

01058
14



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

De acuerdo a la Dirección General de Estudios
UNAM se difunde en forma electrónica el contenido
contenido de mi trabajo de tesis.

NOMBRE: MARIA TERESA

SANCHEZ MIER

FECHA: 13 de agosto 2003

FIRMA: MARIA TERESA SANCHEZ MIER

**MATERIA, FORMA Y TELEOLOGIA EN LOS SERES VIVOS:
UNA DIFICULTAD EN LA FILOSOFIA DE ARISTOTELES**

TESIS

QUE PARA OPTAR EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFIA

PRESENTA:

MARIA TERESA SANCHEZ MIER



DIRECTOR DE TESIS: FRANCISCO SALLES

MEXICO, D. F.



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SERVICIOS ESCOLARES



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

Introducción.....	4
Agradecimientos.....	10
Capítulo I: Las definiciones aristotélicas del término ψυχή.....	11
1.1 Primera definición del término ψυχή.....	12
1.1.1 Antiplatonismo en la primera definición de ψυχή.....	17
1.2 Segunda definición del término ψυχή.....	19
1.2.1 Antiplatonismo en la segunda definición de ψυχή.....	30
1.3 Tercera definición de término ψυχή.....	33
1.3.1 Antiplatonismo en la tercera definición de ψυχή.....	35
Capítulo II: El problema de Ackrill.....	37
2.1 Las definiciones aristotélicas del término ψυχή en el análisis de Ackrill.....	38
2.2 El problema de Ackrill respecto de la materia y la forma.....	41
2.3 El problema de Ackrill respecto del acto y la potencia.....	51
2.4 Planteamientos posibles que establece Ackrill para desentrañar las dificultades.....	56
2.4.1 Primer planteamiento.....	56
2.4.2 Segundo planteamiento.....	59

2.4.3 Tercer planteamiento.....	61
2.4.4 Cuarto planteamiento.....	64
2.4.5 Quinto planteamiento.....	65
Capítulo III: Finalidad en los seres vivos.....	69
3.1 El escrito aristotélico sobre las <i>Partes de los Animales (I, 1)</i>	70
3.1.1 La causa final como forma.....	70
3.1.2 Finalidad y necesidad.....	74
3.2 Las definiciones aristotélicas de ψυχή, el problema de Ackrill y la teleología.....	82
Conclusión.....	85
Bibliografía.....	89

INTRODUCCIÓN

A lo largo de treinta años, J. L. Ackrill escribió varios ensayos referentes a la filosofía de Platón y Aristóteles y los recopiló en el libro *Essays on Plato and Aristotle*. Estos ensayos generalmente exponen un texto en particular y lo analizan y critican, de manera que sea útil para esclarecer puntos de relevancia filosófica. Algunos de estos textos fueron sumamente polémicos y despertaron discusiones, no sólo sobre el tema que trataban, sino también sobre la manera de abordarlo¹. En uno de estos ensayos titulado "Aristotle's Definitions of *Psyche*", Ackrill esboza, entre otras cosas, una posible tensión entre la concepción general aristotélica de la materia y la forma, y la materia y la forma de los seres vivos, tensión que no escapó a ser punto de importantes debates.

Interesada por este artículo y por la posible tensión que en los conceptos aristotélicos de materia y forma Ackrill advierte, decidí tratar de desentrañar la dificultad que oscura y brevemente se expone en el artículo "Aristotle's Definitions of *Psyche*", para así evaluar su validez y la posible solución que yo podría darle.

La tensión que Ackrill observa en la filosofía aristotélica, y que personalmente comparto, se puede explicar de la siguiente manera. La

¹ Véase Ackrill, J. L. "Aristotle's Definitions of *Psyche*" en *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 1.

concepción aristotélica general de materia y forma está basada en cómo materia y forma se comportan en los artefactos, de tal manera que la materia puede dejar de poseer una determinada forma para poseer otra, como sucede en el caso de una jarra de bronce que se vuelve a trabajar para ser una esfera de bronce. De esta manera, la materia es separable del compuesto y puede existir antes y después de la existencia de un determinado compuesto, es decir, el cobre, tanto en general como el de la jarra misma, existía antes de ser jarra y sigue existiendo cuando ya no hay dicha jarra. Esta tesis obedece al hecho de que de la nada, nada se genera², es decir, si la materia y la forma de los compuestos no existieran antes de que éstos se generaran, los compuestos se generarían *ex nihilo*, por lo que algo debe pre-existir a su creación, y eso, según Aristóteles, es la forma y la materia. Asimismo, materia y forma deben sobrevivir al compuesto, de otro modo los compuestos se destruirían *ab nihilo*. Y esto se aplica tanto a los artefactos como a todos los demás compuestos, incluyendo los seres vivos.

Ahora bien, en el tratado *Acerca del Alma*, Aristóteles establece que la ψυχή es la forma del ser vivo y el cuerpo su materia, lo cual deja suponer que este último es separable del compuesto, como sucede con el bronce de la jarra. Sin embargo, por razones teleológicas que exploraremos más adelante, Aristóteles piensa que el cuerpo de los seres vivos no es separable del ser vivo, como sí lo es el bronce de la jarra.

² Véase *Metafísica*, VII, 7, 1032a 12-14; 1032b 30-1033a 1; 1033a 24-31; *Generación y Corrupción*, I, 6, 317a 30-b5.

Estas dos concepciones, a saber, una como materia separable del compuesto y otra como materia no separable del ser vivo, nos llevan a pensar que existe una tensión en la conjunción de algunos elementos de la filosofía aristotélica:

- (1) La distinción general de materia y forma, según la cual la primera es separable del compuesto;
- (2) La identificación del cuerpo como la materia de los seres vivos;
- (3) La concepción del cuerpo como no separable del ser vivo;
- (4) La concepción de que la forma y el cuerpo en el ser vivo no son separables.

La posible tensión se da porque Aristóteles está comprometido y afirma cada una de estas tesis, de manera que la dificultad parece ser inevitable. La concepción general de materia en Aristóteles, le impide identificarla con la materia de los seres vivos de acuerdo con la manera en que se expresa en el tratado *Acerca del Alma, II, 1*, pues, según su concepto general de materia, ésta puede existir sin el compuesto, cosa que no ocurre en los seres vivos, pues el cuerpo humano no es previo al compuesto ni sigue existiendo cuando deja de existir el cuerpo como tal.

Ahora bien, encuentro como posible justificación a esta tensión la teleología en los seres vivos. Esto es, la materia del ser vivo sólo puede existir en hombres, animales y plantas que *necesariamente* viven, pues en los seres vivos está presente la finalidad, de manera que es por la finalidad que hay necesidad en la disponibilidad y existencia del cuerpo del ser vivo.

Por lo anterior, el objetivo de la presente investigación consiste en evaluar sistemáticamente la tensión que existe en el pensamiento aristotélico entre (a) la definición general de materia y forma y (b) la materia y forma de los seres vivos. Esta tensión me lleva a plantear la concepción teleológica del cuerpo en Aristóteles como la razón que impide identificar la materia, entendida en su sentido general, con el cuerpo del ser vivo, pues es por la finalidad que existe en los seres vivos que su cuerpo es inseparable.

Considero que la originalidad de esta tesis radica en (a) tratar de esclarecer de manera sistemática una aparente dificultad en la filosofía aristotélica, la cual sólo viene esbozada en el artículo original de J. L. Ackrill; (b) en exponer de qué manera la concepción aristotélica de materia y forma no coincide con la platónica en términos de separabilidad; (c) y en dar una posible solución a una tensión que se presenta en la filosofía aristotélica.

Para cumplir el objetivo de la tesis, la presente investigación se divide en tres capítulos. El primero analiza las tres definiciones aristotélicas de ψυχή que Aristóteles expresa en el tratado *De Anima*, II, 1, para así advertir que la ψυχή es forma, ἐντελέχεια primera, de un cuerpo natural, con vida, y que tiene órganos, por lo cual no es posible concebir al cuerpo separado del ser vivo. El análisis de estas definiciones arrojará luz, no sólo sobre lo que es la ψυχή, sino también sobre lo que Aristóteles concibe que es la materia del ser vivo. Por ello, este primer capítulo analizará cada una de las tres definiciones de ψυχή (1.1, 1.2 y 1.3) y advertirá en qué sentido estas nociones son antiplatónicas (1.1.1, 1.2.1 y 1.3.1) para, con esto último, evitar una comprensión platónica de lo que

Aristóteles quiere expresar acerca de la materia y forma en los seres vivos. Este análisis antiplatónico consiste en establecer las razones que el propio Aristóteles da para diferenciar sus conceptos de aquellos que Platón utiliza.

En el capítulo II se analizará la concepción general de materia y forma en el pensamiento de Aristóteles, el cual presenta importantes diferencias con lo establecido sobre estos conceptos en el tratado *Acerca del Alma, II, 1*, que se analizó en el capítulo I. Este análisis se hará, como se dijo líneas arriba, a la luz de las observaciones que hace J. L. Ackrill en su artículo "Aristotle's Definitions of *Psyche*", el cual advierte que las tres definiciones de ψυχή que Aristóteles expone en su tratado *Acerca del Alma* entrañan una dificultad. Para ello se analizarán, en primer lugar, las definiciones aristotélicas de ψυχή de acuerdo con la interpretación de Ackrill (2.1). En segundo lugar, se analizará el problema de Ackrill referente a la materia y la forma aristotélicas, a saber, el hecho de que la materia y la forma en los seres vivos no coincide con la distinción general que Aristóteles establece de materia y forma, la cual está basada en cómo materia y forma se comportan en los artefactos (2.2). En tercer lugar, se mencionará otra dificultad que advierte Ackrill relativa al acto y la potencia, pues de alguna manera, estos coprincipios refieren también a los conceptos de materia y forma, lo cual nos permite conocer un poco más la problemática que Ackrill ha establecido en el apartado anterior (2.3). Cabe mencionar que esta segunda dificultad (la del acto y la potencia) no es central para la problemática entre materia y forma en los seres vivos, sin embargo, se abordará de manera tangencial, pues da un marco más amplio de referencia a la problemática que

Ackrill señala. Finalmente, se expondrán los posibles caminos que Ackrill encuentra para desentrañar la problemática aristotélica referente a dichos conceptos y que Ackrill mismo rechaza por considerarlos insuficientes (2.4).

El capítulo III tiene como objetivo mostrar una posible solución a la tensión que Ackrill ha expuesto. Mi respuesta radica en señalar que la tensión que se presenta en los conceptos de materia y forma se debe a la concepción teleológica de la materia que Aristóteles sostiene, pues por la finalidad que existe en los seres vivos, hay *necesidad* en la disponibilidad y existencia del cuerpo de los seres vivos, por lo que no es posible que la materia del ser vivo exista separada de éste. Para ello, el tercer capítulo está dedicado a entender cómo se da la finalidad en los seres vivos en el escrito aristotélico de *Las Partes de los Animales, I, 1* (3.1). En primer lugar, se señalará cuál es la relación entre la forma y el fin, para así esclarecer el concepto de finalidad (3.1.1). En segundo lugar se revisará la relación que existe entre la finalidad y la necesidad, como razón por la cual se da la inseparabilidad del cuerpo en los seres vivos (3.1.2). Finalmente se relacionará lo visto en los tres capítulos, a saber, las definiciones aristotélicas del término ψυχή, el problema de Ackrill y la finalidad en los seres vivos para expresar de manera concluyente que, la concepción teleológica del cuerpo que Aristóteles sostiene, le impide identificarlo con la materia de los seres vivos pues, según su concepto metafísico de materia, ésta puede existir separada del compuesto (3.2).

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi profundo agradecimiento al Dr. Ricardo Salles por la dirección en la elaboración de esta investigación, y por la confianza al integrarme a su proyecto de investigación "Determinismo y compatibilismo en la ética estoica temprana".

Asimismo, quiero agradecer al Consejo Nacional del Ciencia y Tecnología, CONACYT, Proyecto 40891-H, y al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica, PAPIIT, Proyecto PAPIIT IN 401301, "Determinismo y compatibilismo en la ética estoica temprana", en el marco de los cuales se realizó la presente investigación.

Capítulo I

Las definiciones aristotélicas del término ψυχή

Aristóteles expone en su tratado *Acerca del Alma* lo que es la ψυχή del ser vivo por medio de tres definiciones:

- a) "forma de un cuerpo natural que tiene vida en potencia"³;
- b) "primera actualidad de un cuerpo natural que tiene vida en potencia"⁴;
- c) "primera actualidad de un cuerpo natural que tiene órganos"⁵.

Cada una de estas definiciones aporta datos que van completando lo que Aristóteles entiende por ψυχή, por lo que estas tres definiciones, lejos de diferir, muestran una concepción del término más rica.

1.1 Primera definición del término ψυχή

La primera definición aristotélica de ψυχή tiene como objetivo señalar que la ψυχή es forma y que está presente *sólo* en los seres que tienen vida. Para poder enunciar esta primera definición, Aristóteles señala una serie de nociones, que

³ *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 19-21. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῶν ἔχοντος. De aquí en adelante las traducciones son mías.

⁴ *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 27-28. διὸ ἡ ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῶν ἔχοντος.

⁵ *Acerca del Alma*, II, 1, 412b 4-6. εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴν ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

ha explicado en otros escritos, y que desembocan en esta primera concepción del término. A continuación presentaremos, a manera de esquema, los términos que Aristóteles menciona para después analizarlos con más detalle y así ver cómo son útiles para expresar lo que es el alma⁶.

Aristóteles advierte que uno de los géneros de los entes es la entidad y que ésta puede entenderse⁷:

- Como materia, forma y compuesto.
- Como cuerpo natural o artificial.

Referente al primer modo de división, a saber, como materia, forma y compuesto, podemos señalar lo siguiente⁸:

- Materia: aquello que no es algo determinado y que es potencia.
- Forma: estructura en virtud de la cual puede decirse de la materia que es algo determinado, y es acto (ἐντελέχεια).
- Compuesto: la combinación de materia y forma.

Ahora bien, la entidad referida al cuerpo es la entidad de manera primordial, y de entre los cuerpos, son más entidades los naturales, pues constituyen los principios de todos los demás. Los cuerpos naturales pueden ser de dos tipos⁹:

- Con vida.
- Sin vida.

Los cuerpos que tienen vida se caracterizan por¹⁰:

- Autoalimentarse.

⁶ Véase *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 6-23.

⁷ Véase *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 6-9; 412a 11-13.

⁸ Véase *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 6-10.

⁹ Véase *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 11-13.

¹⁰ Véase *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 14-15.

- Crecer.
- Envejecer.

La expresión de la entidad, por un lado como materia, forma y compuesto, y por otro como cuerpo natural o artificial, no es excluyente, sino son dos aproximaciones alternativas, pero complementarias, que ayudan a entender este concepto. Por ello, podemos decir que los seres naturales, con vida y sin vida, son entidades, no sólo en tanto son cuerpos, sino en tanto son compuestos de materia y forma.

Hasta aquí las nociones que Aristóteles puntualiza para dar paso a la primera definición de ψυχή que encontramos en *De Anima II, I*:

forma de un cuerpo natural que tiene vida en potencia¹¹

Tratemos de aclarar esta definición valiéndonos del esquema anterior. Aristóteles ha establecido que la entidad puede expresarse como materia, forma y compuesto, por lo que podríamos preguntarnos por qué piensa el estagirita que la ψυχή es forma. Mediante un proceso de eliminación podríamos señalar lo siguiente. La ψυχή no es materia, pues ella (la materia) es indeterminación absoluta y potencialidad, por lo que necesita de algo que la determine para ser un ser particular. La ψυχή no es tampoco compuesto, pues éste es el ser particular visible (por ejemplo, un hombre) que, si bien posee una forma, también posee una determinada materia. Esto es, el compuesto es a la vez materia y forma y, como la ψυχή no es materia, no puede ser compuesto. Así, por este proceso de eliminación, podemos señalar que la ψυχή es forma, pues es ella la

¹¹ *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 19-21. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος.

que determina que cada ser sea lo que es, informa a la materia para ser algo determinado¹² y expresa las diferencias que tiene una cosa y que, por lo tanto, la hacen ser una cierta naturaleza¹³.

Ahora bien, por este sentido de determinación formal la ψυχή es acto, y es acto entendido como ἐντελέχεια, es decir,

(...) cuando, habiéndolo querido, llega a ser, no impidiéndolo nada externo (...) ¹⁴.

Esto es, el acto entendido como ἐντελέχεια es un acto que ha llegado a ser lo que es y nada externo lo ha impedido, es un acto que ha cumplido el fin por el que es acto y, por lo tanto, un acto completo al que nada le falta. Así, la ψυχή, al ser forma de un cuerpo natural, es la estructura en virtud de la cual el cuerpo se haya determinado y puede decirse que es un ser particular. En el caso del ser vivo, la determinación incluye la capacidad para realizar los procesos de autoalimentación, crecimiento y envejecimiento.

Ahora bien, al establecer Aristóteles que la ψυχή es la forma *de* un cuerpo quiere decir que el cuerpo no es el alma, porque “el cuerpo no es de los seres que están en un sujeto y más bien él está como sujeto y materia”¹⁵. De esta manera, la ψυχή no es estrictamente el cuerpo, pues también es cuerpo la materia, sino aquello que constituye el cuerpo actualmente y que lo hace ser un ser en particular. Es importante notar que el hecho de que la ψυχή no sea el cuerpo no implica que la ψυχή sea separable de éste, por el contrario la forma

¹² Véase *Metafísica*, VII, 3, 1029a 3-5.

¹³ Véase *Metafísica*, VII, 7, 1032a 15-19.

¹⁴ *Metafísica*, IX, 7, 1049a 6-8. (...) όταν βουληθέντος γίγνηται μηδενὸς κωλύοντος τῶν ἐκτός, ἐκεῖ δ' ἐν τῷ ὑγιαζομένῳ, (...).

¹⁵ *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 16-20. ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ σῶμα τοιοῦνδε, ζῶν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἶν σῶμα ἢ ψυχή· οὐ γὰρ ἐστὶ τῶν καθ' ὑποκειμένων τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκειμένων καὶ ἄλη.

sólo conceptualmente es separable de la cosa¹⁶, es decir, la ψυχή sólo existe en el compuesto de materia y forma y, por ello, no es separable de éste.

Hemos dicho que la ψυχή es la forma de un cuerpo, pero no es forma de cualquier cuerpo. Dentro de las nociones que Aristóteles puntualizó para establecer la primera definición del término ψυχή que se esquematizaron líneas arriba, vimos que los cuerpos pueden ser naturales o artificiales. La ψυχή es forma de un cuerpo natural, ya que los cuerpos naturales constituyen los principios de todos los demás¹⁷ y, además, pueden estar vivos. Estas características no se dan en los cuerpos artificiales, ya que ni constituyen los principios de todos los demás, pues se valen de los cuerpos naturales para generarse, ni pueden estar vivos.

Ahora bien, al ser la ψυχή la forma del cuerpo está en el compuesto y no puede concebirse separada de él, por lo que *sólo* se encuentra en los compuestos y, de entre ellos, en los naturales. De esta manera, podríamos establecer el siguiente razonamiento:

1. La ψυχή es forma.
2. La forma es inseparable del compuesto.
3. Luego, la ψυχή es inseparable del compuesto.

Como se vio en el esquema, los cuerpos naturales pueden ser con vida o sin vida; entonces ¿qué significa la vida en potencia a la que hace referencia la primera definición aristotélica de ψυχή? ¿se refiere a los cuerpos naturales con vida o a aquellos sin vida? Aristóteles señala que la ψυχή es la forma de un

¹⁶ Véase *Física*, II, 1 193b 3-5.

¹⁷ Véase *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 11-13.

cuerpo natural que tiene vida en potencia, para referirse a los seres naturales que *actualmente* viven y que tienen la capacidad (*potencia*) de ser un ser vivo de determinada especie. Esto es, los seres naturales pueden o no tener vida, como se vio líneas arriba en el esquema, y aquellos que la tienen en acto son a quienes Aristóteles se refiere cuando habla de la vida en potencia. Por ejemplo, una semilla (que tiene vida en acto) tiene la capacidad (potencia) de ser un ser vivo de determinada especie, a saber, un árbol. Es decir, la semilla no es actualmente un árbol, sin embargo, esa semilla que actualmente posee vida, posee la capacidad de vivir como un árbol. Así, el que Aristóteles se refiera a la 'vida en potencia' tiene como objetivo centrarse en los seres naturales que viven actualmente y que tienen en potencia la capacidad de ser un ser vivo de determinada especie.

Esta referencia a la vida en potencia marca una importante diferencia con la concepción platónica del alma, lo que da pie para que revisemos en qué sentido esta primera definición aristotélica de ψυχή es antiplatónica.

Como hemos visto, Aristóteles se vale de la idea de 'vida en potencia' para referirse a los cuerpos naturales que tienen vida y que tienen en potencia la capacidad de ser un ser vivo de determinada especie. También vimos que la ψυχή, al ser forma de ese cuerpo natural que tiene la capacidad de vivir, *sólo* puede existir en el ser, pues la forma es inseparable del compuesto. A partir de esto podemos establecer el siguiente razonamiento:

- (a) La ψυχή es inseparable del cuerpo vivo (pues ella es forma y las formas son inseparables del compuesto).

De (a) podemos inferir que:

(b) La ψυχή *sólo* existe en el cuerpo vivo y no puede existir separada de él.

Ahora bien, de (b) podemos derivar otra conclusión referente a la existencia de la ψυχή.

Si el alma *sólo* existe en el cuerpo vivo, entonces:

(c) La ψυχή no puede existir *ni antes, ni después*, de la existencia del ser vivo del cual es alma.

De esta manera, Aristóteles no concibe que el alma exista separada del ser vivo del que es alma, ni antes o después de la existencia del ser vivo del que es ἐντελέχεια. Por el contrario, Platón afirma que el alma de todos los seres tiene una existencia anterior al cuerpo¹⁸ en un lugar separado del mundo material¹⁹. Para poder establecer estas diferencias con mayor claridad, veremos a continuación dos argumentos platónicos para sostener la anterioridad y separabilidad de la ψυχή del cuerpo.

1.1.1 Antiplatonismo en la primera definición de ψυχή

Cuando Platón narra el origen del mundo en el *Timeo*, señala que:

(a) Los dioses hicieron un cuerpo mortal alrededor del alma para que fuera su vehículo²⁰.

¹⁸ Véase Platón. *Timeo*, 34b-c; 892a-b; 896a, ss; y el diálogo *Fedón*.

¹⁹ Véase Platón. *República*, libro VII; el diálogo del *Fedón* explica ampliamente esta concepción, sobre todo los pasajes 71a-e.

²⁰ Véase Platón. *Timeo*, 69c.

Si el cuerpo se hizo *alrededor* del alma, entonces podemos inferir que:

(b) La ψυχή existía *antes* que el cuerpo.

A través de estas dos premisas podemos ver cómo es concebible para Platón la anterioridad del alma. En el diálogo del *Fedón*, Platón abunda en la explicación de la separabilidad y anterioridad de la ψυχή a través de la explicación de la muerte y la generación. En esta primera definición aristotélica del término ψυχή veremos el argumento platónico referente a la muerte, en la segunda definición aristotélica abordaremos el relativo a la generación a través de los contrarios. Las premisas que Platón establece en el *Fedón*, 64c, y que llevan a afirmar la separabilidad del alma del cuerpo son las siguientes:

- I. La muerte implica la separación del alma del cuerpo.
 - II. La muerte es el estado en el que el cuerpo está separado del alma y existe por sí mismo.
 - III. La muerte es el estado en el que el alma está separada del cuerpo y existe por sí misma.
- Y si es el caso que (III), entonces:
- IV. El alma puede existir separada del cuerpo.

A través de las premisas (I), (II) y (III) referentes a la concepción platónica de muerte, podemos derivar la conclusión (IV) en donde se afirma la separabilidad de la ψυχή del cuerpo.

A través de estos dos argumentos, podemos advertir que para Platón el alma existe con anterioridad al cuerpo y es separable de él. Por el contrario, en Aristóteles esto no es concebible pues, al ser la ψυχή forma inseparable del

compuesto, sólo se da en aquellos cuerpos naturales que tienen la capacidad de vivir, por lo que la ψυχή no puede concebirse ni como anterior ni como separable del ser vivo del cual es alma.

Para resumir lo hasta aquí visto sobre esta primera definición del término ψυχή diremos lo siguiente. La primera definición aristotélica del término ψυχή tiene como objetivo mostrar que el alma es forma y que está presente sólo en los seres que tienen vida. Para ello, se esquematizaron una serie de nociones que desembocan en la primera definición del término ψυχή. Después, se trató de aclarar dicha definición señalando en qué sentido la ψυχή es forma, *de* un cuerpo y qué es lo que Aristóteles entiende por 'vida en potencia'. Finalmente, se abordaron las razones por las que esta primera definición es antiplatónica con los argumentos expuestos en el *Timeo* y el *Fedón*.

1.2 Segunda definición del término ψυχή

La segunda definición del término ψυχή tiene como objetivo mostrar que la ψυχή es la primera actualidad de acuerdo con los grados de actualidad que Aristóteles concibe. Veamos.

Al ser el alma la forma de un cuerpo, podemos decir que el alma es acto, ἐντελέχεια de tal cuerpo. De ahí que Aristóteles enuncie su segunda definición de ψυχή de la siguiente manera:

primera actualidad de un cuerpo natural que tiene vida en potencia²¹

²¹ *Acercas del Alma*, II, 1, 412a 27-28. διὸ ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντων ἔχοντος.

El hecho de que la ψυχή sea ἐντελέχεια responde al hecho de ser forma, de ser aquello que determina a la materia, razón que quedó establecida en la primera definición. Sin embargo, en esta segunda definición Aristóteles introduce la noción de 'primera actualidad' como elemento clave para entender lo que es la ψυχή. Aristóteles se vale de esta nueva aproximación a la ἐντελέχεια para explicar los grados de actualidad y explicar así, por qué, la ψυχή es la primera. Para ello, acude a la distinción entre conocimiento y contemplación:

Pero la palabra entelequia se entiende de dos maneras: una, en el sentido en el que lo es el conocimiento, y otra, en el sentido en que lo es la contemplación. Es, pues, evidente que el alma lo es como el conocimiento (...)²².

Como se puede observar, para Aristóteles la ἐντελέχεια se puede entender de dos maneras:

- Como conocimiento.
- Como contemplación.

Y bajo esta distinción, el estagirita señala que el alma es ἐντελέχεια a la manera en que lo es el conocimiento. ¿Qué significa esto? Aristóteles acude a la explicación del conocimiento y la contemplación, como vimos arriba, para ejemplificar grados distintos de actualidad y así entender la nueva definición de ψυχή. Para mostrar esto expone dos analogías:

- a) La analogía del conocimiento con el alma del ser vivo.
- b) La analogía del conocimiento y la contemplación con el sueño y la vigilia.

²² *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 21-23. τοιοῦτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἢ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἢ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη.

La analogía del conocimiento con el alma del ser vivo. En el libro I de los *Análiticos Posteriores*, Aristóteles define el conocimiento de la siguiente manera: "Creemos que sabemos cada cosa sin más (...) cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera"²³. Aristóteles señala, a través de esta definición, que el conocimiento implica saber la causa por lo que una cosa es y, al saber esta causa, el conocimiento se da en acto, como ἐντελέχεια, pues implica la *posesión* del saber derivado del aprendizaje de dicha causa, del saber por qué algo se da de determinada manera²⁴. Ahora bien, esta posesión en acto se puede dar de dos maneras:

Pero porque la expresión conocer la usamos de dos maneras (pues tanto del que posee conocimiento, pero no se sirve de él, como del que se sirve, se dice que conocen)²⁵.

Así, la posesión del conocimiento se da:

- tanto en el que posee conocimiento, pero no se sirve de él;
- como en el que posee conocimiento y se sirve de él.

Como se puede observar, la posesión del conocimiento no implica un ejercicio intelectual, sino la mera tenencia *actual* de un determinado conocimiento, por lo que dicha posesión es ἐντελέχεια, aun cuando no se ejerza la actividad de conocer en un determinado momento. Así, lo que es actual en el conocimiento es la *posesión*, mas no el ejercicio.

²³ *Análiticos Posteriores*, I, 2, 71b 9-13. ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.

²⁴ Sobre la concepción de las ciencias τὸ ὅτι γ τὸ διότι, véase *Análiticos Posteriores*, I, 13, 78a 22-78b 16.

²⁵ *Ética Nicomaquea*, VII, 3, 1146b 31-33. ἀλλ' ἐπεὶ διχῶς λέγουμεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστῆμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι).

Esta posesión actual del conocimiento, independiente de su ejercicio, es lo que nos ayuda a entender la noción de 'primera actualidad'. Podemos decir que aquel que posee conocimiento y no se sirve de él, tiene conocimiento en acto y su ejercicio se encuentra en potencia. Por el contrario, aquel que posee conocimiento y se sirve de él, tiene un conocimiento en acto y su ejercicio también es acto. Veamos esto mediante el siguiente cuadro:

	Posesión del conocimiento	Ejercicio del conocimiento
No se sirve de él	Acto	Potencia
Se sirve de él	Acto	Acto

Este cuadro nos muestra que el grado de actualidad máxima se alcanza cuando aquel que posee el conocimiento se sirve de él, y esto se debe a que dicha posesión y su ejercicio se dan en acto. En el caso en que aquel que posee el conocimiento no se sirve de él, la posesión se da en acto, pero el ejercicio en potencia, por lo que no se puede hablar de un grado de actualidad máxima. Y es este último caso el que se denomina 'primera actualidad'. La primera actualidad refiere al estado básico de posesión en acto del conocimiento, independientemente de su ejercicio. La 'segunda actualidad', o actualidad en sentido estricto, referiría no sólo a la posesión en acto del conocimiento, sino también a su ejercicio como ἐντελέχεια.

Esta reflexión sobre el conocimiento en acto, y que Aristóteles mismo plantea, tiene como objetivo hacer una analogía con la ψυχή del ser vivo, por lo que trataremos de esclarecer esta relación. La segunda definición de ψυχή establece que ésta (la ψυχή) es la 'primera actualidad', ¿qué quiere decir esto

de acuerdo con lo visto respecto al conocimiento? En el apartado anterior vimos que la ψυχή es forma y, en cuanto tal, acto. Ahora bien, la ψυχή es έντελέχεια primera del ser vivo porque se refiere al estado básico de actualidad en que no importa si el ser del cual la ψυχή es alma realiza o no ciertas actividades, sino que es por ella que el ser vivo tiene vida. En la primera definición de alma vimos que la ψυχή es forma del cuerpo vivo y que ésta incluye la capacidad de llevar a cabo las funciones de autoalimentación, crecimiento y envejecimiento. Ahora bien, la ψυχή es actualidad primera en tanto es por ella que estas funciones pueden darse y por esto su actualidad no depende de su ejercicio. Por ejemplo, el ser vivo puede no estar comiendo en un determinado momento y eso no implica que deje de tener alma; por el contrario, es porque tiene una ψυχή que es capaz de comer o no comer en determinado momento. Para resumir, el ser vivo posee una ψυχή como έντελέχεια primera, pues, es ella, quien permite que el ser viva, independientemente de que realice ciertas actividades.

El porqué la ψυχή es έντελέχεια primera en el ser vivo puede verse con mayor claridad si hacemos la analogía con el conocimiento, pues la ψυχή es έντελέχεια a la manera en que lo es el conocimiento:

- El conocimiento implica la posesión de un determinado saber, como el cuerpo vivo implica la posesión de una ψυχή.
- El conocimiento se posee o no se posee en absoluto; si se tiene conocimiento la posesión se da en acto. El ser vivo tiene una ψυχή y ésta está en acto. Si se tiene ψυχή el ser está necesariamente viviendo, pues, como vimos en la primera definición, la ψυχή es la

forma de un cuerpo que tiene vida en potencia. Si no se tiene ψυχή el ser no está vivo en absoluto.

- El conocimiento se posee como ἐντελέχεια, aunque no se realice una actividad intelectual en un determinado momento, así como el cuerpo vivo posee una ψυχή aunque éste no realice ninguna actividad.

Para resumir lo que se ha dicho acerca de esta primera analogía entre el conocimiento y el alma del ser vivo, diremos lo siguiente. En primer lugar se explicó por qué el conocimiento es ἐντελέχεια primera, para después establecer una relación con la ψυχή, la cual es ἐντελέχεια primera al modo en que lo es el conocimiento. La explicación sobre el conocimiento y la contemplación tuvo como objetivo mostrar los grados de actualidad que Aristóteles reconoce y que se aplican en el caso de la ψυχή. A continuación veremos la segunda analogía que plantea Aristóteles para explicar su noción de alma: la analogía entre el conocimiento y la contemplación con el sueño y la vigilia.

La analogía del conocimiento y la contemplación con el sueño y la vigilia. En la analogía entre el conocimiento y el alma del ser vivo, Aristóteles estableció que la ψυχή es ἐντελέχεια al modo en que lo es el conocimiento. Esto se debe al hecho de que el conocimiento implica la posesión de dicho conocimiento de manera causal y en acto y, una vez que se posee, se tiene aunque no se realice una actividad intelectual. Esto sucede de igual manera con la ψυχή, pues el ser

que *actualmente* vive implica la posesión de un alma en acto que, una vez poseída, se tiene aunque no se realice ninguna actividad.

Ahora bien, el hecho de que se posea una ψυχή, aunque no se realice ninguna actividad, es lo que Aristóteles retoma de la primera analogía para establecer una nueva comparación a la luz del sueño y la vigilia:

Es, pues, evidente, que el alma lo es como el conocimiento: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga a la contemplación mientras que el sueño es análogo al poseer conocimiento y no ejercitarlo²⁶.

Para aclarar un poco esta relación, podemos advertir lo siguiente. Sueño y vigilia se plantean como estados contrarios y, siguiendo el razonamiento de la analogía anterior²⁷ y añadiendo estos nuevos elementos, podemos decir que esta contrariedad se basa en el ejercicio o no ejercicio de una actividad. ¿Cómo se da esto? En el estado de vigilia se poseen ciertas capacidades y facultades que se ejercen en acto, y que sólo pueden darse en este estado de vigilia. Tal es el caso de leer. Uno solamente puede leer mientras está en vigilia. Por el contrario, cuando uno está en el sueño esas facultades y capacidades se poseen en acto, pero no se ejercitan. Esto es, en el sueño uno tiene la capacidad de leer en potencia, pues no la ejercita en acto. Lo que sí se tiene en acto es la capacidad para realizar una determinada actividad. De esta manera, en el estado de vigilia, el acto se da en el *ejercicio* de una capacidad, mientras

²⁶ *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 23-26. φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τῆν ψυχῆν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορος ἐστίν, ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐγρήγορος τῷ θεωρεῖν, ο δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν.

²⁷ A saber, que el alma es ἐντελέχεια primera como lo es el conocimiento, pues se tiene conocimiento en acto aun cuando no se ejerza la actividad de conocer en un determinado momento, al igual que se posee la ψυχή en acto aun cuando el ser vivo no realice ninguna actividad.

que en el sueño se da en la *posesión* de dicha capacidad. Veamos esto en el siguiente cuadro:

	Posesión de las facultades	Ejercicio de las facultades
Sueño	Acto	Potencia
Vigilia	Acto	Acto

Como se vio en la analogía anterior, el conocimiento implica la posesión en acto de un determinado saber, aunque no se ejerza la actividad de conocer en un momento particular. De igual manera, el que se encuentra en el sueño posee ciertas capacidades, y esta posesión se da en acto, pero no las ejercita porque está durmiendo. Es decir, el hecho de que se encuentre en estado de sueño no implica que sus capacidades se hayan perdido, sino que están presentes pero no se están ejercitando. Por lo anterior podríamos decir que la relación analógica entre el sueño y el conocimiento es la siguiente:

- En el sueño se poseen en acto todas las capacidades de un determinado ser, así como en el conocimiento la posesión se da en acto.
- En el sueño se poseen las capacidades de un determinado ser en acto, aunque no se ejerciten algunas de ellas, pues se está durmiendo. De igual manera, en el conocimiento se posee un saber en acto, aunque no se ejerza una actividad de conocimiento.

Contrario a lo que sucede en el sueño, el que está en estado de vigilia ejercita en acto sus capacidades y sólo ejerciéndolas en este estado es que pueden darse. De igual manera, aquel que contempla ejerce la actividad de

conocer y ésta se da en acto; si la actividad no se ejerciera en acto, entonces no se podría decir que se tiene. El estado de vigilia, al igual que la contemplación, está en el ámbito de la acción, por lo que la mera posesión de una capacidad no es suficiente para decir que se tenga.

Parecería entonces que la gran diferencia entre el sueño y la vigilia es que mientras el sueño implica una *posesión* en acto, la vigilia implica el *ejercicio* en acto de una capacidad o facultad. En el sueño el acto implica solamente posesión, mientras que en la vigilia implica su ejercicio. De esta manera, la relación sueño-conocimiento y vigilia-contemplación es la siguiente:

- El sueño es análogo al conocimiento, pues en ambos se da la *posesión* en acto de las capacidades y facultades.
- La vigilia es análoga a la contemplación, pues en ambos se da el *ejercicio* en acto de una capacidad o facultad.

Ahora bien, por la analogía anterior sabemos que la ψυχή es ἐντελέχεια como lo es el conocimiento y, como sabemos por esta segunda analogía, el conocimiento lo es como el sueño, por lo que podemos decir que la ψυχή guarda también una relación con el sueño. Es decir, si *A* guarda una cierta relación con *B*, y *B* guarda una cierta relación con *C*, entonces podemos decir que *A* guarda una cierta relación con *C*. La relación entre *A* y *C* no tiene que darse *necesariamente*, puede darse o no, sin embargo, en este caso, consideraremos que sí se da, pues esta relación completa el razonamiento sobre la analogía entre el conocimiento y la ψυχή del ser vivo. Así, si sustituimos:

A: ψυχή
B: conocimiento
C: sueño

Entonces, podemos decir que:

- (a) La ψυχή guarda una cierta relación con el conocimiento.
- (b) El conocimiento guarda una cierta relación con el sueño.
- (c) Entonces la ψυχή guarda una cierta relación con el sueño.

Pero, ¿cómo se da esta relación? La triple relación *sueño-conocimiento-ψυχή* que Aristóteles utiliza para explicar lo que es la ψυχή se da de la siguiente manera:

- En el sueño se poseen en acto todas las capacidades de un determinado ser. En el conocimiento se posee un saber en acto. La ψυχή posee en acto todas las capacidades de un determinado ser.
- En el sueño se poseen las capacidades de un determinado ser en acto, aunque no se ejerciten algunas de ellas, pues se está durmiendo. El conocimiento posee un saber en acto, aunque no se ejerza una actividad cognoscitiva en un momento determinado. La ψυχή posee en acto las capacidades de un ser en particular aunque éste no realice ninguna actividad.

Para reafirmar esta analogía del sueño y la vigilia, Aristóteles afirma que “teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia”²⁸. Como se ha dicho, la ψυχή es ἐντελέχεια en tanto posee en acto todas las capacidades y facultades del ser vivo, aunque el ser vivo no las ejercite en un determinado momento; de igual manera el que tiene alma, ya sea en sueño, ya en vigilia, la sigue

²⁸ Véase *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 23-24.

poseyendo. Es decir, el ser vivo como tal posee una ψυχή y no importa si se encuentra en sueño o en vigilia, el alma siempre estará presente, pues, ella, es la forma de tal ser. En este sentido, la ψυχή está siempre como ἐντελέχεια del ser que vive.

Para concluir la analogía entre el sueño y la vigilia con el conocimiento y la contemplación, Aristóteles señala que "tratándose del mismo sujeto el conocimiento es anterior desde el punto de vista de la génesis"²⁹. ¿Qué significa esto? Para que se pueda dar el ejercicio del conocimiento, esto es la contemplación, es necesario que haya una posesión *previa* de dicho conocimiento, es decir, aquel que posee un conocimiento y se sirve de él puede servirse de éste porque lo posee, de otra manera no podría utilizarlo. En este sentido el conocimiento es *anterior* desde el punto de vista de la génesis: pues es condición para que la contemplación se dé. Más aún, esto reafirma el hecho de que el conocimiento sea ἐντελέχεια primera, pues es porque se posee el conocimiento que uno puede o no servirse de él, sin dejar de poseerlo.

Y si el conocimiento es anterior desde el punto de vista de la génesis, entonces también lo será la ψυχή, pues ella es ἐντελέχεια primera al modo en que lo es el conocimiento³⁰. Esto es, para que el ser vivo pueda ejercer sus facultades, es necesario que las posea, de otra manera sería imposible que las ejercitara. En este sentido la ψυχή es anterior al ser vivo: en tanto su posesión actual es condición para que las facultades se ejerzan en acto. Es importante

²⁹ *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 26-27. προτέρα δὲ τῆ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἢ ἐπιστήμη.

³⁰ No hay que olvidar que la alusión al conocimiento tiene como objetivo establecer una relación analógica con la ψυχή para, así, dar cuenta de los grados de actualidad y explicar en qué sentido la ψυχή es ἐντελέχεια primera.

señalar que esta anterioridad de la ψυχή no quiere decir que exista antes que el ser vivo en algún lugar. Por el contrario, la anterioridad refiere únicamente a que la posesión de la ψυχή por parte del ser vivo es la condición para que éste lleve a cabo o no el ejercicio de las facultades en acto, sin dejar de poseer una ψυχή.

1.2.1 Antiplatonismo en la segunda definición de ψυχή

El sentido en que Aristóteles entiende la anterioridad de la ψυχή es muy distinto al que Platón concibe, por lo que sería oportuno establecer en qué sentido difieren. En el apartado anterior se señaló que la primera definición aristotélica de ψυχή es antiplatónica y se revisaron los argumentos que Platón da en el *Timeo* y en el *Fedón* para sostener esto. Ahora veremos dos nuevos argumentos que se plantean en el *Fedón* basados en la teoría de la generación que muestran, nuevamente, cómo la concepción platónica de alma afirma la anterioridad y separabilidad del alma sobre el cuerpo.

El razonamiento que Platón da en el diálogo del *Fedón* a la luz del tema de la generación es el siguiente:

- 1) Todas las cosas se generan de los contrarios³¹.
- 2) Entre los pares de contrarios hay dos tipos de generación:
 - (a) De *A* se genera *B*.
 - (b) De *B* se genera *A*³².

³¹ Véase Platón. *Fedón*, 71a.

³² Véase Platón. *Fedón*, 71a-b.

3) Si sustituimos *A* por vida, y *B* por muerte, pues la vida es lo contrario de la muerte y viceversa³³, tendremos los siguientes tipos de generación:

(a) De vida se genera muerte.

(b) De muerte se genera vida³⁴.

De (1) y (2) con la sustitución en (3) podemos concluir que:

4) *A*, vida, y *B*, muerte, se generan el uno del otro³⁵.

Y si es el caso que (3b), a saber, que de la muerte se genera la vida y, como vimos en el argumento 1.1.1 la muerte implica la separación del alma del cuerpo, entonces podemos decir que:

5) De las almas de los muertos se genera la vida³⁶.

Este argumento muestra la separabilidad de la $\psi\upsilon\chi\eta$ del cuerpo, pues la generación se da de manera circular, conclusión que Aristóteles no acepta, pues sostiene que la $\psi\upsilon\chi\eta$ no puede existir separada del ser vivo del cual es $\psi\upsilon\chi\eta$, pues ella es forma de dicho cuerpo.

Platón da más razones para sostener la anterioridad y separabilidad del alma, pero ahora a través de un argumento de reducción al absurdo.

(a) La generación procede de un contrario a otro contrario, a manera de círculo³⁷.

Si no fuera el caso que (1), entonces:

(b) La generación iría en línea recta³⁸.

³³ Véase BOSTOCK, David. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 51.

³⁴ Véase Platón. *Fedón*, 71b-c.

³⁵ Véase Platón. *Fedón*, 71d.

³⁶ Véase Platón. *Fedón*, 72a.

³⁷ Véase Platón. *Fedón*, 72b.

³⁸ Véase Platón. *Fedón*, 72b.

(c) Por lo tanto, la generación terminaría en uno de los contrarios (no iría de A a B y de B a A, sino que *sólo* se daría o de A a B, o de B a A)³⁹.

(d) Por lo tanto, todo compartiría el mismo estado. Por ejemplo, si todo nace y muere, en algún momento todo estaría muerto y nada viviría⁴⁰.

Y aunque supusiéramos que lo vivo se genera de otra cosa distinta de lo muerto, pero de todos modos tuviera que morir, entonces no podemos escapar a la conclusión (4), a saber, que en algún momento todo estaría muerto⁴¹.

A través de este argumento en el que Platón niega que la generación provenga de un contrario a otro contrario, podemos ver cómo parece no haber escapatoria al argumento de que la generación es circular, de tal manera que la vida procede de la muerte y la muerte de la vida. Y si la vida procede de la muerte, entonces el alma existía separada del cuerpo. Así, la ψυχή para Platón existe separada del cuerpo (pues existe después de que éste muere), conclusión que para Aristóteles es inaceptable.

Para resumir lo hasta aquí visto sobre la segunda definición del término ψυχή, diremos lo siguiente. La segunda definición de ψυχή tiene como objetivo mostrar que ésta es ἐντελέχεια primera de acuerdo con los grados de actualidad que Aristóteles concibe. Esto se explicó a partir de dos analogías:

(a) La analogía del conocimiento con el alma del ser vivo. Se señaló que el conocimiento es ἐντελέχεια primera, pues implica la posesión de un saber, cosa que ocurre de igual manera con el ser vivo, pues implica la posesión de una ψυχή particular.

³⁹ Véase Platón. *Fedón*, 72b.

⁴⁰ Véase BOSTOCK, David. *Plato's Phaedo...*, pp. 54-55.

⁴¹ Véase Platón. *Fedón*, 72c-d.

(b) La analogía del conocimiento y la contemplación con el sueño y la vigilia. Se señaló que la diferencia entre el sueño y la vigilia radica en el ejercicio y posesión en acto de una capacidad o facultad. De ahí se estableció la similitud entre el sueño y el conocimiento, para después establecer la relación *sueño-conocimiento-ψυχή*. Se trató la anterioridad del conocimiento desde el punto de vista de la génesis, para así ver cómo se aplica esta anterioridad en la ψυχή respecto de los seres vivos. Finalmente, se abordaron las razones por las que esta segunda definición es antiplatónica.

1.3 Tercera definición del término ψυχή

El objetivo de la tercera definición de ψυχή es hacer énfasis en que ésta se halla presente sólo en los seres con vida mediante la aseveración de que es acto de un cuerpo con órganos. Así, una vez que Aristóteles ha enunciado la segunda definición de alma advierte que, tal tipo de cuerpo del que el alma es entelequia primera, "es un organismo"⁴², de tal manera que la tercera definición del término ψυχή es la siguiente:

primera actualidad de un cuerpo natural que tiene órganos⁴³

Para Aristóteles todos los seres vivos poseen órganos, no importa si se trata de una planta, un animal o el hombre. Parecería extraño pensar que las plantas tuvieran órganos, pero

⁴² *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 28-412b 1. τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ἦ ὀργανικόν.

⁴³ *Acerca del Alma*, II, 1, 412b 4-6. εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἰν ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

también las partes de las plantas son órganos, si bien absolutamente simples, por ejemplo, la hoja es envoltura del pericarpio y el pericarpio lo es del fruto; las raíces, a su vez, son análogas a la boca puesto que aquéllas y ésta absorben el alimento⁴⁴.

Mediante esta afirmación podemos advertir dos cosas: (a) que las plantas poseen órganos, y (b) que se puede establecer una analogía entre los órganos de las plantas con los del cuerpo tanto de animales como del hombre.

Al afirmar Aristóteles que las plantas tienen órganos, no importando su simplicidad, parece advertir que ser un organismo es un rasgo distintivo de los seres vivos, pues los seres sin vida no poseen órganos. De esta manera, la ψυχή está presente *sólo* en aquellos seres que tienen vida, pues los seres vivos son los únicos que poseen órganos. Ahora bien, la organicidad de los seres vivos es acorde con cada ser, de tal suerte que los órganos de la planta, por ejemplo, son acordes con su ser de planta, por lo que podemos decir que la hoja, el pericarpio y las raíces son sus órganos.

Ahora bien, los órganos de la planta pueden considerarse mediante una analogía con los órganos del cuerpo del animal y el hombre. Esto es, para realizar las funciones propias de cada ser vivo, la planta, el animal y el hombre se valen de sus órganos y, si estas funciones tiene algún parecido, como es la absorción de alimento, entonces podemos decir que sus órganos son también análogos, como decimos que las raíces son análogas a la boca pues ambas absorben alimento.

⁴⁴ *Acerca del Alma*, II, 1, 412b 1-4. ὄργανα δὲ καὶ τὰ τῶν φυτῶν μέρη, ἀλλὰ παντελῶς ἀπλά, οἷον τὸ φύλλον περικαρπίου σκέπασμα, τὸ δὲ περικάρπιον καρποῦ· αἱ δὲ ρίζαι τῶ στόματι ἀνάλογον· ἀμφω γὰρ ἔλκει τὴν τροφήν.

1.3.1 Antiplatonismo en la tercera definición de ψυχή

El hecho de que la ψυχή se encuentre en un organismo marca una importante diferencia con la noción platónica de alma. Por los argumentos vistos en las anteriores definiciones se señaló que, para Platón, el alma es temporalmente anterior y separable del cuerpo, cosa que era inconcebible para Aristóteles. Ahora bien, si como se plantea en esta tercera definición aristotélica la ψυχή sólo se encuentra en los organismos, entonces es impensable que pueda existir antes que el cuerpo o sea separable de él. Valiéndonos de los razonamientos dados en las definiciones anteriores y del elemento de la organicidad, podemos elaborar el siguiente razonamiento.

- 1) Todos, y solamente, los seres vivos tienen órganos.
- 2) Todos, y solamente, los seres vivos tiene alma.
- 3) Por lo tanto, todos, y solamente, los seres que tienen órganos tienen alma.

Así, podemos ver que esta tercera definición de ψυχή es antiplatónica, pues el alma sólo se encuentra en los organismos, cosa que es incompatible con la pre-existencia y separabilidad del alma del cuerpo que Platón sostiene, pues:

- Si el alma pre-existe al cuerpo, entonces existiría sin el cuerpo que posee los órganos.
- Si el alma es separable del cuerpo, entonces existiría sin el cuerpo que posee los órganos.

De esta manera, el énfasis en la organicidad dentro de la definición de ψυχή es de suma importancia, pues afirma, como se ha venido señalando desde la primera definición, que la ψυχή se da sólo en los seres vivos.

Hasta aquí las tres definiciones aristotélicas de ψυχή. Ellas mostraron que la ψυχή es forma, ἐντελέχεια primera, de un cuerpo natural, con vida y que tiene órganos, por lo que no es posible concebir al cuerpo separado del ser vivo. A continuación veremos lo que J. L. Ackrill advierte sobre estas definiciones y la problemática que encuentra en torno a ellas.

Capítulo II

El problema de Ackrill

En su artículo "Aristotle's Definitions of *Psuche*"⁴⁵, J. L. Ackrill analiza las tres definiciones del término ψυχή que Aristóteles expone en su tratado *Sobre el Alma* y que, a su parecer, entrañan una dificultad. En dicho artículo, Ackrill menciona las tres definiciones como punto de partida para después manifestar la problemática que surge en torno a ellas con relación a los conceptos de materia y forma.

El objetivo de este capítulo es exponer la propuesta manifiesta por Ackrill, por lo que se enunciarán las tres definiciones aristotélicas de ψυχή que se encuentran en *De Anima II, I*, y que se analizaron en el capítulo anterior, a partir de las cuales se introduce la explicación de los conceptos de materia y forma. Esto da pie para que se analice el problema de Ackrill referente a la materia y la forma aristotélicas. Después se mencionará otra dificultad que advierte Ackrill relativa al acto y la potencia, pues, de alguna manera, refiere a los conceptos de materia y forma, lo cual nos permite conocer un poco más la problemática que

⁴⁵ Ackrill, J. L. "Aristotle's Definition of *Psuche*" en *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1997, pp. 163-178. Lo que se aborda en este capítulo tiene como objetivo exponer la dificultad que Ackrill encuentra en los conceptos de materia y forma en el pensamiento aristotélico. La exposición que Ackrill hace es muy breve, por lo que trato de sistematizar la problemática y hacer referencias a obras aristotélicas para procurar obtener un mejor entendimiento de una tensión que sólo se esboza.

Ackrill ha establecido en el apartado anterior. Cabe mencionar que esta dificultad (la del acto y la potencia) no se abordará en el capítulo III, sino sólo de manera incidental, pues el problema de interés es el relativo a la materia y la forma. Finalmente, se expondrán los posibles caminos que Ackrill encuentra para desentrañar la problemática aristotélica referente a dichos conceptos y que Ackrill mismo rechaza por considerarlos insuficientes.

De acuerdo con la concepción aristotélica, la materia de los seres vivos no es capaz de existir a menos que sea como la materia de un hombre, animal o planta, de tal suerte que no es posible concebir su materia (la de los seres vivos) como separada del ser vivo. Es aquí cuando Ackrill observa que la distinción aristotélica entre materia y forma en los seres vivos no coincide con la distinción general de materia y forma que sí acepta la separabilidad de la materia, por lo que en Aristóteles se puede advertir una importante contradicción.

2.1 Las definiciones aristotélicas del término ψυχή en el análisis de Ackrill

En *De Anima II, I*, Aristóteles da tres definiciones para explicar lo que es el alma. A partir de su explicación, Ackrill observa que hay algunas dificultades en lo que respecta a los seres vivos y que varían en los objetos producidos por el arte.

Enunciemos, en primer lugar, las tres definiciones de ψυχή para después ver, poco a poco, cuáles son las dificultades que Ackrill encuentra en ellas. Las tres definiciones son:

- a) "forma de un cuerpo natural que tiene vida en potencia"⁴⁶;
- b) "primera actualidad de un cuerpo natural que tiene vida en potencia"⁴⁷;
- c) "primera actualidad de un cuerpo natural que tiene órganos"⁴⁸.

En trabajos posteriores a las *Categorías*⁴⁹, expresa Ackrill, Aristóteles se vale de la distinción entre materia y forma para explicar lo que una cosa es. Si tenemos una esfera de bronce podemos distinguir tres cosas de ella. Primero, de lo que está hecho, esto es, el bronce. Segundo, lo que hace que esa cosa sea una esfera de bronce, a saber, la esfericidad. Tercero, el compuesto, es decir, la cosa separable en acto que manifiesta la materia y la forma de una determinada cosa, es decir, el compuesto es de quien se predicen las demás cosas, a saber, los accidentes que inhiere en ella⁵⁰, y que, en este caso, sería la esfera de bronce misma.

Para ver esto un poco más claro, Ackrill considera el siguiente esquema:

(I)

(II)

(III)

⁴⁶ *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 19-21. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος.

⁴⁷ *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 27-28. διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος.

⁴⁸ *Acerca del Alma*, II, 1, 412b 4-6. εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴν ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

⁴⁹ A saber, *Física, Generación y Corrupción, Tratado Acerca del Alma y Metafísica*.

⁵⁰ Véase *Metafísica*, VII, 2, 1028a 29-34; 1028b 34-36; VII, 3, 1029a 7-9; 1029a 27-30.

Bronce	esfericidad	esfera de bronce
Madera y Acero	habilidad para cortar	un hacha
Pan y queso	un cierto orden	un sandwich
Ladrillos y madera	habilidad para dar cobijo	una casa.

Un objeto designado bajo (I) es un objeto designado en (III) si tiene la forma (figura, carácter, poder) indicada en (II). En (I) generalmente se encontrarán palabras que refieren a la materia; en (II) nombres o descripciones de propiedades, estructuras y poderes, es decir, la forma de la cosa; y en (III) el compuesto de (I) y (II) que constituye lo que la cosa es, es decir, la figura visible compuesta de (I) y (II) de la cual se predicen cosas sin que ella se diga de otra.

Esto es muy claro en el caso de los objetos producidos por el arte, señala Ackrill, pero algo distinto ocurre con los seres animados que poseen un cuerpo. Analicemos esto a la luz del esquema triádico anterior aplicado en este caso, a saber, al de los seres que poseen vida.

(I)	(II)	(III)
Cuerpo	ψυχή	hombre
Cuerpo	ψυχή	animal
Cuerpo	ψυχή	planta.

Para Aristóteles, señala Ackrill, los hombres, los animales y las plantas *son o están hechos de una ψυχή y un cuerpo*. Si nos centramos en el caso de los

hombres, tenemos la triada *cuero-ψυχή-hombre* (materia-forma-compuesto). Como se vio en el primer esquema, un objeto bajo (I) constituye un objeto bajo (III) en virtud de la posesión del objeto en (II). Así, lo que hace a un cuerpo ser hombre es el hecho de tener una ψυχή particular. De aquí que el fin del esquema triádico sea contrastar los términos ψυχή y hombre (o animal o planta).

El problema que Ackrill encuentra es que los conceptos de materia y forma utilizados por Aristóteles en el caso de los seres vivos, no son del todo claros, pues en estos conceptos subyace la idea de que lo manifiesto en la columna (I) pudo haber sido de otra manera, es decir, pudo no haber tenido esa determinada forma, lo cual no sucede con la materia de los hombres, animales y plantas. Para comprender esto, analicemos las dificultades que surgen con los conceptos de materia y forma.

2.2 El problema de Ackrill respecto de la materia y la forma

Los conceptos de materia y forma, de acuerdo con Ackrill, son introducidos por Aristóteles para explicar el cambio. La materia "es el sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser"⁵¹ y que "en sí mismo no es algo determinado"⁵². La forma "es aquello que determina a la materia a ser un determinado ser"⁵³. Por ejemplo, si volvemos a

⁵¹ *Física*, I, 9, 192a 32-34. (...) λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἕκαστω, ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός (...).

⁵² *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 7-8. (...) ταυτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ οὐκ ἔστι τότε τι, (...). Véase también *Metafísica*, XII, 3, 1070a 9-11.

⁵³ *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 8-9. (...) ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἡδη λέγεται τότε τι, (...). Véase también *Metafísica* XII, 3, 1070a 11-12.

nuestro ejemplo de la esfera de bronce la materia de la esfera sería el bronce, mientras que la forma sería la esfericidad. Ahora bien,

en cierto sentido la materia se destruye y se genera, en otro no. Porque, considerada como aquello en lo que, en sí misma se destruye (pues lo que se destruye, la privación, está en ella); pero considerada como potencia, en sí misma no se destruye, sino que necesariamente es indestructible e ingenerable. Porque si llegase a ser, tendría que haber primero algo subyacente de lo cual, como su constituyente, llegase a ser; pero justamente ésa es la naturaleza de la materia, pues llamo materia al sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser; por lo tanto tendría que ser antes de llegar a ser. Y si se destruyese, llegaría finalmente a eso, de tal manera que se habría destruido antes de que fuera destruida⁵⁴.

La materia es sustrato en tanto es lo que *permanece* frente a las diversas modificaciones que puedan hacerse al compuesto, es decir, a las modificaciones que puedan hacerse a la figura visible, a la sustancia, “que no se dice de un sujeto, sino que de ella se dicen las demás cosas”⁵⁵. Sin embargo, cabe hacer un matiz. La materia *permanece* en tanto es concebida como potencia⁵⁶, en tanto puede llegar a ser una cosa diferente de la que es actualmente por poseer una determinada forma, es decir, puede presentarse bajo otra forma, pero seguir conservando la misma materia. En otro sentido, podemos decir que la materia *no permanece*, sino que se destruye porque se acaba con la privación que determinado compuesto tenía, es decir, porque la carencia que un sujeto tenía

⁵⁴ *Física*, I, 9, 192a 25-34. φθίρεται δὲ καὶ γίνεται ἔστι μὲν ὡς, ἔστι δ' ὡς οὐ, ὡς μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ, καθ' αὐτὸ φθίρεται (τὸ γὰρ φθειρόμενον ἐν τούτῳ ἔστιν, ἢ στέρησις)· ὡς δὲ κατὰ δύναμιν, οὐ καθ' αὐτὸ, ἀλλ' ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι. εἴτε γὰρ ἐγγίγνετο, ὑποκείσθαι τὴν δεῖ πρῶτον, τὸ ἐξ οὐ ἐνυπάρχοντος· τοῦτο δ' ἔστιν αὐτῆς ἡ φύσις, ὥστ' ἔσται πρὶν γενέσθαι (λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἕκαστω, ἐξ οὐ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός): εἴτε φθίρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον, ὥστε ἐφαρμυῆ ἔσται πρὶν φθαρῆναι.

⁵⁵ *Metafísica*, VII, 3, 1029a 7-9. νῦν μὲν οὖν τυπῶ εἴρηται τί ποτ' ἔστιν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκείμενον ἄλλα καθ' οὐ τὰ ἄλλα.

⁵⁶ Véase *Acerca del Alma*, II, 1, 412a 9.

de algo que estaba destinado a tener por naturaleza⁵⁷, deja de ser una carencia y lo posee en acto, lo cual implica que la materia se ha modificado.

Lo anterior podría expresarse bajo las siguientes premisas:

- 1) La materia puede entenderse de dos formas, a saber, como privación y como potencia.
- 2) Si se toma como privación está sujeta a la destrucción porque el no-ser está en ella, es decir, la privación se pierde cuando se recibe una forma.
- 3) Si se toma como potencia es indestructible e ingenerable, pues el no-ser que implica la potencia lo es sólo de manera accidental.

Ahora bien, concebida la materia como potencia:

- 3.1) No se genera, porque si llegase a ser, tendría que haber primero algo subyacente a partir de lo cual llegase a ser, pero ella es, en sí misma, el sustrato primero, por lo que siempre está. Esto es, si llegase a ser o se generara, caeríamos en un regreso al infinito.
- 3.2) No se destruye, sino que sólo cambia de forma, es decir, conserva la potencialidad para recibir otra forma. Si la materia se destruyese, entonces sería algo destruido antes de poder llegar a ser algo que, más adelante, se destruyera también. Esto es, supongamos lo siguiente:

X: materia
X': materia X destruida
Y: objeto que tiene como materia X

⁵⁷ Véase *Metafísica*, V, 22, 1022b 22-1023a 7.

Es posible concebir que X forme parte del objeto Y , sin embargo no es posible que una materia destruida, X' , forme parte del objeto Y precisamente porque está ya destruida. En el supuesto de que X' formara parte de Y , entonces la materia destruida X' se volvería a destruir en un momento posterior, pues ya lo hizo antes y así constituyó la materia de Y , es decir, destruida, por lo que hablaríamos de una materia destruida que después se volvería a destruir.

Por lo tanto, de las premisas 3, 3.1 y 3.2 podemos concluir que:

4) La materia *permanece* en tanto es concebida como potencia.

Ahora bien, ¿por qué la materia conserva esa potencialidad? Porque está siempre dispuesta para recibir la forma, pues “la forma no puede tender a sí misma, pues nada le falta, ni tampoco puede tender al contrario, pues los contrarios son mutuamente destructivos; a lo que tiende es a la materia, como la hembra es lo contrario del macho y lo feo de lo bello (...)”⁵⁸. La materia conserva la potencialidad, pues necesita de una forma que dé una determinada información para constituir un ser. Además, la materia conserva la potencialidad porque siempre puede dejar de estar informada de una manera particular para recibir una forma nueva.

Más aún, la materia pre-existe a la creación del compuesto, de otra manera, los compuestos se generarían *ex nihilo*. De hecho, no es la sola materia quien

⁵⁸ *Física*, I, 9, 192a 20-23. καίτοι οὔτε αὐτὸ ἑαυτοῦ οἶόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος (διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές) οὔτε τὸ ἐναντίον· φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία. ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἡ ὕλη —ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχροὺν καλοῦ· Véase también *Ética Nicomaquea*, I, 1, 1094a 1-3.

pre-xiste, sino también la forma, pues “un hombre, en efecto, engendra a un hombre, uno individual a uno determinado”⁵⁹.

Puesto que lo que es generado se genera por obra de algo (que es de donde procede el principio de la generación) y a partir de algo, (señalemos como tal no la privación, sino la materia; pues ya hemos señalado en qué sentido decimos esto) y llega a ser algo (y esto es una esfera o un círculo o cualquier otra cosa), del mismo modo que no producimos el sujeto, es decir el bronce, así tampoco la esfera, a no ser accidentalmente, porque es una esfera la esfera de bronce, y a ésta sí la producimos⁶⁰.

Esto quiere decir que, para Aristóteles, tanto la materia como la forma pre-existen a la creación del compuesto, pues, si esto no ocurriera así, los compuestos se generarían *ex nihilo*⁶¹. Asimismo, tanto materia como forma deben sobrevivir al compuesto, pues, de otra manera, los compuestos se destruirían *ab nihilo*. Y esto ocurre tanto en los artefactos como en los seres vivos, pues ambos son compuestos con una materia y una forma determinados.

Por lo anterior podemos observar cómo los conceptos de materia y forma son indispensables para poder comprender la noción aristotélica de cambio, pues la materia se presenta como sustrato que pervive frente a las diversas modificaciones realizadas en el compuesto e, incluso, a la destrucción misma del compuesto, pues la destrucción de este último no se da *ab nihilo*.

Basándose en esta concepción de cambio que involucra las nociones de materia y forma, Ackrill continúa su análisis para advertir las dificultades que se presentan. Una materia o un material particular puede trabajarse de determinada

⁵⁹ *Metafísica*, XII, 3, 1070^a 27-28. ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, ὁ καθ' ἕκαστον τὸν τινά.

⁶⁰ *Metafísica*, VII, 8, 1033^a 24-31. ἐπεὶ δὲ ὑπὸ τινός τε γίγνεται τὸ γιγνόμενον (τοῦτο δὲ λέγω ὄθεν ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεώς ἐστι) καὶ ἐκ τινος (ἔστω δὲ μὴ ἡ στέρησις τοῦτο ἀλλ' ἡ ὕλη; ἥδη γὰρ διώρισται ὃν τρόπον τοῦτο λέγομεν) καὶ τι γίγνεται (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ σφαῖρα ἢ κύκλος ἢ ὅ τι ἔτιχεν τῶν ἄλλων), ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὑποκείμενον ποιεῖ, τὸν χαλκόν, οὕτως οὐδὲ τὴν σφαῖραν, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός ὅτι ἡ καλὴ σφαῖρα σφαῖρά ἐστιν ἐκείνην δὲ ποιεῖ.

⁶¹ Véase *Generación y Corrupción*, I, 6, 317^a 30-b5.

manera (dada una forma) para constituir alguna cosa (el compuesto). El material con el que el compuesto es hecho es el mismo material que existía antes de que este determinado compuesto se hiciera, pues, como vimos líneas arriba, la materia entendida como potencia es ingenerable, ya que es el sustrato primero de todas las cosas. Más aun, el material mismo sobrevivirá a la destrucción del compuesto, pues la materia entendida también como potencia es, además de ingenerable, indestructible. Por ejemplo, el bronce de una esfera existía antes de ser esfera de bronce y pervivirá siendo bronce si desaparece la figura de esfera.

Ahora bien, en la distinción de materia y forma, señala Ackrill, encontramos implícita la posibilidad de una materia como habiendo sido informada de otra manera, como habiendo tenido otra forma distinta de la que actualmente tiene, es decir, como una materia que permanece siendo lo mismo frente a las diversas modificaciones producidas por el arte⁶², pues está en potencia para ser algo determinado. Esto se debe a que la materia es el sujeto de todos los cambios⁶³ y permanece siendo la misma aún cuando la forma varíe, pues la materia entendida como potencia ni se genera, ni se corrompe. En síntesis, hablar de un compuesto en su aspecto material es referirnos a una materia cuya identidad como esa materia no depende de estar informada de determinada manera. Por ejemplo, el cobre puede ser otra cosa además de ser una esfera de cobre y su identidad no depende de que sea esfera o jarra de cobre, sino de ser el cobre mismo.

⁶² Véase *Física*, II, 1, 193a 13-18.

⁶³ Véase *Metafísica*, VIII, 1, 1042a 32.

Hasta este punto la explicación podría ser clara, sin embargo es aquí donde Ackrill encuentra la dificultad. El gran problema radica en la distinción entre materia y forma *en los seres vivos*, que se trató en el capítulo anterior, pues, en ellos, el cuerpo humano no es previo al compuesto ni sigue existiendo cuando deja de existir el cuerpo como tal, como lo pide la distinción general de materia y forma. De esta manera, la materia del ser vivo sólo puede existir en hombres, animales y plantas que *necesariamente* viven. Antes del nacimiento del hombre, por ejemplo, no existían los brazos, ni la cabeza, y no existirán, propiamente hablando, después de la muerte.

Supongamos que un instrumento cualquiera –por ejemplo, un hacha– fuera un cuerpo natural: en tal caso el ser hacha sería su entidad y, por tanto, su alma, y quitada ésta no sería ya un hacha a no ser por homonimia⁶⁴.

Concibamos que un hacha es un ser natural, lo que hace al hacha ser tal cosa es su alma y, cuando ésta (el alma) no está, no podemos hablar propiamente de un hacha. Si todavía no hay alma, porque el hacha no se ha generado, entonces no hay en estricto sentido entidad de hacha, es decir, nada hay que le dé al hacha su entidad. De igual manera sucede si el hacha se ha destruido, pues lo que lo hacía ser un hacha ya no está presente y, por lo tanto, su entidad como dicho instrumento ya no está.

Más aún, Aristóteles afirma que:

Pues la mano no es de todos modos parte del hombre, sino que sólo lo es si puede ejecutar la obra; por consiguiente, tiene que estar viva, y, si no está viva, no es parte del hombre⁶⁵.

⁶⁴ *Acerca del Alma*, II, 1, 412b 11-15. τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιαυτῷ σώματι, καθάπερ εἰ τι τῶν ὀργάνων φυσικὸν ἦν σώμα, οἷον τέλεκος· ἦν μὲν γὰρ ἂν τὸ πελέκει εἶναι ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο· χωρισθείσης δὲ ταυτῆς οὐκ ἂν ἔτι πέλεκυς ἦν, ἀλλ' ἡ ὁμωνυμῶς, οὐδ' ἔστι πέλεκυς.

Por ello, el cuerpo no es capaz de existir a menos que sea como un hombre, animal o planta, como un cuerpo informado de una determinada manera y, por lo tanto, viviendo. Esto se debe a que no existe el cuerpo como una entidad común que sirva como materia de todos los seres, por el contrario, hay una materia específica de la que procede la sustancia corpórea, y ésta es ya un determinado cuerpo, por lo que en él están presentes tanto la magnitud como la afección, pues éstas son separables conceptualmente, pero inseparables espacialmente⁶⁶. Así, podemos observar que la identidad del cuerpo del animal descansa en el hecho de estar vivo e informado por una ψυχή particular, por una ψυχή que le permite realizar ciertas funciones mientras está viviendo. Por esto, no es posible pensar que el cuerpo del ser vivo haya existido antes o después de formar el cuerpo del ser que actualmente vive.

De esta manera, el análisis hecho a los conceptos de materia y forma respecto de los objetos producidos por el arte, no puede aplicarse a los seres vivos, pues existen las siguientes diferencias:

- En los objetos producidos por el arte, la materia es el sustrato en tanto es lo que permanece frente a las diversas modificaciones que se hacen al compuesto. En los seres vivos el cuerpo es también sustrato en tanto es lo que permanece frente a las diversas modificaciones que se hacen al compuesto, sin embargo es sustrato sólo mientras el

⁶⁵ Metafísica, VII, 11, 1036b 30-32, οὐ γὰρ πάντως τοῦ ἀνθρώπου μέρος ἡ χεῖρ, ἀλλ' ἡ δυναμένη τὸ ἔρχου ἀποτελεῖν, ὥστε ἐμψυχὸς οὐσα·

⁶⁶ Véase *Generación y Corrupción*, I, 13, 320b 21-28.

compuesto está vivo, pues el cuerpo no existe cuando el ser vivo todavía no ha nacido, ni tampoco después de que ha muerto.

- En la distinción entre materia y forma que se hace en los objetos materiales encontramos implícita la posibilidad de una materia como habiendo sido informada de otra manera, es decir, capaz de dejar la forma que actualmente posee para recibir otra forma distinta. Por ejemplo, una jarra de bronce puede fundirse para formar una esfera de bronce. En la distinción entre materia y forma en los seres vivos el cuerpo está *necesariamente* viviendo e informado por una ψυχή particular que lo hace ser hombre, animal o planta, por lo que no es posible concebir a la materia separada del compuesto.
- En los objetos producidos por el arte, la materia puede recibir una forma nueva y continuar siendo la misma materia. En los seres vivos, no es el caso que (a) el cuerpo deje de estar informado de la manera en la que está para recibir una forma nueva y (b) siga siendo el mismo cuerpo. Las condiciones (a) y (b) en los seres vivos no pueden darse, pues el cuerpo sólo puede existir cuando es un hombre, planta o animal, por lo que es imposible que permanezca siendo un cuerpo y reciba una forma diferente. En el caso de los objetos producidos por el arte, (a) y (b) son compatibles.
- En los objetos producidos por el arte, la identidad de la materia no depende de estar informada de determinada manera. En los seres

vivos, la identidad del cuerpo depende de estar informado por una ψυχή particular, ya sea de vegetal, animal o ser humano.

En resumen, para Aristóteles la materia puede ser concebida de otra manera de como está actualmente, sin embargo, y ésta es la problemática que encuentra Ackrill, esto no ocurre con los seres vivos, pues no es posible concebir un cuerpo antes del nacimiento del hombre o cuando ya está muerto. Es decir, la materia del ser vivo no subyace a la generación o corrupción del mismo, pues la materia del ser vivo está necesariamente viviendo. Por esto, la materia del ser vivo sólo puede existir informada de *una sola* manera, cosa que no ocurre con los seres sin vida. Así, la distinción entre materia y forma en los seres vivos no coincide con la distinción general que Aristóteles establece entre materia y forma.

A continuación nos referiremos a otra dificultad que advierte Ackrill, pero ahora referente a los conceptos de acto y potencia. Se menciona esta dificultad porque, de alguna manera, refiere a los conceptos de materia y forma, lo cual nos permite conocer un poco más la problemática que Ackrill ha establecido en el apartado anterior. Es decir, la problemática que se tratará de esclarecer en el siguiente capítulo es la relativa a la materia y la forma, sin embargo mencionaremos la del acto y la potencia pues nos ayuda a comprender la problemática general que se presenta en el pensamiento de Aristóteles y que Ackrill observa.

2.3 El problema de Ackrill respecto del acto y la potencia

En el apartado anterior vimos cuál era el problema que Ackrill encontraba respecto a los conceptos de materia y forma, a saber, que la distinción entre materia y forma en los seres vivos no coincide con la distinción general que Aristóteles establece entre materia y forma.

Ahora bien, en cuanto a los conceptos de acto y potencia es más difícil, según Ackrill, verlos como dos aspectos de una cosa en acto, pues el decir que algo es potencialmente *X* parece excluir el hecho de que actualmente sea *X*. Aristóteles distingue dos tipos de casos en *Metafísica IX, 6*, que apoyan esta visión, a saber, el hecho de que el acto y la potencia no pueden ser dos aspectos de una cosa en acto. Sin embargo, Ackrill ve que sí es posible que acto y potencia se den como dos aspectos de una cosa en acto.

El primer caso que se cita en *Metafísica IX, 6*, es aquél en el cual el bronce es potencialmente una estatua⁶⁷ y, después del trabajo del escultor, se convierte ya en una estatua de bronce. Ahora bien, en este caso, la materia (bronce) y la forma (estatua) son perfectamente distinguibles y es natural para Aristóteles hablar de la materia como potencia (pues es capaz de recibir la forma) y de la forma como actualidad (lo que debe ser impuesto en la materia si debe haber una estatua en acto). Así, según Ackrill, acto y potencia pueden usarse no sólo para fases sucesivas del compuesto, sino también para aspectos del compuesto que están presentes simultáneamente. Y esto se debe a la dependencia que existe con la materia antes de haber sido informada de esa determinada manera. En el ejemplo de la estatua, es claro ver dos periodos que se suceden,

⁶⁷ Véase *Metafísica*, IX, 6, 1048a 32-33.

en un primer momento hay una materia que es una estatua en potencia y en un momento posterior podemos ver la estatua en acto. Además, pueden verse como aspectos del compuesto que están presentes simultáneamente, pues el bronce, que ya tiene la forma de una estatua, puede seguir teniendo la capacidad de ser estatua, es decir, aunque el bronce sea en acto una estatua, sigue teniendo la potencia de ser estatua. Esto quiere decir que el hecho de que algo tenga en acto una cierta forma no implica que pierda la capacidad de tenerla, por el contrario, el que tenga esa forma en acto es prueba de que tiene esa capacidad en potencia.

Por lo anterior, podemos decir que las nociones de acto y potencia pueden utilizarse en dos sentidos:

1. Como fases sucesivas de un compuesto. En un primer momento hay una materia, por ejemplo bronce, que es una estatua en potencia. En un segundo momento podemos ver a la estatua de bronce en acto.
2. Como dos aspectos simultáneos de un compuesto. Pues el bronce, que es actualmente estatua, sigue teniendo la capacidad de ser estatua, ya que el hecho de que tenga determinada forma en acto es prueba de que tiene esa capacidad en potencia.

El segundo caso que señala Aristóteles en *Metafísica IX, 6*, es aquél en el cual la potencia es contrastada con el acto⁶⁸. Un determinado acto desarrolla o manifiesta una potencia o disposición que pudo haber estado presente *antes* de que se produjera el acto y que puede *sobrevivir* a éste (al acto). Concibamos, por ejemplo, una persona que tiene una potencia para correr:

⁶⁸ Véase *Metafísica*, IX, 6, 1048a 33-35.

- p es la potencia que tiene una persona para correr.
- En $t0$, donde t es tiempo, el hombre está sentado y tiene la potencia de correr p .
- En $t1$ el hombre está corriendo, es decir, la potencialidad de correr está siendo ejercida, de manera que está corriendo en acto.
- En $t2$ el hombre está dormido y tiene la potencia de correr p .

En $t0$ la potencia de correr p está presente antes de que se produzca el acto de correr en $t1$. En $t2$ el hombre está dormido en un momento posterior a haber corrido y, aunque duerme, sigue teniendo la potencia para correr p . Por ello, se puede decir que, cuando se ejerce el acto de correr en $t1$, se manifiesta la potencia de correr p que estaba presente en el momento anterior $t0$, así como también se manifiesta la sobrevivencia de la potencia de correr p en un momento $t2$ que es posterior.

Ahora bien, δύναμις significa potencia y, como advierte Ackrill, δύναμις en t no es incompatible con el ejercicio actual de δύναμις en t . Veamos esto a la luz del ejemplo anterior:

- p es la potencia o δύναμις que tiene una persona para correr.
- En $t1$ el hombre está corriendo, es decir, la potencialidad de correr está siendo ejercida, de manera que está corriendo en acto.

El hecho de que en $t1$ el hombre esté corriendo en acto implica que hay una δύναμις p para correr, de otra manera no podría hacerlo. Este ejemplo ilustra el hecho de que la potencia o δύναμις p para correr que tiene una persona, no es incompatible con el ejercicio actual de correr que se da en $t1$, ya que, cuando se

corre, la potencia de correr está presente, pues *de hecho* se está corriendo. Si la potencia de correr no existiera, el acto de correr no podría darse⁶⁹.

Ahora bien, una vez que Ackrill ha establecido la posible simultaneidad del acto y la potencia, advierte otra dificultad referente a estos conceptos. Aristóteles caracteriza el cuerpo del animal como *potencialmente vivo* y que *tiene órganos*. El hecho de ser un órgano, a saber, ojo, mano, corazón..., implica tener cierta potencia, como tiene el ojo la potencia de ver,

en efecto, si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Ésta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo por su parte es la materia de la vista, de manera que, eliminada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado⁷⁰.

De esta manera, todo órgano tiene una determinada potencia, pero, si esta potencia es eliminada, entonces el órgano deja de ser tal y sólo se llama así por homonimia, es decir, por semejanza, pues, en estricto sentido, no es ya un órgano.

Ahora bien, ser un cuerpo con un conjunto de órganos como ojos, manos, corazón, implica poseer ciertas potencialidades, como la nutritiva, perceptual y locomotora⁷¹. Estas potencias se actualizan, pero esto no es, según Ackrill, a lo que Aristóteles se refiere cuando dice que la ψυχή es "la primera actualidad de un cuerpo natural que tiene órganos"⁷². Aristóteles quiere decir con *primera*

⁶⁹ No podemos decir, terminológicamente hablando, que el acto y la potencia se den al mismo tiempo, pues entonces su distinción en cuanto a definición no podría ser posible. La única manera en que pueden darse simultáneamente es al decir que si el hombre está corriendo en acto es porque tiene potencia para hacerlo.

⁷⁰ Véase *Acerca del Alma*, II, 1, 412b 18-22. εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶων, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἢ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον. ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως. ἢ ἀπολείπουσιν οὐκέτ' ὀφθαλμὸς, πλὴν ὁμωμυμῶς, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος.

⁷¹ Véase *Acerca del Alma*, II, 1, 413b 11-13.

⁷² *Acerca del Alma*, II, 1, 412b 4-6. εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἰν ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

actualidad la vida que tiene una criatura viviente, aun cuando está dormida. Pero, si el estar vivo, ya sea para un órgano o para un cuerpo, es tener ciertas potencialidades, no necesariamente teniéndolas en acto, entonces no hay distinción entre ser un órgano o un cuerpo potencialmente vivo, a estar actualmente vivo. Sin embargo, advierte Ackrill, necesariamente estarían vivos, de otra manera carecerían de ciertas potencias relevantes, por lo que no podrían ser ni órganos ni cuerpos humanos. Si tienen estas potencias son, *eo ipso*, vivos.

Así, de acuerdo con Ackrill, la definición aristotélica de ψυχή resiste a una interpretación porque:

1. El contraste entre materia y forma en un compuesto tiene sentido sólo si la materia puede identificarse como habiendo tenido otra forma de la que actualmente tiene.
2. Su consideración del cuerpo y de los órganos del cuerpo dificulta la distinción entre ser un órgano o cuerpo potencialmente vivo y que carece todavía de ψυχή, a estar actualmente vivo y tener una ψυχή determinada.

Hasta aquí la dificultad que Ackrill encuentra en los conceptos de acto y potencia y que nos dan algunas nociones adicionales para comprender la problemática que se da en el pensamiento aristotélico con los conceptos de materia y forma.

Antes de abordar la investigación teleológica como razón de la dificultad en el planteamiento aristotélico, cabría referirnos a algunos planteamientos que se

hace Ackrill con el afán de solucionar la problemática que ha encontrado respecto de la materialidad y formalidad de los seres vivos. Estos planteamientos tratan de desenmarañar algunas confusiones que pueden darse en el pensamiento aristotélico, sin embargo, no presentan soluciones definitivas a estas dificultades.

2.4 Planteamientos posibles que establece Ackrill para desentrañar las dificultades

¿Hay algo especial en el concepto de cosa viva que impide que se le dé el mismo trato que a las cosas sin vida? O ¿habrá que dar un trato distinto a la materia de la cual la ψυχή es la forma?

Ackrill se hace estas preguntas y postula cinco posibles caminos para tratar de solucionar los problemas relacionados con los conceptos de materia, forma, acto y potencia.

2.4.1 Primer planteamiento. En primer lugar, Aristóteles puede evadir las dificultades que se presentan desechando el principio de homonimia, al menos en lo que respecta a los órganos y cuerpos vivos y muertos. ¿Qué quiere decir esto? *A* y *B* son homónimas si y sólo si comparten un mismo predicado, pero no satisfacen ese predicado en el mismo sentido o con el mismo grado de rigor (por ejemplo, una mano cortada no es una mano en sentido estricto, sino homónimamente). En el caso de la segunda dificultad concerniente a los

conceptos de acto y potencia que se vio líneas arriba, Aristóteles no puede usar como términos iguales la definición de ψυχὴ que da como "la *primera actualidad* de un cuerpo natural que tiene órganos"⁷³, y la *actualidad de la potencia* que tiene un órgano, como es que el ojo vea, pues sería entonces difícil distinguir entre un cuerpo potencialmente vivo y uno actualmente vivo. Es decir, la *primera actualidad* no es lo mismo que la *actualidad de la potencia* porque:

- a) La primera actualidad se refiere a la vida de una criatura viviente, aun cuando está dormida.
- b) La actualidad de la potencia se refiere al ejercicio de una potencia que un determinado cuerpo tiene y que se da en acto. Por ejemplo, el ojo tiene la potencia de ver, actualmente está viendo porque lee; cuando me duerma la capacidad de ver se quedará en eso, en ser una mera capacidad, que en ese momento no se ejercerá en acto.

Ahora bien, ya vimos que estos dos términos de *primera actualidad* y *actualidad de la potencia* no pueden usarse en el mismo sentido porque entonces dan origen a la dificultad que hace ver Ackrill, a saber, que no podríamos distinguir si un cuerpo es potencialmente vivo o está actualmente vivo: ya que si el hecho de que un órgano o un cuerpo esté vivo implica tener ciertas potencialidades no necesariamente teniéndolas en acto, entonces no hay distinción entre ser un órgano o un cuerpo potencialmente vivo, a estar actualmente vivo. Sin embargo, si Aristóteles desecha el principio de homonimia, por medio del cual no importaría que el sentido de estos dos términos fuera

⁷³ *Acerca del Alma*, II, 1, 412b 4-6. εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἰν ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

diferente, como de hecho se presenta, entonces la dificultad que Ackrill plantea desaparecería. Así, Aristóteles podría hablar de un cuerpo muerto como de un 'cuerpo orgánico', es decir, como el mismo cuerpo aunque hubiera perdido la vida, y de una mano separada del brazo como de la misma mano que estaba unida al brazo. De esta manera, tendría sentido que Aristóteles dijera que este cuerpo que actualmente vive, podrá no vivir.

Esta última aseveración tiene que ver con la referencia a las palabras en sentido propio o impropio. Ackrill señala que si un órgano *O* o una herramienta *H* es, por definición, algo capaz de realizar una cierta función, al perder dicha función deja de ser una *O* o una *H* estrictamente hablando, puede ser un *O* o una *H* rota o dañada, pero no una *O* o una *H simpliciter*. La dificultad, advierte Ackrill, se da al tratar de establecer cuándo se ha perdido una capacidad, pues en Aristóteles esto no es del todo claro, pues no se hace referencia a las capacidades que se han visto dañadas y que, momentáneamente, no pueden ejercerse. En las *Categorías*, Aristóteles señala algunos ejemplos que se refieren a capacidades dañadas, pero que no pueden volver a ejercitarse, "(...) pues ni uno que se hubiera quedado ciego volvería a ver, ni el que fuera calvo volvería a tener cabello, ni al desdentado le saldrían dientes"⁷⁴.

Así, la solución posible que ofrece Ackrill a esta dificultad es conservar el principio de homonimia, de tal manera que permita que un hacha rota, por ejemplo, siga tomándose como un hacha (estrictamente hablando) y que no pierda su identidad de hacha porque sus funciones se han visto dañadas. Es decir, Ackrill propone que el principio de homonimia se plantee de tal forma que

⁷⁴ *Categorías*, I, 10, 13a 34-36.

permita que, aun cuando un órgano pierda su función, ya sea momentánea o totalmente, pueda seguirse considerando como dicho órgano. Además, debe tenerse en cuenta que los órganos dañados pueden volver a trabajar correctamente, pues su función se ha perdido sólo por algún tiempo y, por lo tanto, pueden volver a ser órganos en estricto sentido cuando su función se haya recuperado. Sin embargo, acepta Ackrill, estas propuestas no van a la raíz del problema porque se quedan en una solución meramente terminológica, mas no conceptual y, por lo tanto, no lo solucionan.

2.4.2 Segundo planteamiento. Aludiendo a la problemática de la materia en los seres vivos, Ackrill se propone indagar si la distinción de la materia en partes homogéneas y heterogéneas puede ayudar a resolver la dificultad de la independencia de la materia respecto del compuesto, de tal manera que no se presente la problemática de que el cuerpo del ser vivo exista solamente cuando ha sido informado por una ψυχή particular.

Según Ackrill, Aristóteles concibe como la materia de los animales sus partes⁷⁵, tanto homogéneas como heterogéneas. "La carne y los huesos constituyen las partes homogéneas"⁷⁶, mientras que los órganos, las manos, los ojos, las heterogéneas⁷⁷. La carne y los huesos se definen por el trabajo que hacen⁷⁸, por lo que en el cuerpo muerto se llaman carne y huesos sólo por homonimia, "pues no hay cara ni carne sin alma, aunque después de muertas se

⁷⁵ Véase *Reproducción de los Animales*, I, 1, 715a 9-11.

⁷⁶ *Meteorológicos*, IV, 12, 389b 23-25. (...) καθ' ἕκαστον λέγωμεν τί σάρξ ἢ ὄστούν ἢ τῶν ἄλλων τῶν ὁμοιομερῶν.

⁷⁷ Véase *Acerca de la Generación y la Corrupción*, I, 5, 321b 28-29.

⁷⁸ Véase *Metafísica*, VII, 11, 1036b 30-32; *Meteorológicos*, IV, 12, 390a 10-11.

dirá que son cara y carne por homonimia⁷⁹. Si, como se vio líneas arriba, la carne y los huesos están necesariamente viviendo, y son ellos las partes homogéneas del cuerpo y la materia del ser vivo, entonces pensar que las partes no homogéneas del cuerpo constituyen la materia no soluciona la dificultad. Esto es, podemos tomar como la materia del ser vivo dos tipos de partes, a saber, las homogéneas o las heterogéneas, sin embargo sea cual sea que tomemos, no se resuelve la dificultad concerniente a la independencia de la materia respecto del compuesto, pues ya sean las partes homogéneas, ya sean las heterogéneas, siempre están en el cuerpo vivo y no se dan, en estricto sentido, más que en éste.

Un hacha rota puede llamarse impropriamente hacha, pues no puede ejercer el trabajo que debería. Ahora bien, si hacemos una analogía y tomamos la carne y los huesos como la materia del cuerpo, y el acero como la materia del hacha, podemos notar que la proporción no es del todo clara. Un hacha debe hacerse con hierro, sin embargo el hierro no necesariamente ha de ser hacha; en el caso del ser vivo la carne es por definición la materia del mismo y esto es así necesariamente y en acto. Así, la dificultad real para Aristóteles es, según Ackrill, cómo puede hablarse de carne y huesos por homonimia o impropriamente si la carne y los huesos *sólo* pueden ser constituyentes de los cuerpos vivos. Ni las partes homogéneas ni las partes heterogéneas pueden jugar el papel de materia porque ellas no pueden existir independientemente del ser vivo, independencia que sí se da en los seres no vivos.

⁷⁹ *Reproducción de los Animales*, II, 1, 734b 25-27. οὐ γάρ ἐστι πρόσωπον μὴ ἔχον ψυχὴν, οὐδὲ σὰρξ, ἀλλὰ φθαρέντα ὁμωνυμῶς λεχθήσεται (...).

2.4.3 Tercer planteamiento. Dado que las partes homogéneas y heterogéneas no ayudan a resolver el problema de la independencia de la materia respecto del compuesto, Ackrill se pregunta: ¿podrían ser los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, la materia de los seres vivos? Aristóteles piensa que los cuerpos de los animales y las plantas, así como cualquier otra cosa material, están hechos, en última instancia, de los cuatro elementos, a saber, tierra, agua, aire y fuego. Sin embargo, con esto no quiere referirse a que el cuerpo humano es tierra y agua, o que los cuatro elementos son un hombre potencialmente. Los cuatro elementos son, para Aristóteles, materiales muy remotos, de tal manera que al constituir la materia de todas las cosas materiales, no dan cuenta de lo que particularmente existe como la materia de los seres vivos. Así, Aristóteles advierte la dificultad por determinar cuándo un X es potencialmente Y, pues esto no parece ser del todo claro.

Debemos determinar cuándo una cosa está en potencia y cuándo no; pues no siempre lo está. La tierra, por ejemplo, ¿es en potencia un hombre?; ¿o no, sino más bien cuando ya se ha convertido en semen, o quizá ni siquiera entonces? (...) Y de manera semejante está en potencia también una casa; si no hay en esto, es decir, en la materia, nada que impida que llegue a ser casa, ni hay nada que deba añadirse o suprimirse o cambiarse, esto es en potencia una casa. Y lo mismo en las demás cosas que tienen fuera el principio de la generación. Y, de las que lo tienen en sí mismas, cuantas, si no lo impide nada externo, serán por sí mismas; por ejemplo, el semen aún no (pues debe caer en otro y cambiarse), pero cuando por su propio principio ya sea tal, entonces es esto en potencia (...)⁸⁰.

⁸⁰ *Metafísica*, IX, 7, 1049a 1-16. πότε δὲ δυνάμει ἔστιν ἕκαστον καὶ πότε οὐ, διοριστέον· οὐ γὰρ ὅποτεοῦν. Οἷον ἡ γῆ ἀρ' ἔστι δυνάμει ἄνθρωπος; ἢ οὐ, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν ἤδη γένηται σπέρμα, καὶ οὐδὲ τότε ἴσως; (...) ὁμοίως δὲ δυνάμει καὶ οἰκία· εἰ μὴδὲν κωλύει τῶν ἐν τούτῳ καὶ τῆ ὕλη τοῦ γίνεσθαι οἰκίαν, οὐδ' ἔστιν ὃ δεῖ προσγενέσθαι ἢ ἀπογενέσθαι ἢ μεταβαλεῖν, τοῦτο δυνάμει οἰκία· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαυτοῦ ὅσων ἐξῶθεν ἢ ἀρχὴ τῆς γενέσεως. Καὶ ὅσων δὲ ἐν αὐτῷ τῶν ἔχοντι, ὅσα μὴδενὸς τῶν ἐξῶθεν ἐμποδίζοντος ἔσται δι' αὐτοῦ· οἷον τὸ σπέρμα οὕτως (δεῖ γὰρ ἐν ἄλλῳ ἔπειν) καὶ μεταβάλλειν, ὅταν δ' ἤδη διὰ τῆς αὐτοῦ ἀρχῆς ἢ τοιοῦτον, ἤδη τοῦτο δυνάμει·

Las cosas pueden o no estar en potencia. Las cosas que están en potencia de algo presentan dos tipos de generación:

1. El principio de generación está fuera de ellos.
2. El principio de generación está en ellos mismos.

Si el principio de generación está fuera de ellos, las cosas tienen potencia si se cumplen las siguientes condiciones:

- Nada impide que la materia llegue a ser una casa, por ejemplo.
- Nada externo hay que deba añadirse, suprimirse o cambiar.

Si el principio de generación está en el ser mismo, el ser tiene potencia si cumple con la siguiente condición:

- No lo impide nada externo.

Aristóteles advierte que aun cumpliéndose estas condiciones, no siempre puede decirse que algo esté en potencia. Esto es, si no hay un impedimento externo, nada impide que el semen sea hombre, sin embargo el semen todavía no es hombre, pues debe todavía implantarse o llegar a la mujer para entonces empezar el proceso de cambio. De esta manera, no podemos decir que los cuatro elementos sean la materia del ser vivo, pues, aunque nada externo impida que ellos se combinen para formar su materia, se necesitan varias modificaciones antes de que puedan constituir una planta, un animal o un hombre.

Entonces, si los cuatro elementos no pueden tomarse como la materia del ser vivo, ¿podrían tomarse como la materia de los seres más inferiores, a saber, de las plantas? Aristóteles admite que hay distintas almas para los diversos

seres vivos, y que éstas van en grados hasta culminar en el ser humano, es decir, el alma de grado inferior será la de las plantas, le seguirá la de los animales y la de mayor nivel será la del hombre. Así, podríamos decir, según Ackrill, que si un ser humano no crece como debería hacerlo, entonces es porque se quedó en un estado animal o, incluso, vegetal. Esto nos llevaría a un problema mayor, a saber, que el cuerpo del ser humano, por ejemplo, que tiene alma de hombre, no necesariamente hubiera tenido esa alma de hombre, sino que el poseerla es algo contingente, pues si se queda en el nivel animal o vegetal, jamás alcanzaría su desarrollo hasta llegar al alma humana.

Como podemos observar, no encontramos rasgos que solucionen nuestra dificultad sobre qué es lo que puede actuar como la materia de un ser vivo. Aunque las plantas sean más cercanas a los cuatro elementos que el hombre, ambos están vivos, por lo que la referencia aristotélica al 'cuerpo que tiene vida en potencia' no remite al agua, la tierra, el fuego y el aire, sino a la fibra, la carne, etc. Aristóteles mismo insiste en un pasaje de *De Anima* que "lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquél que la posee. El esperma y el fruto, por su parte, son tal tipo de cuerpo en potencia"⁸¹. La semilla no es potencialmente viva en el sentido de la definición que da Aristóteles de ψυχή, sino que es potencialmente un cuerpo y este cuerpo es el que es potencialmente vivo. De esta manera, hay un cuerpo potencialmente vivo (el esperma), hasta que existe un ser vivo (un hombre, por ejemplo, que posee una ψυχή particular); y cuando hay un cuerpo

⁸¹ *Acerca del Alma*, II, 1, 412b 25-27. ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τῆν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὡστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον· τὸ δὲ σπέρμα, καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιοῦνδι σῶμα.

potencialmente vivo (el cuerpo del hombre, por ejemplo), su cuerpo está necesariamente viviendo (el esperma está necesariamente vivo para que pueda originar el cuerpo de un hombre).

2.4.4 Cuarto planteamiento. Ackrill se plantea si la materia de los seres vivos es tan fácilmente distinguible como los clavos y las tablas en el librero, de manera que uno pueda señalar la materia antes y después de haber formado parte de determinado compuesto. Parecería fácil pensar, señala Ackrill, que todos los ejemplos de objetos producidos por el arte son ideales para explicar cómo la materia conserva su identidad antes y después de haber sido la parte material de un determinado objeto. Sin embargo, esto no siempre es así. Por ejemplo, los clavos y tablas se pueden observar en un librero, pero en un pastel no podemos ver los huevos y el azúcar. Si a y b se combinan para formar la materia homogénea c , entonces a y b ya no pueden distinguirse. Podemos referirnos a a y b cuando iniciamos la elaboración del pastel, incluso podríamos volver a obtenerlas por algún proceso mecánico, sin embargo de a y b sólo podemos decir que se encuentran en el pastel potencialmente.

Este ejemplo del pastel es útil para ilustrar la dificultad con la que se encuentra Aristóteles al referirse a la carne y los huesos. La materia del ser vivo no se distingue como los clavos y las tablas en el librero, sino que está constituida como un pastel. Además, como señala Ackrill, uno puede conocer lo que una cosa es materialmente a través de algún proceso; sin embargo, esto no nos ayuda a conocer qué es lo que hace que esto sea así. De esta manera, la

dificultad por encontrar la materia que compone a los seres vivos sigue presente, pues ésta se halla como los huevos y el azúcar en el pastel.

2.4.5 Quinto planteamiento. Una vez que Aristóteles ha explorado los ejemplos como los de la 'esfera de bronce', analiza los casos de los objetos que realizan determinadas funciones. Es entonces que Ackrill se pregunta: ¿es una diferencia interna de estructura o composición lo que permite que un ser realice determinadas funciones? Como es conocido, señala Ackrill, Aristóteles identifica la causa final de un ser con su esencia o causa formal, "pues la esencia y el fin son una misma cosa"⁸². Pero esta aseveración crea un problema. Para que un ser en particular haga un trabajo es necesario que la figura, estructura y proporciones estén determinadas para hacerlo de esa manera, así como también los ingredientes materiales. De esta manera, la habilidad para llevar a cabo determinado trabajo descansa tanto en la figura, estructura y proporciones, como en el contenido material de un determinado ser. Sin embargo, esto no quiere decir que la habilidad para realizar un determinado trabajo sea idéntico al poseer una figura, estructura, proporciones y materia determinadas. Entonces, si esta habilidad se toma en cuenta como la forma de un determinado ser, ¿qué habremos de tomar como su materia? Si tomamos sólo los ingredientes materiales, ¿qué pasa con la figura, estructura y proporciones? ¿Si unimos los ingredientes materiales y la figura, estructura y proporciones, necesariamente tendremos la habilidad para realizar determinado trabajo? Las potencias son

⁸² *Física*, II, 7, 198a 26-27. τὸ μὲν γὰρ τί ἐστὶ καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἔν ἐστι, τὸ δ' ὄθεν ἢ κίνησις πρῶτον τῶν εἶδει ταῦτ' οὗτοις.

atributos que se derivan de algo en el sentido de que si un ser tiene una potencia de la que otro carece, esto se debe a una diferencia 'interna' de estructura o composición.

La habilidad de un ser para realizar cierta actividad no radica en la unión de sus ingredientes materiales más su figura, estructura y proporciones, de la misma manera en que la estructura de un ser está relacionada con sus ingredientes materiales, es decir, en esta última hay una relación interna más estrecha. Así, la distinción entre materia y forma que se aplica para los ingredientes y la estructura, no puede ser válida en el caso de la constitución y la potencia. Y esto puede aplicarse también en el caso del acto y la potencia: es fácil distinguir la posesión de una potencia de su ejercicio, sin embargo no es fácil interpretar la posesión de una potencia como el ejercicio de la misma.

Hasta aquí los cinco planteamientos que postula Ackrill para tratar de resolver la problemática que observa respecto de la materia, la forma, el acto y la potencia en los seres vivos. Las exposiciones referentes al principio de homonimia; las partes homogéneas y heterogéneas; los cuatro elementos; la manera en la que se encuentra la materia en el compuesto (a saber, distinguible o no distinguible); y la identificación de la causa final con la formal, son las reflexiones que hace Ackrill en torno a los seres vivos y que, como vimos en cada caso, él mismo considera insuficientes.

A manera de conclusión podemos decir lo siguiente. En este capítulo se revisó la forma en que Ackrill entiende las nociones de materia, forma y compuesto mediante un esquema triádico para que, a partir de estas nociones,

se puedan advertir las dificultades que observa en las definiciones aristotélicas de ψυχή.

Después se abordó la problemática relativa a la materia y la forma, la cual radica en que en los seres *no* vivos la identidad de su materia no depende de estar informada de determinada manera. Por el contrario, en los *seres vivos*, la materia, que es el cuerpo, debe su identidad a estar informada por una ψυχή particular, por lo que dicha materia no puede existir ni antes ni después de que exista el ser vivo, sino solamente cuando el ser vivo tiene vida.

La problemática relativa al acto y la potencia se abordó brevemente, pues hace referencia, aunque sólo de manera tangencial, a la materia y forma aristotélicas, lo cual nos permite conocer un poco más la problemática que Ackrill advierte.

Finalmente se revisaron los cinco planteamientos que postula Ackrill para tratar de resolver la problemática que observa respecto de la materia, la forma, el acto y la potencia en los seres vivos. Las exposiciones se centraron en el principio de homonimia; las partes homogéneas y heterogéneas; los cuatro elementos; la manera en la que se encuentra la materia en el compuesto (a saber, distinguible o no distinguible); y la identificación de la causa final con la formal. A pesar de que Ackrill postula estos cinco planteamientos él mismo los considera insuficientes, pues no resuelven las problemáticas aristotélicas que ha apuntado.

El problema que hace ver Ackrill referente a la materia y la forma, a saber que la distinción entre materia y forma en los seres vivos no puede aplicarse a la

distinción hecha en los no vivos, introduce la investigación sobre la teleología aristotélica que abordaremos en el siguiente capítulo. Al señalar Aristóteles que en los seres vivos la materia no es capaz de existir a menos que sea como la materia de una planta, animal u hombre que actualmente vive, advierte que la materia de los seres vivos no puede concebirse separada de estos, ya sea antes de nacer o después de morir. Esto se debe a que existe una relación teleológica entre la materia y la forma de los seres vivos que obliga a que el cuerpo del ser vivo se dé sólo cuando el ser vivo vive y en ningún otro momento, por lo que el ser que posee un cuerpo está *necesariamente* viviendo. Así, la concepción teleológica de la materia de los seres vivos es la razón por la cual se da la contradicción en la concepción de materia y forma en los seres vivos.

Capítulo III

Finalidad en los seres vivos

En el capítulo anterior se abordó la dificultad que J.L. Ackrill observa en los conceptos aristotélicos de materia y forma en los seres vivos. En este capítulo nos centraremos en esta dificultad y referiremos a la teleología como una manera de entender por qué se da la incompatibilidad en la distinción general de materia y forma y en los seres vivos.

Esto es, la dificultad que Ackrill advierte respecto de la materia y la forma en los seres vivos tienen su justificación en la concepción teleológica de la naturaleza en Aristóteles, es decir, la concepción teleológica de la naturaleza impide que se les pueda dar el mismo trato a los seres vivos y a los no vivos en cuanto a la materia y forma, ya que el cuerpo no puede identificarse con la materia del ser vivo, pues según el concepto metafísico de materia, ésta puede existir separada del compuesto.

Por lo anterior, dedicaremos este capítulo a entender cómo se da la finalidad en los seres vivos en el escrito aristotélico de *Las Partes de los Animales*, I, 1 y cómo la crítica que Ackrill observa es mi punto de inicio para abordar la concepción teleológica de la naturaleza. Para ello, se señalará, en primer lugar, cuál es la relación entre la forma y el fin para así esclarecer el concepto de

finalidad. En segundo lugar, se revisará la relación que existe entre la finalidad y la necesidad, como razón por la cual se da la inseparabilidad del cuerpo en los seres vivos. Esto se debe a que la causa final expresa lo que una cosa es, el objetivo por lo que algo es generado, por lo que de manera necesaria se dan una serie de cosas que deben estar presentes si el fin existe. En este sentido, la finalidad en los seres vivos exige que su cuerpo sea, *necesariamente*, inseparable del compuesto. Finalmente se relacionará lo visto en los tres capítulos, a saber, las definiciones aristotélicas del término ψυχή, el problema de Ackrill y la finalidad en los seres vivos para expresar de manera concluyente la problemática que en Aristóteles se advierte: su concepción teleológica del cuerpo le impide identificarlo con la materia de los seres vivos, pues, según su concepto metafísico de materia, ésta puede existir sin el compuesto.

3.1 El escrito aristotélico sobre las *Partes de los Animales (I, 1)*

3.1.1 La causa final como forma

En el capítulo I de *Las partes de los animales*⁸³, Aristóteles señala que la investigación sobre la naturaleza debe proceder de acuerdo con ciertos principios tales como aquellos que se utilizan en la demostración⁸⁴, de tal

⁸³ Para el análisis de este texto utilizaré las traducciones siguientes: Aristotle. *De Partibus Animalium I and the Generazione Animalium I (with passages from II.1-3)*. Translated with notes by D. M. Balme. Oxford: Clarendon Press, 1992; Aristotle. *On the Parts of Animals I-IV. Translated with an introduction and commentary by James G. Lennox*. General editors J. L. Ackrill and Lindsay Judson. Oxford: Clarendon Press, 2001.

⁸⁴ Véase *Partes de los Animales*, I, 1, 639a 13-15. Los principios de la demostración a los que Aristóteles se refiere son aquellos principios que se aceptan como existentes y sobre los cuales se estudia lo que se da en ellos. Estos principios tienen como características el ser verdaderos, indemostrables e inmediatos, pues, es a partir de ellos, que se puede hacer una demostración y

manera que uno sea capaz de juzgar de manera exitosa lo que está propiamente expuesto y lo que no⁸⁵. Este proceder permitirá establecer cuáles son las causas que intervienen en la generación de los seres de la naturaleza, así como cuál de ellas se da naturalmente en primer lugar y cuáles después⁸⁶.

Una vez que Aristóteles ha mencionado estos dos elementos del proceder en la investigación sobre la naturaleza (juzgar lo que está o no expuesto y establecer las causas), señala que la primera causa que se da, tanto en los seres naturales como en aquellos producto del arte, es la causa final.

Evidentemente es primera la causa final, pues ella es la definición y la definición es el origen común en las cosas compuestas por el arte, así como en aquellas compuestas por la naturaleza⁸⁷.

De las cuatro causas, a saber material, eficiente, formal y final, la *primera* que se da naturalmente es la final. ¿Por qué se da así? El hecho de que la causa final sea la primera se debe a que ella es la definición⁸⁸, la expresión de lo que una cosa es⁸⁹, la esencia, y esto obedece al hecho de que el fin es la forma⁹⁰. Es decir, la causa final puede reducirse a la causa formal, pues la esencia y el fin son una misma cosa⁹¹y, más aún, la forma también puede reducirse al fin⁹², pues ambas expresan lo que la cosa es. Por ejemplo, el fin de un hacha es cortar. Ahora bien, el cortar es, al menos en parte, la esencia del

obtener un conocimiento nuevo. Para ahondar sobre los principios de la demostración, véase *Análiticos Posteriores*, I, 9, 75b 37-77a 5; II, 9, 93b 20-29; II, 19, 99b 15-100b 16.

⁸⁵ Véase *Partes de los Animales*, I, 1, 639a 5-6.

⁸⁶ Véase *Partes de los Animales*, I, 1, 639b 11-14. Para un estudio más completo sobre el proceder científico confrontar *Análiticos Posteriores*, II, 1, 89b 23-35.

⁸⁷ *Partes de los Animales*, I, 1, 639b 15-16. φαίνεται δὲ πρώτη ἢν λέγομεν ἕνεκα τίνος· λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δ' ὁ λόγος ὁμοίως ἐν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συνειρηκτοῖς.

⁸⁸ Véase *Física*, II, 9, 200a 14-15.

⁸⁹ Véase *Análiticos Posteriores*, II, 3, 90b 4-5; II, 10, 93b 29.

⁹⁰ *Metafísica*, V, 24, 1023a 34. τέλος μὲν γὰρ ἐστὶν ἡ μορφή.

⁹¹ Véase *Física*, II, 7, 198a 24-26.

⁹² Véase *Física*, II, 8, 199a 30-32.

hacha, pues algo que no corta no es un hacha. Así, podemos ver cómo el fin del hacha (cortar) es la forma o esencia de la misma (cortar).

Al ser la causa final la definición manifiesta la razón o motivo por la que algo es generado, “aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud. Pues, ¿por qué paseamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa”⁹³. Veamos esto.

¿cuál es el fin que se persigue?	la salud
¿qué hago para conseguir ese fin?	pasear

La causa final u objetivo es la salud y es en razón de ella que el hombre pasea, pues, en la medida en la que ejercito mi cuerpo caminando, poseo mayor bienestar.

En este sentido, podemos concebir que la causa final es *primera* en el orden explicativo, pues la mejor explicación (aunque no la única) de algún suceso o estado de cosas es aquella que indica su fin y, por lo tanto, su forma o esencia.

Además, si la demostración es un razonamiento demostrativo de la causa y del por qué, lo universal es más causal (pues aquello en lo que algo se da en sí, es en sí mismo la causa de ese algo; ahora bien, lo universal es lo primero: por tanto, lo universal es la causa); de modo que también la demostración universal es mejor: pues es más demostración de la causa y del porqué⁹⁴.

Dado que el fin expresa la definición de una cosa, lo que ésta es, la forma, la esencia, es necesario que esta definición sea primera en el orden explicativo, de otra manera, no se sabría aquello acerca de lo que se habla. Aristóteles mismo ha señalado que se tiene conocimiento cuando “creemos que sabemos cada

⁹³ *Física*, I, 3, 194b 33-35.

⁹⁴ *Análiticos Posteriores*, I, 24, 85b 23-27. ἔτι εἰ ἡ ἀπόδειξις μὲν ἐστὶ συλλογισμὸς δεικτικὸς αἰτίας καὶ τοῦ διὰ τί, τὸ καθόλου δ' αἰτιώτερον (ὥς γὰρ καθ' αὐτὸ ὑπάρχει τι, τοῦτο αὐτὸ αὐτῶ αἴτιον· τὸ δὲ καθόλου πρῶτον· αἴτιον ἄρα τὸ καθόλου)· ὥστε καὶ ἡ ἀπόδειξις βελτίων· μᾶλλον γὰρ τοῦ αἰτίου καὶ τοῦ διὰ τί ἐστίν.

cosa sin más (...) cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera⁹⁵. Y de estas causas que deben conocerse es fundamental conocer la causa final pues la esencia y el fin son una misma cosa⁹⁶ y, en la medida en la que conocemos lo que una cosa es, podemos dar una buena explicación de ella.

Por lo hasta aquí visto podemos decir que el hecho de que se llame causa final no obedece a que sea la última, sino a que es en función de ella, entendida como un objetivo, como esencia y forma, que los seres proceden naturalmente. Más aún, al ser la causa final la definición de un determinado ser, lo hace ser la primera causa naturalmente, ya que la definición señala el por qué una cosa es de determinada manera, explícita lo que es y, al explicitarlo, señala el objetivo por el que algo es generado, "pues es hasta después de definir la salud o la casa, ya sea mental o perceptualmente, que el doctor y el arquitecto, respectivamente, exponen las descripciones y las causas de cada cosa que hacen y el por qué deben hacerse de esa manera"⁹⁷. Así, la fuerza de la finalidad y de la forma es la que sustenta el hacerse de las cosas y el hacerse de una determinada manera, es decir, porque persigo la salud como un fin, camino.

Además,

es propio de esta ciencia (*la filosofía*) conocer el para lo cual o el fin y todo lo que está en función de ese fin. Pero la naturaleza es fin y aquello para lo cual; porque si en las cosas cuyo movimiento es continuo hay algún fin de ese movimiento, tal fin será tanto su término extremo como aquello para lo cual⁹⁸.

⁹⁵ *Análiticos Posteriores*, I, 2, 71b 9-13. ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.

⁹⁶ Véase *Física*, II, 7, 198a 25.

⁹⁷ *Partes de los Animales*, I, 1, 639b 16-21.

⁹⁸ *Física*, II, 2, 194a 27-30. ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος τῆς αὐτῆς, καὶ ὅσα τούτων ἔνεκα. ἢ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα (ὡν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὕσης ἐστί τι τέλος, τοῦτο τὸ ἔσχατον καὶ τὸ οὐ ἔνεκα).

De esta manera, las cosas de la naturaleza, incluidos los seres vivos de los que se ha venido hablando, existen en función de un fin, en función de un término que es a la vez *razón por la cual*, por lo que decimos que la causa final es primera tanto natural como explicativamente.

Así, la finalidad es causa formal en tanto expresa la esencia de los seres y la razón o motivo por el cual los seres vivos son generados y generados de determinada manera. Veamos a continuación cómo se relaciona esta finalidad con la necesidad.

3.1.2 Finalidad y necesidad

Ahora bien, al expresar la causa final lo que una cosa es, la definición, la forma, el objetivo por lo que algo es generado, incluye el cumplimiento *necesario* de una serie de cosas que deben estar presentes si el fin existe. De esta manera, la expresión del fin se relaciona con el concepto de necesidad, pues el fin de un determinado ser marca y da la pauta de las cosas que deben darse para que se dé el fin. Así, Aristóteles expresa que:

se llama necesario aquello sin lo cual, como concausa, no es posible vivir (por ejemplo, la respiración y el alimento son algo necesario para el animal, pues es imposible que sin ellos exista)⁹⁹.

Como se enuncia en la cita, la finalidad de los animales es la vida y la respiración y el alimento son los medios necesarios para alcanzarla. Esto es, el

⁹⁹ *Metafísica*, V, 5, 1015a 20-22. ἀναγκαῖον λέγεται οὐ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίου (ὅσον τὸ ἀναπνεῖν καὶ ἡ τροφή τῷ ζῳῷ ἀναγκαῖον, ἀδύνατον γὰρ ἄνευ τούτων εἶναι)...

animal que existe respira y se alimenta *necesariamente*, pues la causa final, que es la vida, obliga a que el respirar y el alimentarse estén presentes, más aún, es por la causa final que existen, pues ella es la definición y es en función de ella que los seres se generan.

Esta relación entre finalidad y necesidad puede verse con mayor claridad mediante otra aproximación sobre la noción de necesidad que Aristóteles da en

Metafísica, V:

Además, la demostración es una de las cosas necesarias, porque no es posible que la conclusión sea de otro modo, si se ha demostrado absolutamente; y de esto son causas las premisas, si es imposible que sean de otro modo aquellas de las cuales procede el silogismo¹⁰⁰.

El silogismo tiene como objetivo demostrar algo y para ello se vale de dos premisas y una conclusión. Para alcanzar una determinada conclusión, las premisas deben ser necesarias, de otra manera no se demostraría aquello que se quiere. De igual manera ocurre con la relación que hay entre finalidad y necesidad. La causa final (conclusión en el caso del silogismo) que posee cada uno de los seres vivos produce que ciertas cosas se den *necesariamente* y a causa de ella (premisas en el caso del silogismo), razón por la cual podemos decir que la causa final de cada ser vivo está expresada en aquello que éste presenta necesariamente.

Más aún, en el libro II de los *Análiticos Posteriores*, Aristóteles señala cómo, al representar una explicación teleológica a manera de silogismo, se muestra la relación necesaria entre los términos.

¹⁰⁰ *Metafísica, V, 5, 1015b 6-9*. ἔτι ἡ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως εἶναι, εἰ ἀποδεδεικται ἀπλῶς· τοῦτου δ' αἰτία τὰ πρῶτα, εἰ ἀδύνατον ἄλλως εἶναι ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός.

También en aquellos casos en los que es causa el para qué, por ejemplo: ¿Por qué se pasea? Para estar sano. (...) Sea *G* el paseo después de la comida, que no floten los alimentos en el lugar de *B*, estar sano en el lugar de *A*. Entonces supóngase que en el pasear después de la comida se da el hacer que los alimentos no se queden en la boca del estómago y que eso es sano. En efecto, parece que en *G*, pasear, se da *B*, que no sobrenaden los alimentos, y en esto se da *A*, sano. ¿Cuál es, pues, la causa de que *A*, aquello para lo cual, se dé en *G*? Es *B*, que no sobrenaden los alimentos. Y esto es algo así como la definición de aquello: pues *A* se explicará así¹⁰¹.

Si esquematizamos los términos del argumento tendremos lo siguiente:

A: estar sano
 B: que no sobrenaden los alimentos
 G: paseo después de la comida

El argumento sería:

- 1) En *G* se da *B* (en el pasear después de la comida se da que los alimentos no sobrenaden).
- 2) *B* se da en *A* (el que los alimentos no sobrenaden es salud).
- 3) Luego, *A* se da en *G* (estoy sano porque paseo después de la comida).

Mediante este silogismo podemos ver cómo hay una relación necesaria entre el término medio y los términos mayor y menor. El término medio es aquí la causa final que explica por qué se da la relación *necesaria*: el que no sobrenaden los alimentos en el estómago (*B*) es la causa final y explica la salud (*A*) debida al paseo después de la comida (*G*). De esta manera vemos que la necesidad teleológica que Aristóteles plantea puede verse desde la perspectiva

¹⁰¹ *Analliticos Posteriores*, II, 11, 94b 8-21. ὥσων δ' αἰτιον τὸ ἔνεκα τίνος—οἷον διὰ τί περιπατεῖ; ὅπως ὑγιαίνει; διὰ τί οἰκία ἐστιν; ὅπως σῶζεται τὰ σκευή—τὸ μὲν ἔνεκα τοῦ ὑγιαίνειν, τὸ δ' ἔνεκα τοῦ σῶζεσθαι. διὰ τί δὲ ἀπὸ δείπνου δεῖ περιπατεῖν, καὶ ἔνεκα τίνος δεῖ, οὐδὲν διαφέρει. περίπατος ἀπὸ δείπνου *Γ*, τὸ μὴ ἐπιπολάζειν τὰ σιτία ἐφ' οὗ *B*, τὸ ὑγιαίνειν ἐφ' οὗ *A*. ἔστω δὴ τῶ ἀπὸ δείπνου περιπατεῖν ὑπάρχον τὸ ποιεῖν μὴ ἐπιπολάζειν τὰ σιτία πρὸς τῶ στόματι τῆς κοιλίας, καὶ τοῦτο ὑγιεινόν. δοκεῖ γὰρ ὑπάρχειν τῶ περιπατεῖν τῶ *Γ* τὸ *B* τὸ μὴ ἐπιπολάζειν τὰ σιτία, τούτῳ δὲ τὸ *A* τὸ ὑγιεινόν. τί οὖν αἴτιον τῶ *Γ* τοῦ τὸ *A* ὑπάρχειν τὸ οὗ ἔνεκα; τὸ *B* τὸ μὴ ἐπιπολάζειν. τοῦτο δ' ἐστὶν ὡσπερ ἐκείνου λόγος· τὸ γὰρ *A* οὕτως ἀποδοθήσεται. διὰ τί δὲ τὸ *B* τῶ *Γ* ἐστιν; ὅτι τοῦτ' ἐστὶ τὸ ὑγιαίνειν, τὸ οὕτως ἔχειν.

del análisis lógico, de manera que muestra, con mayor claridad, por qué algo se da necesariamente, si es que el fin existe¹⁰².

Para dar una última referencia sobre la relación entre teleología y necesidad apelemos al libro II de la *Física*. En él, Aristóteles señala, a manera de analogía, cómo se relaciona la necesidad teleológica que se da en los seres vivos con la necesidad lógica de las demostraciones matemáticas:

Porque lo impar y lo par, lo recto y lo curvo, y también el número, la línea y la figura, pueden definirse sin referencia al movimiento; pero no ocurre así con la carne, el hueso y el hombre: estos casos son similares a cuando se habla de nariz chata, pero no de lo curvo¹⁰³.

Lo que Aristóteles quiere expresar en este texto es que en las matemáticas se prescindía necesariamente de la materia de ciertos objetos, pues el matemático no estudia los atributos de un determinado cuerpo, ni los considera como límites del mismo¹⁰⁴, por lo que hace abstracción de ellos. Por el contrario, en los seres vivos, como es el caso del hombre, la materia es necesaria para poder estudiarlos, pues, sin ella, no sería posible concebirlos. Es decir, los seres vivos tienen determinada materia, porque el vivir, que es en ellos el fin, vuelve necesaria la disponibilidad y la existencia de ese cuerpo. De esta manera, la necesidad teleológica de la materia en los seres vivos y de la cual no se puede

¹⁰² Jonathan Barnes explica en su comentario a los *Análiticos Posteriores* que este ejemplo no es útil para explicar de qué manera la causa final es el término medio. Esto es, Aristóteles no logra que el término medio B (que no sobrenaden los alimentos) explique por qué causa A (la salud) se da si C (paseo después de la comida). Incluso se cuestiona si esta pregunta tiene algún sentido. Véase BARNES, Jonathan. *Aristotle's Posterior Analytics. Translated with notes by Jonathan Barnes*. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 219-220.

¹⁰³ *Física*, II, 2, 194a 3-7. τὸ μὲν γὰρ περιττὸν ἔσται καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὸ εὐθύ καὶ τὸ καμπύλον, ἔτι δὲ ἀριθμὸς καὶ γραμμὴ καὶ σχῆμα, ἄνευ κινήσεως, σὰρξ δὲ καὶ ὄστρον καὶ ἀνθρώπος οὐκέτι, ἀλλὰ ταῦτα ὡςπερ ῥίς σιμῆ ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ καμπύλον λέγεται.

¹⁰⁴ Véase *Física*, II, 2, 193b 31-35.

prescindir, se presenta como una necesidad lógica de abstracción en las demostraciones matemáticas.

Ahora bien, una vez que Aristóteles ha señalado la relación entre finalidad y necesidad, establece que la necesidad no está presente de igual manera en todos los seres, sino que se da de dos maneras¹⁰⁵:

- Necesidad absoluta: está presente en lo que es eterno.
- Necesidad hipotética: está presente en todo lo que se genera tanto natural como artísticamente.

Lo que interesa en la presente investigación es analizar la necesidad hipotética, pues ella es la que refiere a los seres vivos. Aristóteles explica este tipo de necesidad de la siguiente manera:

Es necesario que tal materia esté presente si debe haber una casa u otra cosa; y primero esto debe generarse y ser movido, y luego esto, y así sucesivamente hasta el fin y aquello por lo que cada cosa se genera y es. De igual manera sucede con las cosas que se generan naturalmente¹⁰⁶.

Porque hay una casa, por ejemplo, determinada materia existe y existe necesariamente, de otra manera no habría tal materia, pues cada forma requiere una determinada materia¹⁰⁷. Es importante notar que, dado que hay un fin (la casa construida), tal materia se genera y se mueve de determinada manera para lograr el fin, esto es, la casa construida. En este sentido, el fin vuelve necesaria la disponibilidad e incluso la existencia de la materia, a la vez que explica por qué la materia existe o está disponible. Y de igual manera ocurre en los seres de

¹⁰⁵ Véase *Partes de los Animales*, I, 1, 639b 21-26.

¹⁰⁶ *Partes de los Animales*, I, 1, 639b 26-30. ἀνάγκη δὲ τοιάνδε τὴν ὕλην ὑπάρξει εἰ ἔσται οἰκία ἢ ἄλλο τι τέλος· καὶ γενέσθαι τε καὶ κινηθῆναι δεῖ τότε πρῶτον, εἴτα τότε, καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐφεξῆς μέχρι τοῦ τέλους καὶ οὐ ἔνεκα γίνεται ἕκαστον καὶ ἔστιν. ὥσαυτως δὲ καὶ ἐν τοῖς φύσει γινομένοις.

¹⁰⁷ Véase *Física*, II, 2, 194b 8.

la naturaleza: porque existe un hombre (causa final) es que hay carne y huesos, y es por ella (por la causa final) que esta carne y estos huesos están dispuestos de determinada manera. Así, es por el fin que las cosas se generan y hacen de determinada manera, pues el fin se impone como causa primera, definición, razón y objetivo de todo aquello que llega a ser.

Es importante hacer énfasis en que es *por* la causa final que las cosas se generan y se hacen de determinada manera, pues es ella la que expresa lo que es la cosa. Veamos esto con mayor detenimiento.

Pues, en la construcción de casas se da el caso que estas cosas se den porque la forma de la casa es tal, y no que la casa es tal porque se genera de esta manera. Pues el generarse es por causa del ser y no el ser por causa del generarse¹⁰⁸.

Dado que la forma de la casa es tal, la manera de construirla se dará de determinada forma. Aquí, la causa final es la casa construida y es por esta razón que la manera de construirse y los materiales serán de tal modo, es decir, si un determinado ser será, los materiales son necesarios y su presencia debe explicarse haciendo referencia al fin¹⁰⁹. Esto no debe pensarse en sentido inverso, es decir, que dada esta manera de construir y estos materiales se generará determinada casa, pues la causa final es causa de la materia y no la materia del fin, pues el fin es aquello para lo cual, la definición y el concepto¹¹⁰.

¹⁰⁸ *Partes de los Animales*, I, 1, 640a 16-19. μάλλον γὰρ τάδε συμβαίνει καὶ περὶ τῆν οἰκοδόμησιν ἐπεὶ τοιούδ' ἐστὶ τὸ εἶδος τῆς οἰκίας, ἢ τοιούδ' ἐστὶν ἡ οἰκία ὅτι γίνεται οὕτως. ἢ γὰρ γένεσις ἔνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἔνεκα τῆς γενέσεως.

¹⁰⁹ Véase COOPER, John M. "Hypothetical Necessity" en *Aristotle On Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies*. Ed. by Allan Gotthelf. Pittsburgh: Mathesis Publications and Bristol Classical Press, 1985, p. 160.

¹¹⁰ Véase *Física*, II, 9, 200a 33-34.

Asimismo, en las cosas producidas por la naturaleza la causa final se impone como razón y objetivo primero de la generación, de tal manera que el ser, que en el caso de los seres vivos constituye la finalidad, causa la generación. De esta manera,

(...) en primer lugar, la semilla previamente constituida debe poseer esta clase de capacidades y, en segundo, su productor es anterior tanto en la definición como en el tiempo; pues es el hombre que genera al hombre y, por lo tanto, es porque ese hombre es tal que la generación de este hombre sucede de esta manera¹¹¹.

La semilla de un determinado ser vivo posee todas las capacidades que ese ser debe tener y esto se debe a que (a) la finalidad (el ser vivo con tales características) es lo que determina que la semilla tenga tales características, y (b) a que procede de un ser de igual especie que es anterior a él tanto en la definición como en el tiempo. Esto quiere decir que para que un determinado ser X se genere es porque hay otro ser anterior y de esa misma especie, Y, que lo va a generar. Además, esa generación se va a dar de acuerdo con la finalidad de ese ser en particular, finalidad que es la vida. Así, Y genera X mediante una semilla que contiene la misma especie que Y y los elementos particulares que constituyen a X, pues la finalidad, que en este caso es la vida, así lo exige. Y por esta semilla que posee todas las capacidades de X a causa de la finalidad es que la generación de X se da de determinada manera. De ahí que se pueda decir que Y es anterior a X tanto en la definición como en el tiempo.

¹¹¹ *Partes de los Animales*, I, 1, 640a 23-26. (...) ἀγνοῶν πρῶτον μὲν ὅτι δεῖ τὸ σπέρμα τὸ συνιστᾶν ὑπάρχειν τοιαυτὴν ἔχον δύναμιν, εἰθ' ὅτι τὸ ποιῆσαν πρότερον ὑπῆρχεν οὐ μόνον τῷ λόγῳ ἀλλὰ καὶ τῷ χρόνῳ· γενᾶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπον, ὥστε διὰ τὸ ἐκείνου τοιούτ' εἶναι ἢ γένεσις τοιάδε συμβαίνει τῷδε.

Por lo anterior podemos decir que la necesidad hipotética que Aristóteles plantea en los seres vivos es aquella que se da *si* un fin debe conseguirse, es decir, existe una necesidad hipotética porque el fin así lo exige y que se presenta como un medio externo necesario para su realización¹¹².

Lo que se ha dicho hasta aquí sobre la causa final podría resumirse de la siguiente manera:

1. La causa final es la definición, pues expresa la forma, lo que la cosa es y la razón o motivo por la cual se genera.
2. La causa final es la primera causa, pues es en función de ella que los seres proceden natural o artificialmente. Además, es primera en el orden explicativo, pues la mejor explicación de un suceso o estado de cosas es aquella que indica el fin o la esencia de la cosa.
3. La causa final se relaciona con la noción de necesidad, porque la existencia de un determinado fin exige que ciertas cosas se den necesariamente.
4. La causa final está expresada en aquello que cada ser presenta como necesario, es decir, si la finalidad ha de darse, entonces ciertas cosas se presentarán como necesarias, pues el fin así lo exige.
5. La causa final tiene tal fuerza dentro de los seres que es ella la que sustenta el hacerse de las cosas y el hacerse de determinada manera.

¹¹² Véase COOPER, John M. "Hypothetical Necessity" en *Aristotle On Nature...*, pp. 151-152.

3.2 Las definiciones aristotélicas de ψυχή, el problema de Ackrill y la teleología

¿Por qué la causa final es importante para abordar las dificultades que Ackrill señaló respecto de las definiciones aristotélicas de ψυχή? En el capítulo I observamos, a la luz de las tres definiciones de ψυχή que Aristóteles da en *De Anima II, 1*, cómo la concepción de materia en el ser vivo no puede tomarse como algo separable del compuesto de manera que pueda existir antes que el ser vivo o después de que él muera. Por el contrario, en el capítulo II observamos, gracias a las reflexiones de Ackrill, que en la concepción general de materia que Aristóteles sostiene se puede concebir como algo separado del compuesto, es decir, como algo que puede existir antes o después de ser un determinado compuesto. Ahora bien, el que la materia del ser vivo no pueda existir más que en el ser vivo al cual forma, responde a la teleología, pues es por la causa final que determinada materia existe en el compuesto. Esto es, el capítulo III de la presente investigación tuvo como objetivo expresar cómo esa falta de coincidencia en los conceptos de materia y forma en los seres vivos y en la concepción general de Aristóteles, obedece al hecho de que hay una causa final por la que los seres vivos existen con determinado cuerpo, pues en las cosas que son por naturaleza hay una causa final¹¹³.

Por lo anterior, la concepción teleológica de Aristóteles le impide identificar al cuerpo como la materia del ser vivo, pues éste (el cuerpo) no puede existir separado del ser vivo. La materia de los seres vivos no es capaz de existir a menos que sea como la materia de un animal o un hombre, como una materia

¹¹³ Véase *Física*, II, 8, 199a 7-9.

informada de una determinada manera, por lo que el cuerpo existe sólo porque existe el ser vivo. La causa final del ser vivo obliga a que su cuerpo sea de tal tipo, a que sólo viviendo el ser pueda existir el cuerpo, pues existe el cuerpo tal y como es porque existe el hombre con tales y cuales funciones. La existencia de un hombre, por ejemplo, impone que necesariamente haya un cuerpo y es sólo por la existencia del hombre que existe el cuerpo.

Por ello, deberíamos decir que porque esto es ser un hombre, por lo tanto tiene estas cosas; pues no puede existir sin estas partes. (...) Y porque él es tal cosa su generación sucede así y es tal. Y es por esto que esta parte se hace primero y luego ésta. Y ésta es la manera en la que deberíamos hablar de todo lo que está compuesto naturalmente¹¹⁴.

El ser hombre es la causa primera de que existan la carne, los huesos, los órganos, etc., y es por el hombre que la generación de la carne, los huesos, los órganos, etc., sucede de determinada manera.

Lo hasta aquí dicho en este tercer capítulo puede resumirse de la siguiente manera. La incompatibilidad de trato en la distinción general de materia y forma y en los seres vivos se debe a la concepción teleológica de estos últimos respecto a la materia. Al ser la causa final forma, establece lo que una cosa es, la esencia y manifiesta la razón o motivo por la que algo es generado. Esta expresión de la esencia en el fin incluye el cumplimiento necesario de una serie de cosas que han de estar presentes si el fin ha de lograrse. En los seres vivos esta concepción teleológica exige que el cuerpo se dé en el ser que vive y sólo en el ser que vive, de manera que *no* pueda existir ni antes de que nazca, ni

¹¹⁴ *Partes de los Animales*, I, 1, 640a 33-35; 640b 1-4. διὸ μάλιστα μὲν λεκτέον ὡς ἐπειδὴ τοῦτ' ἦν τὸ ἀνθρώπων εἶναι, διὰ τοῦτο ταῦτ' ἔχει· οὐ γὰρ ἐνδέχεται εἶναι ἀνευ τῶν μορίων τούτων. (...) ἐπεὶ δ' ἔστι τοιοῦτον, τὴν γένεσιν ὧδι καὶ τοιαυτὴν συμβαίνει ἀναγκαῖον· διὸ γίνεται πρῶτον τῶν μορίων τόδε, εἶτα τόδε. καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ὁμοίως ἐπὶ πάντων τῶν φυσικῶν συνισταμένων.

después de que muera, esto es, separado. Por esto, el fin, que en los seres vivos es la vida, exige que el cuerpo se dé en ellos necesariamente cuando vive, para así cumplir que el ser viva en acto.

CONCLUSIÓN

La presente investigación tuvo como objetivo mostrar la dificultad que se presenta en la filosofía aristotélica referente a los conceptos de materia y forma. La concepción general de materia y forma permite concebir a la materia separada del compuesto. Sin embargo, en los seres vivos la materia no puede concebirse separada del compuesto, ya que existe una razón teleológica que lo impide. Esto es, la incompatibilidad en la distinción general de materia y forma y la distinción en los seres vivos obedece a causas teleológicas que exigen que el cuerpo del ser vivo no pueda existir más que en éste: ni antes de nacer, ni después de su muerte.

La concepción de materia y forma en los seres vivos se analizó mediante la noción de ψυχή. Sus tres definiciones mostraron que la ψυχή es forma, ἐντελέχεια primera, de un cuerpo natural, con vida y que tiene órganos, características que impiden concebir al cuerpo separado del ser vivo.

Después se analizó la concepción general de materia y forma y se advirtió la problemática que existe con la distinción de materia y forma en los seres vivos a la luz del texto de J. L. Ackrill. La concepción general de materia y forma basada en los artefactos, permite que la materia de un compuesto pueda existir

separada de éste, es decir, el bronce puede existir antes de ser jarra de bronce o después de que ha desaparecido la forma de jarra.

Ahora bien, esta incompatibilidad en las concepciones de materia y forma obedece al hecho de que, para Aristóteles, existe una teleología en los seres vivos que exige que su materia sea inseparable del compuesto. La finalidad se analizó desde la perspectiva de la forma de los seres vivos, ya que la primera es la esencia y razón por la cual se generan las cosas. Y, al ser la causa final la *razón por la cual*, exige que ciertas cosas se den necesariamente, si es que un determinado fin debe cumplirse, pues es por el fin que los seres vivos existen y existen con un cuerpo determinado.

Por lo anterior, podemos decir que el hecho de que el cuerpo del ser vivo sólo pueda existir en una planta, animal u hombre, es decir, como habiendo sido informada de una determinada manera, se debe a que no existe como una entidad común de la que puedan participar todos los seres¹¹⁵, es decir, como una materia prima, por ejemplo, de todas las plantas, sino que existe esta rosa, esta dalia y aquella margarita. Hay un cuerpo específico del que procede la sustancia corpórea de cada ser vivo y éste es *necesariamente* un cuerpo determinado.

Ahora bien, dado que los cuerpos sólo pueden existir en los seres vivos, y esto se da necesariamente, la referencia a una parte del cuerpo, como por ejemplo, un ojo que no se da en un ser vivo, se da sólo por *homonimia*. Esto es,

el hombre muerto tiene la misma figura, sin embargo no es un hombre. Más aún, no puede haber una mano en cualquier estado, tal como el metal o la madera, sino sólo homónimamente, como el doctor en la pintura. (...) De la

¹¹⁵ Véase *Generación y Corrupción*, I, 5, 320b 21-23.

misma manera, ninguna de las partes del hombre muerto sigue siendo esa parte como tal, por ejemplo el ojo o la mano¹¹⁶.

Dado que los cuerpos sólo pueden existir en un ser vivo, cuando éste, el ser vivo, muere, no podemos referirnos a él como un hombre, o como un cuerpo, pues ya no vive, y sus facultades como ser vivo ya no existen. Más aún, la estatua de hombre hecha en madera, no es propiamente un hombre, sino sólo un hombre por homonimia, pues el hombre como tal, generado naturalmente, no tiene como cuerpo la madera, ni cualquier otro elemento como el bronce, o la pasta. El hombre, en estricto sentido, tiene necesariamente un cuerpo, es decir, la carne y los huesos, y estos elementos sólo existen en él cuando vive y no existen después de su muerte.

Se ha dicho que el cuerpo existe necesariamente cuando hay vida y sólo en ese momento. También dijimos que esto sucede porque la causa final del hombre, animal o planta, así lo exige. Ahora bien ¿qué hay en la causa final que hace que haya un hombre, un animal o una planta en concreto? La respuesta radica en la ψυχή. Esto es, la identidad del cuerpo del hombre, animal o planta, descansa en el hecho de estar vivo e informado por una ψυχή particular. La ψυχή determina cómo va a ser un ser en particular y esto incluye la expresión del fin en la generación y la expresión de cómo se dio el movimiento. Por ello, el que la causa final atraiga al ser hacia el cumplimiento de una serie de cosas que se presentan como necesarias, responde al hecho de que la ψυχή, o causa

¹¹⁶ *Partes de los Animales*, I, 1, 640b 34-36; 641a 1; 641a 4-5. καίτοι καὶ ὁ τεθνεώσας ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἔστιν ἀνθρώπος, ἔτι δ' ἀδύνατον εἶναι χεῖρα ὀπασσοῦν διακειμένην, οἷον χαλκὴν ἢ ξυλίνην, πλὴν ὁμιωνυμῶς, ὥσπερ τὸν γεγραμμένον ἰατρόν, ὁμοίως δὲ τοῦτοις οὐδὲ τῶν τοῦ τεθνηκότος μορίων οὐδὲν ἔτι τῶν τοιοῦτων ἐστί, λέγω δ' οἷον ὀφθαλμὸς, χεῖρ.

formal, contiene a la causa final, y como causa formal la ψυχή se impone como la responsable de la generación y del proceder de cada uno de los seres. De ahí que podamos decir que "(...) cuando el alma se ha ido, ya no hay más un animal, y ninguna de sus partes permanece igual excepto en la figura (...)"¹¹⁷.

Así, la única manera en la que el cuerpo podría concebirse como un sustrato de cambio, como lo exige la definición general de materia, sería mientras vive, mientras el ser vivo es, pues el cuerpo de los seres vivos no puede existir antes de que nazca o después de morir. Por ello, el cuerpo no puede tomarse como la materia de los seres vivos porque siempre sería algo determinado y se presentaría como sustrato de cambio en los seres vivos sólo mientras estos viven, lo cual contradice la noción general de materia.

Por lo anterior, la dificultad que Acrill advierte en el trato general de materia y forma aristotélicas y lo expuesto en *De Anima II, 1*, a saber, que el cuerpo del ser vivo no puede considerarse como su materia, condujo a la reflexión teleológica. En los seres vivos, el fin vuelve necesaria la disponibilidad e incluso la existencia de un determinado cuerpo y éste no puede concebirse, de ninguna manera, como existiendo separado del compuesto.

¹¹⁷ *Partes de los Animales*, I, 1, 641a 19-21. (...) ἀπελευθέρωσις γούνη οὐκέτι ζώον ἐστίν, οὐδὲ τῶν μορίων οὐδὲν τὸ αὐτὸ λείπεται, πλὴν τῶν σχήματι μόνον, καθάπερ τὰ μυθενόμενα λιθοῦσθαι (...).

BIBLIOGRAFÍA

a) Bibliografía básica

ARISTÓTELES

—*Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 1978.

—*Tratados de Lógica (Órganon) II. Sobre la Interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. Gredos, Madrid, 1988.

—*Ética Nicomaquea*. Versión de Antonio Gómez Robledo. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, México, 1983.

—*Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Gredos, Madrid, 1995.

—*Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1990.

—*Acerca del Cielo, Meteorológicos*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. Gredos, Madrid, 1996.

—*Reproducción de los Animales*. Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez. Gredos, Madrid, 1994.

ARISTOTLE

—*Analytica Priora et Posteriora*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1964.

—*De Anima*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1990.

—*De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II. 1-3)*. Translated with notes by D.M. Balme. Oxford: Clarendon Press, 1992.

—*Meteorologica*. Translated by H. D. P. Lee. London: W. Heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1952.

—*On The Parts of Animals I-IV*. Translated with an introduction and commentary by James G. Lennox. General editors J.L. Ackrill and Lindsay Judson. Oxford: Clarendon Press, 2001.

—*On The Soul, Parva Naturalia, On Breath*. Translated by W. S. Hett. London: W. Heinemann, 1964.

—*Organon-Sophistical Refutations, Coming-To-Be and Passing-Away, On the Cosmos*. Translated by E. S. Forster and D. J. Furley. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1955.

—*Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*. Translated by A. L. Peck and E.S. Forster. Cambridge, Massachusetts: Harvard University; London: W. Heinemann, 1937.

—*Physics*. Translated by Rev. P. Wicksteed and F. M. Cornford. London: W. Heinemann, 1920.

—*Physics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross.
Oxford: Oxford Clarendon Press, 1936.

PLATO

—*Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Translated by H. N. Fowler.
London: W. Heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1966.

—*Timaeus, Critias, Clitopho, Menexenus, Epistulae*. Translated by Rev. R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts: Harvard University; London: W. Heinemann, 1927.

—*Republic*. Translated by Paul Shorey. Cambridge, Massachusetts: Harvard University; London: W. Heinemann, 1937.

b) Bibliografia secundaria

ACKRILL, J.L. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

BARNES, Jonathan. *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

BOSTOCK, David. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

GOTTHELF, Allan (ed.). *Aristotle on Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies*. Pittsburgh: Mathesis Publications and Bristol Classical Press, 1985.

NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A.O. (eds.). *Essays on Aristotle's de Anima*.
Oxford: Oxford University Press, 1992.

ROWE, C. J. (ed.). *Plato. Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press,
1993.