

## INTRODUCCIÓN

### 1. PRÓLOGO

En los albores del siglo xvii, cuando la ciencia iba a recibir un nuevo impulso que la llevaría a abandonar el mar calmado de los esquemas tradicionales, un conjunto de obras de extensión enciclopédica se hizo habitual en las cátedras de filosofía natural. Estas obras provenían de la fértil pluma de reputados aristotélicos como Giacomo Zabarella, Benito Pereira o Francesco Piccolomini, y tenían todas en común un mismo afán por agotar todos los temas o, al menos, todos los temas polémicos vinculados a la filosofía natural. Este afán tenía su origen en una confianza sin fisuras en la capacidad humana para conocer un mundo que se había configurado en los moldes de la racionalidad. El instrumento óptimo del que debía servirse el hombre de ciencia no podía ser otro que la filosofía aristotélica: ella lo pertrechaba del método adecuado, de los primeros principios del saber en general y del esquema en el que se distribuían los saberes particulares. El aristotelismo era, pues, la matriz de la ciencia; y algo más que la matriz, porque su fundador no solo había marcado el itinerario, sino que había marchado por él un largo trecho. Por tal motivo, el filósofo natural solo tenía que trasladarse hasta el punto en el que lo había dejado Aristóteles y retomar desde allí el camino; como mucho, tendría que aclarar ciertos aspectos de los textos fundacionales que ofrecían dudas o dejaban ver ciertas vacilaciones de su autor.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Un ejemplo del programa de estudio que debía afrontar quien quisiera ejercer la ciencia natural en el ámbito universitario se puede encontrar en la *Oratio* con la

También el vínculo que unía las distintas ciencias unas a otras estaba bien definido. Así, por ejemplo, la ciencia que tenía por objeto los cuerpos vivos, esa que hoy llamaríamos *biología*, era la coronación de la física como ciencia ocupada en el estudio de todo aquello que en la naturaleza está sometido al movimiento y al cambio. La biología, por tanto, era una parte de la física o filosofía natural, pero no una parte cualquiera, pues su estudio estaba dirigido a aquellos cuerpos que presentaban la mayor complejidad.

Los principios de la biología habían sido expuestos por Aristóteles en una obra de escasa extensión pero paradigmática por la claridad general y la ortodoxia de sus contenidos, y por la buena disposición de los mismos: el *De anima*. Pese a que las bibliotecas de Europa estaban ya a principios del siglo xvii repletas de comentarios a este tratado acumulados a lo largo de los siglos, siempre hubo un asentimiento implícito a la legitimidad de la obra: era una expresión sobresaliente de la filosofía de Aristóteles. Ciertamente, era tarea ardua explicar las lagunas que se hallaban en su interior, las discontinuidades del discurso, la omisión de referentes explícitos y su sustitución por pronombres de dudosa interpretación, a veces la amalgama desordenada de reflexiones, etc. Pero estas zonas de penumbra que se

que Giacomo Zabarella inauguraba solemnemente el curso de 1585 en la Universidad de Padua. Delante de las autoridades académicas el ilustre aristotélico subrayaba que en lo tocante al método y al modo de exponer la filosofía ningún filósofo podía compararse con Aristóteles, que fue el verdadero «scientificarum methodorum inventor». Esa maestría le permitió legar a la posteridad toda la filosofía en sus elementos esenciales y penetrar con su luz hasta los rincones más escondidos y más oscuros del saber natural. Ante esto, aquel que fuera a pisar el terreno de la ciencia no tenía más que seguir las huellas del Filósofo; solo podía someterse a discusión el procedimiento con el que se iba a afrontar la tarea de hacer más accesible a las nuevas generaciones los fundamentos y el desarrollo de esa filosofía. Tres eran en este sentido las tareas en las que se tenía que aplicar el que quisiera seguir un modo óptimo de filosofar: «unum est ut artem qua libri Aristotelis sunt conscripti et cuiusque libri fabricam et artificiosam structuram aperiamus; alterum ut Aristotelis verba diligentissime perpendamus et declaremus; postremum ut eius sensa quae ab eo ita breviter et obscure sunt prolata ut magnas interpretum dissensiones ac disputationes excitaverint, ita clara et aperta reddantur ut omne, si fieri possit, dubium amoveatur». (Cf. M. DAL PRA, «Una oratio programmatica di G. Zabarella», pp. 286-290.)

## INTRODUCCIÓN

percibían en la corta distancia ni mucho menos palidecían el brillo de la obra: Aristóteles la escribió en la plenitud de su genio; por eso no tenía parangón en la Antigüedad y gozaba de una validez intemporal. Mientras que el aristotelismo fue preeminente, jamás fue motivo de preocupación entre los aristotélicos saber en qué momento de su trayectoria vital e intelectual escribió Aristóteles el *De anima* (como tampoco cualquier otro de sus escritos), para qué o para quién lo escribió, y mucho menos si fue él quien verdaderamente lo escribió. Todas estas dudas surgieron mucho después de que el aristotelismo perdiera esa preeminencia de la que gozó. Se manifestaron a raíz del renacimiento que experimentaron los estudios clásicos en el siglo XIX, una de cuyas consecuencias fue la reedición de los textos del *Corpus aristotelicum* con los auspicios de una filología que aspiraba a sostenerse en criterios firmes y seguros. El primer gran logro fue la edición de Bekker, *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, en cinco volúmenes aparecidos entre 1831 y 1870: las columnas de esta edición han servido desde entonces como punto de referencia para citar la mayoría de las obras de Aristóteles. A partir de entonces las ediciones particulares de cada obra se han ido sucediendo hasta nuestros días. El *De anima* concretamente ha recibido más de diez.<sup>2</sup>

Y en paralelo a estas ediciones se han ido sucediendo los estudios que han tratado de analizar la obra en el contexto del pensamiento de su autor y de la filosofía antigua en general. Estos estudios han solido poner en primer plano las dificultades intrínsecas del *De anima* con la premisa de que solo salvando estas dificultades puede salvarse la propia coherencia del pensamiento de Aristóteles en este punto concreto del estudio de la naturaleza. Antes, sin embargo, la perspectiva era justo la contraria: puesto que la coherencia intrínseca del pensamiento de Aristóteles estaba garantizada, las dificultades de lectura y de análisis de lo que estaba contenido en el *De anima* podían y debían solucionarse acudiendo a su encaje más o menos limpio en el todo coherente al que debía remitirse esta obra, así como

<sup>2</sup> Cf. el punto quinto de esta Introducción: «El texto».

el resto de las que componen el legado de su autor. Ahora bien, que estuviera garantizada *a priori* la coherencia de Aristóteles no significa que fuera sencilla la tarea de llevarla hasta los textos, ni que hubiese acuerdo en la forma de hacerlo. La historia del aristotelismo es la historia de las polémicas entre aristotélicos: en lo que respecta al *De anima* las ha habido en abundancia.

## 2. TEMÁTICA DEL *DE ANIMA*

El universo aristotélico que la nueva ciencia de Galileo y Newton defenestró dividía la realidad en dos órdenes bien diferenciados: por un lado estaba el orden inalterable de las esferas celestes, sometidas a un movimiento circular que no tiene fin ni principio, y por tanto es eterno; y por el otro, el de la naturaleza física, en donde el movimiento es rectilíneo y las cosas que están sometidas a él cambian cualitativa y cuantitativamente, se desplazan o están en reposo, nacen y mueren. Entre ambos ámbitos apenas parece haber un par de cosas en común: el ser y la vida. Ambos son predicados por Aristóteles tanto de los múltiples seres vivos que pueblan la tierra, como de la divinidad. Sin embargo, el tratado que específicamente se encarga de estudiar los principios fundamentales de la ciencia de la vida, el *De anima*, nada dice de la vida atribuible a las «Inteligencias celestes»,<sup>3</sup> sino que se centra en lo que significa estar vivo para todo aquello que nace, se desarrolla y muere aquí en el llamado *ámbito sublunar*.

El problema es trasladado por Aristóteles al terreno de los fundamentos científicos: cuál es o cuáles son los principios que determinan la radical diferencia entre un ser vivo y otro inerte. *Estar vivo* se

<sup>3</sup> El texto más importante al respecto es el de *Metaphysica*, XII, 7, 1072b24-29: «Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida (καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει), pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios» (trad. Tomás Calvo).

entiende de una manera general como el hecho de *poseer un alma*: todo lo que está vivo, desde una planta a un hombre, es un cuerpo animado por un alma. Esta concepción biológica de trazo grueso explica en gran medida el alto grado de abstracción que se observa en la obra. Si prestamos atención a la definición de alma que se formula en el primer capítulo del libro segundo, con ella Aristóteles no solo pretende determinar qué es lo que significa estar vivo, sino también ofrecer el punto de partida que permite al científico explicar todos los fenómenos relacionados con la vida. Ahora bien, para Aristóteles dar una explicación científica de cualquier objeto significa que somos capaces de derivar las propiedades esenciales de ese objeto a partir de la definición dada del mismo. Por tanto, si la definición de alma es eficaz, de ella deben derivarse las características esenciales de los seres vivos en tanto que poseen vida. Las expectativas que ofrece el *De anima* no son de poca importancia: abstracción teórica y un alto nivel de explicación de los fenómenos naturales, y todo ello aplicado a un tema capital. Esas expectativas solo parcialmente se verán cumplidas.

La búsqueda de una respuesta definida a la pregunta *¿qué es el alma?* es para Aristóteles el requisito necesario y suficiente para la constitución de la psicología como ciencia autónoma. El procedimiento heurístico que adopta parte de la constatación de las aporías que deben resolverse en la constitución de una tal ciencia y del análisis de las respuestas que se han dado anteriormente. Porque es, en efecto, importante delimitar el terreno sobre el que se va a edificar la ciencia que se pretende fundar, y el procedimiento idóneo para ello es el de la «división» (διαίρεσις), que tiene un indudable origen platónico: sirvió seguramente de campo de entrenamiento para los jóvenes que se querían adentrar en el estudio de la filosofía en el seno de la Academia.<sup>4</sup> Puestos a buscar la esencia de cualquier objeto

<sup>4</sup> El método diairético es especialmente usado por Aristóteles en las obras que recopilan hechos. Por ejemplo, en los *Topica* se organizan los objetos de los diferentes argumentos de acuerdo a la división de los cuatro predicables (accidente, en los libros II-III; género, en el libro IV; propiedad, en el libro V; definición, en los libros

de investigación, hay que saber si es una entidad (οὐσία) o el accidente de una entidad; si es entidad como materia, o como forma, o como el compuesto de ambas; y en caso de que sea cuerpo, hay que distinguir si es cuerpo natural o cuerpo artificial; en caso de que sea cuerpo natural, si es un cuerpo vivo o un cuerpo sin vida; por otro lado, si es materia, está en potencia, mientras que si es forma está en acto; ahora bien, si está en acto, entonces hay que saber si se trata de un acto primero o un acto segundo.

En la base de estas divisiones está la concepción metafísica hilemórfica con la que Aristóteles organiza la realidad física: todo cuerpo está compuesto de materia y de forma.<sup>5</sup> A este respecto, el capítulo primero del libro II del *De anima* es la carta fundacional del hilemorfismo aplicado al mundo de los seres vivos. Aristóteles enfrenta un monismo psicofísico al dualismo platónico. Cuerpo y alma, materia y forma, son dos aspectos discernibles conceptualmente de una única realidad. Esta doble perspectiva no es, por lo demás, estática; puede ser analizada en estratos cada vez más básicos y elementales. El propio concepto de materia es relativo: lo que es materia para una determinada forma puede ser, a su vez, forma de una materia más elemental. El cuerpo que recibe el alma no es un cuerpo

VI-VII). A su vez estos predicables son divididos en series de subclases, tal y como se describe en el primer libro. Asimismo, en la *Historia animalium* el ingente material usado por Aristóteles es organizado de acuerdo con los criterios que él establece al principio de la obra. La presentación que realiza de las distintas especies animales divide el mundo animal en función de las diferentes maneras de vivir que presentan los animales estudiados, de sus acciones, de sus caracteres, y de sus partes constitutivas (I, 1, 487a11). Este método además persistió en el seno del Liceo; prueba de ello es el hecho de que Teofrasto en su *Historia plantarum* organiza su trabajo de una manera muy similar: partes constitutivas, cualidades, generación, formas de vivir, etc. CARLO NATALI (*Aristotle. His Life and School*, Princeton, 2013, pp. 104-113) ha puesto de manifiesto la íntima conexión y la continuidad de procedimientos metodológicos que hubo entre la Academia y el Liceo, de tal manera que si se hizo ciencia en la institución que fundó Aristóteles fue sencillamente porque ya se había estado haciendo en el seno de la que fundó Platón.

<sup>5</sup> JOSÉ LUIS CALVO, en la Introducción de su edición de la *Physica* para esta misma colección (Madrid, 1996, pp. LIX-LXI) traza con claridad y pulcritud las líneas maestras de la física de Aristóteles y de su posición en la historia de la ciencia.

cualquiera. Aristóteles objeta severamente a todos aquellos que hablando del alma no se han parado a considerar qué tipo de cuerpo es el que tiene la capacidad —esto es, la disposición adecuada de sus partes y componentes— de recibir un alma y ser vivificado por ella; ha de ser ya de por sí, previamente al acto de la vivificación, lo suficientemente complejo, y por ello es él mismo de algún modo forma de una materia aún más simple y primitiva; a su vez, el alma, siendo forma del cuerpo vivo, es también potencia de sus actividades vitales concretas. El esquema era, pues, efectivo, y por ello ha de reconocerse en el *De anima* un avance extraordinario en el estudio científico del complejo fenómeno de la vida.<sup>6</sup>

El primer paso de todo este procedimiento no podía ser otro que el de la constatación de la existencia del objeto estudiado.<sup>7</sup> Ahora bien, siendo como es evidente la existencia de cuerpos vivos, no lo es ni mucho menos la determinación de aquello que es causa formal de su naturaleza, es decir, el alma. Para establecer la existencia del alma y llegar posteriormente a su esencia el procedimiento que sigue Aristóteles es eminentemente inductivo.<sup>8</sup> Nace de la observación de

<sup>6</sup> Cf. I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966 = *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México DF, 2005, p. 884). El ilustre especialista sueco tenía razón cuando señalaba precisamente que, comparado con la psicología moderna, el *De anima* puede parecer primitivo, pero confrontado con lo que sabemos de sus predecesores, incluido Platón, ha de considerarse un portentoso progreso («ungeheuren Fortschritt»). Él fue el primero que dio al problema del alma una compostura biológica y puso las bases de una ciencia independiente. Como prueba de la enorme superioridad de Aristóteles con respecto a sus compañeros académicos —dice DÜRING— basta con comparar su definición de alma con la que formuló Jenócrates: «El alma es un número que se mueve a sí mismo» (*De anima*, I, 4, 408b32).

<sup>7</sup> Esta primera forma de conocimiento es necesaria en el proceso gnoseológico que va del efecto a la causa, aunque por sí misma es confusa porque carece aún del conocimiento *distinto* de la causa; una vez logrado este conocimiento en realidad lo que obtenemos es el conocimiento de la esencia del efecto: lo mismo es conocer el *quid est* que conocer el *propter quid est*: cf. ARISTÓTELES, *Analytica posteriora*, II, 8, 93a14 ss.

<sup>8</sup> Sobre la pluralidad metodológica que aplica Aristóteles a sus investigaciones véase E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, 1992. BERTI sostiene la tesis de que el aristotelismo, lejos de ser un sistema encerrado en sí mismo, es un sistema abierto que permite integraciones y múltiples usos en los distintos ámbitos del saber.

las actividades que realizan los cuerpos vivos, y más concretamente de aquellas que comparten todos, por muy diversos que sean, es decir, las que tienen que ver con la nutrición, el crecimiento y la reproducción. El argumento podría formularse así: el cuerpo vivo tiene vida, pero no es *la* vida, luego el cuerpo es el sujeto del que se predica la vida; de esta manera, el alma no es el cuerpo, sino aquello que hace que el cuerpo posea una determinada cualidad: el estar vivo. El alma aporta, pues, al cuerpo su perfección como cuerpo vivo. Ahora bien, esa aportación solo es posible si se entiende que el alma es la *forma* (εἶδος) o esencia del cuerpo vivo. De aquí a la definición de alma ya solo hay un paso: el alma es algo existente, luego ha de ser una entidad (οὐσία); ahora bien, no entidad en el sentido de materia, sino de forma: ella es el acto primero de un cuerpo (es decir, está en la base de todas las actividades que puede hacer ese cuerpo independientemente de que las esté realizando o no actualmente), pero no de un cuerpo cualquiera, sino de aquel que en potencia puede estar vivo (es decir, aquel que posee una determinada disposición de sus partes de tal manera que estas puedan servir de órganos o instrumentos de las actividades que causa el alma). Estamos aquí ante uno de los descubrimientos más geniales de Aristóteles,<sup>9</sup> que supera ampliamente tanto el concepto *material y corpóreo* que tenían muchos presocráticos del alma, como el dualismo de los pitagóricos y Platón, en la medida en que ofrecía una explicación unitaria del ser vivo.

La definición de alma que proponía Aristóteles en *De anima* II, 1 establecía brillantemente qué es el alma, es decir, forma que constituye el principio que vivifica el cuerpo; pero el mismo Aristóteles no quiere quedarse simplemente en la constatación de la naturaleza, ya que el conocimiento científico ha de aportar también la causa: en este caso, de por qué el alma es la forma del cuerpo vivo. *In abstracto*, toda forma es la razón por la cual un ser posee una determinada propiedad característica, por lo tanto el alma como forma ha de ser

<sup>9</sup> Cf. E. BERTI, *Studi aristotelici*, Brescia, 2012, p. 252.



la causa de que un cuerpo vivo presente una serie de propiedades características como nutrirse, crecer, reproducirse, sentir o pensar. El propósito expresado por Aristóteles es demostrar cómo a partir de la definición que se ha formulado de alma derivan todas sus propiedades siguiendo el método matemático.<sup>10</sup> Sin embargo, este propósito no deja de ser la manifestación de un *desideratum* que no llega a ser satisfecho en el *De anima*. Para su autor, al igual que para los autores presocráticos que él mismo había criticado en el primer libro de la obra, las facultades y funciones propias de los seres vivos son descubiertas a través de la experiencia externa o interna, es decir, *a posteriori*, y no como deducciones de la definición establecida de alma. Esta forma de proceder supone en realidad una doble vía que marca una clara diferencia entre los dos primeros capítulos del libro II.<sup>11</sup> La cuestión es que el concepto de alma establecido en la definición no comporta necesariamente las funciones vitales que se observan en los seres vivos; sin embargo, estas funciones solo reciben una explicación apropiada si esta se formula en el escenario que ha prefigurado la definición general de alma. Precisamente por este motivo el concepto de alma no se realiza en los conceptos subsidiarios de las facultades (también llamadas por el mismo Aristóteles

<sup>10</sup> El principio del capítulo segundo del libro II es significativo al respecto del modelo matemático que Aristóteles quiere imitar en la deducción de las actividades vitales a raíz de la definición previamente formulada de alma (413a16-20): «En verdad, los enunciados de las definiciones son semejantes a las conclusiones. Por ejemplo, ¿qué es la cuadratura?: es [la construcción] de un rectángulo equilátero equivalente a uno de lados desiguales. Ahora bien, una definición de tal género es el enunciado de una conclusión. Quien, por el contrario, dice que la cuadratura consiste en encontrar la mediana, formula la causa del asunto que se está tratando».

<sup>11</sup> J. OWENS («Aristotle's Definition of Soul», en *Aristotle. The Collected Papers of J. Owens*, Albany, 1981, p. 121) lo explicaba así: «La dirección tomada por la obra en la definición de alma en los dos primeros capítulos de *De anima* II, sin embargo, parece bastante clara. El primer capítulo describe el alma en los términos de la noción general de forma en relación a un efecto especial, el cuerpo vivo. En contra del fondo de los *Analytica*, el segundo capítulo se esfuerza por elaborar la definición en los términos del alma como «causa estricta» del cuerpo vivo. Alcanza su noción de alma a través de las características de la vida más conocida directamente en el aspecto operacional».

*partes del alma* o sencillamente *almas*) tal y como el género se realiza en las especies: las facultades —nutritiva, sensitiva e intelectiva con la pluralidad de acciones que conlleva cada una de ellas —no pueden ser especies de un género común. El acopio de experiencias condujo a Aristóteles a la constatación de que esas facultades estaban graduadas. Es más compleja la actividad que como ser vivo puede llegar a hacer un hombre que la que efectúa un animal, y es más compleja la que puede hacer un animal que la que se observa en una planta. En consecuencia, las facultades que están detrás de esas actividades han de ser unas más perfectas que otras. Por otro lado, entre las actividades que realiza un hombre en tanto que ser vivo están las mismas que hace un animal e incluso una planta: los hombres se nutren, crecen, se reproducen y mueren tal y como los demás seres vivos, pero ellos poseen en exclusiva el raciocinio y la actividad intelectual; los animales comparten con los hombres la percepción sensible, y esto los diferencia de las plantas, que solo ejercen las actividades ligadas a la facultad vegetativa. Es, por tanto, claro que solo estas últimas actividades son comunes a todos los seres vivos, de modo que las diferentes facultades tienen una relación entre sí semejante a la que tienen las figuras geométricas, en las que unas están potencialmente en otras sin que eso signifique que haya entre ellas una relación de reciprocidad. La facultad o alma intelectiva presupone la facultad o alma sensitiva, y esta a su vez la facultad o alma vegetativa, pero no al revés; por ello para pensar es necesario sentir y, más primitivamente, respirar o nutrirse; en cambio puede un ser vivo respirar o nutrirse sin necesidad de desarrollar otras actividades superiores. Ante esta *factum* el concepto de alma solo puede realizarse plenamente en aquellas funciones que comparten todos los seres vivos, y por ello es unívoco en la facultad vegetativa y solo análogo en las otras dos.<sup>12</sup> Pierde entonces el concepto o la

<sup>12</sup> Cf. A. C. LLOYD, «Genus, Species and Ordered Series in Aristotle», *Phronesis*, 7(1962), pp. 72 ss.; G. MOVIA, «La definizione aristotelica di anima», en *Due studi sul «De anima» di Aristotele*, Padua, 1974.