturales de los elementos nos muestran que uno de ellos pasa regularmente a su contrario. Como todas las cosas están compuestas de elementos, no pueden ellas subsistir eternamente, sino que son destruidas. Pero aun en cosas que no están ligadas a nada corpóreo, ocurre que perecen, por ejemplo, el saber y la salud. Ahora bien, ¿qué sucede con el alma? Si el alma no estuviera ligada biológicamente con el cuerpo, sino que estuviera en el cuerpo como el saber en el alma, entonces tendría que poder sufrir otra destrucción además de la que experimenta en la muerte. Como manifiestamente no sucede así, su comunidad con el cuerpo tiene que ser de otra clase, es decir, biológica."

El punto de partida de lo que sigue ahora, en sí un capítulo enigmático, es probablemente un pasaje del *Fedón*, donde Cebes dice (70a): "Lo que tú dices, Sócrates, es ciertamente muy bello y, sin embargo, no será fácil convencer a la gente de que el alma existe después de la muerte. Pero, si así fuese, que hubiera un lugar hacia donde el alma se dirigiera después de la muerte y donde ella pudiese recuperar su ser unitario, entonces podríamos nosotros tener una bella esperanza." Aristóteles combina esta idea con su concepción de que cada elemento tiene un lugar natural peculiar a ella: "¿Hay un sitio en el que lo perecedero no perece, a saber, allá donde tiene su lugar propio, como el fuego, arriba (en el mundo supralunar), hacia donde su contrario no llega?" En realidad no menciona el alma, pero la argumentación desemboca en que nada que esté ligado a la materia puede tener vida eterna; prescindiendo del *nous*, el alma

ROBERTSON en *Mind* 1, 1876, 145-6, presentada con base en experimentos: "We perceive the contacts as double because we refer them to two distinct parts of space."

⁶³ 461 b 30.

está ligada al cuerpo. "Todo está siempre comprendido en el cambio y deviene y perece, en lo cual lo circundante ayuda u obstruye; lo que así se cambia, empero, en ninguna parte es eterno,⁶⁴ pues la materia tiene desde un principio su opuesto en sí. Por tanto, no hay ningún lugar en el que algo precederо pudiese ser imperecedero."

Luego pasa a puntos de vista biológicos e informa sobre animales y plantas que viven larga o cortamente; describe las condiciones que contribuyen a la longevidad. Esta sección, rica en observaciones correctas y sagazmente analizadas, nos muestra a Aristóteles como biólogo desde su mejor lado.

En el escrito *Sobre juventud y vejez* desarrolla y motiva, en primer lugar, su opinión bien conocida para nosotros por los demás escritos biológicos, acerca del corazón como órgano central para las funciones vegetativas del alma y para la percepción.⁶⁵ Partiendo de que el órgano central de la vida se encuentra en el centro del cuerpo, echa una mirada a todo el reino animal y al reino vegetal y encuentra que en todos los organismos el punto del comienzo de la vida se halla en la mitad del cuerpo. "El nacimiento a partir de la semilla, en efecto, sucede en todas partes desde el centro."⁶⁶ Con encantador aplomo lleva a cabo este círculo vicioso: "El corazón y lo análogo en los animales sin sangre es también la fuente del calor innato; el alma desarrolla en cierta forma su calor en esta parte del cuerpo.⁶⁷ La vida dura sólo tanto cuanto se conserve esta fuente de calor; lo que nosotros llamamos muerte, significa su aniquilamiento."

Aristóteles ha observado que en el trípode, en el que se quema carbón de leña, el fuego es extinguido de dos maneras: cuando el calor no puede ya alcanzar ningún alimento, ocurre una extinción de la llama. Si se coloca una cubierta sobre el

⁶⁴ 465 b 29 *áidia oudamou ósois énavría éstin.*

⁶⁵ Véase antes, pp. 830-6. En este escrito se remite a opiniones que fueron expuestas en el escrito hipocrático *Περὶ καρδίας*, e incluso en 480 a 20-23 toma una metáfora de *Περὶ καρδίας* 8, IX 86 L. Ross, *Parva nat.* 56, registra otros pasajes. Por descuido Ross habla de *Περὶ διαίτης*.

⁶⁶ 468 b 18.

⁶⁷ 469 b 15 *τῆς ψυχῆς ὡσπερ ἐμπεπυρευμένης ἐν τοῖς μορίοις τούτοις*, cf. *PA* III 7, 670 a 24-26, antes, p. 835, nota 200.

trípode, para mantener el calor más largamente que en una combustión libre, a veces se apaga el fuego. Naturalmente no conoce la causa real; lo que falta, según su opinión, es enfriamiento. Muchas de sus teorías físicas o biológicas son correctas en el momento en que se sustituye "oxígeno", por "enfriamiento y aireación,"^{67a} Sobre una observación correcta, que explica falsamente, construye su teoría sobre el concurso del corazón y de la respiración. "Las plantas son enfriadas por el aire que las rodea; viven mientras permanece el equilibrio entre el calor interno y la temperatura del aire; cuando a consecuencia de la época del año predomina el frío, se secan y mueren. En los animales que tienen pulmón la respiración produce el enfriamiento de la sangre requerido."

El resto del escrito lo dedica a problemas que se conectan con el respirar. "Respiración en el sentido propio ocurre sólo en los animales dotados de pulmones. Animales que tienen un pulmón vacío de sangre y esponjoso, como las ranas, tortugas y otros, que se generan de huevos, necesitan menos de la respiración; pueden permanecer largo tiempo bajo el agua, porque su pulmón contiene sólo escaso calor." Luego refiere ampliamente lo que Anaxágoras y Empédocles, Demócrito y Diógenes de Apolonia, dijeron sobre la respiración, y critica sus opiniones. La teoría expuesta por Platón en el *Timeo* la caracteriza como "invención",⁶⁸ un término duro; su argumento principal es que Platón trató la respiración como un proceso secundario y no reconoció su papel decisivo para la vida y la muerte. En los médicos⁶⁹ había encontrado una teoría, según la cual el respirar tiene un fin nutritivo, como si el calor interno fuese alimentado por la corriente del aire; al inhalar, como que se echa materia inflamable al fuego. También rechaza esta teoría. Todos los animales dotados de pulmones y provistos de sangre reciben dentro de sí el aire y producen el enfriamiento mediante inhalar y exhalar. Compara los pulmones y su función con los fuelles dobles en las herrerías. En los peces las branquias son el análogo de los pulmones y se enfrían mediante la recepción de agua; ningún animal tiene a la

^{67a} 469 b 28 *διὰ τὸ μὴ ἀναπνεῖν μηδὲ καταψύχεσθαι.*

⁶⁸ 472 b 12 *πλασματώδης.*

⁶⁹ Huellas de esto en *Περὶ φυσῶν* 7, VI 100 L. y *Περὶ τροφῆς* 30, IX 108 L.

vez pulmones y branquias. Describe luego la anatomía de la boca en los animales, la cual utilizan ellos tanto para respirar como para la recepción del alimento y explica por qué ciertos cetáceos expulsan el agua a través de un orificio, y cómo los cangrejos lo hacen a través del rabo invertido; a continuación discute todavía algunos otros detalles.

“Cuando el calor vital disminuye, el animal desfallece; si cesa, ocurre la muerte. Hombres viejos mueren incluso de pequeñas dolencias, porque queda tan sólo poco calor y el corazón soporta poco el esfuerzo. La muerte en la vejez es como un irse apagando la flama de la vida, sin dolor, porque en la hora de la muerte no se tiene ninguna dolencia violenta.” En unas frases expresivamente formuladas subraya el papel del calor interno: “El nacimiento del embrión es la primera participación en el alma vegetativa y tiene lugar en lo caliente; la vida es la permanencia duradera de esta participación. La juventud es el desarrollo progresivo del órgano del enfriamiento, que es de pulmón o branquias; la vejez es su desaparición; entre ellas se encuentra la flor de la vida.”^{69a}

EL ALMA Y SUS FUNCIONES

Desde el punto de vista de la psicología actual la doctrina del alma de Aristóteles puede parecer primitiva. Si la comparamos con lo que sabemos de sus predecesores, incluso Platón, tenemos que señalarla como un progreso enorme. Es el primero que plantea biológicamente las cuestiones; sólo con él la psicología viene a ser una ciencia independiente. Para el modo de pensar totalmente diverso de sus contemporáneos en la Academia, es característica la definición que refiere de Jenócrates: “De todo lo discutido sobre el alma, lo más insensato es la afirmación de que el alma es un número que se mueve a sí mismo.”⁷⁰

El escrito *Sobre el alma* está trazado como una investigación

^{69a} *De Iuv.* 479 a 29–32.

⁷⁰ I 4, 408 b 32, también *Top.* III 6, 120 b 3 y muchas veces más. Aristóteles rechaza en general todas las definiciones académicas del alma como *ἀθάνατος*, *ἀγένητος*, *ἄφθαρτος*, *ἄσώματος*, *ἀεικίνητος*, *αὐτοκίνητος*, etc.

científico-natural de los procesos psicofísicos. El pensamiento, empero, no se puede captar biológicamente; en los párrafos desde III 4, en los que discute la facultad de pensar, abandona por tanto el campo de la ciencia natural. Lo nuevo es: la ampliación del concepto de funciones del alma,⁷¹ mediante las cuales supera la idea de partes del alma, y la clasificación sistemática y el análisis de las funciones del alma. Aristóteles concibe “alma” en el más amplio sentido como principio de la vida. “*Psychē* es idéntica a vida. Asignamos vida a un ser, cuando le compete tan siquiera una de las siguientes cosas: razón, percepción, movimiento y reposo en un lugar, movimiento vegetativo, es decir, respiración, pulso, digestión, crecimiento y disminución. Hay tres niveles de lo animado: lo vegetativo; la percepción y el movimiento local; el pensamiento. De la percepción nace la tendencia, pues donde hay percepción, también hay placer y dolor; donde están éstos, también hay necesariamente apetito.”⁷²

“Por ello, el conocimiento del alma es importante para entender la naturaleza animada. Ahora bien, aquellos que hablan e investigan sobre el alma,⁷³ parecen tener a la vista únicamente el alma humana; yo voy a plantear la cuestión de otra manera; es ocioso preguntar, qué es el alma,⁷⁴ pues alma y ser viviente en cuanto conceptos universales son algo suplementario; la cuestión tiene que plantearse concretamente, pues el alma de un caballo no es la misma que la de un hombre. Además, hay diversas funciones en el alma y como no podemos verla, tenemos que partir de aquello en que el alma se manifiesta; de las manifestaciones del alma y de los fenómenos concomitantes podemos esperar conocer qué es el alma.”⁷⁵ La orientación hacia los procesos psicofísicos lo lleva a que en el panorama sobre las opiniones de sus predecesores en el primer libro, informe

⁷¹ *δυνάμεις ψυχῆς* II 2, 413 a 33 y muchas veces más. Las funciones visibles son *ἔργα καὶ πάθη*. Mantiene naturalmente la expresión *μόριον ψυχῆς*; lo esencial es la nueva interpretación funcional de los fenómenos fisiológicos concomitantes.

⁷² II 2, 413 b 10–24.

⁷³ I 1, 402 b 3; se refiere a Platón.

⁷⁴ Como dije antes, pp. 865-6, en las tres adiciones, sin embargo, plantea la cuestión acerca del *κοινὸς λόγος* del alma, sobre todo en II 1.

⁷⁵ Aplicación del principio *ὅψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα*, como en la ética, cf. antes, pp. 682-3.

casi únicamente sobre las opiniones de los filósofos de la naturaleza. En lo que toca a Platón, toma partido respecto de las teorías de éste en el *Timeo*, sobre que el alma consta de elementos⁷⁶ y que es el origen de todo movimiento.⁷⁷ La cuestión mencionada al último pertenece, así opina él, a otra investigación. Lo que sobre todo encuentra absurdo, es lo siguiente: "Mis predecesores vinculan el alma con el cuerpo y la introducen en él, sin decir nada sobre la índole de esta comunidad. Una interrelación semejante, como la que hay entre el cuerpo y el alma, no se encuentra, por cierto, entre cualesquiera cosas: nosotros recibimos todas las impresiones sensibles a través del cuerpo y estas impresiones pueden excitar también al cuerpo. Mis predecesores intentan explicar cómo está constituida el alma y de qué elementos consta; sin embargo, sobre el cuerpo que ella debe recibir, no dicen nada. Aquéllos se expresan, como si alguien hubiese dicho que el arte de tallar la madera penetra en la flauta.⁷⁸ Más bien la cosa sucede de manera que el cuerpo es el instrumento del alma y el alma es el instrumento del portador del alma."⁷⁹ Su toma de posición frente a los predecesores es totalmente negativa y por ello se diferencia de su orientación en los correspondientes panoramas doxográficos en *Alpha* 3-6 y en la *Física* I 4-6. Solamente aprueba dos resultados de la investigación sobre el alma hecha hasta entonces: "Lo animado parece diferenciarse de lo inanimado principalmente por dos cosas, por el movimiento y por la percepción. Estas dos cosas las tomé de mis predecesores."⁸⁰ Sabe que se halla ante una serie de problemas extraordinariamente difíciles. "Dicho muy en general, es una de las cosas más difíciles lograr una opinión firme sobre los procesos anímicos.⁸¹ Mi examen de las opiniones de mis predecesores aseguró por lo menos dos resultados negativos: la capacidad del alma para conocer no estriba en que consta de ciertos elementos; el alma no posee ningún automo-

⁷⁶ 404 b 16 ἐκ τῶν στοιχείων. Aristóteles se refiere al *Tim.* 35 a τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν.

⁷⁷ 406 b 2-407 b 12.

⁷⁸ 407 b 24.

⁷⁹ 408 b 14 τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ.

⁸⁰ I 2, 403 b 25-28.

⁸¹ 402 a 10.

vimiento. Nosotros sabemos que el alma tiene muchas funciones: conocer, percibir, opinar, desear, querer, tender, también movimiento local, crecimiento, madurez y desaparición. Pero, ¿sucede en tal forma que cada una de ellas le compete al alma entera y que con el alma entera pensamos, percibimos, nos movemos, y obramos y padecemos todo lo demás, o cada vez de nuevo con partes diversas? ¿Se halla comprendida la vida individualmente en una de estas funciones o en todas o existe para ello todavía otra causa? Si el alma tiene partes, ¿qué mantiene entonces unida al alma? Ciertamente no el cuerpo, pues al contrario, el alma parece mantener unido al cuerpo. Si, por otro lado, el alma es unitaria, ¿por qué hablamos entonces de partes?"⁸² El panorama doxográfico, que yo, por lo demás, lo dejo a un lado, le ayudó a plantear correctamente las cuestiones, pero contribuyó poco a encontrar las vías para resolverlas. La posición inicial de su propia investigación es ésta: todas las funciones del alma excepto el *nous* están ligadas fisiológicamente con el cuerpo; el pensamiento se relaciona con lo corpóreo como lo cóncavo con lo convexo. El alma biológica⁸³ podemos estudiarla mediante observación de las manifestaciones visibles. En tanto el alma posee funciones, que están separadas de todo lo corpóreo, la investigación pertenece a la filosofía de las cosas primeras.⁸⁴

Las percepciones sensibles. La percepción sensible se funda en el hecho de ser movido y padecer. Los sentidos mismos no son activos, sino que necesitan de un estímulo para entrar en acción. Por ello no se da ninguna percepción de la facultad perceptiva misma, aun cuando nosotros podemos ver los órganos corpóreos para la percepción. La tesis de que la percepción es una facultad pasiva es para Aristóteles importante, porque le sirve de fundamento a su distinción entre pensar y percibir. A fin de ilustrar esto recurre a su doctrina de los tres grados: "Llamamos a un hombre sabio, porque el hombre figura entre los seres que poseen saber; también llamamos sabio a aquel mismo

⁸² Paráfrasis de 411 a 24-b 17.

⁸³ ὁ ψυχικός ἄνθρωπος en el lenguaje de San Pablo, I. *Cor.* 2, 14 y 15, 44.

⁸⁴ 403 b 16 ὁ πρῶτος φιλόσοφος. Cf. antes, pp. 692-3.

que posee saber. En estos dos grados el hombre es potencialmente sabio. Llamamos actualmente sabio a aquel que hace uso de su saber. Los objetos del saber son los conceptos que en cierto modo se encuentran en el alma. Por lo cual el pensar se halla en la esfera del querer.⁸⁵ También en la percepción se dan tres grados: facultad, posesión, ejercicio. El progenitor implanta en el descendiente la facultad; conforme a la naturaleza siguen la posesión y el ejercicio de la facultad. Todos los objetos de la percepción están fuera del hombre; por ello, el percibir actual se halla sólo condicionalmente en la esfera del querer; lo perceptible tiene que estar ahí.⁸⁶ Este pasaje es también importante, porque Aristóteles distingue aquí muy claramente el mundo de las cosas respecto de la esfera del pensamiento; con frecuencia se afirma que los estoicos hicieron por primera vez esta distinción. "Según la posibilidad, la facultad de percibir está constituida como lo perceptible lo está en la realidad.⁸⁷ Ella es capaz de recibir las formas perceptibles sin materia, como la cera recibe la marca del anillo sin el hierro o el oro. El órgano mismo de la percepción es corpóreo y tiene extensión; la percepción no es externa, sino que de alguna manera es forma y fuerza del que percibe."⁸⁸ Así pues, Aristóteles se representa la percepción como una especie de asimilación al objeto percibido, pero sin duda no tan burdamente, según opina Ross, que por ejemplo el ojo se hiciera verde, cuando ve algo verde. Más bien se puede suponer que concibe el pensar y el percibir como fenómenos paralelos; así como el pensar recibe las formas,⁸⁹ así pasa también con la facultad de la percepción respecto de los objetos perceptibles.

Sobre la percepción primaria de cada sentido⁹⁰ no se puede uno engañar. Aristóteles que nosotros recibimos pasivamente estas percepciones; ellas son, por tanto, verdaderas en sí, porque reflejan el mundo de las cosas; sólo al elaborarlas para constituir una representación nos podemos engañar; la *phantasia* prima-

⁸⁵ Cf. *Protr.* B 56, antes, p. 649.

⁸⁶ 417 a 22-b 26.

⁸⁷ 418 a 3.

⁸⁸ 424 a 16-28.

⁸⁹ τόπος εἰδῶν, 429 a 27.

⁹⁰ τὸ ἴδιον ἐκάστης αἰσθήσεως, 418 a 10.

ria, por tanto, es siempre verdadera; una representación puede ser verdadera o falsa.

Toda percepción sensible⁹¹ se basa en contacto. El órgano que percibe necesita por ello un medio para entrar en contacto con el objeto. En la vista, el oído y el olfato el medio es una determinada propiedad del aire o del agua, a saber, la transparencia y la capacidad conductora; en el gusto y el tacto, lo es la carne. Él empieza con la vista.⁹² "Visible es el color y algo que se puede describir, para lo cual, empero, no existe ningún término [es decir, lo fosforescente]. Todo color es capaz de activar a lo transparente. Yo llamo transparente a lo que en sí no es visible, sino que se vuelve tal a base de un color que no pertenece a lo transparente. Luz o luminosidad son en cierta forma los colores de lo transparente, cuando ello se vuelve tal mediante el fuego o algo parecido. La luz, empero, no es fuego o algo corpóreo o emanación de un cuerpo cualquiera, sino la presencia del fuego o de algo semejante a él en lo transparente; obscuridad es la desaparición de aquel estado fuera de lo transparente.⁹³ Luz y oscuridad son, por ende, estados opuestos del mismo sustrato. No todo se hace visible en la luz, pues también hay cosas, que sólo en la oscuridad estimulan la percepción, por ejemplo, la luz fosforescente⁹⁴ de los hongos, de las cabezas de ciertos peces y de los ojos; en ninguna parte se ve ahí el verdadero color." Su teoría de lo transparente como el medio de la visión, la verifica de la siguiente manera: "Si alguien coloca lo que tiene color inmediatamente sobre el ojo, no verá." Observaciones primitivamente realistas de esta índole constituyen en general el punto de partida para sus teorías a veces muy sutiles.

"El sonido se da en un doble sentido. Decimos, en efecto, de

⁹¹ El mejor trabajo es el de J. I. BEARE, *Greek theories of elementary cognition*, Oxford 1908. Es valioso el de H. POPPELREUTER, *Zur Psychologie des Aristoteles, Theophrast, Straton*, Leipzig 1891, discutido por W. CAPELLE, *Art. Straton*, *RE* IV A, 302.

⁹² II 7.

⁹³ Como en su teoría de εἶδος - ἕλη - στέρρησις también aquí emplea la misma estructura conceptual que Platón en el *Timeo* acerca de los μιμήματα τῶν ὄντων, que entran y salen; la παρουσία es luz, la στέρρησις es oscuridad; lo διαφανές lo representa la χώρα ο ἕλη.

⁹⁴ 419 a 4 ἀνόνομα δ' ἐστὶ ταῦτα ἐνὶ ὀνόματι.

algunas cosas, como bronce y cuerpos duros, que pueden producir un sonido o tono, mientras que otros, como por ejemplo, la lana, no poseen ningún sonido. El sonido realizado es siempre el sonido de algo; se origina por choque y exige movimiento. Objetos huecos producen mediante rebote muchos choques después del primero, porque el aire movido no puede salir. El eco se origina, cuando el aire rebota como una pelota. Propiamente siempre hay un eco, aunque indistinto, porque en el sonido ocurre lo mismo que en la luz. También la luz es siempre reflejada, pues de otra manera no habría claridad en todas partes, sino que estaría oscuro fuera del espacio iluminado directamente por el Sol. El aire movido por el choque pone en movimiento al aire que se encuentra en el órgano auditivo. Nosotros oímos también en el agua; a causa del laberinto el agua no penetra hasta el oído, pero pone en movimiento al aire que se encuentra en el oído interno.^{94a} El aire que hay en el oído tiene movimiento propio; por esto el oído zumba. Pero cuando el tímpano está lesionado, no oímos, pues oímos con lo que contiene aire aislado.”

“La voz es un sonido de lo animado.⁹⁵ Sólo análogamente se dice que cosas inanimadas como la flauta y la lira tienen registro de tonos, melodía y timbre de lenguaje semejantes a la voz. Los animales sin sangre y los peces no tienen voz; los peces producen un tono con las branquias.⁹⁶ No cualquier tono de un ser vivo es voz; la voz se origina cuando el aire atraviesa la laringe; voz es el choque, producido por el alma, del aire aspirado contra la tráquea.⁹⁷ Lo que choca tiene que estar animado, pues la voz es un tono que significa algo y no un cierto sonido cualquiera como la tos.”

“La peculiaridad del olfato no se halla tan manifiesta como la del sonido o la del color. Este sentido está en nosotros más mal formado que en muchos animales; además, en nosotros el

^{94a} 420 a 12 τὸν συμφωνή ἀέρα, a la letra: el aire que orgánicamente le pertenece al oído.

⁹⁵ 420 b 5 ψόφος τις ἐμψύχων.

⁹⁶ Noticias al respecto en *HA* IV 9, 535 b 14–536 a 11.

⁹⁷ Aristóteles no tiene una clara idea del papel de la laringe. La palabra φάρυγξ significa garganta, inclusive la de la laringe. Él sabe que ninguna voz es posible sin φάρυγξ *HA* IV 9, 535 a 29.

gusto está altamente desarrollado, porque de todos nuestros sentidos el tacto es el más agudo. Por ello el hombre es el más inteligente^{97a} entre los seres vivos. Una señal de ello es también que entre los hombres existen bien y mal dotados con respecto al instrumento sensible para el gusto y para el tacto, pero no en otros seres vivos.” Luego describe y clasifica los olores, en principio, como en el *De sensu*.⁹⁸

“En el gusto no se da propiamente ningún medio especial, pero sin humedad no es posible ninguna percepción gustativa.” Su tendencia a la formalización se manifiesta de un modo especialmente claro en este capítulo. Los sentidos se relacionan con contrarios: la vista con lo visible e invisible, el oído con el sonido y el silencio. Así, el sentido del gusto se relaciona con lo potable y lo no potable. Una prueba de ello la ve en que la lengua no percibe, si está demasiado seca o demasiado húmeda.

Al llegar al sentido del tacto, este artificial esquema de contrarios se vuelve problema. En lugar de describir el sentido del tacto y analizarlo en alguna medida empíricamente, se ocupa de este problema. Para el sentido del tacto, además, no puede encontrar ningún objeto sensible particular. Tampoco está seguro de si el instrumento de este sentido se halla o no en el interior del cuerpo. La carne parece ser el intermediario. No puede explicar, por qué la lengua al mismo tiempo proporciona tacto y también gusto. “En conjunto, sin embargo, también la carne y la lengua parecen relacionarse con su instrumento sensible, como el aire y el agua se relacionan con la vista, el oído y el olfato.⁹⁹ De aquí concluyo yo que también la facultad perceptiva de lo palpable se halla en el interior del cuerpo.” También trata de aplicar la teoría de la asimilación al sentido del tacto: “El órgano en el que tiene lugar la percepción táctil, experimenta una asimilación al objeto sensible. Lo que actúa convierte al órgano en algo que él mismo es. Por eso no percibimos lo igualmente cálido y frío o igualmente áspero y suave, sino sólo las divergencias. En efecto, la percepción es en cierta

^{97a} *PA* II 16, 660 a 12, más exacto: αἰσθητικώτατον, lo más finamente sensible.

⁹⁸ Véase antes, pp. 873-4.

⁹⁹ 423 b 17.

forma el medio¹⁰⁰ entre los contrarios en lo perceptible.” Aristóteles piensa que los sentidos tienen la capacidad de distinguir lo intermedio entre los extremos. Su punto de partida era sin duda la temperatura del cuerpo; lo que es más caliente, lo sentimos como caliente; lo más frío, como frío. De estas observaciones, en alguna medida correctas, concluye como de ordinario, mediante una generalización decidida en corto tiempo, que en todos los sentidos sucede así. Esto muestra cuán poco evolucionado estaba en realidad su dón de observación; pues aquí se trata de cosas que habría podido observar en sí mismas, si lo hubiera querido. La vista y el oído no son precisamente neutrales en la región media, sino de lo más agudo. Luego dice que con el sentido del tacto no percibimos aquello que es igualmente duro o suave como nosotros mismos. Cuán falso es esto, tendría que haberlo advertido, si sólo hubiera oprimido uno contra otro los extremos de los dedos de sus dos manos.¹⁰¹ La abstrusa teoría del (justo) medio perceptivo tiene su causa en que, a cualquier precio, quiere alejarse de la concepción materialista que los pensadores jonios tenían de la percepción sensible. Según él, el órgano de la percepción es ciertamente algo corpóreo, pero aquello con lo que este órgano percibe es en cierto modo la forma y facultad del órgano.¹⁰² De esta manera quiere explicar, por qué el exceso del objeto perceptible destruye los órganos de la percepción y por qué las plantas no perciben. Cuando el movimiento del órgano perceptivo llega a ser demasiado fuerte, la forma y fuerza del órgano son destruidas,¹⁰³ es decir, éste pierde su facultad de juzgar. El órgano perceptivo posee una facultad de juzgar, por cuyo medio aquél recibe la forma de las cosas sin la materia; a esta facultad de juzgar

¹⁰⁰ 424 a 4 *ὡς τῆς αἰσθήσεως ὄλον μεσότητός τινος οὐσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως.*

¹⁰¹ Cf. E. H. OLMSTED, “The moral sense aspect of Aristotle’s ethical theory”, *Am. Journ. of Philology* 69, 1948, 42–61.

¹⁰² Ciertamente no tiene idea alguna de los impulsos nerviosos. De ahí que hable de la percepción en sentido abstracto (424 a 27), como *λόγος καὶ δύναμις ἐκείνου* (sc. *τοῦ αἰσθανομένου*).

¹⁰³ 424 a 30 *λύεται ὁ λόγος*. El juicio lo definió como “el medio”, *κριτικὸν τὸ μέσον* 424 a 6, *τὸ κριτικὸν ὁ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως* 432 a 16.

la llama “el (justo) medio perceptivo”.¹⁰⁴ El sentido común, mediante el cual percibimos la forma, el tamaño y semejantes, funciona en principio de igual manera. “Lo que en último término recibe la percepción, es [en todas las percepciones] uno y lo mismo [a saber, un órgano central]; también el justo medio es siempre el mismo, aun cuando [en las diversas especies de percepciones] se manifiesta de múltiples maneras.”¹⁰⁵ La facultad de juzgar, que llama “justo medio”, es evidentemente una función del alma: “Las plantas no tienen ningún medio que sea capaz de recibir las formas de lo perceptible y por ello no pueden percibir.”¹⁰⁶

“Fuera de los cinco sentidos no se da ningún otro. En efecto, no hay ningún órgano sensible para los objetos sensibles comunes, que percibimos adicionalmente, a saber, movimiento, reposo, forma, número, unidad.”¹⁰⁷ Nosotros nos imaginamos que vemos las cosas, las oímos, etc. En realidad, opina Aristóteles con razón, percibimos solamente un número de propiedades de las cosas, cada sentido una de ellas; la cosa puede uno abstraerla como un sustrato de diversas afecciones,¹⁰⁸ que son percibidas por los cinco sentidos cada una según su naturaleza. Los cinco sentidos se absorben en el sentido común,¹⁰⁹ el cual además de las cinco funciones especiales, tiene también otras generales, sobre todo la percepción de los “objetos sensibles comunes” recién mencionados. Nos damos cuenta de la mag-

¹⁰⁴ 431 a 11 *αἰσθητικὴ μεσότης*, “experimentar placer o dolor significa que por mediación del justo medio que percibe se es activo en dirección hacia lo bueno y lo malo”.

¹⁰⁵ 431 a 19 *τὸ δ’ ἔσχατον ἓν, καὶ μία <ἡ> μεσότης, τὸ δ’ εἶναι αὐτῇ πλείω.*

¹⁰⁶ 424 b 1.

¹⁰⁷ Los *μέγιστα γένη* de Platón, *Sof.* 254 c d.

¹⁰⁸ Un *ὑποκείμενον* cuyas *πάθη* percibimos.

¹⁰⁹ *κοινὴ αἴσθησις*. Platón habla de *κοινά Teet.* 185 b *οὔτε γὰρ δι’ ἀκοῆς οὔτε δι’ ὄψεως ὁλόν τε τὸ κοινὸν λαμβάνειν περὶ αὐτῶν*. Esto lo capta *αὐτῇ δι’ αὐτῆς ἢ ψυχῆ*. Platón se refiere, pues, a una especie de representaciones generales, que, no obstante, son ideas inteligibles; dice que nuestra conciencia de los *κοινά* no se basa en la percepción sensible; Aristóteles defiende el punto de vista contrario. A mí me parece que la concepción de Aristóteles se conecta con las modernas teorías psicológicas de la *Gestalt*.

nitad, la forma, el movimiento, etc., de una cosa, mediante nuestros sentidos, por cierto no mediante la vista y el oído en cuanto tales, sino mediante la percepción concebida como totalidad; Aristóteles llama a ésta la facultad perceptiva. La segunda función del sentido común es que percibimos algo "adicionalmente".¹¹⁰ Cuando vemos miel, experimentamos adicionalmente lo dulce. Aristóteles, por tanto, concibe una asociación memorística en el percibir como una percepción "adicional". La tercera función del sentido común es que nos damos cuenta de que percibimos. El percibir, el opinar, el concebir y el saber son procesos que en primera línea están dirigidos hacia cosas que se hallan fuera de nosotros; pero de modo adicional estamos conscientes de que percibimos, etc. Aquí bien podríamos hablar de la conciencia del yo, pero Aristóteles sólo habla de la conciencia del proceso.¹¹¹ La cuarta función es que nos hacemos conscientes de que dos impresiones sensibles son diversas.¹¹² Finalmente opina que la inactividad de la percepción sensible en el sueño estriba en que nuestro sentido común es puesto fuera de función.¹¹³ Según todo esto queda bien firme que por *koinē aisthēsis* entiende él entre otras cosas también la conciencia.

El pensamiento. Entre la percepción y el pensamiento viene la representación, la *phantasia*.¹¹⁴ En el *De anima* el término significa tanto la facultad representativa como también el proceso que conduce a la representación y el resultado, la imagen representada, que también se llama *phantasma*. "La representación no sigue automáticamente como consecuencia de una percepción; la mayoría de los animales parecen no poseer ninguna facultad representativa; ésta parece competar únicamente a la hormiga y a la abeja. Las percepciones son siempre verdaderas; de las representaciones la mayoría son falsas. La representación no

¹¹⁰ 425 a 24 κατὰ συμβεβηκὸς ἡσθανόμεθα.

¹¹¹ Cf. antes, p. 220 sobre νόησις νοήσεως.

¹¹² 426 b 14 αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει. Cf. antes, p. 875 donde cito el *De sensu* 449 a 8-10. Aristóteles discute esta cuestión en *De sensu* con mayor detalle que en *De anima*.

¹¹³ Véase antes, pp. 877-8.

¹¹⁴ Cf. antes, pp. 875-6. El concepto no es unívoco ni claro en modo alguno. Es valioso el clásico tratado de J. FREUDENTHAL, *Über den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles*, Göttingen 1869.

es una opinión ni una suposición, ni tampoco una combinación de percepción y suposición. La percepción es verdadera mientras dura, pero la representación pierde cada vez más de verdad, cuanto más lejos está la percepción. De ésta queda atrás en la representación un factor de movimiento, que yo llamo *aisthēma*, es decir, una imagen perceptible. El sentido común hace posible una síntesis y coordinación de muchas percepciones individuales; la representación es la prolongación de semejante imagen sintética perceptible. El pensamiento reflexivo suscita estas imágenes de la representación, como si fueran imágenes perceptibles¹¹⁵ y piensa la formas a base de tales imágenes." Aristóteles ilustra esto con el siguiente ejemplo: "Hay guerra; una antorcha brilla y es movida por un centinela, cuya tarea es avisar cuando viene el enemigo. El hombre que ve la señal, ve solamente el resplandor del fuego, que se mueve. El sentido común coordina la observación para formar una imagen representativa: el enemigo está ahí. Y actúa con base en esta representación."

"¿Qué caracteriza a la parte del alma con la que ésta conoce y piensa, y cómo se lleva a efecto el pensamiento? Si el pensar funcionara igual que el percibir, sería un proceso de asimilación, y el instrumento del pensar tendría que ser afectado. Ahora bien, esto es imposible, pues el espíritu pensante es incapaz de padecer,¹¹⁶ pero capaz de recibir la forma." Que Aristóteles caracteriza siempre al *nous* como *apathēs*, como incapaz de padecer, es una consecuencia de su opinión de que el *nous* es la fuente del movimiento de la facultad de pensar. Un primer motor tiene que ser él mismo inmóvil, es decir, libre de proceso. El espíritu pensante se relaciona con los objetos del pensamiento

¹¹⁵ 431 a 17 οὐδέποτε νοεῖ ἀνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.

¹¹⁶ ἀπαθής 405 b 19, *Phys.* VIII 5, 256 b 20-26. La οἰνίον de que el νοῦς es ἀπαθής, la atribuye a Anaxágoras, 59 B 12 DIELS-KRANZ. Anaxágoras dice en 59 A 41 DIELS-KRANZ, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν τὸν νοῦν. En *De anima* Aristóteles aplica ἀπαθής al νοῦς y en *De caelo* al πρῶτον σῶμα juntamente con θεῖος (408 b 29) y χωριστός (430 a 17). El νοῦς es χωριστός, porque no tiene ninguna participación en la vida física, σωματικὴ ἐνέργεια, *GA* II 3, 736 b 29. Ross observa respecto de *Eta* 3, 1043 b 18-19: "In the long run it appears that for Aristotle reason is the only χωριστὸν εἶδος."

como la percepción con los objetos sensibles, pero el *nous*, opina Aristóteles,¹¹⁷ no tiene ninguna comunidad fisiológica con el cuerpo, pues en ese caso adquiriría propiedades fisiológicas, lo que no es el caso. "Por ello dicen algunos con razón que el alma es el lugar de las formas del pensar,¹¹⁸ sólo que por supuesto no toda, sino el alma pensante, y sólo en el aspecto de poseer la capacidad de recibir las formas. Que el *nous* no es afectado por los objetos del pensamiento, resulta claro del hecho de que la magnitud y condición de tal objeto no influye sobre él. Los órganos de los sentidos son debilitados o incluso destruidos por objetos sensibles superpoderosos. En el pensar es precisamente a la inversa."

Una y otra vez se ve el vigoroso influjo de las estructuras del pensamiento platónico. Aristóteles se representa el *nous* como un *pandeches*, un *receptaculum*¹¹⁹ para las formas. El *nous* se comporta como una tabla para escribir. "Antes de que el intelecto piense, él *es* las cosas inteligibles en cuanto inteligibles en potencia, exactamente como la tabla no escrita está preparada para recibir los signos de la escritura. Ahora bien, si el intelecto fuera la tabla misma, entonces no sería incapaz de padecer, *apathēs*; entonces, el intelecto es en cierta forma la ausencia de la escritura, una capacidad y una función, pero nada corpóreo."^{119a}

"Además, el intelecto mismo puede ser objeto del pensar. En el pensamiento abstracto, esto es, cuando los objetos del pensar son inmatrimales, el pensante y lo pensado son idénticos. Si pensamos en cosas concretas, abstraemos algo de la cosa en cuanto

¹¹⁷ En el cap. III 5 modifica este punto de vista.

¹¹⁸ 429 a 27 τόπον εἰδῶν. La vieja controversia sobre si Aristóteles alude a Platón, es una disputa por una fruslería. En el *Parm.* 132 b Platón rechaza una opinión semejante. Para Aristóteles el concepto εἶδος tiene otro trasfondo filosófico. Un choque frontal semejante, hecho con intención, entre ontología y conceptualismo se halla en *Lambda* 3, 1070 a 18 οὐ κακῶς Πλάτων εἶπε ὅτι εἶδη εἰσὶν ὅποσα φύσει, antes, pp. 822-3.

¹¹⁹ ὑποδοχή, πανδεχές, *Tim.* 51 a. Cf. 430 a 14 ἐστὶν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιῆν, ὡς ζῆς τις οἶον τὸ φῶς.

^{119a} 430 a 1 con la aclaración de Alejandro al pasaje, *De an.* 84, 21. El intelecto no es la tablilla, *tabula rasa*, sino ἐπιτηδείότης τις, "una aptitud".

objeto del pensar. La cosa existe independientemente de nuestro pensar y en potencia tiene cualidades, que el pensar no actualiza de modo necesario. En este sentido, sin embargo, la cosa no nos interesa nada, sólo aquello en lo que precisamente pensamos. De ahí que se pueda decir que el alma es en cierta medida la totalidad de las cosas.¹²⁰ Pues las cosas son o perceptibles sensiblemente o pensables."

La doctrina que Aristóteles desarrolla aquí, contiene una contradicción, que estriba en que considera al intelecto en principio como algo diverso de las restantes funciones del alma. Si se resume en forma muy sencilla el punto de vista de Platón, éste distingue el pensar radicalmente de la percepción sensible; los objetos que actualiza el pensar son ideas trascendentes; el pensamiento se mueve en otro mundo, en el reino de los *noēta*. De ahí que según su punto de vista el saber, *epistēme*, y la opinión, *doxa*, son fundamentalmente diversos e incommensurables. La teoría de Platón está libre de contradicciones. Ahora bien, si se quisiera llevar el sensualismo de Aristóteles hasta sus extremas consecuencias, resultaría igualmente una teoría libre de contradicción. Entonces las imágenes de la representación, las *phantasiai*, actualizarían la facultad potencial del intelecto, es decir, se actualizarían ellas en el intelecto. Pero entonces el intelecto sería sólo un grado de evolución superior de la facultad sensible de representación, el *phantastikon*. Consiguientemente, según Aristóteles, existiría sólo una diferencia de grado entre saber y opinión.^{120a} Esta doctrina sustentada por Aristóteles de ninguna manera podría caracterizarse como un empirismo puro (en el sentido tradicional de la palabra), pues el intelecto desempeñaría, a pesar de todo, una función superior, sin diferenciarse en principio de las demás funciones del alma. Mas precisamente esto lo niega Aristóteles. El *nous* es, según su opinión, algo totalmente para sí. En el aserto casi incomprendible¹²¹ al final del capítulo cuarto aparece distintamente su di-

¹²⁰ 431 b 21 ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα. Un cierto énfasis se halla sobre πῶς. El alma no es las cosas sino que es τὰ εἶδη. Cf. *Teet.* 186 d y 187 a.

^{120a} Cf. antes, p. 61, nota 190.

¹²¹ 430 a 7 ἐκείνοισι μὲν οὐχ ὑπάρχει νοῦς, ἐκείνῳ δὲ τῷ νοητὸν ὑπάρχει, "a las cosas materiales no les compete el espíritu, al intelecto le

lema. Lo que él piensa, lo dice más claramente en otro pasaje:¹²² "En el alma no se halla la piedra, sino su forma." Se entiende que los comentaristas neoplatónicos se atuvieron a tales expresiones, cuando quisieron armonizar las teorías de las ideas de Platón y de Aristóteles.

Ahora llegamos al famoso capítulo III 5, del que W. Theiler dice que no existe ningún pasaje de la filosofía antigua que haya suscitado tal cantidad de explicaciones. Pero en realidad, se ve uno forzado a comprobar que la mayor parte de los comentaristas ponen mayor énfasis en exponer sus propios puntos de vista, que en descubrir la doctrina de Aristóteles. Éste, en la terminología de su propia filosofía, habla aquí de la razón receptiva y de la constructiva.¹²³ "Existe, por una parte, un espíritu de tal índole, que se convierte en todo; otro de tal índole, que produce (hace) todo; al último se lo podría comparar con una especie de disposición, como la de la luz; pues en cierta medida la luz convierte los colores posibles en colores actuales." La expresión *nous pathētikos* no ofrece ninguna dificultad, pues Aristóteles habla en muchos pasajes¹²⁴ del "espíritu, que en cierta medida se convierte en todo ser". Esta razón receptiva tiene como objeto de pensamiento al mundo exterior en el más amplio sentido; conoce lo universal en las cosas singulares y recibe en sí las formas, como dice Aristóteles. Este espíritu es llamado *pathētikos*, no porque sea pasivo, sino porque es afectado por las impresiones que recibe del mundo exterior, y unas veces

competará lo pensable". Probablemente Aristóteles quiere decir que se puede conocer el *nous* y reflexionar sobre él, aun cuando el *nous* es algo inmaterial.

¹²² 431 b 29.

¹²³ Este capítulo lo discute Ross en la introducción a su comentario; yo estoy de acuerdo con las observaciones críticas de D. J. FURLEY, *Cl. Rev.* 1963, 38-49, al respecto. La frase 430 a 19-21 τὸ δ' αὐτὸ - χρόνῳ fue trasladada de 431 a 1-3; la frase inmediata siguiente ἀλλ' οὐχ - νοεῖ, empero, no se puede invalidar. Hicks observa correctamente que οὐχ niega toda la frase; por tanto, no es necesario quitar οὐχ del texto (como opina FURLEY) para establecer el sentido correcto, aun cuando de la explicación de Alejandro al pasaje se puedan tomar argumentos para una invalidación. Mis términos "receptivo-constructivo" son naturalmente discutibles.

¹²⁴ 429 a 22-24, 429 b 5 y 429 b 30, citados antes.

piensa, otras no.^{124a} Este espíritu muere juntamente con el cuerpo; pues en el cuerpo las imágenes representativas están como impresiones de un sello.¹²⁵ Lo que este espíritu piensa,¹²⁶ ama, y odia, muere con su portador.

Para el nivel diverso y superior del pensamiento Aristóteles mismo no emplea la expresión *nous poiētikos*, pero este sentido está implícito en la descripción "hace todo", *panta poiei*. En ningún otro momento habla en esta forma de la función del espíritu. Por ello, ante todo hemos de atenernos estrictamente a lo que él mismo dice en este capítulo. Aquí compara la actividad del *nous poiētikos* con el modo como el arte se conduce con su material.¹²⁷ La explicación más natural de esta metáfora es que este espíritu actúa libre y constructivamente, sin apoyarse de modo directo en las imágenes de la percepción. Ross menciona como ejemplo el pensar matemático; a su opinión de que el *nous*, que hace todo, se diferencia del *nous pathētikos* en virtud de que se dirige a otros objetos del pensamiento, yo no puedo adherirme. En el aserto confirmado sin razón por Ross, Aristóteles establece algo importante: el *nous*, que hace todo, se diferencia del *nous pathētikos* por su función; aquél no está constituido de manera que unas veces piensa, otras no. Tal vez Aristóteles se refiere al pensamiento abstracto-constructivo en general. En éste el pensante y lo pensado son idénticos.¹²⁸ Conforme a la segunda metáfora, este espíritu es una disposición o un estado, como la luz. La luz es "la eficacia de lo transparente", es decir, ella hace que algo se vuelva visible aquí y ahora.¹²⁹ El sentido de esta metáfora es perfectamente claro:

^{124a} Del *νοῦς ποιητικός*, por el contrario, se dice en 430 a 22 ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.

¹²⁵ Véase antes, p. 876.

¹²⁶ 408 b 24-30. Aquí distingo no terminológicamente, pero sí según la cosa, los dos niveles del espíritu. El *νοῦς παθητικός* corresponde aquí "al portador".

¹²⁷ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πέπονθεν.

¹²⁸ 430 a 2. Dicho de otra manera, el pensamiento le ha dado a lo pensado la forma de éste. Así emplea Aristóteles *ποιεῖ* en *Zeta* 8, 1033 b 10 εἰς τοδὲ γὰρ τὸ εἶδος ποιεῖ, "introducir la forma en un esto".

¹²⁹ 418 b 9 ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς. Que el *νοῦς τῆ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια* (430 a 18) es evidente; así dice siempre del *νοῦς*. Formalmente hay ahí una contradicción, pues una *ἕξις* no es ἐνέργεια. Con la metáfora

Aristóteles se refiere a la experiencia que nosotros jocosamente llamamos una chispa de ingenio. Es mejor recordar las festivas palabras de Platón en la *Carta séptima*: “Después de un largo trabajo, cuando uno se ha entregado a él, repentinamente aparece en el alma un fuego, como si saltara una chispa.” Frente a este espíritu efectivo, activo, creador, el espíritu total subyacente es el *nous pathētikos*.

Los conceptos modernos “receptivo-constructivo” expresan por cierto sólo de manera aproximada lo que Aristóteles quiso decir con su desdoblamiento de la actividad intelectual; pero, sin embargo, a mí me parecen más acertados que “pasivo-activo”. Las dos metáforas son su único aporte a la descripción del espíritu constructivo. Todo lo demás sigue siendo conjetura.

La última frase del capítulo tiene tres miembros,¹³⁰ en los que Aristóteles comprime tres ideas importantes: (1) Separado del espíritu receptivo, es decir, después de la muerte del individuo, únicamente el espíritu constructivo es lo que él es, es decir, sólo su verdadera mismidad. (2) Ningún recuerdo puede seguir viviendo, pues el espíritu constructivo no conserva huellas de recuerdos¹³¹ (= es *apathēs*) y el espíritu receptivo (que conserva huellas de recuerdos) es perecedero. (3) Nada piensa, es decir, ningún pensar es posible sin espíritu constructivo. Objetivamente, el primer aserto significa: El alma en cuanto alma de un individuo no es inmortal; solamente esa capacidad, que nosotros llamamos *nous apathēs* y que entra en el alma desde fuera,¹³² es inmortal; sólo después de la muerte el *nous* así con-

escogida esa contradicción formal era inevitable. Para conciliar THEILER traduce *ξίς* por “fuerza”.

¹³⁰ 430 a 22–25 (1) *χωρισθεὶς – αἰδιον*, (2) *οὐ μνημονεύομεν – φαρτός*, (3) *καὶ ἄνευ τούτου οὐθέν νοεῖ*. El tercer miembro es el más difícil. SIMPLICIO, ZABARELLA y BONITZ toman *ἀπαθῆς νοῦς* como sujeto y *ἄνευ τούτου* = *ἄνευ τοῦ παθητικοῦ νοῦ*. Así traducen GIGON y THEILER. HICKS argumenta en forma convincente contra esta *communis opinio* y ROSS lo sigue. Si se debe tomar *νοῦς ἀπαθῆς* o *οὐθέν* como sujeto, es un problema de lenguaje; objetivamente no establece ninguna diferencia esencial. El pequeño capítulo está en general esbozado rápidamente; las tres pequeñas frases al final son sólo apoyos para la memoria. Aquí debo contentarme con exponer sumariamente mi propia opinión.

¹³¹ *αἰ ἐνοῦσαι κινήσεις* 461 b 12, antes, antes, p. 880, nota 60.

¹³² *θύραθεν ἐπεισιέναι* GA II 3, 736 b 28. Así también Teofrasto fr. 53 W.

cebido posee su propia esencia y se puede entregar eternamente a la *noēsis noēseos*.¹³³ De ahí tiene que concluirse que, después de la muerte del portador, este *nous* “separado” no tiene que ver ya en absoluto con la esfera humana. El segundo aserto significa o (a): no existe ninguna reminiscencia, como suponía Platón, o (b): después de la muerte, la parte inmortal del alma no puede llevar consigo al más allá ningunos recuerdos de la vida terrena.¹³⁴ El tercer aserto, finalmente, es la clave de la bóveda que corona el proceso discursivo del capítulo. En su conjunto el capítulo es un ensayo de contestar la pregunta formulada en 429 a 13: ¿Cómo se lleva a efecto el pensamiento? Si Aristóteles no hubiera llegado a la idea de perfeccionar su teoría del pensamiento con la doctrina del espíritu constructivo, no habría escrito jamás este capítulo que quedó en bosquejo. La argumentación tiene que llevar a una conclusión, a saber, que el pensamiento humano individual no es posible sin estas dos especies de actividad pensante — que se diferencian, no por su objeto, sino por su función y su rango axiológico. Esto lo dice, pues, en el último aserto.

Varias veces he comprobado que la evolución filosófica conduce siempre a estructuras de pensamiento más refinadas. En los escritos tempranos Aristóteles trabaja con la burda división en alma racional e irracional. El resultado último de su cavilación sobre éste, como él dice, el más difícil de todos los problemas, es la sutil doctrina precedente de los dos niveles del espíritu.¹³⁵ Esta construcción, en cierto modo una supraestruc-

¹³³ Véase antes, p. 348. Cf. Plotino, *Enn.* VI, 9, 7–12.

¹³⁴ Esta interpretación aludiría al punto de vista reproducido en el fr. 5 del Eudemo, de que el alma *ἐντεῦθεν ἐξιοῦσα μέμνηται ἐκεί τῶν ἐνταῦθα παθημάτων*. A mi juicio la interpretación (a) es más verosímil.

¹³⁵ Que en las palabras introductorias establezca un nexo con su teoría de *εἶδος – ὕλη*, debe concebirse sin duda como construcción del sistema. La materia es una presuposición necesaria y es capaz de convertirse en lo contrario (*Lambda* 5, 1071 a 11–17); una “causa eficiente”, *τὸ ποιῆσαν*, pone en curso la evolución, que lleva a la realización del *τέλος*. Este esquema de ideas biológicas se aplica aquí a las dos especies de actividad mental. En cada escala todo paso es *ὕλη* para el próximo paso, hasta que se ha alcanzado el punto final. En el hombre viviente, en consecuencia, el *νοῦς παθητικός* es en cierta forma *ὕλη* del *νοῦς ἀπαθῆς*. Cuando éste después de la muerte *τοῦτ' ἐστ' ὅπερ ἐστί*, se vuelve *ἐνέργεια* pura.

tura para su anterior doctrina del *nous*, representa un ensayo de fundir el punto de vista de Platón sobre el carácter especial del *nous* con el sensualismo que se halla en la base de su propia forma de pensar.^{135a}

La voluntad. En Aristóteles no hay ninguna exposición coherente de la psicología de la voluntad; no tiene absolutamente ningún término para la voluntad, como se entiende este concepto en la psicología actual.¹³⁶ Tiene y discute una serie de conceptos parciales, como movimiento, deseo, tendencia y decisión. El punto de partida dado para una investigación de las funciones de la voluntad, es la capacidad del alma de producir el impulso para el movimiento. Tan pronto como plantea la cuestión,¹³⁷ de qué cosa es lo que mueve en el alma, se manifiesta que la división de las funciones del alma, usual hasta entonces en la Academia, no es suficiente. “¿Existe un órgano especial para ello o esta función es sólo mentalmente separable del resto del alma? Esto nos pone una vez más ante la pregunta, en qué sentido se debe hablar de partes del alma y de cuántas. En cierto respecto parecen darse infinitamente muchas, y no sólo, como algunos distinguen, la parte reflexiva, la valerosa y la apetitiva, o según otros, la racional y la irracional.¹³⁸ Existen de hecho partes del alma, que en principio se diferencian más considerablemente que las mencionadas; me refiero a la parte nutritiva, que les compete también a las plantas y a todos los animales; a la perceptiva, que no se puede situar fácilmente ni como irracional ni como racional; además, la parte representa-

^{135a} Cf. DÜRING, ‘Aristotle and the heritage from Plato’, *Eranos* 62, 1964, 84-99.

¹³⁶ βούλησις no es clara en su significación, como muestran las pruebas textuales. ὄρεξις = tendencia, corresponde mejor a nuestro concepto de voluntad; pero falta el momento de la decisión, para la cual Aristóteles usa la palabra προαίρεσις. Con la expresión τὸ ὀρεκτικὸν designa en forma colectiva las funciones de la voluntad.

¹³⁷ III 9.

¹³⁸ Ambas divisiones eran usuales en la Academia. El esquema triádico típicamente platónico es λόγος - νοῦς, τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν; el esquema diádico es τὸ λόγον ἔχον, τὸ ἄλογον. Valiosa visión de conjunto es la de D. A. REES, ‘Bipartition of the soul in the early Academy’, *JHS* 47, 1957, 112-118.

tiva, que es radicalmente diversa de las mencionadas. A éstas se añade la parte impulsiva, que según el concepto y la facultad parece ser diversa de todas las otras.” Aristóteles ve que la voluntad pertenece a las tres partes del alma: en la parte pensante, como tendencia y decisión; en la vida afectiva, como valor y resolución; en la parte más baja del alma, como impulso y apetito.

El punto inicial de cualquier acto de la voluntad es un estímulo para el movimiento. ¿Cómo se lleva a efecto éste? Aristóteles toca en forma breve los movimientos vegetativos, como digestión y respiración, y acomete el problema del movimiento local. Comprueba que el movimiento local presupone una representación, un fin y una voluntad. ¿Tiene el espíritu algo que ver¹³⁹ con el estímulo para el movimiento? “Seguro, no el pensar teórico; tampoco la reflexión en sí, pues puede muy bien reflexionar sobre algo y llegar al resultado: esto debo hacer, esto no y, sin embargo, obrar según sus deseos sin consideración a ello. Saber y decisión son de dos clases. La representación y el fin, en cambio, pertenecen a la actividad de pensar, y precisamente, a la razón práctica, que reflexiona por motivo de un fin. Toda tendencia se dirige a un fin: éste es el punto de partida de la razón práctica. La tendencia (voluntad) y el pensamiento práctico son, pues, los dos estímulos del movimiento.” Así analiza Aristóteles el proceso, conforme a su doctrina del movimiento: (1) El comienzo y origen de todo movimiento tiene que ser él mismo inmóvil. El comienzo de una acción es el fin al que se tiende, algo bueno o lo que le aparece a uno como bueno. (2) Esto pone en movimiento en el alma a la tendencia (la voluntad); ésta, por tanto, es al mismo tiempo movida y motora.¹⁴⁰ (3) El instrumento corpóreo con el que la tendencia mueve, lo va a discutir en otro lugar.¹⁴¹ (4) El animal se pone en movimiento. “La diferencia entre hombre y animal está sólo en el primer momento. En los animales la representación ligada a la percepción sensible es el punto de

¹³⁹ 432 b 26 ὁ καλούμενος νοῦς significa: “lo que yo llamo terminológicamente νοῦς”.

¹⁴⁰ En su cosmología el πρῶτον κινούμενον.

¹⁴¹ En *De motu*; el instrumento fisiológico de la voluntad es el πνεῦμα σύμφυτον, cf. antes, pp. 530-1.

partida; en el hombre se añade la reflexión planificadora, y esto es sólo posible, cuando de varias representaciones se puede hacer una sola."

Aristóteles discute luego qué es lo que produce el estímulo para el movimiento en los animales inferiores. Los animales que, en cuanto se sabe, sólo poseen el sentido del tacto, ¿tienen alguna clase de representación? Contesta que, si están sujetos a sentir dolor y placer, en consecuencia, sienten también apetito. Considera verosímil que así como dichos animales se mueven en una forma que no puede determinarse más de cerca, así existen en ellos también apetito y representación, en una forma que no puede determinarse más de cerca. Esta observación, aunque casi no dice nada, es característica de su empeño de incluir todo el reino animal en su investigación sobre el alma.

Para terminar inserta su doctrina del alma en su imagen teleológica del mundo. En principio aquí no dice nada que no sepamos ya por otros escritos. Cada función del alma tiene un fin y es medio para un fin superior. Si un animal está constituido de manera que necesite una cierta función del alma para poder vivir y propagar la especie, entonces la naturaleza le da al animal esta función anímica. En sus consideraciones teleológicas aspira en general a definir el fin último. En el capítulo final plantea la cuestión a la inversa: ¿Cuál de todas las funciones del alma es aquella sin la que un animal no puede vivir? Aristóteles argumenta como sigue: "Un animal sin el sentido del tacto no puede poseer ningún otro sentido y, como ya observé, todo organismo está dotado con la facultad de tocar. Los otros órganos de los sentidos perciben sin duda también por contacto, pero sirviéndose de un medio; el sentido del tacto, en cambio, únicamente por sí mismo. Sólo el sentido del tacto es absolutamente necesario para la vida. Sin oído, vista y olfato un animal puede vivir. Animales que tienen estos sentidos y en los que éstos son destruidos por exceso de sonido, luz u olor, pueden, sin embargo, seguir viviendo. Pero el exceso de lo tocable, por ejemplo, de lo caliente o de lo frío, destruye al ser vivo. Por ello es claro que, sólo al perder este sentido, los seres vivos tienen que morir."

EXISTENCIA Y VERDAD

LOS ESCRITOS

En los escritos Γ y E y el escrito $ZH\Theta$ de la *Metafísica* discute Aristóteles el concepto de existencia. En otros escritos *οὐσία* significa "lo que existe individualmente", cosas singulares o conceptos,¹ y distingue² tres clases principales de *οὐσίαι*. En los escritos $\Gamma EZH\Theta$ investiga los últimos fundamentos del ser, es decir, lo que primariamente es el inicio y la causa de que algo existe.³ Comunes en estos escritos son, además, la doctrina⁴ del *τὸ πρὸς ἓν λεγόμενον*, la prioridad absoluta de la *οὐσία*, tanto en el significado de "existencia" como en el sentido de la doctrina de las categorías y, finalmente, la identificación⁵ de *ὄν* y *ἔν*. La identificación de *ὄν* y *ἔν* es su respuesta a la segunda antinomia en el *Parménides* 142 c-143 a, donde es planteada la cuestión: ¿Cómo se explica que de lo Uno existente, *ἓν ὄν*, se puedan afirmar dos cosas, a saber, que es y que es uno?⁶

¹ Véase antes, pp. 109-11.

² *Lambda* 1, 1069 a 30 - b 2, antes, p. 324.

³ *Gamma* 2, 1003 a 31 *τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας* = 1003 b 18; *Eta* 2, 1043 a 2 *αἰτία τοῦ εἶναι ἕκαστον*. Además, *Gamma* 3, 1005 a 35 *πρώτη οὐσία* = existencia en sentido primario; en $ZH\Theta$ muy frecuentemente *τὸ πρώτως ὄν οὐ τὸ ἀπλῶς ὄν*. Es instructivo comparar las palabras *περὶ τῆς οὐσίας* en *Theta* 1, 1045 b 28 con la misma expresión en *Lambda* 1, 1069 a 18. En ninguno de los escritos antes de $\Gamma ZH\Theta$ el ser fue deducido de un principio supremo, cf. después, p. 924.

⁴ *Gamma* 2 y *Zeta* 4. Fuera de este grupo de escritos sólo en *EN* I 4, 1096 b 27. La prioridad lógica la discute en *Zeta* 10; la definición la encontramos en 1035 b 4-6.

⁵ *Zeta* 4, 1030 b 10 *τὸ δ' ἓν λέγεται ὡσπερ τὸ ὄν*.

⁶ En versión breve Platón menciona el mismo problema en el *Filebo* 15 d. Con el mismo problema luchan A. N. WHITEHEAD y B. RUSSELL, *Principia mathematica* I, cap. 2.