

---

# ALGUNAS CLAVES DE LA ANTROPOLOGÍA ARISTOTÉLICA

## ♦ RESUMEN ♦

La importancia del tratado *De anima* (*Acerca del alma*) de Aristóteles, obra capital en la historia de las ideas antropológicas, no podría ser nunca puesta en duda. Este artículo se propone analizar qué entiende Aristóteles por alma en esa obra y cómo, a partir de esa definición, es posible explicar la realidad de la vida –especialmente del vivir humano–, en la diversidad de sus niveles, desde la conciencia de que tales ideas pueden aportar luces a problemáticas antropológicas actuales.

Palabras clave: Aristóteles, alma, vida, antropología.

## KEY ELEMENTS OF ARISTOTELIAN ANTHROPOLOGY

## ♦ ABSTRACT ♦

The significance of Aristotle's treatise *De Anima* –a foundational work in the history of anthropological thought– is indisputable. This article examines Aristotle's definition of the soul, exploring how this definition provides a framework for explaining the reality of life, particularly human existence, across its diverse levels. It proceeds with the conviction that these classical ideas can offer vital insights into contemporary anthropological challenges

Keywords: Aristotle, soul, life, anthropology.



**RODRIGO BRIONES-CABALLERO**

Profesor Civil en la Escuela de Grumetes A.N.C.  
Magister en Docencia para la Educación Superior (USS)  
(ihs.robrica@gmail.com)  
Talcahuano, Chile.

Se podría decir que toda antropología que quiera formularse adecuadamente debiera mirar con alguna intención el *De anima* (*Acerca del alma*) de Aristóteles, sea para extraer ideas que desarrollar, refutar sus principios o simplemente dialogar con ellos. En este sentido, la importancia de este tratado "capital en la historia de las ideas" (Brun, 1992, p. 121) para el desarrollo del pensamiento acerca de la vida, especialmente de la vida humana, no podría ser puesta en duda. Este artículo se propone analizar qué entiende Aristóteles por alma en esa obra y cómo, a partir de esa definición, es posible explicar la realidad de la vida –especialmente del vivir humano–, en la diversidad de sus niveles, desde la conciencia de que tales ideas pueden aportar luces a problemáticas antropológicas actuales.

## El concepto de alma

Es evidente, en virtud de la observación empírica, que los seres animados se distinguen radicalmente respecto de los inanimados, existiendo entre ellos una barrera ontológica infranqueable. Si

bien ambos pertenecen al mundo físico y natural, la *physis*, los primeros poseen un principio según el cual poseen la vida como una de sus cualidades constitutivas. Dicho principio que origina la diferencia es el alma o *psyché*. Es importante hacer notar que el horizonte dentro del cual se sitúa Aristóteles es esencialmente diferente al de un lector moderno, por cuanto nunca se pone en duda la existencia misma del alma; se parte del presupuesto de que es una realidad innegable. Las diversas implicancias religiosas del concepto de alma y la influencia de la metafísica cartesiana de corte dualista-mecanicista en la antropología moderna ha modificado enormemente el punto de partida para el tratamiento del tema (Llinàs, 2016).

Todo el primer libro del *De anima*, según el habitual modo de proceder del Estagirita, es dedicado a examinar cuáles han sido las principales concepciones que sobre el tema han sostenido los filósofos precedentes (*De anima* I 2, 403b22-24). La respuesta propia de Aristóteles sólo puede entenderse desde las nuevas categorías de comprensión que ha elaborado, especialmente desde la estructura hilemórfica de lo real, materia-potencia y forma-acto.

Aristóteles observa que los seres vivos tienen la vida no simplemente como una de sus cualidades entre otras, a un mismo nivel, sino que, por el contrario, todo su ser es configurado por esta propiedad radical; vale decir, usando su terminología propia, el alma sería el acto o forma que ordena y hace ser la realidad material del cuerpo, que es su inseparable sustrato potencial. Por este motivo, define al alma como la "forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. [...] acto perfecto de un cuerpo del género específico" (*De anima* II 1, 312a19-22) y "el acto perfecto primero de un cuerpo natural y organizado" (II 1, 412b5-6). Alma y cuerpo no pueden entenderse como dos sustancias diversas, sino como dos elementos no separables de una única sustancia; el alma, en principio, no puede existir sin el cuerpo y éste tampoco sin el alma, con excepción del intelecto agente.



**Busto de Aristóteles.**  
(Fuente: Wikimedia Commons).

Para Reale, el Estagirita acepta que:

*tienen razón los presocráticos al considerar el alma como algo intrínsecamente unido al cuerpo, pero también acierta Platón cuando piensa que el alma es un principio formal; sin embargo, no se trata de una realidad subsistente e irreconciliable con el cuerpo, sino de la forma, del acto o de la entelequia del cuerpo; se trata del principio inteligible que, estructurando el cuerpo, hace que éste sea lo que debe ser. Y de esta forma se salva la unidad del ser viviente (2007, p. 84).*

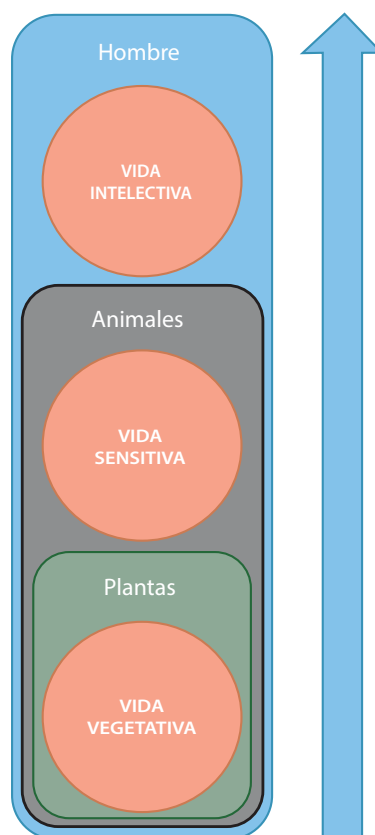
Con todo, para el caso del hombre, a la unidad del viviente racional no se le opone que una dimensión de éste tenga un origen y destino trascendentes, puesto que el alma humana no es totalmente reductible a las realidades inmanentes, sino que participa, en cierto sentido, del "mundo divino" y requiere, por tanto, que una de sus "partes", el alma intelectual, sea separable del cuerpo (*De anima* II 1, 413a4-8). La dimensión intelectual en el hombre "parece tratarse de un género distinto de alma que solamente en él puede darse separado del cuerpo, como lo eterno de lo corruptible" (*De anima* II 2, 413b25-27). Pareciera decir con ello que el alma intelectual participa en última instancia de la plenitud de vida de Dios mismo (Diamond, 2015, pp. 215-219), acto puro, pensamiento de pensamiento, vida perfecta y eterna (*Metafísica* XII 7, 1072b27-30).

## Las partes del alma o niveles de vida

La división aristotélica del alma es tripartita como la de Platón, pero se distingue netamente de ésta. Mientras que el filósofo de la Academia dividía el alma en concupiscible, irascible e intelectual desde el punto de vista ético-psicológico, el del Liceo divide el alma desde un punto de vista metafísico-biológico en *vegetativa*, *sensitiva* e *intelectiva*. Su método empieza siempre con la observación: puesto que es evidente que los seres vivientes presentan operaciones propias diferenciables, es de necesidad que a ellas se correspondan

funciones del alma que expliquen y ordenen esas actividades, en vista de que es el principio formal del cuerpo. Distingue un elenco de funciones o potencias (*dynámeis*): función nutritiva (*threptiké*), función sensitiva (*aisthetiké*), función pensante o intelectual (*dianoetiké*), función apetitiva (*orektiké*) y función motriz (*kinetiké*), que se derivan de la sensación (*aisthesis*). Todo ello sin perjuicio de que "el alma no se reduce al conjunto de las funciones vitales, sino que –más allá de éstas– aparece como el agente activo regulador de su coherencia y armonía" (Calvo, 1999, p. 117).

Pero, contra toda apariencia de multiplicidad, la unidad del alma siempre debe ser supuesta. En efecto, el Estagirita más que de "almas" habla casi siempre de "potencias" o "funciones", presuponiendo que se trata siempre de un único principio vital que posee diversos niveles jerárquicos



**Jerarquía de los niveles de vida.**  
(Fuente: autor artículo).

de funcionalidad, es decir, diversos "niveles de vida", que es la expresión que más se ajusta al espíritu de la doctrina aristotélica, aunque no fuera usada por él. Así, el ser humano, si bien posee funciones intelectivas, no puede sino también poseer operaciones de tipo sensitivo y vegetativo; los animales, además de sus funciones propiamente sensitivas, deben incluir las vegetativas; las plantas, en razón de su simplicidad, suponen sólo estas últimas (*De anima* II 3, 414a29-30). En este sentido, entre las tres almas existe distinción, pero no separación.

## La vida vegetativa

La *función vegetativa* del alma provee la ordenación del nivel más básico de la vida, que comprende fundamentalmente la reproducción, la nutrición y el desarrollo. Si bien es el nivel que podría considerarse más pobre en cuanto a actividad, es el más fundamental, ya que es el que permite la existencia de vida misma, lo verdaderamente común a lo viviente en sí (Vigo, 2007, p. 98). En lo que respecta a la nutrición, ésta se entiende como una asimilación de lo que es diverso, y no como lo síntesis de lo semejante según sostenía, por ejemplo, Empédocles (*De anima* II 4, 416b21-24). La reproducción es entendida por Aristóteles como el modo de los seres vivientes de superar su limitación individual y trascender en el tiempo en cuanto a la especie: "Para todos los vivientes [...] la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismo, con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible" (*De anima* II 4, 415a30).

## La vida sensitiva

Las realidades de la sensación, el apetito y la motricidad requieren la existencia de un nivel de vida de complejidad superior al del alma vegetativa. Es la llamada *vida sensitiva* o animal.

La sensación es explicada psicofísicamente y según los conceptos aristotélicos de potencia y acto (Capelle, 2003, p. 260), buscando superar las soluciones, en gran medida opuestas, de los presocráticos;

para algunos la sensación se producía a partir de la acción de lo semejante sobre lo semejante, mientras que para otros a partir de contrarios. Para Aristóteles, las facultades sensitivas se encuentran en potencia para recibir la actualización de la sensación. Es decir, poseen una capacidad operativa de percibir sensorialmente. Cuando las facultades sensitivas son actualizadas en presencia de sus objetos en acto, su potencialidad de sentir se convierte en un sentir en acto. Las soluciones presocráticas al problema quedan, pues, integradas y armonizadas en la propuesta del Estagirita (*De anima* II 5, 417a14-15.18-20).

A diferencia de lo que ocurre en la nutrición, que es la asimilación de la materia en cuanto que materia, en la sensación se asimila la forma de la cualidad sensible en cuanto que forma sin materia, a través de los órganos respectivos. Valiéndose de un ejemplo clásico, Aristóteles lo refiere: "Sentido es la capacidad de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro" (*De anima* II 12, 424a18-24). Es un rasgo común de toda percepción sensorial el hecho de que no pueda realizarse sino unida indisolublemente al cuerpo y a su sustrato orgánico.

*En cuanto tipo peculiar de actividad (enérgia), la percepción es un proceso que es propio del alma, pero que tiene lugar sólo a través del cuerpo, de modo que no es algo que pertenezca exclusivamente ni a la una ni al otro, pues ni el alma percibe por sí sola ni un cuerpo inanimado es capaz de percibir (Vigo, 2007, p.100).*

La percepción sensorial es unificada por la *imaginación (phantasia)* que es una prolongación de la sensación mediante la cual las sensaciones se desmaterializan y se conservan gracias a la *memoria (mnéme)*. La imaginación cobrará gran importancia a nivel del alma intelectiva, pues se convertirá en la materia del intelecto (Brun, 1992, p. 125). La imaginación, si bien no es en sí misma pensamiento, en el caso del hombre será la condición necesaria del pensamiento, en cuanto proporciona las imágenes de las que se extraerán las formas inteligibles. En

este sentido, puede decirse que constituye para Aristóteles una especie de función de transición que conecta las sensaciones con el pensamiento y que posee un papel esencial en el acto cognoscitivo intelectual.

## La vida intelectual

En el viviente humano es posible apreciar que algunas de sus funciones o capacidades, como el pensamiento o la elección, no se pueden reducir a expresiones de su vida en un nivel sensitivo. Es preciso, entonces, que posea la vida en un grado más elevado y actual que la vida sensitiva: ésta es la *vida intelectual* o racional, que permea y asume los dos niveles de vida inferiores.

Existe cierta primera analogía entre el acto de percepción sensible y el acto del intelecto: si el primero es una asimilación de la forma sensible, el segundo, "que entiende todas las cosas", lo es de las formas de orden inteligible. Sin embargo,

la diferencia radical supera cualquier nivel de semejanza, pues la conexión del alma intelectual con la realidad corpórea es diferente: para realizar sus operaciones propias, el alma racional no requiere de órganos corporales, pues, si bien su naturaleza es informar un cuerpo, puede perfectamente subsistir separada de él en virtud de su nivel elevado en la gradación de los seres, su nivel de actualidad: "Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable" (*De anima* III 4, 429a 15-429b6).

Nuevamente serán las categorías metafísicas de acto y potencia las que sirvan al Estagirita para explicar la psicología del acto intelectual. La inteligencia es por sí misma potencialidad de conocer las formas inteligibles contenidas también potencialmente en las imágenes que provienen de los sentidos, por lo que se hace necesario que sea el mismo intelecto el que traduzca en acto esas formas potenciales, para resultar en un concepto intelectual también poseído en acto (Reale, 2007, p. 93). Desde estas categorías es posible derivar la conocida distinción aristotélica entre *intelecto pasivo* o en potencia (*noūs pathetikós*) e *intelecto agente* o en acto (*noūs poietikós*), si bien en cuanto terminología no está sino germinalmente en Aristóteles. La oscura ambigüedad que rodea la explicación de las relaciones entre los dos intelectos justifica el que haya sido ésta una cuestión particularmente problemática y discutida a lo largo de toda la Antigüedad y la Edad Media (Reyna, 1972):

*Así, pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas. Este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace, en cierto modo, de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente,*



**René Descartes, un influyente filósofo, matemático y físico francés del siglo XVII.**  
(Fuente: Wikimedia Commons).

*el principio que la materia. [...] Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es imposible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende (De anima III 5, 430a10-20.24-25).*

Así como la luz hace que los colores sean visibles y permite que la vista pueda verlos, así también el intelecto agente actualiza las formas inteligibles en lo sensible, las hace actualmente inteligibles, y, al mismo tiempo, actualiza al intelecto pasivo para que pueda aprehenderlas y recibirlas, es decir, las hace inteligidas en acto.

Mucho se ha discutido, especialmente entre los comentaristas de Aristóteles de la Edad Media, sobre cómo entender este intelecto y si se identifica con la misma Inteligencia Divina, siendo la solución de Tomás de Aquino, en polémica con la interpretación averroísta, quizás la más consistente y profunda (Sellés, 2005). Si bien es cierto que las expresiones aristotélicas no son ajenas a cierta ambigüedad (Gomperz, 2000, p. 220), el texto posee indicaciones clave, la más importante de las cuales se refiere a que el intelecto agente está "en el alma". Para Reale, este hecho eliminaría *ipso facto* las interpretaciones del intelecto como separado del alma. Aristóteles afirma en otro lugar que el intelecto agente "viene de fuera y sólo es divino" (*De generatione animalium* II 3, 736b27), pero no podría negarse que aun proviniendo de fuera el intelecto permanece en el alma. "Venir de fuera" parece significar más bien "su trascendencia en el sentido de diferencia de naturaleza; es decir, alteridad de esencia respecto al cuerpo; la proclamación de la dimensión metaempírica, suprasensible y espiritual que hay en nosotros. Es realidad divina presente en nosotros" (Reale, 2007, p. 94).

## Conclusión: ¿La antropología aristotélica hoy?

Es una constatación evidente que los análisis antropológicos del gran pensador

macedonio parecen pertenecer a un mundo conceptual y cultural que no es el nuestro. Sin embargo, y sin desconocer la verdad de esa afirmación, es posible hallar en el desarrollo de sus ideas algunas luces valiosas para la comprensión del hombre que conservan toda su vigencia, si bien muchas veces se precisa realizar una traducción a categorías más próximas.

No hay duda de que la reflexión del Estagirita parte de un supuesto fundamental – que también desea explicar –, bastante olvidado en las concepciones modernas y contemporáneas de lo humano: si el hombre es algo, si posee una esencia que es posible conocer, debe ser eso de una manera necesariamente una y unitaria. El hombre es una unidad, a pesar de las múltiples manifestaciones de la riqueza de su ser, y sostener esa unidad no equivale a eliminar la multiplicidad en favor de una uniformidad rígida. De ahí la brillante distinción del Estagirita de los tres los niveles de vida que explican, a un tiempo y de manera jerarquizada, las diferentes potencialidades de lo vivo y la unidad del fundamento formal del que proceden. Donde el pensamiento contemporáneo parece sólo encontrar dualismo o fragmentación –piénsese, por ejemplo, en la incapacidad del materialismo de explicar las operaciones intelectuales–, Aristóteles halla un equilibrio más fiel a la experiencia de la realidad humana: una unidad que no niega la diversidad, una multiplicidad que no compromete la unidad dinámica.

Otro aporte valioso del Estagirita se relaciona con su concepción de la dimensión intelectual humana. Mientras la ciencia contemporánea de tradición materialista concibe la inteligencia como una capacidad práctica y técnica, fruto de la complejización evolutiva de mecanismos originalmente instintivos, la antropología aristotélica asume un horizonte más amplio y la entiende como toda una dimensión nueva y definitoria de lo humano, tan radical que atraviesa todos los otros aspectos propios de lo vivo y posee un fundamento metafísico. Si el hombre comparte con los demás seres vivos muchas de sus funciones –es un animal–, no lo hace unívocamente y de igual modo,

porque su vida intelectual permea a tal punto todas esas operaciones que termina redefiniéndolas y transformándolas en capacidades al servicio de un ser inteligente –es un animal racional–. En este sentido, la antropología aristotélica, aunque precristiana, se encuentra abierta a una lectura trascendente de la persona, pues reconoce que el alma intelectual, al diferir de modo tan heterogéneo de toda otra dimensión antropológica y en tanto forma última de lo humano, debe poseer un origen "divino", razón por la cual puede subsistir sin la necesidad de un principio material al que informar (aunque no sea ése su "estado natural"). No extraña así que tradiciones teológicas tan prestigiosas como el tomismo hayan utilizado estas nociones aristotélicas para elaborar un modelo antropológico rico y equilibrado.

Por último, la lectura del *De anima* ayuda a reforzar la escolar afirmación de que Aristóteles representa al gran exponente clásico del realismo, entendido éste como la postura gnoseológica espontánea y, a la vez, rigurosa, que concibe el conocimiento como apertura a la realidad en sí, con todos sus factores. Únicamente desde este realismo que privilegia la experiencia (lo *empírico* en el sentido etimológico, no en su significación moderna) se puede explicar el que las afirmaciones principales de Aristóteles, si bien se expresan desde unas categorías precisas y forman un conjunto más o menos orgánico, siempre presentan un carácter abierto a lo real, lo que posibilita que puedan ser desarrolladas ulteriormente o sencillamente refutadas. A diferencia de la tendencia tan característica de la modernidad, no tienen la pretensión de formar parte de un sistema cerrado y absoluto, de cuya pieza individual penda frágilmente el todo.



#### LISTA DE REFERENCIAS

1. Aristóteles (1994). *Metafísica*. (Trad. de T. Calvo) Gredos.
2. Aristóteles (1999). *Acerca del alma*. (Trad. de T. Calvo) Gredos (Citada tradicionalmente como *De anima*).
3. Aristóteles (2008). *Reproducción de los animales*. (Trad. de E. Sánchez) Gredos (Citada tradicionalmente como *De generatione animalium*).
4. Brun, J. (1992). *Aristóteles y el Liceo*. Paidós.
5. Calvo, T. "Introducción", en: *Aristóteles (1999). Acerca del alma*. Gredos.
6. Capelle, W. (2003). *Historia de la filosofía griega*. Gredos.
7. Diamond, E. (2015). *Mortal Imitations of Divine Life: The Nature of the Soul in Aristotle's De Anima*. Northwestern University Press.
8. Gomperz, Th. (2000). *Pensadores griegos: una historia de la filosofía de la antigüedad*. Herder.
9. Jaeger, W. (2008). *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Fondo de Cultura Económica.
10. Llinás, J. L. (2016). *El cuerpo como máquina: la aportación del dualismo cartesiano al desarrollo de la ciencia moderna*. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 437-443.
11. Reale, G. (2007). *Introducción a Aristóteles*. Herder.
12. Reyna, R. (1972). *On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle, and Aquinas*. *The Thomist*, 36(1), 131-149.
13. Ross, W. D. (1957). *Aristóteles*. Charcas.
14. Sellés, J. F. (2005). *El intelecto agente y las instancias cognitivas humanas menores: una propuesta desde Santo Tomás de Aquino*. *Angelicum*, 82(3), 611-617.
15. Vigo, A. (2007). *Aristóteles: una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.