

# LA TEORÍA DE LA *OYΣIA* Y LA CARACTERIZACIÓN DEL ALMA ARISTOTÉLICA.

**Eva Monardes - Pereira**

**Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile**

**Resumen:** Cuando Aristóteles define el alma como *οὐσία* en *De Anima*, expresa claramente que el sentido que a ésta le corresponde es el de forma. Sin embargo, sus tratamientos de la *οὐσία*, parecen no coincidir completamente con éste al apuntar mayoritariamente al sentido de compuesto de materia y forma. ¿Hay un sentido que se ajuste al alma? *Metafísica Z*, 17 podría entregar una respuesta.

**Palabras clave:** Aristóteles – Alma – *οὐσία* – Forma

## THE THEORY OF SUBSTANCE AND THE CHARACTERISATION OF THE ARISTOTELIAN SOUL.

**Abstract:** When Aristotle defines the soul as *οὐσία* in *De Anima*, he clearly states that the sense he takes into account is that of form. However, his treatments of *οὐσία* seem not to utterly coincide with this one because they mainly points to the sense of the matter-form compound. Is there a sense that fits the soul? *Metaphysics Z*, 17 could provide an answer.

**Keywords:** Aristotle – Soul – *οὐσία* – Form

**Recibido: 23.12.2020 - Aceptado: 31.07.2021**

**Correspondencia:** Eva Monardes Pereira  
Email: [emonardes@ug.uchile.cl](mailto:emonardes@ug.uchile.cl)  
Magíster en Filosofía, Universidad de Chile.  
ORCID ID: 0000-0001-9020-0898.

## Introducción

La cuestión del alma ha sido un tema que ha traspasado épocas y pensadores, constituyendo probablemente uno de los grandes enigmas del pensamiento occidental. Antiguamente, preguntarse por el alma parecía llevar, al menos en gran parte de los casos, en dos direcciones: el mito<sup>1</sup> y la concepción teológica. Y es que pensar en alma significaba casi irremediablemente pensar en la eternidad de ésta, la vida después de la muerte, etc. Además, muchas doctrinas solían ubicar al ser humano por sobre el resto de las criaturas por, precisamente, tener un alma o por tener un alma que sobrevive al cuerpo, visión sostenida, por ejemplo, por Platón<sup>2</sup> y reafirmada posteriormente por la tradición cristiana.<sup>3</sup> De ahí se desprende que, por sobrevivir al cuerpo, el alma posee un estatus ontológico superior, al ser capaz de subsistir por sí misma sin necesidad de estar en unión con su soporte material. Esta forma de concebir ambos, cuerpo y alma, como dos “elementos” separados que de alguna manera están unidos mientras dura la vida del ser viviente, conduce a otro clásico problema de interés filosófico: el problema de la relación alma-cuerpo.<sup>4</sup>

La teoría del alma desarrollada por Aristóteles en su obra *De Anima*<sup>5</sup> nos entrega una concepción distinta: una “*οὐσία* en el sentido de forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”<sup>6</sup> (*DA* II, 1, 412<sup>a</sup>19-20). Según esta visión, el alma es una *οὐσία* pero no en el sentido en el que tradicionalmente se ha entendido el término: como algo determinado y con existencia separada<sup>7</sup>, criterios que, por lo demás, el propio Aristóteles se encargó de establecer, sino como la forma de un compuesto, que es el ser viviente. De esta forma, su relación con el cuerpo, a diferencia de aquellos que apoyan la inmortalidad del alma, es de inseparabilidad: el alma no puede existir sin un cuerpo, y en

1 Cf. *Iliada*, XXII, 362.

2 Cf. *Fedón* 69e-84b.

3 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* Ia.75.2 artículo1; Agustín de Hipona, *De quantitate animae*, cap.2-3. Una opinión similar se puede encontrar en la filosofía árabe. Cf. Averroes (2009): *Long Commentary on De Anima of Aristotle*.

4 Shields en su introducción a la traducción inglesa de *De Anima* realiza una breve pero interesante exposición sobre como el modelo hilemórfico aristotélico entrega una nueva panorámica a este problema. Cf. Shields, 2016, pp. xiv – xxviii.

5 En adelante, *DA*.

6 “ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος”.

7 Cf. *Fedón* 78c – 79b; Descartes *Meditaciones Metafísicas*, II, 8.

un determinado tipo de cuerpo, a saber: natural orgánico. No se da el uno sin el otro.<sup>8</sup>

Teniendo en cuenta esto, podemos ver que intentar explicar la relación entre el alma y el cuerpo, no es un problema como tal sino un pseudo problema derivado de lo que podemos considerar una interpretación desviada: el concebir el alma como una *οὐσία* en el sentido de un algo determinado y no con las propiedades que le corresponden. Por lo tanto, la resolución del problema supone una clarificación de la noción de *οὐσία*, esto es, concebirla como forma, principio, sin repetir el error de otorgarle sentidos distintos a éste, como el tradicional sentido antes mencionado, y que es el que parecen haberle asignado algunos intérpretes aristotélicos<sup>9</sup> e, incluso el mismo Aristóteles en algunos pasajes de sus obras de carácter biológico.<sup>10</sup> La pregunta entonces que necesariamente debemos tener en mente para comenzar es: cuando Aristóteles habla del alma como *οὐσία* ¿a qué sentido de *οὐσία* está apuntando?

---

8 Sobre este problema existe una interesante controversia en la filosofía contemporánea entre Richard Sorabji y Miles F. Burnyeat en donde, si bien no llegan a postular la inseparabilidad de cuerpo y alma, sí parecen entregar un estatus superior a uno por sobre el otro, dando lugar así a una interpretación en que los componentes del ser viviente podrían vivir uno sin el otro. Cf. Sorabji, R, 1979, pp. 42-64; Burnyeat, M.F., 2003, pp. 18-29.

9 Cfr. Alejandro de Afrodisia 2012, 2.24; Tomás de Aquino, *Cuestión disputada 1* en respuesta al argumento 2 en *ST, I*, 75.6.

10 En ciertos pasajes de algunos sus tratados biológicos, Aristóteles concibe el alma de una forma que parece no ajustarse a lo expresado en *DA* ya que le entrega al alma propiedades que corresponden a un individuo como, por ejemplo, ubicación, movimiento, etc. De este modo, en *Acerca de la sensación* nos dice que “Lógicamente es de agua el interior del ojo, pues el agua es transparente, y, de igual modo que no se ve sin luz fuera, ocurre lo mismo también dentro, por lo que es preciso que el interior sea transparente. Además, puesto que no es aire, es forzoso que sea agua, pues el alma, o la parte sensitiva del alma, no está en la superficie del ojo, sino que es evidente que está dentro. Por ello es forzoso que el interior del ojo sea transparente y receptivo de la luz; ello también es evidente de acuerdo con la experiencia, pues, de hecho, a algunos heridos de guerra en la sien, de forma que se han cortado los conductos de los ojos, les ha parecido que sobrevenía la oscuridad como si se hubiera apagado una lámpara, porque el corte le ha separado del alma lo transparente, esto es, la llamada niña, que es como una lámpara” (438<sup>b</sup>7-16). O, en *Acerca de la longevidad y de la brevedad de la vida*, al hablar de la vida o la muerte de un ser viviente: “Dado que en otros lugares ha quedado delimitado el tema del alma y que es manifiestamente imposible que la entidad de ésta sea el cuerpo— pero, sin embargo, es también evidente que reside en una parte del cuerpo, concretamente en una de las que tienen poder entre ellas” (467<sup>b</sup>13-16).

El objetivo de este trabajo es tratar de establecer cuál de todos los sentidos de *οὐσία* entregados en los diferentes tratados de Aristóteles corresponde al alma o si, por el contrario, ninguno de ellos cumple los criterios para serlo o sólo lo logran parcialmente y por qué. Nuestra hipótesis es que existe al menos un sentido que se ajusta al alma y es el que aparece en *Metafísica Z*, 17. No obstante, para llegar a esta conclusión, es necesario revisar, si bien no todos, al menos los tratamientos de *οὐσία* más importantes hechos por Aristóteles dentro de su obra.

### Sentido de *οὐσία* para el alma

El libro I de *DA*, comienza con una enfatización de Aristóteles acerca de la importancia que supone el estudio del alma, bien por su exactitud, bien por estar entre las cosas más admirables, porque su conocimiento contribuye a la verdad total y al conocimiento de la naturaleza, al ser ésta un principio de los seres vivos (402<sup>a</sup>6). Esto es algo que retomaremos más adelante. Sin embargo, aclara también que su estudio se encuentra entre las cosas más difíciles (402<sup>a</sup>11). No obstante, aclara que, por ser el alma de estudio común a otras disciplinas, para realizar una investigación como la que él pretende llevar a cabo, es necesario dar cuenta de la *οὐσία*, el qué de algo (*τὸ τί ἐστὶ*) (402<sup>a</sup>12). Es una investigación que necesita explicar el estatus ontológico de su objeto.

Desde el principio mismo del tratado se hace explícito que, para conocer el alma debemos conocer qué es *οὐσία* pero, y apelando a la clásica frase aristotélica, *οὐσία* se dice de muchas maneras (*λέγεται πολλῶν*) y en *Categorías* y *Metafísica* se dedica a indicar esos múltiples sentidos ¿Hay alguno de ellos que se ajuste de manera completa al alma? Dada la definición de alma que él mismo nos entregará ¿qué significa que el alma sea *οὐσία*?

En el libro I se había dado un primer acercamiento a la *οὐσία* al decir que “el alma es un principio de los seres vivos” (402<sup>a</sup>6). Esta primera caracterización debe considerarse como una introducción a las definiciones posteriores al no poder tomarse estrictamente como una definición, por no cumplir propiamente con los criterios que el propio Aristóteles establece para definición: género próximo y diferencia específica.<sup>11</sup> Este tema, sumamente interesante, escapa los alcances de este trabajo por lo que no profundizaré en él aquí. De esta forma, las definiciones de alma que tomaré como tales son aquellas que se entregan en el libro II de *DA*.

---

11 Cf. *Metafísica Z*, 10, 1037<sup>b</sup>28-29.

En el libro II, Aristóteles se dedica a las definiciones particulares de alma.<sup>12</sup> Comienza por analizar lo que se entiende por *οὐσία* (similar a lo hecho en *Metafísica Z*) y, luego de descartar la materia (*ὑλη*) y el compuesto (*σύνολον*), estableciendo que alma sólo puede ser *οὐσία* en el sentido de forma (*εἶδος*). A partir de esta reflexión obtiene una primera definición “Es forzoso, entonces, que el alma sea una *οὐσία* en el sentido de la forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (412<sup>a</sup>20-21). Sin embargo, y sin haber avanzado mucho en su análisis entrega una segunda definición: “el alma es la actualidad primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (412<sup>a</sup>28), en donde encontramos ya no el término *οὐσία* sino el de actualidad (*ἐντελέχεια*). Siendo el alma una *οὐσία* como forma y forma es actualidad, es el alma la actualidad de un cierto tipo de cuerpo y, en relación con esto mismo nos dice que alma es actualidad primera de un cuerpo natural orgánico (412<sup>b</sup>5-6). Por lo tanto, el alma no sólo es *οὐσία*, sino *οὐσία* como forma; no es sólo actualidad sino actualidad de un tipo específico de cuerpo; y, finalmente no sólo es actualidad sino actualidad primera de un cuerpo natural orgánico.

A partir de las definiciones llegamos, inevitablemente a un problema de gran importancia dentro de la psicología aristotélica y clásico en la filosofía occidental, ya introducido en este informe: la relación cuerpo y alma. Lo primero que podemos decir es que, de forma bastante peculiar, Aristóteles aplica su modelo hilemórfico, a esta relación, en donde alma constituye la forma y el cuerpo la materia y, ambos, constituyen el ser viviente. A partir de esto, es claro que cuerpo y alma no son separables y eso Aristóteles lo evidencia en más de un lugar de *DA*: “[el alma] no recibe una acción ni la produce sin el cuerpo...ni siquiera sería posible que existiera sin un cuerpo” (*DA I*, 403<sup>a</sup>6-7); “...que el alma es separable del cuerpo, o algunas partes del alma, si es que por naturaleza es divisible, es evidente” (*DA II*, 1, 413<sup>a</sup>4-6). Ahora bien, se debe tener en cuenta un punto importante: alma y cuerpo no pueden ser identificables, es decir no pueden ser la misma entidad puesto que Aristóteles mismo los identifica como forma y materia de un ser vivo. En

12 Aunque se puede pensar que las definiciones expuestas están estrechamente relacionadas, la tarea de dedicarse a cada una ellas es compleja, sobre todo si tenemos en cuenta el enorme trabajo que puede suponer la conexión conceptual entre *οὐσία* y actualidad, los que sobrepasan con creces los objetivos de este trabajo al salir del marco conceptual de ésta, ya que, inevitablemente, y entre otras razones, nos desviaríamos del tema principal a tratar, el alma como *οὐσία*, hacia otros tópicos igual de ricos e interesantes. Por esta razón, sólo tomaré como definición a utilizar la primera de éstas haciendo, quizás, leves conexiones con la definición general que Aristóteles entrega, ya que el tratamiento de estas dos últimas definiciones implica un tratamiento anterior de *οὐσία*, tratamiento que nos sirve para delinear el esquema a seguir en el libro.

palabras de Aristóteles: “[alma] no es un cuerpo, sino algo del cuerpo y por eso se da en un cuerpo, y en un cuerpo de una cierta índole” (*DA* II 414<sup>a</sup>22-23). Uno de los elementos de esta relación, el alma, tiene un estatus ontológico que no corresponde ni a un individuo o el ser un componente de este individuo. Inevitablemente, para entender esta relación, es necesario dar cuenta del sentido de *οὐσία* que Aristóteles tiene en mente cuando habla del alma. Ahora bien, y como mencionamos anteriormente, no hay sólo un tratamiento de la *οὐσία* en su obra por lo que, para lograr nuestro objetivo, necesitamos realizar un recorrido de los sentidos que entrega, especialmente en las dos obras que dedica al estudio de ésta: *Categorías* y *Metafísica*.

### **Alma y *οὐσία***

La *οὐσία* tiene un lugar importante dentro de la metafísica de Aristóteles al ocupar el foco principal de la ciencia del ser pues constituye el significado primario de éste según las categorías:

La expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos... [d]e una parte, en efecto, significa el qué-es y algo determinado y, de otra parte, la cualidad, la cantidad o cualquiera de las cosas que se predicán de este modo. Pues bien, si <<lo que es>> se dice en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero...es el qué referido a la entidad<sup>13</sup> (*Metafísica Z*, 1028<sup>a</sup>10-15).

El objetivo principal en *Categorías* es, básicamente, el siguiente: a partir del capítulo 2 se dedica a analizar las cosas que son (*τά ὄντα*) utilizando ciertos criterios que dividen estas cosas que son en diez categorías: “[c]ada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación, o bien significa una *entidad*, o bien un *cuanto*, o un *cual*, o un *respecto a algo*, o un *donde*, o un *cuando*, o un *hallarse situado*, o un *estar*, o un *hacer*, o un *padecer*.” (1<sup>b</sup>25-2<sup>a</sup>1).

Lo que Aristóteles se propone aquí, con respecto a la *οὐσία* es, por un lado, proveer criterios que distinguen a ésta de los accidentes, ubicándola como la primera categoría “la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado” (2<sup>a</sup>11), y, por otro, a distinguir entre lo universal y lo particular dentro de las categorías. Así sobre la *οὐσία*, que es la primera categoría en tanto que remite a objetos subsistentes por sí mismos, a diferencia de las otras categorías que dependen de la *οὐσία* para existir y que, además, sobre el ser de ésta se constituye el ser de las demás, nos dice que es aquello

---

13 Para las citas de Calvo, al igual que las de García Dual, se respetará la traducción que cada uno hace de *οὐσία*: entidad y sustancia respectivamente.

que no se dice de un sujeto y que no está en un sujeto. A partir de estos criterios, de *predicabilidad e inherencia* (Vigo 2007, 150) utilizados de esta forma en este contexto particular, podemos no sólo distinguir la *οὐσία* de las demás categorías sino también dos tipos de *οὐσία*: primera (*πρώτη οὐσία*) y segunda (*δεύτερα οὐσία*). Aunque esta distinción se mantiene en otros textos aristotélicos, no es nombrada de esta manera en ningún otro lugar. La *πρώτη οὐσία* es aquella que, estrictamente, no se dice de ni está en; la *δεύτερα οὐσία*, por su parte, no está en pero se predica de la *πρώτη οὐσία*, correspondiendo a los géneros y especies:

Se llaman *entidades secundarias* las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie *hombre*, y el género de dicha especie es *animal*; así, pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal (2<sup>a</sup>14-19).

Entre las *οὐσίαι*, hay un orden de prioridad: la *πρώτη οὐσία* es la que merece más propiamente ser llamada *οὐσία*: “las sustancias primarias, por subyacer a todas las demás cosas, y por predicarse de ellas o estar en ellas todo lo demás, por eso se llaman sustancias en el más alto grado” (2<sup>b</sup>15) entonces, de no existir estas “sería imposible que existiera nada de lo demás” (2<sup>b</sup>5). Es, además, la que cumple propiamente la función de sujeto. Entre las *δευτεραι οὐσίαι* es más propiamente *οὐσία* la especie que el género por hallarse ésta más próxima a la *πρώτη οὐσία* y además porque: “los géneros se predicán de las especies, pero no así, inversamente, las especies de los géneros; conque también resulta de esto que la especie es más entidad que el género” (2<sup>b</sup>20-21). De este modo, cuando se pregunta de un objeto sustancial particular ¿qué es?, la respuesta más apropiada es la que corresponde a su especie más que a su género. Si queremos saber ¿qué es Sócrates?, se responde: un hombre. El individuo como tal, en este caso, el compuesto, es “lo más” *οὐσία* en este contexto.

Una vez caracterizada la *οὐσία* de esta forma podemos intentar responder a la interrogante que nos guía, a saber: qué sentido de *οὐσία* ocupa Aristóteles para alma. De no ser posible ¿cuáles son los problemas que este tratado presenta?

El tratado de las *Categorías* resultaría insuficiente para responder nuestra pregunta ya que la acepción de *οὐσία* que Aristóteles aquí entrega, el sentido de *πρώτη οὐσία* no se ajusta al sentido en el que decimos que alma es *οὐσία* ¿Por qué? Porque lo que Aristóteles entiende aquí por *οὐσία*, es el

sujeto individual, como compuesto o como algo simple, determinado, un τὸδε τι. Sin embargo, el alma no puede ser compuesto ya que, tal como lo expone el mismo Aristóteles en *DA*, el compuesto es el viviente, ambos, cuerpo y alma. El sujeto de las pasiones no es ni el alma ni el cuerpo por sí solos sino el compuesto:

Aunque alma y cuerpo no se identifican ni son una sola cosa, Aristóteles subraya fuertemente el hecho de que el alma no es capaz de sufrir ni producir una afección...sin el cuerpo (afecciones tales como <<enojarse>>, <confiarse>>, <<apetecer>>, y en general <<sentir>>, o <<percibir sensorialmente>>...) (Boeri 2015, 112)<sup>14</sup>

Es por esta razón que debemos descartar el contenido de *οὐσία* aparecido en *Categorías* ya que implica un individuo y los ejemplos son una clara muestra de ello: Sócrates, Callias, etc. Estos ejemplos son, a su vez, similares a los utilizados en *Metafísica*. Δ, 8, 1, en donde el primer sentido de *οὐσία* es el que mejor califica la *πρώτη οὐσία* de las *Categorías*:

Se llaman «entidad» (1) *los cuerpos simples...* en general, *los cuerpos y sus compuestos*, animales y divinidades, así como *sus partes*. Todas estas cosas se dice que son entidad porque no se predicán de un sujeto; al contrario, las demás cosas (se predicán) de ellos (1017<sup>b</sup>10-14).

Y, para ser más precisos, en ese sentido no está considerando alma: lo hace en el sentido 2 (1017<sup>b</sup>15-16) que no concuerda con la definición de *Categorías*. Tampoco el alma puede concordar con lo que dice de las *οὐσίαι* simples, algo con existencia independiente, ya que, si lo fuera, entraríamos en un grave problema con respecto a la separabilidad: en *DA* 413<sup>a</sup>4-5 claramente se nos plantea la imposibilidad de que el alma y el cuerpo se den de forma separada, es parte de un compuesto, pero no es ni ese compuesto ni algo independiente de éste. Esa es, principalmente, la razón para descartar la acepción primera de Δ, 8 y de *Categorías* como un posible sentido de *οὐσία* que pueda dar respuesta a la pregunta planteada.

Descartada la primera acepción de Δ, 8, debemos tener en mente la segunda de las acepciones presentadas por Aristóteles: "...lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predicán de un sujeto: así el alma para el animal" (1017<sup>b</sup> 15-16). Teniendo en cuenta esta definición, pasaremos al libro Z tratando de encontrar ahí este sentido de *οὐσία*.

---

14 Cf. *DA*, I, 1 403<sup>a</sup>5-7.



### La *οὐσία* en *Metafísica Z*

Aquí encontramos el otro gran tratado aristotélico sobre la *οὐσία*, libro en donde la ousiología presentada muestra una riqueza y complejidad enormes al tener diferentes variantes a lo largo del libro. Lo primero, y luego de claramente diferenciar como formas de ser a la *οὐσία* de los accidentes, nos presenta ciertos rasgos según los cuales se puede identificar una *οὐσία*: la determinación y la separabilidad.<sup>15</sup> Que la *οὐσία* sea algo determinado es un criterio de distinción ya utilizado en *Categorías* y que, como tal, parece quedar reducido a las *οὐσίαι* correspondientes a un individuo como compuesto. Posteriormente, Aristóteles trata de demostrar por qué la *οὐσία* es primera con respecto a las demás categorías y lo hace a través de tres criterios: tiempo, noción y conocimiento. Para explicar la prioridad de la *οὐσία* en el tiempo, introduce la noción de separabilidad diciendo que la *οὐσία* es capaz de existencia separada (1028<sup>a</sup>33-34). Lo que quiere decir con esto es complicado de descifrar. En primer lugar, porque la palabra utilizada, *χωριστός*, parece haber sido acuñada por el propio Aristóteles y porque tampoco es claro si con ella apunta a decir “separado” o “separable” (Bostock 2003, 57). En este caso en particular, optaré por separado<sup>16</sup>

Ahora, si revisamos lo que Aristóteles nos dice del alma como *οὐσία*, ésta claramente no cumple el criterio de separabilidad. El alma no es una *οὐσία* en el sentido de separable, como lo reconoce desde el principio y como hicimos notar anteriormente. Al menos, no en el sentido que usualmente esta separación se daría, un sentido real de separación. Sin embargo, Aristóteles parece admitir dos sentidos de separabilidad:

a) Separado en el sentido de subsistencia la que, a su vez, se puede decir en dos sentidos: un ente que no requiere potencialidad como es el caso de Dios (*θεός*) que es solamente actualidad o bien, que la noción de *οὐσία* es anterior a la de accidente. No se puede predicar blanco de Sócrates si no es en referencia a una *οὐσία*, en este caso Sócrates, que no requiera de aquella predicación. Esto no quiere decir que exista *οὐσία* sin atributos, sino que hay una prioridad lógica de la *οὐσία* por sobre los atributos.<sup>17</sup>

15 Estos dos criterios le servirán posteriormente para refutar, en *Z*, 13-14, que el universal sea *οὐσία* y, con ella, que la Idea Platónica pueda serlo. Cf. *Z* 1038<sup>b</sup>1-1039<sup>b</sup>19. Son también mencionados en *Δ*, 8; cf. 1017<sup>b</sup>25.

16 Para el argumento completo de esta distinción, cf. Bostock 2003, 57-58.

17 Cf. *Metafísica Z*, 1, 1028<sup>a</sup>33

b) Separado se dice de las entidades matemáticas que, si bien es cierto que las cantidades ontológicamente dependen de la *οὐσία*, su existencia es dependiente, es decir, no pueden ser instanciadas en algún tipo de sujeto, sin embargo, lógicamente o epistémicamente, desde la perspectiva de la razón, se pueden considerar de forma abstracta sin referencia a la materia, sin referencia a ese sujeto en el que instancia.

Estos son, entonces, los criterios de *οὐσία* que encontramos en *Metafísica Z* y que Aristóteles parece tener siempre en mente durante el recorrido del libro. Si los aplicamos al alma pareciera claramente que no cumplen con el sentido de *οὐσία* que Aristóteles le otorga. El alma no puede ser un individuo determinado y, además, no puede ser algo separado. El cuerpo viviente no puede ser concebido sino como animado, como ya expusimos anteriormente, puesto que es así como realiza las funciones que le corresponden por ser lo que es, es decir, un ser viviente. Es por esa razón que el alma no es ni siquiera pensable como separada del cuerpo. Sin embargo, es claro también que dentro del mismo libro *Z*, Aristóteles parece variar las características que el mismo entrega de *οὐσία*, las cuales revisaremos a continuación tratando de rescatar aquella que parece cumplir completamente o, al menos, la que lo hace de mejor manera con respecto a la definición proporcionada por él.

En los tres primeros capítulos del libro *Z* no encontramos más información de la que anteriormente habíamos obtenido de *Categorías* o *Metafísica Δ*: *οὐσία* es algo determinado, corresponde a un sujeto individual, es superior al accidente, tiene existencia separada, se dice principalmente de los cuerpos, no se da en otra cosa y de ella se predica todo lo demás. Introduce además los candidatos a ser *οὐσία*: materia, forma y compuesto. Los primeros capítulos se concentran en la materia, *οὐσία* en sentido débil e impropio, la forma y esencia, *οὐσία* en sentido verdadero y propio y finalmente el compuesto, que es la realidad más conocida por nosotros. El problema, para nuestra investigación claramente, es que, a lo largo de todo el libro y, quizás, con excepción del capítulo 17 y otras menciones dentro de *Z*, como revisaremos más adelante, Aristóteles parece tener en mente precisamente las *οὐσίαι* de este tipo: compuesto de materia y forma.

En los capítulos 4 y 5 la *οὐσία* es presentada desde la perspectiva lógica<sup>18</sup> según la cual *οὐσία* es aquello de lo cual se predica algo, pero ella no es predicable de ninguna cosa. En este caso está estrechamente relacionada con la noción de esencia la cual es lo que se dice por sí mismo:

---

18 Cf. *Metafísica.Z*, 4.

...que la esencia de cada cosa es lo que cada cosa se dice que es <que es> por sí misma. Desde luego, aquello en que consiste lo que tú eres no es aquello en que consiste <<ser músico>> ya que no eres, por ti mismo, músico. Así pues, <tu esencia es> lo que por ti mismo eres (Z, 1029<sup>b</sup>13-14).

Y corresponde también al cuarto sentido de *οὐσία* que se nos entrega en Δ, 8: “Además la esencia, cuyo enunciado es definición, también ella se dice que es la entidad de cada cosa” (1017<sup>b</sup>22-23).

Un sentido curioso se plantea más adelante. Aristóteles por medio de un ejemplo singular nos presenta el siguiente caso: la relación entre nariz y curvo y nariz y ñato (4, 1030<sup>b</sup>28-35). La definición de curvo tiene una determinación tal que puede ser considerada con independencia de su composición material lo que no sucede en el caso de ñato. El adjetivo ñato sólo se dice de nariz; es una forma que sólo se da en un determinado tipo de objeto. Lo mismo sucede en el caso de macho y hembra que sólo se dicen de animal. Son predicados que suponen la constitución de objetos de un cierto tipo. “Es, pues, evidente que hay definición de la entidad solamente. Y, desde luego, si la hay de las demás categorías, necesariamente será por adición...” (Z 5, 1031<sup>a</sup>1-3). ¿Qué pasa con el alma? ¿Se asemeja a este ejemplo? No podemos hacer referencia a ella si no es en referencia a ciertos cuerpos, para ser más precisos, a un cierto tipo de cuerpo: natural orgánico y no a cualquier tipo de cuerpo.<sup>19</sup> Entonces, estos predicados no se pueden sustraer del sujeto en el que se dan. Tenemos así una composición distinta en donde la forma es inseparable de aquello en lo que ella está presente. El problema que se presenta aquí es que una nariz puede ser perfectamente no ñata pero no puede darse un cuerpo sin alma o viceversa.

El capítulo 6 puede considerarse como una especie de transición en donde se trata el caso de la esencia y su relación con la cosa cimentando el camino para pasar al plan físico-ontológico de los capítulos venideros. Aristóteles trata de probar si esencia y cosa son o no lo mismo teniendo en cuenta dos puntos importantes: la identificación de esencia y forma y que sólo de la esencia tenemos una definición de forma propia<sup>20</sup>. La tesis presentada es

<sup>19</sup> Este pasaje es utilizado para refutar una de las interpretaciones contemporáneas de la psicología aristotélica: aquella planteada por el funcionalismo el que, a grandes rasgos, sostiene que el alma o los estados mentales pueden darse en cualquier tipo de cuerpo en tanto que éste cumpla la función que le corresponde, en el caso de los seres vivientes, vivir. Cf. Cohen (2003), p. 62-64; Burnyeat, M.F., 2003, p. 20. En respuesta a éstos, cf. Nussbaum and Putnam, 2003, pp. 30-60.

<sup>20</sup> Cf. Z, 4

que las *οὐσίαι* individuales se identifican con su esencia entendiendo siempre por *οὐσία* individual un algo determinado y es esto lo que se identifica con su esencia: “la cosa singular no parece ser algo distinto de su entidad y la esencia se dice que es la entidad de cada cosa singular” (Z, 6; 1031<sup>a</sup>17-18).

La esencia es algo que no puede ser separado de ese algo: la esencia del caballo no puede ser distinta de caballo ya que, de ser así, tendría que haber otra esencia de caballo, lo que es absurdo (Z, 6; 1031b29-31). Esencia y forma se identifican por lo que también se identificarían forma y la cosa por sí misma. ¿Problema en relación al alma? Prácticamente el mismo que en los demás casos. El alma es la forma del compuesto que es el ser viviente, por lo tanto, su esencia no puede identificarse con la cosa misma porque, en el caso particular del alma, esencia y ser viviente no coinciden. Nuevamente este sentido de *οὐσία* no es el adecuado para dar cuenta del alma como *οὐσία*.

Posteriormente, en los capítulos 7-12,<sup>21</sup> hay un paso desde el plano lógico a un plano físico-ontológico, enfocándose, en un comienzo, en el papel que desempeña la esencia en el devenir para luego profundizar en el concepto de *σύνολον* y en otros aspectos de la esencia o forma. Ya aquí, y siempre manteniendo que la forma o esencia tiene una prioridad por sobre el compuesto y la materia, la posibilidad de encontrar un sentido que se acerque al alma parece diluirse aún más. ¿Qué información podemos obtener de estos capítulos? Cuando hablamos de generación, ya sea por arte o por naturaleza, en ambas el producto final es un ente sensible para Aristóteles, un compuesto que es lo que, finalmente, se genera. Todo lo que se genera, sin importar el tipo de generación, contiene materia y, por lo tanto, potencialidad. Sin embargo, la materia y la forma que generan este compuesto son, ellas mismas, ingeneradas, lo que no justifica la posición platónica sobre las ideas ya que, tal como Reale reordena los argumentos:

...si las Formas existen separadamente (y por lo tanto son ya de por sí algo determinado), no podemos explicar cómo constituyen el ser concreto y determinado...las Ideas o Formas platónicas son, en realidad sólo un concepto... y la forma de lo sensible no existe sino en unión con la materia...no implican la constitución

---

21 En los capítulos 13-16, Aristóteles se dedica a descartar las Ideas Platónicas, al menos la versión que él nos entrega de ellas, como candidatas a *οὐσία* y lo hace sobre la base de que éstas no poseen los rasgos considerados como distintivos de la *οὐσία*: determinación y existencia separada (que son los rasgos que, como ya hemos expuesto en repetidas ocasiones anteriormente no pueden aplicarse al caso del alma). En consecuencia, el universal no puede ser considerado como *οὐσία*. Entonces, puesto que la posibilidad de identificar la esencia con los géneros es descartada por el mismo Aristóteles en estos capítulos, no los consideraremos en este análisis.

de las cosas ni tampoco son sustancias... (2003, 69)<sup>22</sup>

Así, revisando el libro Z, nos damos cuenta que, cuando Aristóteles habla de *οὐσία*, parece estar siempre teniendo en mente aquel tipo de *οὐσία* a la cual se le puede aplicar los criterios anteriormente mencionados: que tenga existencia separada y que sea algo determinado lo que, inevitablemente, nos conduce a la *οὐσία* como compuesto.

En Δ, 8, se menciona, como vimos más arriba, otro sentido de *οὐσία* en donde se nos dice que *οὐσία* se puede decir como causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predicán de un sujeto como lo es el alma para el animal. ¿Es posible encontrar este sentido, o algo similar, en algún lugar de *Metafísica Z*?

El único lugar de *Metafísica Z* en donde podemos encontrar un aspecto de *οὐσία* que se asemeja a este segundo sentido aparecido en Δ, 8, es en el capítulo 17. Aunque tampoco aquí podamos encontrar un tratamiento de la *οὐσία* que se ajuste completamente, al igual que en el capítulo 5, sí podemos decir que es el que más se acerca. En este capítulo, y ya habiendo aclarado, descartando, lo que no puede ser *οὐσία*, Aristóteles finaliza el libro definiendo de forma propia qué es la *οὐσία* y para hacerlo sigue su propio método de investigación, es decir, por medio de entender la causa de las cosas:

Tomando otro punto de partida digamos otra vez qué es lo que debe denominarse entidad y cuáles son sus características. Pues, seguramente a partir de estas consideraciones se arrojará luz también acerca de aquella entidad que se da separada de las entidades sensibles. Y puesto que la entidad es cierto principio y causa, ha de comenzarse por aquí (Z 17, 1041<sup>a</sup>6-9).

El porqué (τὸ διότι) es importante ya que, a través de este, se llega a la causa de algo, con esto a su esencia y, por lo tanto, a la forma de ese algo. Una noción de *οὐσία* que es idéntica a forma y no al individuo. Al preguntar por el porqué del hombre obtenemos como respuesta: vivir. Y, en muchos pasajes, queda claro que, cuando Aristóteles habla de alma está hablando de vida (Bostock 2003, 141).

No es la primera vez que Aristóteles nos habla de este nuevo sentido de *οὐσία*: ya lo había introducido en el libro H:

Por otra parte, si se considera adecuadamente el asunto, no parece que la sílaba se componga de las letras y de su unión, ni que una casa sea los ladrillos y la unión de éstos. Y con razón,

22 Cf. Z, 8, 1033<sup>b</sup>20-1034<sup>a</sup>8.

pues la composición y la mezcla no son compuestos de aquellos elementos de los que hay composición y mezcla. E igualmente tampoco en ninguno de los demás casos: así, si el dintel es tal por su posición, la posición no proviene del dintel, sino más bien éste de aquélla. Y tampoco el hombre es animal y bípedo, sino que ha de haber algo aparte de estas cosas (si estas cosas son materia), algo que ni es elemento ni deriva de elemento alguno, sino que es la entidad (H 3, 1043b5-12).

Como se puede ver a partir de este pasaje, la *οὐσία* no es ninguno de los elementos materiales, carne, piel, huesos, que componen la parte material de un ser humano. Debe ser algo más, como dijimos anteriormente, un principio que los unifica y le permite al hombre ser lo que es, a saber: un ser viviente. Esta nueva caracterización de *οὐσία* se completa en Z, 17, capítulo que parece estar algo desconectado de los libros anteriores, pero en donde se busca responder realmente la pregunta ¿Qué es la *οὐσία*?

Para responder esta pregunta Aristóteles debe dar cuenta de algunas consideraciones importantes. Primero se establece que, de alguna manera, *οὐσία* es causa y principio algo que ya ha hecho en otros lugares incluso haciendo equivalente una noción con la otra.<sup>23</sup> Aunque, su posición parece ser la de que un principio es siempre una causa pero no se da lo inverso, ya que los principios son las causas más importantes (Bostock 2003, 237). Entonces, en este lugar, se concentra en la noción de causa. Como ya se ha establecido, se asume que *οὐσία* y causa se identifican y, como está pensando en que causa responde a la pregunta ¿por qué? (*διότι*), se sigue que una *οὐσία* también debería responder a esa pregunta. La *οὐσία* nos daría la explicación de aquello por lo que se pregunta (2003, 237). Después de una serie de argumentos, que no son muy útiles para seguir el hilo de la investigación, se llega a la conclusión de que *οὐσία* es causa en el sentido de la forma. La causa de la materia no es otra cosa que la forma y esta es la *οὐσία*. Si seguimos ese razonamiento vemos que concuerda en parte con lo que Aristóteles expresa en *DA*: “el alma es prioritariamente aquello gracias a lo cual vivimos, sentimos y pensamos, de modo que será un cierto principio explicativo, es decir, una forma...” (II 2, 414<sup>a</sup>13-14). Como principio explicativo, es causa de que el ser vivo cumpla con las funciones que le corresponden como viviente, es decir, vivir. “...que el alma es causa del ser es evidente, pues la *οὐσία* es causa del ser para todas las cosas, y vivir es el ser para los vivientes y causa y principio de ello es el alma” (II 4, 415b13-15).

Finalmente, nos entrega una explicación sobre el compuesto que refleja

23 Cf. *Metafísica* Γ 2, 1003b22-24; Δ 1, 1003<sup>a</sup>17.

la relación cuerpo-alma. El compuesto no son dos partes por separado que se unen y lo forman. Por el contrario, el compuesto ya es una unidad y, así como la sílaba “ba” no son dos letras b y a amontonadas, el compuesto que es el ser viviente no es tener dos elementos que se junten y formen este compuesto. Ser un compuesto no significa la mera acumulación de elementos. El alma es el principio unificador, la forma, que hace que un conjunto de carne, huesos, etc., sea efectivamente, un ser vivo. Es la causa por la que la materia es algo. Es el régimen del sentido en el que algo, el viviente, se organiza, no por sí solo sino porque tiene este principio que lo organiza como tal. Ese principio, que es forma, es también su fin y eso es el alma para el ser viviente.

Ahora, como principio unificador, el alma, no puede ella misma ser un elemento de aquello que unifica.<sup>24</sup> Si el alma fuera un elemento, tendríamos que buscar otro principio unificador y luego otro y así *ad infinitum*. Este principio no es otro que la *οὐσία*, la causa primera de algo, en el caso que nos importa el alma, aquello que hace que un ser humano sea un ser humano y no un mero conjunto de elementos:

Parecería, pues, que se trata de algo, y que no es un elemento, y que es la causa de que esto sea carne y esto sea una sílaba, y lo mismo en los demás casos. Pues bien, esto es la entidad de cada cosa (ya que esto es la causa primera de su ser). Y puesto que algunas cosas no son entidades y, por su parte, las que son entidades están constituidas según la naturaleza y por naturaleza, parecería que la entidad es esta naturaleza que no es elemento, sino principio. Elemento es, por su parte, aquello en que la cosa se descompone y que es inmanente en ella como materia, por ejemplo, de la sílaba, la «a» y la «b» (Z 17, 1041b25-32).

### A modo de conclusión

Al comienzo de este artículo nos planteamos como meta dar respuesta a la pregunta por el sentido de *οὐσία* que le corresponde al alma y, para lograr tal objetivo, fue necesario centrarse en los sentidos más relevantes que Aristóteles entrega para esta noción. Según vimos, el sentido expuesto en *Categorías* no es suficiente para lograr este cometido al basarse este en el cumplimiento de los criterios estar en y decirse de. La *οὐσία* es aquello que no se dice de ni está en y corresponde, en su sentido de *πρώτη οὐσία*, a un individuo particular, lo que posteriormente será el compuesto, el *τόδε τι*, que es el sentido que, precisamente, pretendemos descartar en este trabajo. Un nuevo intento se hizo a partir del análisis de la caracterización de *οὐσία* aparecido en *Metafísica Z*. Sin

24 Esto lo expone también en *Metafísica Λ*, 4.

embargo, también aquí encontramos ciertos problemas. Aunque el tratamiento realizado por Aristóteles en este libro es mucho más amplio y detallado, los nuevos criterios para identificar la *οὐσία*, determinación y separabilidad, nos conducen también a la confusión del alma con algo determinado. Y, al parecer, es ese el criterio que gobierna el libro ya que, la mayoría de los sentidos que Aristóteles analiza apuntan en esa dirección. Pero también de cierto que dentro de Z podemos encontrar dos lugares que sí se pueden acercar al sentido de *οὐσία* que buscamos: los capítulos 5 y 17. En el primero de estos, *οὐσία*, que ya había sido identificada con la esencia de algo, está vinculada también con la definición y ésta con algunos casos especiales de entes. Hay ciertos casos en los que sólo podemos entender la noción de algo si hacemos referencia a la definición de eso a lo que acompaña ese algo como sucede con el caso de nariz y ñato. Hay definiciones que sólo se comprenden por adición como sucede con ñato en este caso y con el alma de un ser viviente de quien sólo tenemos definición como tal, al menos en la primera de éstas que es la que estamos tratando, si hacemos referencia a la noción de *οὐσία*.

En el capítulo 17 encontramos un sentido de *οὐσία* que es cercano al que se entrega en Δ, 8, alma como principio y causa, que se identifica con esencia y forma y no con un individuo particular. Éste es el sentido de *οὐσία* más propio que Aristóteles ofrece y es, a su vez, el más cercano en relación al alma. Sin embargo, no deja de tener ciertos problemas. Si bien en ambos sentidos se supera la noción de *οὐσία* enfocada al individuo particular, no se encuentra presente en ellos el horizonte del movimiento que es completamente necesaria para entender el alma y su relación con el cuerpo. Quizás la referencia al movimiento no sea tan visible si nos centramos solamente en la noción de *οὐσία*, pero lo es cuando Aristóteles define el alma en términos de actualidad y que aparece en las dos últimas definiciones que entrega en DA. Es cierto que estas dos definiciones no fueron revisadas en este trabajo pero no podemos pasar por el alto el hecho de que, una vez que Aristóteles las menciona, se comienza a delinear su teoría del alma como tal y es que el despliegue de las funciones anímicas de un ser vivo están íntimamente conectadas con el movimiento, algo que la noción de *οὐσία* parece no ser capaz de dar cuenta, lo que llevaría a Aristóteles a reformular la definición inicial a partir de los términos que parecen ser más adecuados para lo que él necesita expresar: *ἐνέργεια* y *δύναμις*. No se trata, entonces, de que no exista un sentido de *οὐσία* que se ajuste al alma, es la propia noción de ésta la que no alcanza para caracterizar el alma aristotélica. *Οὐσία* para el alma puede verse como un aspecto para definir lo que ésta representa, pero no alcanza a abordarla en su totalidad. De ahí la necesidad de plantear dos nuevas definiciones.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. (2015). *Acerca del Alma*. Traducción: Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Colihue.
- (2016). *De Anima*. Traducción y comentarios Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press.
- (1994). *Metafísica*. Traducción Tomás Calvo. Madrid: Gredos.
- (2003). *Metaphysics. Books Z and H*. Traducción y comentarios por David Bostock. Oxford: Clarendon Press
- (1987). *Tratados breves de historia natural*. Introducción, traducción y notas: Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.
- (1982): *Tratados de lógica*. Introducción, traducción y notas: Carlos García Gual. Madrid: Gredos.
- AGUSTÍN DE HIPONA. (1968). “De quantitate animae” en *Obras Completas III*. Introducción y traducción Eusebio Cuevas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ALEJANDRO DE AFRODISIA. (2012). *On the Soul. Part I. Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*. Traducción: Victor Caston. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- AVERROES. (2009). *Long Commentary on De Anima of Aristotle*; New Haven: Yale University Press. Traducción, introducción y notas: Richard C. Taylor.
- BURNYEAT, M.F. (2003). “Is an Aristotelian Philosophy of Mind still credible?” en *Essays on Aristotle’s De Anima*. Amélie Oksenberg Rorty, Martha C. Nussbaum (eds.), pp. 18-29. Oxford: Clarendon Press.
- COHEN, S.M. (2003). “Hylomorphism and Functionalism” en *Essays on Aristotle’s De Anima*. Amélie Oksenberg Rorty and Martha C. Nussbaum (eds.), pp. 169-183. Oxford: Clarendon Press.
- DESCARTES, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con preguntas y respuestas*. Traducción e introducción Vidal Peña. Madrid: Ediciones Alfaguara.
- HOMERO. (2014). *Iliada*. Traducción E. Crespo. Madrid: Editorial Gredos.
- PLATÓN. (1988). *Diálogos III*. Traducción C. García Dual. Madrid: Editorial Gredos.
- NUSSBAUM, M; PUTNAM, H. (2003). “Changing Aristotle’s mind” en *Essays on Aristotle’s De Anima*. Amélie Oksenberg Rorty, Martha C. Nussbaum (eds.), pp. 30-60. Oxford: Clarendon Press.
- REALE, G. (2003). *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción J.M López de Castro. Barcelona: Herder.
- SORABJI, R (1979). “Body and Soul in Aristotle” en *Articles on Aristotle (Psychology and Aesthetics)*. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), pp. 42-64. Londres:1979,
- TOMÁS DE AQUINO. (2001). *Suma Teológica parte I*. Traducción José Martorell Capó. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- (1999). *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Traducción Ezequiel Téllez Maqueo. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra. S.A.
- VIGO, A. (2011). *Aristóteles. Una Introducción*, Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad.