

En torno a los ejemplos del hacha y del ojo

Aristóteles y una justificación lógico-semántica de la unidad cuerpo-alma

Resumen: Para devenir una unidad orgánica y funcional, el ser vivo necesita conservar la distinción interna entre forma y materia en términos de causa y concausa de dicha unidad. Una reconsideración de los ejemplos del hacha y del ojo bajo la perspectiva de los criterios lógico-semánticos de antero-posterioridad permite explicar la diferencia interna entre cuerpo y alma, en un contexto que enfatiza la no-separación del alma respecto del cuerpo, y clarificar el estatuto ontológico de las partes orgánicas para salvar la unidad sustancial de un organismo vivo.

Palabras clave: Cuerpo, alma, unidad, antero-posterioridad, Aristóteles.

Abstract: To develop a functional and organic unity, the living being needs to preserve an internal distinction between form and matter as cause and auxiliary cause of such unity. A reconsideration of the examples of ax and eye under the perspective of the logical - semantic criteria of antero-posteriority allows to explain the difference between body and soul within a context that emphasizes the no-separation of soul from body and clarifies the ontological status of the organic part with the purpose of saving the substantial unity of a living organism.

Keywords: Body, Soul, Unity, Prior-Posterior, Aristotle.

La consideración acerca del alma que Aristóteles ofrece en las definiciones generales de la primera parte de *De anima*, II, 1 encuentra una nueva instancia de tratamiento en la segunda parte del mismo capítulo, esto es, entre 412b10 y 413a10¹. A nuestro juicio, es posible reconocer en esta sección el significado implícito de 'alma' como causa así como un planteamiento preliminar de la cuestión relativa al tipo de unidad que caracteriza al ser vivo. En ese sentido, pensamos que la segunda parte de *De anima*, II, 1 anticipa la explícita definición de alma como causa formulada en *De anima*, II, 2 y en II, 4 (415b8-27) que, junto con configurar un marco filosófico para los tratados biológicos, enriquece el sentido en que el filósofo entiende la unidad de un ser viviente enunciada en *De anima*, II, 1, 412b6-9. En efecto, las célebres analogías del cuerpo animado con el hacha y el ojo presentadas en 412b10-412b26 (en todo caso, la comparación sigue hasta 413^{a3}) nos abren ya a los cuatro principales puntos de vista causales desde donde se puede contemplar la no separación

¹ Cf. ARISTOTILE, *De anima*, ed. W. D. Ross, New York, Oxford University Press, 1999.

del alma y del cuerpo en tres asuntos de relevancia para una ontología de los seres vivos: el vivir entendido como ser para el viviente, la unidad orgánica y la unidad funcional de un ser vivo. En efecto, pensamos que en la segunda parte de *De anima*, II, 1 Aristóteles afronta la consideración causal del alma y del cuerpo y que la lleva a cabo poniendo en juego tres usos ontológicos distintos del par conceptual '*próteron*'-'*hýsteron*'. Así pues, cabe hablar de la anterioridad del alma como forma y esencia del cuerpo (*he ousía tôn empsýchon somáton*), como *aquello en vista de lo cual* ('*hoû héneka*') se constituye la unidad de un organismo vivo y como *aquello que es origen del movimiento* ('*hóthen he kinesis*') que, en articulación con el cuerpo, es fundamento de las operaciones y propiedades de un ser vivo concebido como un todo orgánico.

El hacha y el organismo vivo. Homonimia y unidad de materia y forma

En el contexto de la comparación –que viene sugerida por la lengua griega– entre el cuerpo natural orgánico y un instrumento, el hacha, Aristóteles pone de relieve la homonimia que encuentra entre el instrumento (órganon) y el instrumento desmantelado y la traslada a la que habría entre un cuerpo natural orgánico (*organikón*) que está vivo y un cadáver. El hacha, instrumento artificial (órganon), se toma como si fuera un instrumento natural (órganon), a saber, el cuerpo (en este contexto resulta metódicamente relevante que el planteo no ocurra al revés)², mientras que lo que el filósofo llama “ser-hacha” (*tò pelékei éinai*), es decir, la capacidad de cortar o el filo del hacha, se entiende como si fuera el alma del instrumento.

La imposibilidad de que el cuerpo natural de un ser vivo sea identificado como materia de este por fuera del dominio activo de su forma (el alma), se hace perceptible si se lo compara con la materia de un instrumento, vale decir, con una materia considerada también de manera funcional. El hacha puede describirse como un trozo de madera articulado con otro de acero gracias a su “ser-hacha” (*tò pelékei éinai*), esto es, a su sustancia en el sentido de la forma y esencia (*ousía gàr he katà tôn lógon*) (412b5-6).

Ser-hacha sería, entonces, la esencia de hacha (412b11) y representaría aquello *por lo cual* se define un cuerpo natural entendido como aquello que tiene la capacidad de vivir: el alma. En ese sentido, el ser-hacha puede leerse

² El hecho de que en la formulación aristotélica el cuerpo natural sea aquello con lo que se compara un instrumento artificial es un indicio de que el tema se enfoca a partir del contexto de lo vivo. Dentro de esta perspectiva habría que situar también la manera en que se piensa el cadáver de individuo, por ejemplo.

como *el alma* del hacha en cuanto se refiere, a su vez, a la capacidad de cortar que define al instrumento, es decir, el principio de la función para la cual esos materiales han sido escogidos (como puede leerse en 412b27-413^a1). El tipo de relación que hay entre ellos mostraría que materia y forma, incluso en un artefacto, no se pueden tratar fácilmente por separado y que, en todo caso, su comprensión requiere el empleo de algún criterio que permita capturar de manera más ajustada esa vinculación. Un buen criterio podrían proporcionarlo aquí las nociones de antero-posterioridad tomadas, especialmente, en un sentido ontológico. Por otro lado, la comparación de un cuerpo animado con un objeto diseñado para ejecutar una función facilita el reconocimiento de la conexión que, en el ámbito de los seres vivos, reúne las nociones de esencia y de *phýsis* en la noción de alma:

“Se dijo, pues, en general, qué es el alma, a saber, sustancia según la definición³. Y esta es la esencia de [o para] tal clase de cuerpo (*tò ti ên êinai tòi toioidi sómati*). Tal como si uno cualquiera de los instrumentos, por ejemplo, un hacha fuera un cuerpo natural, el ser hacha sería, en efecto, la sustancia de ésta <i.e. del hacha>; y ésta <i.e. la sustancia⁴> sería su alma. Separada ésta, no habría ya un hacha, sino en sentido equívoco (*homonýmos*). Ahora, el hacha es un hacha. Ciertamente, el alma no es forma y esencia de un cuerpo de tal clase, sino de un <cuerpo> natural de cierta clase que tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo” (412b10-17)⁵.

En efecto, *ser-hacha* constituye esa capacidad de cortar que da razón de la operación relativa al instrumento, de la elección de materiales de un cierto tipo

³ Se describe así la sustancia en el sentido de forma (*eídos*) que se expresa en la definición. Una definición lógica verdadera tiende a expresar la forma de la cosa, en cuanto de esta depende, prioritariamente, que una cosa sea lo que es. Asimismo, la forma es aquello que, en orden a existir, se debe realizar en la materia. De acuerdo con esto, “*ousía katà tòn lógon*” da cuenta de un aspecto de la cosa concreta existente. Cf. *De anima*, II, 414^a9 donde se ofrece una equivalencia entre ‘*morphē*’, ‘*eidós ti*’, ‘*lógos*’ y lo que se considera ‘*hoion energeia*’ de un sujeto.

⁴ Para Hicks la posición de ‘*toúto*’ es debida a un quiasmo. La *ousía* del hacha sería como el alma del ser vivo. Cf. R. D. HICKS, *Aristoteles. De anima*. Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms Verlag, 1990, pp. 315-316.

⁵ La traducción de los pasajes de *De anima*, II, 1 que se citan en el trabajo es nuestra y ha sido hecha a partir de la edición del texto griego de D. ROSS, cf. ARISTOTILE, *De anima*, y teniendo a la vista la edición inglesa de R. D. HICKS, *Aristoteles. De anima*.

y del tipo de cosa que se configura a partir de ellos. En ese sentido, la actividad de cortar un leño tiene como principio y causa una cualidad adquirida por el acero, el filo, por la cual el hacha pertenece a la clase de instrumentos en cuestión. A su vez, el filo, entendido como el ser del instrumento, es la actualidad del sustrato material en vista de la cual la madera y el acero son escogidos y se mantienen articulados entre sí como condición necesaria de la función para la que el instrumento ha sido diseñado. Esta construcción metafórica permite, pues, poner el acento en la forma de la cosa como aquello que, al mismo tiempo, satisface el papel de causa formal-final y de causa eficiente por la cual el sustrato material del instrumento se conserva como “parte” del compuesto⁶. Esta afirmación se compagina bien con una interpretación onto-teleológica del sentido de antero-posterioridad que Aristóteles propone en *De Partibus Animalium*, II, 1 –*próteron genéseí/hýsteron ousíai*–⁷ y que, en un contexto general como el del *De anima*, deja margen suficiente para entender, por ejemplo, el autodesarrollo orgánico tanto como las operaciones ligadas al alma sensitiva (en cuanto forma sustancial). En este contexto, el tipo de prioridad que tiene la *ousía*-fin como fundamento ontológico de estos procesos no sería sino otra versión del significado canónico de prioridad ontológica expuesto en *Metaphysica*, V, 11, 1019^a2-4, donde Aristóteles contempla la prioridad del sustrato respecto de sus propiedades y donde la relación de antero-posterioridad que tiene lugar entre ellos se traduce también como una relación entre el fundamento y aquello que es fundamentado (1019^a5ss), causa y efecto, etc.⁸

Volviendo al caso del hacha, si se hiciera el intento de separar el *ser-hacha* del hacha, a lo que resta se le podrá seguir dando el nombre de hacha, pero en un sentido equívoco (*homonýmos*) (412b14-15), puesto que, una vez perdida

⁶ A su vez, tratándose de un contexto funcional, la forma que es causa eficiente es también causa final en el sentido de *aquello en vistas de lo cual* (*hoû héneka / to hoû*) y de la perfección (*télos*) de un instrumento por la que se explica que los materiales sean “materia apropiada” (*oikeia hýle*) (414b25) para la realización de la forma, es decir, su condición necesaria. Así, podría interpretarse también la metáfora del timonel y el navío que se aplica a la relación alma-cuerpo (cf. *De anima*, II, 1, 413^a8-9). El timonel impide que el barco pierda su rumbo y consigue que cumpla con la función en vistas de la cual ha sido diseñado y construido.

⁷ Cf. *De Partibus Animalium*, II, 1, 646^a24-b10; *De Generatione Animalium*, II, 16, 742^a19-36. Las ediciones de estas obras de las cuales hemos tomado las referencias son: Aristote, *Les Parties des Animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 2002 y *De la Génération des Animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961. Cf. también A. VIGO, *Escritos Aristotélicos*, Pamplona, EUNSA, 2006, n. 23, p. 36.

⁸ Cf. ARISTOTILE, *Metaphysics*, vv. I-II. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, New York, Oxford University Press, 1997.

la capacidad de cortar, sólo el nombre sería el mismo, no la definición de la herramienta. Estaríamos, entonces, ante dos cosas de clases distintas. Cuando la forma se separa (*choristheíses*) de los materiales (412b13-14), se pierde (*apoleipóuses*) con ella la función que define al hacha y en la que su alma (de acuerdo con la estructura *lógos énylós*) queda connotada como forma, fin y origen primero del movimiento que acontece en un sustrato material. Ahora bien, perdida la función y separada la forma sustancial, ¿se pierde al mismo tiempo la unidad de las partes materiales? Al parecer, no; aunque un hacha que ha dejado de cortar se encuentra ya sometida a un proceso corruptivo de sus materiales. En un ámbito biológico, no parece que la pérdida de la unidad de las partes homogéneas y heterogéneas de un cuerpo orgánico ocurra de manera simultánea a la pérdida de la unidad funcional del viviente. Sin embargo, las partes que han perdido la forma sustancial del organismo vivo no tienen unidad en un sentido relevante en la medida en que han dejado de ser, en sentido propio, partes de un todo vivo que, en cuanto tales, se ordenan en vistas de vivir (lo que ocurre aun cuando el estatuto de partes de un cuerpo comporte potencialidad respecto de algunas operaciones). En ese sentido, comparece cierta prioridad del todo, tomado desde el punto de vista del ser en acto, respecto de las partes en acto que son ontológicamente dependientes de él⁹.

Esta última tesis puede corroborarse incluso al nivel de los constitutivos elementales del cuerpo: perdida el alma, ¿qué los conserva unidos? (*tí tò synéchon*) (*De anima*, II, 4, 416^a6-18). Sin alma, los elementos y sus cualidades no cumplen más el papel de con-causas en la conservación activa de la vida y por ello, dada la peculiar relación entre el alma del conjunto y los elementos de base, ocurre simultáneamente que la unidad fundamental del organismo vivo se pierde. La correlación entre forma y materia hace difícil –si no imposible– concebir la unidad material de un ser vivo sin su unidad funcional. En ese sentido, es cierto que –como señala Ackrill– la homonimia

⁹ La prioridad ontológica entendida como la capacidad de una cosa para existir independientemente de otra, sin que ésta pueda hacerlo respecto de la primera (*Metaphysica*, V, 11, 1019^a2-4) puede considerarse como anterioridad del sustrato respecto de sus determinaciones accidentales (1019^a5) o anterioridad de ser según la potencia o según el acto. Aristóteles tiene en cuenta aquí la relación entre la parte y el todo y la materia y la sustancia compuesta. La prioridad de ser según la potencia considera a la parte y a la materia como anteriores al todo, pero según el acto, las considera posteriores al todo en cuanto lo presuponen a la manera de un fundamento ontológico (1019^a6-11).

cumple bien su tarea de “principio” lógico-semántico al servicio del hilemorfismo¹⁰. Pero ¿de qué clase de homonimia se trata?

La equívocidad que en este caso está en juego indica un uso no accidental de la homonimia. Si se continúa hablando equívocamente de hacha es porque lo que queda evoca de algún modo la capacidad perdida. El hacha sin filo no está completamente enajenada de su contexto funcional y esto, precisamente, motiva la homonimia entre ambas cosas. Separada la capacidad de cortar del sustrato material del hacha, el sustrato puede seguir siendo identificado como un hacha en relación con la forma de la que está privado.

Entre el hacha afilada y la que no lo está hay una relación de semejanza por la que se evidencia que la segunda constituye un fenómeno parasitario de la primera. Esto es así en cuanto que de la forma de ésta última depende el reconocimiento de aquélla. El vínculo parasitario entre lo que se podría considerar una genuina sustancia compuesta y una sustancia “incompleta” (o reducida a materia y privación de la forma) posibilita la identificación de cosas en desuso así como la identificación del origen de sus procesos corruptivos. Este tipo de conexión puede entenderse, asimismo, en términos de la relación de antero-posterioridad que se atribuye a un objeto sustancial con una propiedad no sustancial y de acuerdo con la cual el objeto sustancial será un caso de materia definida por la forma.

Cuando se trata de un cuerpo natural orgánico, si se separa el alma, el cuerpo que deviene cadáver seguirá siendo llamado cuerpo orgánico por ho-

¹⁰ Cf. J. ACKRILL, “Aristotle’s Definition of Pysché”, en *Proceedings of Aristotelian Society*, New Series, v. 73, 1972-73, pp. 119-133. La homonimia sin más constituye un modelo que Ackrill denomina “principio de homonimia” y considera que es completamente funcional a una concepción de la unidad alma-cuerpo, como una aplicación de las nociones de materia y forma. En ese sentido, a juicio de Ackrill, el “principio de homonimia” pone al hilemorfismo en dificultades a la hora de distinguir entre los dos aspectos de una cosa compuesta. Puesto que el cuerpo del que se trata es un cuerpo ya animado. De tal manera, el “principio de homonimia” que opera en el contexto de las definiciones de alma contempla un punto de vista sobre la equívocidad entre dos cosas que no presenta atenuantes. No se puede tomar la materia sin la forma y viceversa. En esos términos, la definición aristotélica de alma “resiste interpretación”. Pues además, la explicación que da del cuerpo y de los órganos corpóreos, a la luz del “principio de homonimia”, hace impensable que una materia de tal tipo pudiera haber carecido de un alma. De acuerdo con Ackrill, en este punto no se cumple una tesis fundamental del hilemorfismo (introducida a instancias de explicar el cambio en *Physica.*, I): la misma materia tiene y podría no haber tenido la forma. El carácter contingente de la materia no estaría contemplado en la concepción de un cuerpo natural orgánico. Véase también, C. SHIELDS, “The Homonymy of the Body in Aristotle” en R. Specht (ed.), *Archiv fuer Geschichte der Philosophie*, Bd. 75, Gruyter, Berlin, 1993, pp. 1-30.

monimia. Nada en este pasaje parece indicar una homonimia absoluta. Pero ¿por qué seguimos llamando cuerpo al cadáver? En cierto sentido, hay una referencia común que opera como forma para un sustrato orgánico y como privación de la forma para los restos de él: el alma, principio del movimiento y del reposo de un cuerpo natural orgánico (412b16-17)¹¹ cuya privación desencadena en el cadáver los procesos corruptivos que le son característicos. En estos términos, Aristóteles contempla la diferencia ontológica entre ser vivo y cadáver y la dependencia lógica y ontológica del segundo respecto del primero, como aquello sin lo cual el segundo no puede ser reconocido ni se puede explicar que exista como cuerpo (durante un cierto lapso de tiempo). Este planteamiento está fundado en la distinción entre un significado focal y un significado parasitario de ‘cuerpo’ a partir de la cual se puede afirmar que el cadáver parasita del contexto prioritario determinado por el cuerpo vivo. En este punto, aparece otra dificultad: la comparación entre un hacha y un organismo vivo adolece de una limitación infranqueable debido, en especial, a la naturaleza de la forma y a la de los materiales de la que es correlativa. Mientras que en el primer caso los materiales pueden permanecer (y permanecen) más allá de la separación de la forma y pueden haber, incluso, dentro de la categoría de sustancia, la forma se entiende al modo de una cualidad del acero que, en cuanto funge como fin, los materiales se disponen para servirle (lo que suele llamarse *fin-tini*, por oposición a *fin-tinós* o *hoû héneka*). En el ser vivo, por el contrario, la materia propia no permanece más allá de la forma y la forma no es una cualidad (aun cuando algunas interpretaciones de la primera parte de *De anima*, II, 1 tiendan a ver de este modo el alma por su asociación con la noción de vida)¹², sino que es *ousía* y *phýsis* y, en cuanto tal, es causa y principio primero inmanente al organismo.

Efectivamente, si se lee la oración “*ou gàr toióútou sómatos tò ti ên ênâi kaì ho lógos he psyché, allà physikoû toioudi échontos archèn kinéseos kaì stáseos en heautôî*” (412b15-17) en conexión con la oración inmediatamente anterior “*nûn d’ estî pélekus*” (412b15), se entiende que Aristóteles cambia el punto de vista

¹¹ Cf. ARISTÓTELES, *Physica*, II, 1, 192b21, b9 y 13; I 9, 192^a18; *De Caelo*, IV, 1, 307b31; *De Generatione Animalium*, II, 4, 741^a1; *Metaphysica*, V, 23, 1023^a8; XII, 7, 1072b13. La edición de *Physica* de la cual tomamos las referencias es *Aristotle’s Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross, New York, Oxford University Press, 1955. Cf. G. RODIER, *Commentaire du “Traité de L’Âme”*, Paris, J. Vrin, 1985, pp. 173-174.

¹² Cf. J. BARNES, “Aristotle’s Concept of Mind” en *Proceedings of Aristotelian Society* 72 (1971-1972, 1979); reimpresso en J. BARNES et al. (eds.), *Articles on Aristotle*, t. IV: Psychology and Aesthetics, London, Duckworth, 1979, pp. 32-41.

que enfatiza la comparación entre un cuerpo natural orgánico y un artefacto y mira la homonimia de ‘cuerpo’ según un orden entre dos significados, de los cuales el primero constituye su significado focal, mientras que el otro es un uso derivado de la expresión. La diferencia entre el plano del viviente y el del artefacto pone de relieve también la relación jerárquica entre dos sentidos distintos de ‘cuerpo’ (animado uno, inanimado el otro), en la que el segundo depende ontológica y lógicamente del primero. Esto último se presenta combinado con la equívocidad antes señalada entre cuerpo vivo-cadáver y hacha-hacha sin filo y da lugar a un ordenamiento entre estos juegos de significados que espeja una distinción ontológica fundamental por la que el estatuto ontológico del cadáver resultará comparable al de un artefacto¹³. Un modo de planteo que revela, como decíamos, la perspectiva desde la cual Aristóteles emprende el estudio de lo vivo.

Este planteamiento, centrado en la diferente relación entre la materia y la forma de un ser vivo y la de un artefacto, parte de una representación general de dicha relación (412b6-9). Por un lado, hablar de “la materia de una cosa” (*tèn hekáston hýlen*) informa sobre la materia como aquello que no se define por sí mismo sino por su referencia a una cosa compuesta, definida por su forma sustancial. Por otro, la expresión “*tò hoû he hýle*” – “aquello de lo que la materia es materia” – hace referencia a la forma en cuanto aquello que tiene posesión de la materia como sustrato necesario para su realización.

Así pues, encontramos una relación de posesión de la forma respecto de la materia y una relación de pertenencia de la materia respecto de la forma (412b6-9). Ambas fórmulas, sin embargo, no consiguen dar cuenta de un rasgo específico de los vivientes. Sólo una vez que se han introducido los ejemplos del hacha y del ojo, es posible captar la diferente modalidad que cobran estas maneras de vinculación forma-materia en un viviente y en un artefacto, en un viviente y en un cuerpo inerte, en un contexto normal y en uno defectivo. En ese sentido, por ejemplo, la relación materia-forma en el *contexto defectivo* del cuerpo vivo es más próxima a la misma relación en el *contexto normal* del hacha. De ahí que el estatuto ontológico del cadáver se ajuste más al tipo de composición sustancia-accidente, característico de un producto de la técnica o del arte.

¹³ Los componentes materiales de un cuerpo orgánico son responsables de procesos mecánicos que se dan en éste (necesidad mecánica). Sin embargo, un cuerpo orgánico no está definido predominantemente por sus componentes materiales, sino por la forma específica respecto de la cual se comporta como su condición necesaria o materia apropiada.

La implementación de la homonimia no accidental en el ámbito de la definición de alma es lo que permite que se perciban tipos distintos de la relación materia-forma así como las condiciones que requiere un planteo estricto de la unidad hilemórfica en los seres vivos.

En el caso del hacha, la separación de la capacidad de cortar del sustrato material del hacha se entiende como un caso de cambio accidental. Ser de tal o cual cualidad (o dejar de serlo) supone uno y el mismo sustrato. El sustrato se presenta, entonces, como lo que muestra cierta unidad de continuidad en cuanto puede ser identificado como tal antes, durante y después de la existencia del hacha. Vale decir que la permanencia del sustrato ocurre con independencia de que tenga capacidad para cortar. El hacha es, pues, la clase de cosa que se identifica, principalmente, con su sustrato material; mientras que su forma cualitativa (cierta disposición de la materia) se identificará con la forma que está presente en la mente del herrero y en la de quien sabe usar el hacha. En casos como este, la materia que funge como punto de partida de la generación de una cosa se identifica con la materia constitutiva de la cosa que resulta del proceso. En estos casos, el sustrato material no tiene una relación intrínseca con la forma. La relación de posesión que ejerce la forma respecto de la materia es más bien laxa y tendencialmente extrínseca. El sustrato de la capacidad de cortar, el acero, puede definirse y existir con independencia de esta competencia o forma funcional, el filo. Correlativamente, la relación de dependencia o pertenencia que guarda el sustrato respecto de la forma es más bien de tipo accidental, pues la remoción de la forma no altera sustancialmente la naturaleza del sustrato: la forma es aquí una cualidad fácilmente removible. En ese sentido, el artefacto tiene un estatuto ontológico que lo aproxima a tipos de compuestos como los significados por 'hombre blanco' u 'hombre músico'.

En este escenario se invierte la prioridad de la forma sobre la materia. Encontramos en el contexto de entidades no sustanciales una inversión del significado de prioridad en sentido ontológico: el sustrato material en acto es ontológicamente anterior al filo, mientras que hay una anterioridad en sentido *kinético*, y no ontológico, del filo respecto del sustrato en la medida en que la forma cualitativa del acero resulta más próxima al que usa el instrumento o al que lo fabrica.

En el ser vivo, el planteo toma un cariz muy diferente. En el viviente, el *inicio* del movimiento puede coincidir con la materia (el cuerpo) o con la forma (el alma) (*De anima*, I, 4, 408b1-18), pero el *principio* del movimiento es la forma. En ese sentido, y teniendo presente la homonimia de 'arché' descrita en *Metaphysica*, V, 1, Aristóteles señala que los significados se articulan

por referencia a un significado primero común (1013a17-19), es decir, 'arché' como principio en el plano del movimiento y en el del conocimiento. Desde nuestro punto de vista, esta vinculación entre los dos significados se funda, a su vez, en la consideración de 'arché' como principio inmanente a la cosa, a saber, la sustancia en el sentido de la forma y el fin que, entendido como el bien y lo bello, es principio del movimiento y del conocimiento (1013a21-23).

En *De anima*, I, 4, 408b1-18, el inicio del movimiento, aunque no coincide necesariamente con el alma, se funda ontológicamente en ella en cuanto es forma y esencia del compuesto hilemórfico. Este planteo podría reconocerse en *De anima*, II, 1 como una versión, dentro de la perspectiva de la causa eficiente, del criterio "*próteron genéseis-hýsteron ousíai*" desarrollado por Aristóteles en *De Partibus Animalium*, II, 1, 646a24-27.

En el ámbito de los seres vivos, cabe hablar de una simetría entre los tres sentidos causales que tiene la forma. La causa eficiente o motora puede ser entendida, desde un punto de vista general como el consignado en *Metaphysica*, V, 1, como un principio no inmanente de la generación e identificarse como tal con la forma, pero también con la materia, aunque los ejemplos parecen referirse especialmente a la forma (1013a7-10)¹⁴. En los seres vivos, donde el contexto ontológico y el contexto *kinético* coinciden tendencialmente en virtud del peso ontológico que tiene la forma como esencia del cuerpo, ocurre que el fin del cuerpo orgánico y el principio de su movimiento se identifican con ella. Los elementos constitutivos, en tanto, son *con-causas* en la medida en que pertenecen a un todo determinado por la forma. La posesión de la forma por la materia y la pertenencia de ésta a la forma describen en este último escenario un vínculo intrínseco que se refleja en los tres significados causales de 'alma' y que se refuerza a propósito de ellos por la simetría entre los sentidos de anterioridad ontológica, lógica, teleológica y eficiente del alma como forma del cuerpo sobre el cuerpo como materia. Por esto mismo, no puede pensarse en la continuidad del sustrato material de un ser vivo más allá de la forma, que en el contexto del movimiento de los seres vivos cumple el papel de factor de permanencia. Si se admitiera un sustrato material como factor de continuidad (la sangre, por ejemplo), habría que tener en cuenta su cualidad, frío o caliente, lo que implica, a su vez, la pertenencia a un organismo vivo ya como residuo útil (menstruos), ya como parte homogénea. En tal caso, los cambios sustan-

¹⁴ Se encuentra aquí un ejemplo que en *De Generatione Animalium*, I, 18 permite entender la generación de un ser vivo como transmisión de forma por analogía con la construcción retórica de Epicarmo: de la ofensa viene la guerra (724a28).

ciales que definen a la generación y a la destrucción de un ser vivo comparecen “montados” sobre un cambio fisiológico de base de tipo cualitativo. Esta situación, en cierto modo, suaviza la ruptura entre dos sentidos de ‘materia’ en el orden biológico y tendencialmente podría flexibilizar la relación entre materia y forma¹⁵.

El diferente tipo de vínculo entre materia y forma no es irrelevante respecto de la jerarquía ontológica que –a la manera de la homonimia *pròs hén*– se encuentra entre cuerpo vivo y cuerpo inerte, cuerpo natural y cuerpo artificial; tampoco es irrelevante a la hora de poner de manifiesto cierta semejanza tendencial del cadáver con los objetos de la técnica, ni cuando se contemplan ciertas opciones metódicas como, por ejemplo, pensar los objetos inertes orientándose por los vivos y no a la inversa.

La unidad de los compuestos, pensada en un escenario biológico y en otro artificial en términos de una relación intrínseca o extrínseca entre materia-forma, no es ajena a cuán estricta sea la distinción entre ambos aspectos y a la manera en que se produce su interna articulación jerárquico-causal. En ese sentido, podemos inferir de aquí que tratar ontológicamente con seres vivos, recurriendo a una homonimia no accidental, pone a la vista cuán decisivo es mantener la *dualidad* materia-forma por medio de un conjunto de criterios de antero-posterioridad de acuerdo con los cuales materia y forma se jerarquizan y logran dar cuenta de una unidad orgánica y funcional originaria como la que define a los seres vivos.

El ojo y el animal

De acuerdo con Aristóteles, un organismo vivo constituye una unidad en sentido propio y no la mera colección de partes homogéneas y heterogéneas que lo componen (carne y huesos, tendones y nervios, corazón, cerebro, mano,

¹⁵ De todas maneras, cuando se usa equívocamente ‘cuerpo’ para designar el cadáver, queda implícito en el uso la vinculación al uso focal de ‘cuerpo’ que designa al organismo viviente. El organismo vivo es anterior al cadáver desde el punto de vista del cambio, de la definición y también ontológicamente anterior por cuanto el organismo puede vivir de manera separada mientras que el cadáver o los restos mortales, durante el tiempo que se pueden conservar, tiene un estatuto lógico y ontológico que parasita del viviente. El fundamento de esta consideración reside en la anterioridad de la forma respecto de la privación de la forma y en la anterioridad de la forma respecto de la materia que están concernidas con la función del conjunto. Este planteo conlleva la diferencia entre dos usos de ‘materia’ que permiten rechazar la idea de una continuidad entre el cadáver y el cuerpo vivo en el nivel de la materia que es relevante al cuerpo orgánico.

etc.). La atribución de esa propiedad esencial a una sustancia como el organismo vivo depende de la manera en que se comprenda la relación entre la parte y el organismo considerado como un todo, lo que equivale a decir que depende de la manera en que se entienda el estatuto ontológico de una parte. Para elaborar la cuestión, Aristóteles recurre al ejemplo del ojo. El texto reza como sigue:

“Es preciso considerar lo dicho también <respecto de> las partes <del cuerpo>. En efecto, si el ojo fuera el animal, la vista sería el alma del mismo. Esta es la sustancia del ojo según la definición (*ousía katà tón lógon*). Y el ojo, materia de la visión (*ópseos*). Privado de ella, <el ojo> no sería ojo, excepto en un sentido equívoco, como el ojo de piedra o el ojo dibujado. Es preciso, además, comprender lo que <se ha dicho> sobre las partes, respecto del todo del cuerpo animado (*zôntos sómatos*). En efecto, de manera análoga, como la parte se halla (*échei*) respecto de la parte, así la totalidad de la percepción se halla respecto del cuerpo todo capaz de percibir, en cuanto tal <i.e. en cuanto es capaz de percibir>. El que está en potencia (*hoste*) de vivir (*zên*) no es el [cuerpo] que ha perdido el alma, sino el que la posee” (412b17-25).

En primer lugar, lo que se afirma acerca del alma en relación con el cuerpo de un ser vivo considerado como un todo se aplica analógicamente a las partes funcionales de un cuerpo natural orgánico. Si se tomara el ojo como un animal, comparecerían en este órgano los mismos aspectos que se reconocen en el todo orgánico, de tal manera que vista y pupila tienen que entenderse como análogos al alma y al cuerpo del animal. De acuerdo con esto, la relación entre la vista y la pupila no constituirá un caso de síntesis entre “partes” opuestas de las que *resulta la unidad* de un ojo¹⁶. La vista tiene que ser considerada aquí como *sustancia según la definición*, vale decir, forma y esencia del ojo (412b19-20), mientras que aquello que funge como sustrato de la vista (o de la visión) es el todo (ojo) que comparece también en la materia (pupila) (412b20)¹⁷.

¹⁶ Cf. *Metaphysica*, VIII, 6 y la crítica a este modo de entender la relación entre forma y materia (1045b16-17).

¹⁷ Existe una presunta ambigüedad de la expresión ‘ojo’ tomada para significar el todo y el sustrato. Se encuentra aquí un cambio en los términos que produce dificultades. Torstrik propone añadir “*tò sýnolon*” después de “*ho ophthalmós*”. Esta operación proporciona el sentido requerido: mientras que un ojo es el compuesto de pupila y vista, la bola del ojo es la materia de la visión. Su propuesta parece estar influenciada por Temistio (cf. *In lib. Arist. De an.*, 42,38 H, 78, 23 Sp.) quien no tendría un texto diferente del nuestro y explica: “Si, en efecto, el ojo fuera el animal el alma sería la vista de éste.

Ahora bien, Aristóteles considera, además, la privación de la vista del ojo y el uso de 'ojo' como una expresión homónima o equívoca. Al denominar 'ojo' al ojo que tiene vista y al que no, tomando a éste último como una entidad del tipo de un ojo de piedra o dibujado, el uso equívoco que se hace de la expresión está restringido en cierto sentido. El ojo de piedra es llamado equívocamente 'ojo' en la medida en que se reconoce en él una cierta semejanza, al menos la semejanza en su forma externa, con el ojo que puede ver y cuya forma tiende a identificarse con la función para la que se ha generado. La relación del tipo original-copia que encontramos a la base de estos usos de la expresión permite hablar de un caso de significación por referencia a una realidad primera por la cual 'ojo' se dice del ojo de piedra en cuanto queda referido al ojo animal. Este tipo de usos nos instala frente a un caso de homonimia no accidental.

El tratamiento de los significados de cosas que son homónimas y que se vinculan entre sí *pròs hén*, como ocurre con la relación copia-original se propone mostrar que, tras cierta conexión operativa entre lo inerte y lo vivo, queda connotado lo vivo como una realidad en su sentido más propio, esto es, sustancia, que comprende de manera originaria e irreductible la posesión del alma como forma esencial. Lo inerte, como el cadáver, en tanto, se dice que 'es' en un sentido parasitario respecto del contexto de la vida, por lo cual cabe afirmar que es por relación a la privación de la forma¹⁸; nada en él sugiere que pudiera estar en las condiciones adecuadas para ser potencialmente viviente, precisamente, por carecer de alma como de su forma sustancial. Este breve paso argumental, que entraña, sin embargo, un problema de fondo, apunta a señalar la prioridad que tiene la forma sustancial respecto del compuesto y de la materia a la hora de trazar la frontera entre un todo genuino y uno que no lo es.

Seguidamente, el argumento se concentra en mostrar que lo que se dice de la parte orgánica guarda relación con lo que se dice del todo (412b17-20) (*ei gàr ên ho ophthalmòs zôion*) (412b18). La semejanza entre un plano y otro se encamina a un tipo de justificación que pone de relieve la dimensión ontológica del planteo. Aristóteles traza, pues, una analogía entre la relación que articula los aspectos de un órgano y la relación de los aspectos del todo orgánico (412b22-23) que pondrá a la vista una estrategia combinada para el tratamiento de los aspectos analogados.

Pues ésta sería sustancia del ojo y su forma. El ojo <sería> el compuesto y el cuerpo del ojo, la materia de la visión". La traducción es nuestra. Cf. R. D. HICKS, *Aristoteles. De anima*, p. 317. W. D. Ross en su edición del *De anima* pone entre paréntesis esta línea.

¹⁸ Cf. *Metaphysica*, IV, 2, 1004a10-14.

Cuando se refiere a los aspectos del órgano habla de ellos como “partes”, mientras que para referirse a los aspectos del animal explícitamente habla de ellos como “totalidades”. El empleo de ‘parte’ y de ‘totalidad’ en la analogía está directamente concernido con el propósito de Aristóteles. La estrategia del filósofo consiste en superponer a la figura lógica de la analogía proporcional la figura de una significación *pròs hén* que indique la reconducción de aquello que se afirma de la parte orgánica a lo que se afirma del todo orgánico. En virtud de esta estrategia, los aspectos entendidos en términos de partes quedan focalmente referidos a los aspectos entendidos como totalidades. De esta manera, la forma y la materia de una parte orgánica no se entienden fuera (o más allá) de la forma y la materia del todo orgánico. La unidad de un organismo vivo implica la parte en cuanto la parte se funda en dicha unidad. Es posible reconocer, entonces, la dependencia ontológica de una parte considerada en su aspecto formal y en su aspecto material (b17-20) respecto de cada uno de esos mismos aspectos tomados ahora como totalidades de un ser vivo (412b22-25).

La analogía proporcional nos enseña que la semejanza entre el ojo y el animal se refiere al tipo de relación en el que se encuentran forma y materia, en uno y en otro caso. En efecto, forma y materia son nociones cuyos significados se aplican funcionalmente a una parte y a un todo. ‘Forma’ se dice analógicamente de la vista y del alma sensitiva, ‘materia’, de la pupila y del todo corpóreo que tiene la capacidad de percibir. Y, en este último ámbito, lo que se dice (412b19-20) de un aspecto entendido como alma respecto de un aspecto entendido como cuerpo es que la parte anímica constituye la sustancia del todo, mientras que el todo (cuerpo animado) es aquello que comparece en la parte corpórea o material. Aristóteles se refiere a este tipo de estructuras cuando habla de “la percepción como un todo” con respecto al “todo del cuerpo que tiene capacidad para percibir” (412b23-25). La percepción (el alma) es acto del animal y el cuerpo capaz de percibir es el cuerpo donde el animal comparece. En ese sentido, el filósofo enfatiza el hecho de que estamos hablando de un todo, considerado como una unidad originaria, que se articula internamente como un cuerpo que es capaz de percibir y un alma que constituye el núcleo sustancial con el que, principalmente, esa unidad compuesta se identifica¹⁹.

¹⁹ Se puede hablar, desde este punto de vista, de una unidad alma-cuerpo sin que se indique con ello una identidad de factores indiscernibles, ni una distinción meramente intencional entre ellos o sin anclaje físico. Para una discusión del tema, cf. A. KOSMAN, “Animals and other beings in Aristotle”, en A. Gotthelf - J. Lennox (eds.), *Philosophical*

Ahora bien, la aplicación analógica del significado de sustancia en el sentido de la forma (como alma) y del significado de materia (como cuerpo orgánico) al órgano visual y al animal no parecen estar limitados a su vinculación analógica. A la analogía proporcional, Aristóteles superpone la conexión vertical entre el significado de los términos aplicados al ámbito de la parte y el significado de los términos aplicados al ámbito del todo de acuerdo con la cual los primeros quedan referidos a los segundos como a su significado focal y naturaleza primera (*pròs hén kai mían tinà phýsin*) (*Metaphysica*, IV, 2, 1003^a33-34) o a un principio único (*pròs mían archén*) (1003b5-6). En ese sentido, los significados con los que nos referimos a los aspectos del ojo (la vista y la pupila) se encuentran en una relación de antero-posterioridad respecto de los significados referidos a los aspectos del animal (la facultad o alma sensitiva y el todo del cuerpo capaz de percibir). Vale decir, Aristóteles recurre en este caso a un modelo lógico-semántico combinado de homonimia no accidental para tematizar la unidad de un ser vivo que, para ser una genuina sustancia, no puede prescindir de la diferencia aspectual entre materia y forma modulada según la prioridad ontológico-causal de la forma. Este procedimiento, ampliamente documentado en el *corpus aristotelicus* y cuyo *locus classicus* es el tratamiento de las múltiples maneras en que se dice 'ser' en *Metaphysica*, IV, 2 y 'bien' en *Ethica Nicomachea*, I, 6, permite tratar con las "cosas que se dicen de muchas maneras" (*pollachòs legómena*), en las distintas categorías y, puntualmente, en relación con lo que se dice en la categoría de sustancia, que es ontológicamente anterior a lo que se dice en las restantes²⁰.

Por su parte, el recurso lógico-semántico que combina dos modelos de homonimia no-accidental (analogía y homonimia *pròs hén*), se encuentra tematizado entre los sentidos en que se dice 'anterior' o 'primero' en *Metaphysi-*

Issues in Aristotle's Biology, New York, Cambridge University Press, 1987, pp. 360-391; "The Activity of Being in Aristotle's *Metaphysics*", en T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill, *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, New York, Oxford University Press, 1994, pp. 195-214 y F. LEWIS, "Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter, en T. Scaltsas et al., *Unity, Identity, and Explanation*, pp. 247-277.

²⁰ Cf. *Ethica Nichomachea*, I, 6, 1096^a19-23: "Los que introdujeron esta doctrina no pusieron ideas en las cosas en que se decía anterior y posterior (y por eso no establecieron idea de los números); pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación; ahora bien, lo que es por sí y la sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que aparece como una ramificación y un accidente del ente), de modo que no podría haber idea común a ambas". Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

ca, V, 11, 1018b37-1019^a1. Allí se sostiene que “son anteriores las propiedades de las cosas que, a su vez son anteriores, por ejemplo, la rectitud es anterior a la lisura, dado que la primera es una propiedad de la recta por sí misma, mientras que la segunda lo es de la superficie”. Siendo, pues, la recta anterior a la superficie, la rectitud es anterior a la lisura en cuanto se toman como propiedades, la primera, de algo primero y la segunda, de algo posterior, de manera que la recta y la superficie fungen como sus sustratos respectivos.

Considerar los significados en juego no sólo analógicamente, sino también de manera derivada a partir de un significado focal, viene posibilitado por el hecho de que la relación vista-pupila se comprende como una aplicación analógica de la relación alma-cuerpo debido a que la relación entre el todo de la facultad sensitiva y el todo del cuerpo del animal, como manera primera y fundamental de entender ‘alma’ y ‘cuerpo’, le proporciona un fundamento (ontológico y gnoseológico) a los aspectos de una parte. De tal manera que lo que se dice de la parte, se dice porque la parte está anclada ontológicamente en el todo.

Este tipo de estrategia, que no se encuentra explícitamente enunciada pero sí directamente sugerida por lo que se significa en cada caso (el ojo y el animal), es solidaria de una ontología de índole sustancialista que opera con la distinción entre objetos sustanciales y propiedades no-sustanciales o accidentes. En el contexto que nos ocupa, esta ontología nos posibilita una explicación de la relación entre las partes orgánicas y el organismo viviente que supera la representación de un cuerpo compuesto de partes funcionales e identificables por sí mismas que configura una mera colección o agregado. En ese sentido, el vínculo entre una parte orgánica y el animal puede ser explicado a la manera de la relación que existe entre una propiedad no-sustancial y el objeto sustancial al cual pertenece, fundando la parte y los aspectos de la parte, en el todo y sus aspectos. Este recurso evita una interpretación de la primera en términos de una realidad autónoma y capaz de existir de manera separada del segundo. Así, tomar la parte como si se tratara de un accidente del todo configura una vía que pone de relieve de manera más ajustada el estatuto ontológico de la parte. La parte en cuanto tal depende del todo compuesto al que pertenece, tanto en su aspecto formal como en su aspecto material.

Dentro de este modelo explicativo entrarían, con matizaciones, partes orgánicas como el corazón o el cerebro consideradas en *Metaphysica*, VII, 10-11 como simultáneas al alma y cuya destrucción comporta la inmediata destrucción del cuerpo animado. El corazón es considerado como principio en el proceso de auto-diferenciación del cuerpo animado y en los de autosustentación

(*De Partibus Animalium*, II, 1, 647b4-5, III, 4, 665b15-20, 5, 667b15-25; *De Juventute et Senectute, Vita et Morte*, 3, 468b28), “sede” del alma sensitiva (*De Juventute et Senectute, Vita et Morte*, 4, 469^a24)²¹ y “acrópolis del cuerpo” (*De Partibus Animalium*, III, 7, 670^a25). Así pues, este pasaje de *De anima*, II, 1 indica aquello que es preciso tener en cuenta cuando se quiere tratar con organismos vivos desde la perspectiva de su unidad sustancial salvando la distinción aspectual que ella supone. Esta distinción entraña también una articulación jerárquica que se reconoce entre ámbitos y entre aspectos de cada uno de estos ámbitos en los que se desdobra el objeto de estudio.

La asimetría entre actualidad y potencialidad

El tratamiento de la unidad alma-cuerpo que se lleva a cabo en *De anima*, II, 1 es resumido por Aristóteles en sus líneas capitales aplicando los conceptos de actualidad y potencialidad a los distintos casos que ha traído a colación en el capítulo y entre los que ha detectado una estructura análoga, a saber, un artefacto, una parte orgánica o funcional del cuerpo y el organismo viviente:

“Así pues, por una parte, como el corte <del hacha> (*tmêsis*) y la visión <del ojo>, también el estado de vigilia es actualidad (*ente-lécheia*); mientras que, por otra, es <actualidad> el alma en el sentido de la vista y de la potencia (*dýnamis*) del órgano. El cuerpo, por su parte, <es> lo que está en potencia (*tò dynámei ón*). Y <de la misma manera que> el ojo comporta la pupila y la vista, así también el alma y el cuerpo constituyen el animal” (412b27-413^a3).

En primer término, siguiendo cierta secuencia necesaria para no malinterpretar los usos que se está haciendo de ‘*dýnamis*’ y ‘*ente-lécheia*’, se enuncian en primer lugar las funciones como un sentido de ‘*ente-lécheia*’ (cf. 412^a23-26) y, luego, el alma de acuerdo con otro sentido de la expresión. En conexión con ellas, se aplica ‘*dýnamis*’ al alma en relación con un órgano y con el cuerpo. Nuevamente nos encontramos con un empleo de ‘*ente-lécheia*’ y ‘*dýnamis*’ que permite diferenciar los factores que Aristóteles le importa tratar como distintos y subrayar, al mismo tiempo, la vinculación que reconoce entre ellos. El orden de formulación refleja el mismo tipo de

²¹ Cf. ARISTOTLE, *Parva Naturalia*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, New York, Oxford University Press, 2001.

operación lógica que describimos más arriba y que da cuenta de una relación de antero-posterioridad entre las aplicaciones de los dos términos. Siguiendo una acepción de 'anterior' que combina analogía con homonimia *pròs hén*, muestra el compromiso ontológico que tiene esa relación en el caso de la unidad alma-cuerpo. En este caso, es decisivo el papel del alma que ha sido definida mediante un uso de '*entelécheia*' que requiere una modulación de la expresión cualificándola como 'próte' (412^a27-28). Así pues, atendiendo a dos empleos de '*entelécheia*', Aristóteles sienta la diferencia filosófica entre alma y función, asociadas en un uso pre-reflexivo del lenguaje. Por otro lado, el alma en sus dos relaciones, a saber, con el cuerpo y con el acto de vivir, queda diferenciada de ambos mediante su descripción como '*entelécheia*' respecto de la función y respecto del cuerpo, a propósito de lo cual la actualidad del alma se describe como *dýnamis* o capacidad de un órgano (cf. 412b27 y 412^a23). A su vez, este uso de *dýnamis*, que traduce la noción de actualidad cuando se aplica al alma como esencia y principio del cuerpo, se diferencia de su aplicación al cuerpo que se define como "potencialmente viviente" (cf. 412^a20-21, 27-28).

Finalmente, hechas estas distinciones, el filósofo está en condiciones de mostrar la unidad de cada animal como el compuesto de aspectos discernibles, intrínsecamente complementarios y ambos sustanciales. Ahora bien, la actualidad o actividad de un organismo se funda en la actualidad (primera) del alma que, a su vez, es actualidad de un cuerpo que, en virtud de ella, se considera potencialmente vivo. El planteo permite percibir también que la unidad sustancial se configura según un orden interno que pone el acento en la anterioridad lógica y ontológica del alma respecto del cuerpo y respecto de la función. De tal asimetría ontológica depende causalmente la unidad de la composición sustancial de un ser vivo. Estamos, pues, ante un paso argumental que nos ofrece la perspectiva filosófica en el análisis de un compuesto que, pre-filosóficamente, ha sido descrito como la *síntesis* entre un cuerpo natural y la vida de la cual participa (412a15-16).

Marcelo BARRIONUEVO CHEBEL

Recibido: 04/12/2015 - Aceptado: 02/02/2016