

El sí mismo esencial y la finitud del sí mismo individual en Aristóteles.

Silvana Gabriela Di Camillo
(UNLP-UBA)

En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles afirma más de una vez que el intelecto (*noûs*) es aquello “en lo que parece consistir el ser de cada uno”.¹ Con esta expresión no se refiere al hombre como individuo sino más bien a la esencia del individuo, lo que cada sujeto es verdaderamente. En un reciente trabajo, “Aristote et le soi-même”, Alain Petit encuentra aún más acepciones del sí mismo en el libro IX de la *Ética Nicomaquea*. Así, distingue entre una acepción exclusiva, que significa ser sí mismo y no ser otro (ipseidad), y una acepción esencial, que significa ser verdaderamente sí mismo (identidad). Esta concepción esencial del sí mismo es la que está puesta en correlación con el sí mismo noético. Pero además de estas acepciones, Petit considera que hay una concepción gradual del sí mismo. El hombre, en tanto sujeto de acciones contingentes, puede deteriorarse o puede perfeccionarse. Petit sostiene que la ipseidad del sujeto puede ser cultivada y tiene como fin el sí mismo esencial y no el sí mismo exclusivo. En efecto, el perfeccionamiento ético tiene un *télos* (“fin”), que no es otra cosa que la actividad racional, es decir, el sí mismo esencial (Petit, 2014:58-9).

Así, el modo de vida más elevado para el hombre es aquel que expresa el elemento más elevado en él, el elemento divino de la razón. El uso más correcto de la razón es conocer la verdad, actividad que Aristóteles llama “contemplativa”.² Pero además de la razón, hay elementos irracionales en el hombre, que son las emociones, las cuales no son fácilmente controlables por la razón. De ahí que sea necesario entrenar o habituar al sujeto con el auxilio de las leyes, las costumbres y la educación, a fin de que sus deseos y emociones sigan la guía de la razón.

Llama la atención que en Aristóteles, a diferencia de Platón, el ideal de nutrir el elemento pensante y entrenar sus deseos y emociones en hábitos que se conformen con la guía

¹ *Ética Nicomaquea*, IX.4.1166a16; 22-3; 8. 1168b28-9a3; X.7.1177a19-20. Las citas de la *Ética Nicomaquea* siguen la traducción de Julio Pallí Bonet (editorial Gredos).

² *Ética Nicomaquea*, X.7.1177a12-18; 1177b26-8a8

racional no tiene por fin ningún premio ni referencia al más allá; simplemente permite al hombre bueno gozar de armonía interna y alcanzar así su felicidad.

En este trabajo, no es mi intención profundizar en la concepción ética de Aristóteles. Me interesa, en cambio, establecer cuáles son los fundamentos metafísicos de los conceptos vertidos en la *Ética Nicomaquea* acerca del sí mismo. Para ello, es necesario partir, en primer lugar, de la crítica que Aristóteles hace a las Ideas de Platón, entendidas como causas del ser y del conocimiento de las cosas, cuyo blanco es la separación, para poder comprender, en segundo lugar, cómo resuelve esta dificultad a través de la concepción del alma como forma del cuerpo, inseparable de él; por último, aludiré a las consecuencias que se siguen de la solución de Aristóteles en relación con el problema de la inmortalidad. Intentaré mostrar que el sí mismo individual se genera y se corrompe y, por tanto, no puede aspirar a más eternidad que la que permite la reproducción de su sí mismo esencial en otro individuo de la misma especie. La eternidad se da así en la repetición de la forma en un individuo nuevo, con lo que Aristóteles asegura el carácter inmanente pero a la vez inengendrado e incorruptible de la forma, sin incurrir en los problemas que encuentra en la doctrina de Platón.

La crítica de Aristóteles a Platón en torno a la causalidad formal

Comencemos analizando las críticas que Aristóteles dirige a las Ideas como causas formales, las cuales permitirán apreciar mejor su propuesta alternativa de causa formal como un principio interno y, a la vez, eterno.

En el contexto del libro I de la *Metafísica*, en el que Aristóteles examina las tesis de sus predecesores en torno al problema de la causalidad, dedica el capítulo 9 a evaluar en qué medida las Ideas platónicas pueden ejercer una función causal respecto de las cosas sensibles.³ Allí, Aristóteles subraya una y otra vez que la aporía fundamental de la concepción platónica de la causalidad de las Ideas consiste en el hecho de que Platón ha considerado a las Ideas como separadas de las cosas sensibles. Aristóteles insiste en que las

³ Existe un gran número de comentarios, libros y artículos que ofrecen una interpretación de las críticas de Aristóteles a Platón en *Metafísica*, I.9. No pueden dejar de citarse los comentarios de Ross, Reale y Berti a sus respectivas traducciones de la *Metafísica* ni las monumentales obras de Robin (1908) y Cherniss (1944). Un valioso artículo reciente es el de Fronterotta (2010:93-119).

causas formales deberían ser inmanentes. Un pasaje clave para advertir la relevancia del inmanentismo aristotélico puede hallarse en el comienzo del libro II de la *Física*, en el que Aristóteles corrige la posición platónica al definir la noción de naturaleza (*phýsis*) como un principio *interno* de movimiento y de reposo (192b13-4), que constituye a la vez su *ousía*, es decir, la causa que hace que ellos sean lo que son y que estén sometidos a ciertos procesos de cambio, como el crecimiento por el que se desarrollan hasta su forma adulta. Si bien señala dos sentidos fundamentales de *phýsis* –como materia y como forma–, ciertamente establece la prioridad de la forma como causa del ser del ente natural y, lo que es más importante, subraya que ella no es separable más que conceptualmente (193b3-5), con clara alusión a Platón.

El examen crítico de las Ideas como causas conduce a Aristóteles a proponer una alternativa que solucione las dificultades. Precisamente, la justificación de aplicar el concepto de forma en su crítica a la causalidad de la Idea reside en que la forma aristotélica no presenta la dificultad de la separación. Como veremos, el alma, que es la forma de un cuerpo, no podría darse separada del cuerpo.

En efecto, en el libro II de *Sobre el alma*, Aristóteles da una primera definición de alma como “una sustancia en el sentido de forma (*ousían hos eîdos*) de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”.⁴ Recoge así una de las significaciones básicas del término sustancia (*ousía*) expuestas en *Metafísica*: “en otro sentido, lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; así, el alma para el animal”.⁵ Además del significado de sustancia como causa del ser o forma, hay otro significado básico de sustancia que es el de compuesto de materia y forma. Los entes naturales, como una planta, un animal o un hombre, tienen tanto materia como forma, por lo que es posible preguntarse cuál es su forma y cuál es su materia. Pero describir la forma de una entidad viva es citar su alma, porque las almas son precisamente las formas de aquellos cuerpos naturales potencialmente vivos. Para especificar el alma es preciso referirse a un conjunto de capacidades o funciones, que se enumeran jerárquicamente. Todas las entidades vivas pueden crecer, nutrirse y reproducirse; algunas (los animales) pueden moverse, percibir, desear; por último, algunas (los seres humanos) poseen todas estas capacidades incluida la

⁴ *Sobre el alma*, II.1.412a19-20. Las citas de *Sobre el alma* siguen la traducción de Marcelo Boeri (editorial Colihue Clásica).

⁵ *Metafísica*, V.8.1017b14-6

capacidad de pensar (*noûs*). Precisamente, de estas capacidades vitales, solo la última, la capacidad racional, es la que distingue al hombre del resto de los animales, la que permite definirlo y conocerlo, es decir, su componente esencial.

Aristóteles, en virtud de su crítica a la Idea de Platón, insiste en que las formas deberían estar presentes en, encontrarse en (*én ... eînai*) las cosas sensibles o pertenecer (*enypárkhein*) a ellas. Así el alma, que es una forma, no podría darse separada del cuerpo, sin violar este principio básico de su hilemorfismo.⁶ Ahora bien, que la forma no pueda darse sin un cuerpo, no significa que sea igualmente corruptible que el compuesto de materia y forma. Forma y materia son para Aristóteles principios previamente dados al proceso de generación, de manera que el nacimiento de un nuevo individuo no implica que los principios mismos estén sometidos al proceso de devenir.

Con todo, si la forma es para Aristóteles un principio interno de movimiento y si, además, es inseparable de la materia y del movimiento propios de las entidades naturales, surge inmediatamente una pregunta: ¿cómo logra garantizar la ingenerabilidad e incorruptibilidad de la forma a pesar de la inmanencia?

Particularmente interesante, para responder la pregunta, es recurrir a *Metafísica*, VII.8 donde Aristóteles subraya muchas veces que no se genera la forma sino el compuesto de materia y forma.⁷

Aristóteles utiliza allí el ejemplo de la esfera de bronce para indicar que lo que se genera es *una* esfera pero no *la* esfera. Ahora bien, la distinción entre esferas que se generan y la forma de esfera ¿no lo compromete con la existencia de formas separadas? Si su posición es diferente de la de Platón, lo será en virtud de cómo responde a esta cuestión. Su principal interés ahora será mostrar que de la ingenerabilidad de la forma no se sigue que ella sea una entidad eterna separada, como los platónicos supusieron.

Aristóteles se expresa en estos términos:

En algunos casos es también evidente que el que genera es tal cual el generado, si bien no son una y la misma cosa numéricamente (*oudè èn tòi arithmôî*), sino sólo específicamente (*tôi eîdei*): así ocurre en las generaciones naturales —en efecto, un hombre engendra a un

⁶ Hilemorfismo es una palabra compuesta por dos términos griegos: *hýle* (“materia”) y *morphé* (“forma”). Para Aristóteles, el individuo, en tanto entidad natural, es un compuesto de materia y forma.

⁷ VII.8.1033b5-7; 1033b 16-19. Véanse también *Metafísica*, VII.15.1039b26-7; VIII. 5. 1044b21-2 y, sobre todo, XII.3.1069b35; 1070a27-9.

hombre (*ánthropos gàr ánthropon gennâi*), (...) Conque es evidente que no es necesario en absoluto establecer una Forma como paradigma (...), sino que basta con que el generante produzca y que sea causa de la forma en la materia.” (*Metafísica*, VII.8.1033b29-1034a5)

Para explicar de manera inteligible la generación de nuevos individuos de la misma especie, basta suponer que la forma funcione como causa eficiente que gobierne la determinación de la materia en dirección a la constitución de un nuevo individuo de la misma especie. Así, algo deviene hombre, no por participar del hombre en sí, sino por llegar a tener la forma característica de los hombres. Sin embargo, la forma misma no se genera sino que preexiste al proceso de generación. La pregunta que surge inmediatamente es dónde preexiste la forma antes de la generación. La respuesta es que preexiste en el generante y se comunica a través de la reproducción biológica.⁸ Padre e hijo serán así individuos numéricamente diferentes, pero unos en forma.

En *Sobre el alma*, II.4, Aristóteles dice que producir un ejemplar similar a sí mismo es la función orgánica más natural; permite al padre participar de lo eterno y divino tanto como es posible, pues mientras que el reproductor no persiste, lo que es semejante a él sí. Y aquí también subraya Aristóteles que lo que persiste no es uno en número pero es uno en forma (*arithmôî mèn oukh hén, eídei d' hén*, 415b7).⁹ Esto significa que no es posible la persistencia numérica de cada individuo, la persistencia del sí mismo individual tras la muerte, sino que es solo posible la persistencia del sí mismo esencial: la identidad de la especie de cada cosa se transfiere a su descendencia. Todo acto de reproducción implica la preservación de la forma que el padre transmite a su descendencia. Si suponemos que el ente generado también se reproduce, y así sucesivamente, la forma característica de la clase debería persistir indefinidamente. La elíptica pero repetida frase de Aristóteles “un hombre engendra a un hombre” adquiere así un claro contenido, pues muestra que en la reproducción de los entes naturales lo que se genera tiene la misma forma que el generante. Aristóteles insiste en que cada caso de generación de un ente natural requiere la preexistencia de un ente de esa clase como su fuente de generación.¹⁰ Esto implica una serie eterna de tales entes en el pasado, pues cada padre preexistente requerirá su propio padre

⁸ Véanse Aristóteles, *Reproducción de los animales*, II. 2.735b32-5; 3.736b33-737a10; 4.738b3-4; 20-7; 740b21-5.

⁹ Para la interpretación de este argumento, véase Boeri (2012:201-2).

¹⁰ Véanse *Metafísica*, VII.8.1032b30-2; 1034b13-9; *Reproducción de los animales*, I.1.715b8-16.

preexistente. Pero ¿cómo asegura la futura recurrencia de organismos con la misma forma? Aquí Aristóteles establece que un rasgo básico de la forma de todo ente natural es un impulso también natural a reproducirse. En *Política* subraya que la base natural de la organización social es que hombre y mujer puedan unirse con el fin de la reproducción, pero no en virtud de la elección, sino por la tendencia natural a dejar otro ser detrás de sí (1252a28-30).¹¹

Ahora bien, que el fin de la reproducción sea la preservación de la forma del ser humano no significa que el fin del ser humano sea la reproducción.¹² Para indagar acerca del fin de la vida humana es necesario acudir a los escritos éticos, tratamiento que en esta aproximación biológica está ausente. Más aún, el modo como cada individuo desarrolle y lleve a su plenitud sus capacidades vitales dependerá exclusivamente de sus elecciones, que son pasibles de juicio moral. Pero las actividades perceptivas e intelectuales son operaciones del individuo como compuesto, no del alma. Aristóteles es muy explícito:

Argumentar que el alma está enojada es como si se argumentara que el alma teje o construye. Pues probablemente es mejor no argumentar que el alma es compasiva, aprende o piensa, sino que el hombre con su alma” (*Sobre el alma*, I. 4.408b11-5)

El individuo, además de poseer las capacidades que lo definen como ser humano, es sujeto de operaciones (entendidas como ejercicios de esas capacidades) que dependen de sus elecciones, es decir, que puede desarrollarlas o no. Pero lo que se transmite a través de la reproducción es la forma entendida como conjunto de capacidades que definen a la clase. Las emociones, recuerdos, elecciones, virtudes del individuo son, sin dudas, componentes de su historia personal, pero en Aristóteles el ideal de desarrollar el elemento pensante y entrenar sus deseos y emociones para que se transformen en hábitos que se conformen con la guía racional no tiene como premio una existencia *post mortem* ni la posibilidad de retornar a la existencia como individuo; simplemente permite al hombre gozar de armonía interna y alcanzar así su felicidad, su plena realización, que consiste en la actividad de su parte más elevada y específica: el intelecto.¹³ Esta concepción ética es consistente con las

¹¹ Véanse Lennox (1985: 6) y Botter (2009: 91).

¹² Véase Rosen (2014:73-107; esp. 92-5), quien distingue netamente entre causa formal y final.

¹³ Véase Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, IX. 8, donde argumenta que aquel que armoniza sus deseos con los dictados de la razón es un verdadero amante de sí (*philautós*), es decir, alguien que gratifica la parte más soberana de sí mismo y la obedece en todo (1168b30-1).

doctrinas metafísicas, porque ellas son su fundamento. Nuevamente, el individuo, como compuesto de materia y forma que es, no puede aspirar a la existencia eterna. La eternidad solo puede alcanzarse como especie, no como individuo.

En suma, a lo largo del trabajo he intentado mostrar que la concepción de Aristóteles acerca del sí mismo esencial se construye en términos de hilemorfismo, según el cual el alma de un ser humano es la forma del cuerpo, es decir la organización funcional en virtud de la cual los seres humanos son capaces de realizar sus actividades de vida características, que incluyen el crecimiento, la nutrición, la reproducción, la percepción, la imaginación, el deseo y el pensamiento.¹⁴

Si bien Aristóteles comparte con Platón la concepción de la forma como causa del ser y del conocimiento de las cosas, encuentra en la separación de las Ideas la dificultad fundamental de la teoría de su maestro. Aristóteles insiste en que las causas formales deberían ser inmanentes. Así el alma, que es la forma de un cuerpo natural, no podría darse separada del cuerpo. Ahora bien, que la forma no pueda darse sin un cuerpo, no significa que sea igualmente corruptible que el compuesto. El análisis de *Metafísica*, VII.8 permitió mostrar que forma y materia son para Aristóteles principios previamente dados al proceso de generación y que el nacimiento de un nuevo individuo no implica que los principios mismos estén sometidos al proceso de devenir. Contra Platón, Aristóteles establece en ese capítulo que, para dar cuenta de la ingenerabilidad e incorruptibilidad de las formas, no es necesario caracterizarlas como entidades separadas de la materia y del movimiento. Basta asegurar la eternidad de la forma a través de su reproducción en otros individuos de la misma especie. La reproducción tiene precisamente ese fin: garantizar la permanencia de la forma, a pesar de la corruptibilidad del individuo. En efecto, el individuo, en tanto compuesto de materia y forma, se genera y se corrompe y, por tanto, no puede aspirar a más eternidad que la que permite la reproducción de su forma en otro individuo de la misma especie. Lo que se transmite es el conjunto de capacidades que harán del nuevo individuo un ser humano (sí mismo esencial), pero de ningún modo la historia personal que hace de ese individuo un ser único (sí mismo exclusivo). Así, Aristóteles asegura el carácter inmanente pero a la vez inengendrado e incorruptible de la forma específica, sin incurrir en los problemas que encuentra en la doctrina de Platón.

¹⁴ Véase Sihvola (2008:125).

Referencias bibliográficas

AAVV (1980-1999), Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 9 vols.

BERTI, E. e ROSSITTO, C. (2002⁴, 1993¹), *Aristotele, Il libro primo della Metafisica*, Milano, Laterza.

BOERI, M. (2010), Aristóteles, *Acerca del Alma*, trad., notas, prólogo e introd. de—, Buenos Aires, Colihue Clásica.

BOTTER, B. (2009), *La necessità naturale in Aristotele*, Napoli, Loffredo Editore.

CALVO MARTÍNEZ, T. (1994), Aristóteles, *Metafisica*, trad., introd. y notas de—, Madrid, Gredos.

CANDEL SAN MARTÍN, M. (1995), Aristóteles, *Analíticos Segundos*, en *Tratados de Lógica II*, introducción, traducción y notas de—, Madrid, Gredos.

CENTRONE, B. (2002), “La critica aristotelica alla dottrina delle idee: l'argomento di *Metafisica Iota 10*”, en MIGLIORI, M. (Ed.), *Gigantomachia*, Brescia, Morcelliana, 191-203.

CHERNISS, H. (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, Johns Hopkins Press.

DE ECHANDÍA, G. (1995), Aristóteles, *Física*, introducción, traducción y notas de—, Madrid, Gredos.

DI CAMILLO, S. (2012), *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Buenos Aires, Editorial FFyL.

FRONTEROTTA, F. (2010), “La critica aristotelica alla funzione causale delle Idee platoniche: *Metafisica A 9. 991A8-B9*”, en *Id.*, *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 93-119.

LENNOX, J. (1985), “Are Aristotelian Species Eternal?”, en GOTTHELF, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh, Mathesis Publications, 67-94.

PALLÍ BONET, J. (1998), Aristóteles, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, trad. y notas de—, introd. de E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos.

- PETIT, A. (2014), “Aristote et le soi-même”, en DOUCET, D. et KOCH, I., *Autos, idipsum. Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, Aix en Provence, Presses Universitaires de Provence, 57-71.
- QUARANTOTTO, D. (2005), *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli, Bibliopolis.
- REALE, G. (1993), *Aristotele, Metafisica*, intr., texto griego, trad. y notas de—, ed. rinnovata, Milano, Vita e Pensiero, 3 vols.
- ROBIN, L. (1963, 1908¹), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Georg Olms Hildesheim.
- ROSEN, J. (2014), “Essence and End in Aristotle”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 46, 73-107
- ROSS, W. D. (1948), *Aristotle, Metaphysics*, rev. text., intr. and comm. by—, 2 vol., Oxford Univ. Press.
- SANTA CRUZ, M. I., CRESPO, M. I., DI CAMILLO, S. G. (2000), *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*, Buenos Aires, Eudeba.
- SIHVOLA, J. (2008), “Aristotle on the Individuality of Self”, en REMES, P.; SIHVOLA, J. (eds.), *Ancient Philosophy of the Self*, Finland, Springer, 125-37.