

# PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA SOBRE LA IDENTIDAD PSÍQUICA EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

W. Daros  
CONICET

**RESUMEN:** El concepto de psiquismo o de alma ha variado en el transcurrir de la historia occidental. No obstante la pregunta acerca de la identidad psíquica, considerada como permanencia de la persona, sigue estando presente, análogamente, al menos por la responsabilidad moral que ella implica, al permitir atribuir a la misma persona la causalidad de ciertos actos realizados en el pasado. El autor se detiene a examinar esta temática a partir de los presocráticos y, luego, particularmente en la concepción de Platón y Aristóteles, los cuales marcaron la concepción occidental sobre este tema. Se finaliza con algunas sugerencias sobre la identidad personal desde el punto de vista tomista.

## Los inicios del concepto de identidad psíquica

1. Las palabras se cargan de valores nuevos o diversos con el transcurrir del tiempo y transmiten conceptos nuevos<sup>1</sup>. Así, por ejemplo, el hombre, en la literatura homérica, fue pensado como un “mortal” (*βροτός*), por oposición a los dioses que se nutrían de alimentos inmortales (*ἄμβροσία*).

Los mortales, a su vez, fueron pensados como poseyendo un aspecto visible y corruptible, y un aspecto invisible. A éste se le llamó primeramente, en la mentalidad griega, *ψυχή* (o en transliteración latinizada *psiqué*, y hoy hablamos de psiquismo); y luego, en el medioevo, de alma (*anima*), para referirnos luego a la mente y jurídicamente a la persona. Pero hablar de psiquismo en los tiempos homéricos o platónicos no es lo mismo que hablar de psiquismo después de Nietzsche o de Freud.

Sin embargo, una pregunta, y al menos, una analogía, nos sigue uniendo con los primeros que se preguntaban filosóficamente por la identidad psíquica. ¿El hombre es el mismo cuando está en estado de vigilia o de conciencia que cuando está dormido o inconsciente? ¿Perdura el mismo “yo” desde la niñez a la vejez y más allá<sup>2</sup>? Sin el concepto de identidad no sería posible la convivencia social, la cual implica la conciencia moral de los deberes y derechos y, en consecuencia, la idea de responsabilidad de una misma persona, no obstante la variedad de sus actos y de sus estados de vida.

El concepto de *psiqué* -como un yo más tenue y volátil que el aspecto físico del hombre- entre los griegos, y también en la mentalidad primitiva, parece haber servido para cumplir la función de puente que mantuviese la permanencia y, en consecuencia, la identidad del hombre entre diversos estados de la vida humana.

“La idea de la psique fue la primera hipótesis, y la más antigua, lanzada para dar una so-

---

<sup>1</sup> El presente artículo forma parte de una investigación más amplia sobre el tema *La búsqueda de la identidad personal* propiciada por el CONICET (Argentina).

<sup>2</sup> Cfr. MONDOLFO, R. *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Bs. As., Eudeba, 1968, p. 23.

lución a las visiones que pululan en los sueños, en el letargo y en el éxtasis”<sup>3</sup>.

No podemos tratar aquí esta temática de la identidad psíquica en otras culturas, como por ejemplo en la mentalidad induista o en la egipcia, donde el tema de la reencarnación, o de la sobrevivencia en el más allá, fue de suma importancia e implicaba el supuesto problemático de una identidad psíquica inconsciente o consciente<sup>4</sup>.

Ateniéndonos, pues, a los primeros relatos griegos, atribuidos a Homero (quizás en el S. VIII a. C), éstos nos mencionan la psique cuando se produce la muerte del hombre. La psique, como una sombra, o réplica del hombre, le sobrevive y prolonga la identidad del que viviera. Según los relatos homéricos, el cuerpo es incapaz de percibir, sentir y querer, si la psique está ausente<sup>5</sup>.

2. Lo más notable, quizás, es que Homero utiliza el término “psique” allí donde nosotros utilizaríamos el término “vida” y parece tener un significado cercano a “aliento” o “exhalación”<sup>6</sup>. Cuando alguien moría, emitía el último aliento o el alma; pero esta alma no significaba, primeramente, una cosa en sí misma que tuviese vida en un más allá e independientemente del cuerpo.

Sin embargo algunos autores, estiman que ya en Homero se inicia la concepción del alma como la imagen de una sombra que se traslada cuando alguien sueña: “Vino a encontrarle el alma -psique- del mísero Patroclo, semejante en todo a él cuando vivía”<sup>7</sup>.

Parece ser que la concepción homérica de la *existencia de almas* en el otro mundo, donde llevan una vida como sombras, sin conciencia, errabunda, sin objeto, es producto de la resignación ante la muerte. Por ello aparece luego (en el libro IV de la Odisea) la idea de un lugar placentero: los Campos Elíseos en el extremo de la tierra, a donde son arrebatados algunos favoritos de los dioses, sin morir, esto es, sin que el alma se separe del cuerpo. Mas estos favoritos conservan su identidad viviente y consciente, hasta el punto de que podían ser *dáimones* o guía para los demás mortales.

3. Hesíodo (que viviera aproximadamente en el S. VII a. C.), en el mito de las razas en su obra *Los trabajos y los días*, nos narra otra concepción sobre la manera de conservar la identidad de los hombres. La primera raza de hombres precederos que los dioses inmortales, moradores del Olimpo, crearon fue la raza de hombres de la edad del oro. Estos hombres estaban libres de males físicos y morales, y su muerte era como un sueño. Esta raza de hombres se convirtió, después de la muerte, en *dáimones* o genios buenos, invisibles, jueces de las acciones de los hombres y cercanos a ellos, capaces de ayudarles. Aparece, pues, así una raza de hombres que conservan su ser perdurable e identidad des-

---

<sup>3</sup> RHODE, E. *Psique*. Barcelona, labor, 1973, Vol. I, p. 64. Cfr. DAROS, W. R. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, p. 48-50.

<sup>4</sup> Cfr. *EL BHAGAVAD-GITA tal como es. Con el texto sánscrito original*. Bs. As., Fondo Editorial Bhaktivedanta, 1984. RUY, R. (Ed.) *El libro de la gran extinción de Gotama el Buddha*. Bs. As., Hachette, 1975. FRANKFORT, H. y otros. *El pensamiento prefilosófico. I Egipto y Mesopotamia*. México, FCE, 1989. LÓPEZ-GAY, J. *La mística del budismo*. Madrid, BAC, 1985. FATONE, V. *El budismo "nihilista"*. Bs. As., Eudeba, 1971. LASSALLE, E. *Zen, un camino hacia la propia identidad*. Bilbao, Mensajero, 1980.

<sup>5</sup> RHODE, E. *Psique*. O. C., Vol. I, p. 23.

<sup>6</sup> JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid, FCE, 1977, p. 78, 82.

<sup>7</sup> HOMERO. *Iliada*. 13, 103. Cfr. KAHN, C. *The Verb 'Be' in ancient Greek*. Dordrecht, Riedel, 1993, p. 307-309.

pués de la muerte.

Algo semejante ocurrirá con los hombres de la edad de la plata. Éstos fueron soberbios ante los dioses, por lo que Zeus los destruyó, concediéndoles vivir como *dáimones*, pero bajo la tierra.

4. Un tercer tipo de hombres, en la cultura griega después de Homero y Hesíodo, alcanza una vida más allá de la muerte y conserva su identidad: son los *héroes*.

“El héroe continuaba existiendo, con plena conciencia, después de su muerte, y se mantenía en la proximidad de los hombres, a pesar de que la psique se había divorciado de la carne visible. Todo esto es inconcebible en la psicología homérica”<sup>8</sup>.

Parece ser que esta creencia en los héroes es prehomérica, pero a la cual Homero no le dio lugar en sus poemas. La devoción al héroe es local y está unida al sepulcro, donde su tumba es su morada y un lugar protector. Entre los siglos V y VI, Pausanias, Píndaro, Herodoto mencionan el aprecio por los héroes y cómo la posesión de los despojos de un héroe garantizaban la posesión del héroe mismo. Los oráculos remitían, con frecuencia, la causa de un azote o calamidad a la cólera de un héroe al que se debía aplacar con ofrendas. Píndaro se refiere expresamente a la creencia religiosa de la existencia de una recompensa o castigo después de la muerte.

Se trata -en el caso de los héroes- de la sobrevivencia *de una identidad pensada* - como *permanencia*- de una persona con fuerzas o cualidades extraordinarias.

Con Píndaro se añade, además, la idea de *inmortalidad*: la idea de que el alma, separada del cuerpo, vive con fuerzas propias, y solo ella es algo divino<sup>9</sup>.

5. Si ahora pasamos al pensamiento de los filósofos acerca de la identidad del alma o identidad psíquica, debemos recordar que los límites entre la religión y la filosofía nunca estuvieron nítidamente definidos ni en pugna abierta.

La *religión griega* se basaba en la piedad o relación filial. De ella surgía el rito y luego una interpretación que no pretendía ser filosófica, esto es, una elaboración abstracta de doctrinas. Religión y filosofía pudieron convivir y, mutuamente, una tomaba ideas de la otra<sup>10</sup>.

Según Aristóteles, la tradición afirmaba en su tiempo que ya Tales de Mileto - considerado el primer filósofo de Occidente- sostenía que la piedra imán tenía *alma* (*Ton líthon éfē psjên éjein*) porque movía al hierro, de lo que se deducía que, para él, el alma era el principio del movimiento.

Pitágoras (VI a. C.), que de Samos en Jonia se trasladó a Crotona en el sur de Italia, estimaba que la tierra era redonda, vacía en su centro y exhalaba aire y ese aire era el

---

<sup>8</sup> ROHDE, E. *Psique*. O. C., p. 169.

<sup>9</sup> JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. O. C., p. 80.

<sup>10</sup> ROHDE, E., *Psique*. O. C., p. 169.

<sup>10</sup> GUTHRIE, W. *Orfeo y la religión griega*. Bs. As., Eudeba, 1970. JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, FCE, 1978. OTTO, W. *Los dioses de Grecia*. Bs. As., Eudeba, 1973. PERSSON NILSSON, M. *Historia de la religión griega*. Bs. As., Eudeba, 1969.

alma (o aliento) del mundo. Anaxímenes consideró al aire como lo más sutil, lo más indeterminado, principio (*arjê*) de lo cual se hacían todas las cosas. Por otra parte, la teología órfica imaginó la psique entrando en el niño recién nacido sobre las alas del viento, y ya supone la teoría filosófica de que el aire es principio de la vida: quien deja de respirar, muere. Anaxímenes no parece atribuirle todavía conciencia a la *psiqué*, pero sí lo hace Heráclito. Otros pensadores sostuvieron que el alma era el principio porque era el origen de la vida y la pensaron constituida por el agua (Hippo) o por la sangre (Critias).

6. La creencia, como se halla en los escritos órficos, y la creencia popular posterior de los griegos, expresaba, tras el nombre de *psiqué* o alma, la idea de un “ser espiritual-corpóreo, instalado en el interior del hombre”, y sea cual fuere su procedencia, vive en el hombre como un segundo yo. Cuando la conciencia del yo visible se adormece, o en momentos de éxtasis o desvanecimiento, emerge el otro yo interno o *psiqué*. La separación momentánea entre: a) el hombre visible y b) el invisible se da en los sueños. La muerte representa la separación permanente

Los primeros filósofos, los jónicos, no pusieron atención a este yo invisible o *psiqué*. Pero la idea homérica de la *psiqué*, como una fuerza viva dentro del hombre vivo, será retomada por los filósofos posteriores, como la fuerza o el principio que mueve y da vida al cuerpo. Mas los mismos jónicos ya buscaban el origen de las cosas y de la vida, ubicándolo sea en el agua, sea en el aire o en lo indeterminado.

Si tenemos presente pasajes de Clemente, de Estobeo, Diógenes Laercio referidos al pensamiento de Heráclito de Éfeso, se advierte que “el alma se compone de fuego; procede de la humedad y en ella se convierte; su total absorción por parte de ésta es su muerte. El alma-fuego está emparentada con el mundo fuego”<sup>11</sup>.

Demócrito y Leucipo creyeron que todo se componía de algo sutil, e indivisible, que llamó átomo (*atómon*), como los cuerpecillos, que se mueven constantemente y lo invaden todo y que vemos en el aire a la luz de los rayos del sol. El alma se compondría, pues, de innumerables átomos de calor o fuego que dan movimiento a lo animado.

Empédocles de Acragas parece haber sostenido que el hombre y su psique es un compuesto armónico de los cuatro elementos naturales, más la discordia y la armonía. El alma resultaba de la armonía de la mezcla y esa armonía era Amor. Para él, la corporeidad es como una envoltura transitoria, no esencial: lo importante es el alma y las transmigraciones (*metempsychosis*) que debe realizar para purificarse de las manchas (derramamiento de sangre) contra el amor.

Alcmeón sostuvo que el alma era divina por ser motor permanente de vida, pues todas las cosas divinas (*théia*: como la luna, el sol, los astros, el cielo) estaban en continuo movimiento y eso las hacía divinas.

Con Anaxágoras de Clazomene, el principio del movimiento y de la vida que era atribuido al alma, pasa a llamarse luego *noûs*, traducible por “mente”: *Noûn mén arjên kinêseôs*. Con él aparece manifiestamente expresada la idea de identidad de la mente. La

---

<sup>11</sup> KIRK, G.- RAVEN, J. *Los filósofos presocráticos griegos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Gredos, 1974, p. 289-292.

Mente (o *Noûs*) aparece como infinita (ilimitada), con poder propio, no mezclada con nada de este mundo y es igual a sí misma (idéntica): la Mente es ella misma desde sí misma (*mónos autós ef' eautoû éstin*).

Mas, con Platón y Aristóteles, el alma vuelve a ser el principio del movimiento vital y, en ella, tiene su lugar la mente humana.

### Origen de la identidad psíquica en el pensamiento de Platón

7. El tema del alma o del psiquismo (*psiqué*), y de su posible sobrevivencia en un más allá, después de la muerte, aparece claramente en el diálogo *Fedón* de Platón. Platón pone allí, en boca de Sócrates, los temas del Orfismo: la visión dicotómica del hombre (cuerpo sede del mal - alma sede del bien), la problemática de la muerte y la del más allá.

La muerte aparece, entonces, como un viaje de la sola alma hacia un “lugar” mejor para el que haya vivido justamente. El hombre es considerado como compuesto de una parte racional que llama *psiqué* y de una parte irracional, llamada *soma o cuerpo*. Sócrates estima que el hombre participa de lo divino, y lo divino cuida del hombre: “Dios es nuestro guardián y nosotros sus propiedades”<sup>12</sup>. No hay, pues, que temerle a la muerte, sino purificarse -separándose de los deseos del cuerpo- para el encuentro con lo divino. La purificación consiste en no aferrarse a los datos de los sentidos, sino en buscar la verdad de las cosas como son en sí mismas.

“Por todos lados se nos entromete en nuestras investigaciones el cuerpo, produciendo confusión y desorden y perturbándonos, de modo que, por su causa, no podemos divisar lo verdadero... Es necesario apartarse de él y contemplar por medio del alma en sí misma las cosas-en-sí-mismas”<sup>13</sup>.

8. El cuerpo nos llena de amores, de deseos, temores, “de toda clase de imágenes y tonterías”, de modo que si, por él fuese, “no nos sería posible ser sabios”.

La opción de Platón parece ser clara y neta: el hombre se “salva” (evade el error) por el alma que contempla las ideas de las cosas en sí y no siguiendo las imágenes y deseos procedentes del cuerpo. Pero esta misma temática está indicando que, para Platón, se daba una *identidad perdurable de vida* entre la vida en este mundo (donde el hombre es unión de cuerpo y alma) y la vida en el más allá (sin el cuerpo).

Todo el *Fedón* está pergeñado para probar la inmortalidad del alma, haciendo manifiesto el supuesto de su identidad y de la permanencia de esta identidad.

9. El alma injusta (sobre todo la homicida) no tiene a nadie que quiera hacerle compañía, cuando deja el cuerpo en búsqueda de los dioses. Después de la muerte -según el mito del soldado Er narrado por Platón-, el alma es enviada (*psiqué* *poreúesthai*) a un lugar con ventanas abiertas para ascender al cielo o descender al centro de la tierra<sup>14</sup>. Juz-

---

<sup>12</sup> PLATÓN, *Fedón*, 62 d.

<sup>13</sup> PLATÓN, *Fedón*, 66 d.

<sup>14</sup> PLATÓN, *República*, X, 614 c. CORRIGAN, K. *Being and the eclipse of soul: The philosophical tradition in the light of early*

gada, el alma injusta anda errante, realizando un “viaje subterráneo” en el Hades o lugar bajo tierra, llena de dudas; y, transcurrido un tiempo, debía retornar a la superficie de la tierra y reencarnarse; pero, después de recorrer la árida llanura, llamada Leteo (o del olvido), y beber del río Ameleto (o de la indiferencia), las almas olvidaban sus vidas anteriores. La identidad como alma, -identidad permanente, ontológica-, se conservaba, pues; pero *no se conservaba la memoria de las acciones de la misma*; se perdía -diríamos hoy- la identidad psicológica.

“Almas pasajeras -decía el adivino, tomando las vidas, por suerte, del regazo de las Moiras o hijas de la Necesidad- vais a comenzar una nueva carrera de índole perecedera y entrar en un nuevo cuerpo mortal. No será un *demon* quien os elija, sino vosotras quien elegiréis vuestro *demon*. La que salga por suerte la primera escogerá en primer término la vida a que habrá que quedar ligada por la Necesidad... Cada cual es responsable de su elección”<sup>15</sup>.

Cada uno podía, pues, elegir el estilo de vida que deseaba llevar y Láquesis -hija de la Necesidad o Destino- les daba a cada una el *demon* que había escogido para que le sirviese de guía y le ayudara a cumplir su destino. Luego las almas eran lanzadas, como estrellas errantes, al mundo superior, donde debían renacer.

10. ¿Pero por qué el alma es idéntica? El problema de la identidad supone que algo (un sujeto, una sustancia, una persona) varía en algún aspecto, y que, al mismo tiempo, algo de ese sujeto permanece igual.

Si algo o alguien *no variase en absoluto*, sería absolutamente idéntico, el mismo. Si *alguien variase a tal punto que nada de lo anterior permaneciese igual*, no se habría dado propiamente cambio o pasaje de una situación a otra, ni habría problema acerca de su identidad, sino que se hubiese creado un sujeto totalmente nuevo.

El problema de la identidad del hombre supone, entonces, que algo no cambia en la vida del hombre, en el más acá y en el más allá; sino que permanece: una parte de la vida es perdurable y, en ese sentido, idéntica.

11. Ahora bien, la vida humana de una persona es cambio casi constante: cambian sus sentimientos, sus ideas; pasa el tiempo y cambia su edad. Ante tal problema, Platón distingue dos aspectos: el aspecto cambiante del sujeto humano (dado por la vida sensible del hombre) y el aspecto no cambiante dado por la permanente presencia de la idea del bien, innata en el hombre. El cuerpo humano y el objeto de sus facultades sensoriales (las sensaciones) son las cosas sensibles, cambiantes y perecederas. Cada sensación es distinta de toda otra. Pero las ideas son el objeto que constituye a la inteligencia, en especial, la fundamental, permanente e innata idea del Bien.

---

*platonic and cristian thinking en Diadoké*, (Chile), 2000, nº 1-2, p. 7-18. ANGERS, P. - BOUCHARD, C. *L'auto-appropriazione*. Bologna, EDB, 1994.

<sup>15</sup> PLATÓN, *República*, X, 617d – e.

“El alma (*psiqué*) cuando pone su atención en un objeto iluminado por la verdad y el ser, comprende y conoce, y muestra estar dotada de inteligencia (*noûn*); en cambio, cuando fija la atención en algo que está envuelto en tinieblas (que nace y se corrompe y muere), no lo ve con nitidez y solo tiene opiniones que cambian continuamente, y parece privada de inteligencia (*noûn ouk éjonti*)...

Por lo tanto, lo que confiere verdad a los objetos conocidos y al cognoscente la facultad de conocer es, debes tenerlo con toda seguridad, la idea del bien (*Tô jijnôskonti tèn dūnamin apodidón tèn toû agathoû idéan*)<sup>16</sup>.

12. La idea del bien no es el sujeto inteligente, sino el objeto inteligible de la inteligencia: la luz de la inteligencia. Como la luz del sol no es el ojo ni es la visión ni los objetos vistos; así también, la idea del bien es la luz que posibilita ver al ojo del alma, y que los objetos inteligibles sean conocidos, sin ser ninguno de ellos y estando más allá de ellos.

La idea del bien es lo trascendente que está en la mente -como objeto fundante de la mente- sin ser la mente humana.

Como la luz del sol es una participación que emite el sol, así también la idea del bien no es lo divino en su realidad misma, sino una participación de lo divino en el alma. Una participación que hace al alma (*psiqué*) inteligente; mas, al ser esta luz permanente, *da el fundamento para el sentido de permanencia e identidad* al sujeto humano que la intuye. El hombre, en cuanto es sujeto de sus actos, cambia con sus actos; pero la *idea de bien es permanente* (es ideal, se halla más allá de todos los cambios propios del mundo sensible); es innata, es eterna y el hombre puede seguir siendo permanentemente y conociéndose aun en medio de los cambios que padece. Dado que nada puede separar al alma de la idea del bien, ésta no puede menos que ser inmortal. El alma, pues, según Platón, poseía un principio de inmortalidad (*arjê psijês athánatos*)<sup>17</sup>.

De esta manera, *Platón conciliaba filosóficamente las ideas religiosas transmitidas por los mitos órficos*: el hombre era compuesto, por una parte, de fuerzas irracionales procedentes de las cenizas de los titanes y, por otra, de algo divino procedente de las cenizas del divino Dionisios.

## La identidad psíquica en el pensamiento de Aristóteles

13. El alma era, para Aristóteles, el principio o fundamento de los vivientes (*arjê tón zôôn*).

El principio del alma es lo que da unidad a todo lo que hace (a las acciones) o padece (a las pasiones) el alma, *siendo ésta idéntica* aun cuando cambian sus acciones y pasiones: son las acciones o pasiones lo propio de la *misma* alma (*tês psijês idion autês*)<sup>18</sup>. Las acciones o pasiones (la ira, el valor, el deseo, las sensaciones) del hombre parecen proceder del alma pero no sin concurso del cuerpo; pero la intelección (el enten-

<sup>16</sup> PLATÓN, *República*, VI, 508 d – e.

<sup>17</sup> PLATÓN. *Timeo*, 80 d. GARCÍA BAZÁN, F. *El descenso y ascenso del alma según Plotino y la crítica a los Gnósticos en Diadoké*, (Chile), 2000, n° 1-2, p. 19-30.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES. *Peri Psiqués* (De Anima)□, Cap. 1, 403 a 3-5.

der) parece ser un acto propio del sólo pensar (*ídion to voeîn*).

14. Lo propio del alma -según la tradición- parecía ser el mover y el sentir.

“Afirman ser el alma (*psiqué*) algo que se mueve por sí mismo; pues todos parecen opinar que el movimiento (*kínêsin*) es lo más propio del alma, y que mientras las demás cosas son movidas por el alma, ésta se mueve a sí misma (*táutên d’uf’eaútês*). Se fundan en que nada veían mover a otras cosas que no fuese a su vez movido”<sup>19</sup>.

Aristóteles resume la tradición que llega hasta él diciendo que todos definen al alma como un principio dotado de tres características: el movimiento, la sensación y la incorporeidad. Todos la pensaron dotada de algún elemento (agua, aire, fuego, tierra) o de una mezcla de ellos; pero solo Anaxágoras la pensó como no mezclada con ningún elemento, imposible (no sensible, sino inteligente), pero no explicó por qué causa ella conoce.

15. Aristóteles rechazó la idea de que el alma fuese movimiento, pues el movimiento implica un lugar en el cual se mueve. Según él, el alma no es una magnitud. Supuso, más bien, que *ella es el principio de la vida* del cuerpo y, en sí misma, ella es movimiento -en el sentido de una operación- en cuanto piensa. El movimiento es propiamente causado e iniciado (como causa final) en el alma por el objeto que el alma apetece. El alma, en cuanto tiene apetito, es causa eficiente del movimiento.

El problema ahora se pone, entonces, en términos de *si el alma es idéntica -o la misma- en el sentido de que es una sola, única y toda*, para las diversas operaciones que realiza o bien estos actos pertenecen a diversas partes del alma.

“Puesto que el conocimiento, la sensación, la opinión, la apetición y la volición, y en general los deseos son operaciones del alma, y siendo también el movimiento local en los animales, y el crecimiento, la madurez y la corrupción, productos del alma; cabe preguntar si cada una de estas cosas es producida por toda el alma (*ólê tê psijê tou tôn upárjei*), de modo que pensamos y sentimos; y nos movamos y obremos y padezcamos con toda el alma (*jólê tês psiquês*), o si cada una de esas actividades corresponden a diferentes partes (*moríois*) del alma”<sup>20</sup>.

Si el alma se compusiese de partes, cada parte podría vivir en forma autónoma (como a veces sucede entre los insectos, lo que parece indicar la presencia de diversas almas); pero si la parte cortada del cuerpo muere, hay que suponer que no tiene alma propia ni vida propia. En el cuerpo viviente, como el humano, debe haber algo que le da unidad a las partes del cuerpo. De esta manera, se llega a postular algo que es el principio

---

<sup>19</sup> ARISTÓTELES. *Perí Psiquês* (De Anima), Cap. 2, 404 a, 23-25. JUNG, C. *La interpretación de la naturaleza de la psique*. Barcelona, Paidós, 1993. BERNSTEIN, B. *Pedagogía, control simbólico e identidad*. Madrid, Morata, 1998.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES. *Perí Psiquês* (De Anima), Cap. 5, 411 a, 26 ss. Cfr. RISCO FERNÁNDEZ, G. *Justicia y alteridad: Del “otro-yo” de Aristóteles al “otro-otro” de Tomás de Aquino en Nuevas Propuestas*. *Revista de la Universidad Católica de Santiago del Estero*. Nº 26, 1999, p. 79-99.



único y unificador de la vida (el alma) del cuerpo y de las acciones.

Parece existir, pues, un principio-alma (*arjê-psiquê*) que es lo común en las plantas, en los animales que sienten y en el alma humana que conoce. Y parece ser que el sentir está separado de las plantas.

16. Después de esta introducción, Aristóteles pasa, en el segundo libro de su tratado, a establecer lo que él entiende por alma. Parte del supuesto acerca de qué es la materia (lo indeterminado) y qué la forma (lo terminante) en un ente, y de que el hombre es un compuesto de cuerpo terminado por la forma la cual es el alma, que le da la vida al cuerpo material.

El cuerpo no puede confundirse con el alma. “El alma es un ser (*ousían ôs éidos*) en cuanto forma del cuerpo natural (*sômatos fusikoû*)”. Éste solo tiene vida en potencia (o sea, puede recibir la vida), pero es el alma la que lo vivifica. El alma es lo que completa al cuerpo (*enteléjeia*) organizado dándole la vida: lo hace pasar del poder tener vida (potencia) al tenerla en acto. Pero queda claro que no es el cuerpo lo que completa la vida o alma, sino que la misma alma (*autê psiquê*) da la vida al cuerpo.

17. Respecto de la vida humana, en cuanto ésta supone el conocer, Aristóteles postula la presencia de algo eterno en ella:

“En cuanto al entendimiento (*noûs*) y a la facultad de especular, nada hay en claro; pero parece ser otro género de alma, y que sólo él puede existir separado de las otras partes, como lo eterno de lo corruptible”<sup>21</sup>.

El alma (*psiquê*) es lo que, en cierto modo, termina el cuerpo dándole el ser humano con la vida y dándole la razón (*enteléjeia tis kái lógos*) a lo que el cuerpo organizado solo tiene como posibilidad de recibir.

18. Aristóteles le atribuye al alma no solo el ser principio de movimiento -como lo hizo toda la tradición griega- sino, además, el poder nutrirse, apetecer, sentir, moverse localmente y razonar (*dianoêtikón*).

Por otra parte, el alma debe ser *una*, en el ser humano, porque uno (algo común) es el que distingue entre diferentes actos: entre ver y oír, entre conocer y desear. Se da, pues, en el alma -principio de vida- *una base única e idéntica (tó auto, autô)*, aunque sus actos sean diversos como el pensar y el sentir.

19. En cuanto al conocer, Aristóteles lo consideraba una “parte” del alma. Llamaba entendimiento (*noûs*) al poder razonar (*dianoéin*) y conceptualizar (*upolambanéin*).

El alma, en cuanto puede recibir la forma de las cosas y conocerlas, era llamada por Aristóteles *entendimiento pasivo o receptivo*. Era como el lugar de todas las ideas

---

<sup>21</sup> ARISTÓTELES. *Perí Psiqués* (De Anima), II, Cap. 2, 412 b,

(*légontes tèn psigên éinai tópon eidôn*)<sup>22</sup>, como una tablilla en la que nada se ha escrito todavía.

En la *psiqué* (o principio de vida), el entendimiento o *noûs* recibía, pues, un doble sentido: 1) como lo que puede entender (pero aún no se entiende nada en él, pues no ha recibido aún ninguna idea de un ente) y entonces es llamado el *entendimiento pasivo o receptivo*, e implicará un sujeto que entienda; y 2) el entendimiento en cuanto activamente ilumina (como una luz) los objetos y los hace inteligibles; y éste es el *entendimiento activo*. Se trata siempre del alma *psiqué*, desde el punto de vista de la potencia y del acto; desde el punto de vista de poder conocer como sujeto y desde el hecho hay una luz que posibilita -como medio- conocer.

Ahora bien, es frecuente y erróneo confundir el alma (o propiamente la mente: *noûs*) con el sujeto (el subyacente de los actos de la *psiqué*); confundir la luz de ese intelecto (que no implica al sujeto) con el sujeto del intelecto activo (que sí lo implica). Algo de la mente (*noûs*) o alma -la luz intelectual- procede “de afuera” (*zúrazen*)<sup>23</sup>. El alma, en cuanto es considerada como intelecto, es como la luz (*óion tó fôs*)<sup>24</sup>, la cual, procediendo de fuera del sujeto, se presenta tanto al sujeto como a los objetos: *no es los objetos, ni el sujeto, sino el medio para que el sujeto conozca los objetos*. El alma intelectual o *noûs* está compuesta por el sujeto que conoce y por el medio con el cual conoce; y este medio es el entendimiento entendido como luz activa que posibilita conocer de hecho los objetos que sentimos.

20. Este entendimiento activo es, según Aristóteles, lo único inmortal y eterno (*tóuto monón azánaton kái aidion*) en el hombre, separado del cuerpo, sin mezcla de los elementos naturales, siempre luz en acto; es siempre el mismo que nos hace, por su energía o naturaleza, tener conocimiento o saber seguro (*autó estin ê kat'enerjeian êpístême*).

Este elemento divino que es *la luz en el alma*, luz para el alma (para que ella se conozca y para conocer los objetos), es lo que *da identidad* al alma en cuanto ésta es sujeto permanente. El hombre -en cuanto sujeto- actúa, y cambia con sus actos, pero la luz de la inteligencia es impasible de cambios; es permanente, eterna; es sólo ella misma; y es ella la que permite que el sujeto tenga memoria intelectual -permanencia- en medio de los diversos actos. Así como hay un sentido común, que unifica lo que el hombre siente con la vista y con el oído y con el tacto; así también debe haber un conocimiento común -como un ámbito de luz- en el cual se relacionan las diferentes ideas.

21. Mas este aspecto no fue desarrollado por Aristóteles. Este filósofo atribuyó al sentido común (*koinê áizêsis*) el encargarse de *percibir la unión entre diversas sensaciones* (las de la vista y las del oído o tacto) y de integrarlos en la conciencia<sup>25</sup>. Mas no desarrolló la misma idea investigando lo común inteligible entre las ideas. Esto lo habría llevado

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. *Perí Psiqués* (De Anima), III, Cap. 4, 429 a, 27-28.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES. *De Generatione Animalium*. II, 3, 736 b 28-29. Cfr. DAROS, W. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, p. 63.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Perí Psiqués* (De Anima), III, Cap. 5, 430 a, 14.

<sup>25</sup> MOREAU, J. *Aristóteles y su escuela*. Bs. As., Eudeba, 1972, p. 166.

a la idea fundamental de Platón, la idea madre de las demás ideas, cosa que Aristóteles trató de evitar y tomar distancia. Simplemente supuso que la mente era como una pizarra o encerado raso (*grammatéiō*)<sup>26</sup>.

Admitir algo en común para toda inteligencia humana llevó a Averroes a interpretarlo como la existencia de un intelecto posible común y permanente, separado del cuerpo individual de los hombres sin ser forma del cuerpo (*quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore*)<sup>27</sup>. Se perdía de este modo la identidad de la persona humana.

### Breve sugerencia tomista sobre la identidad personal

22. Para mantener la identidad personal hubo que admitir que lo que se entiende (*intellectum*) puede ser común, pero no el que entiende (*intelligens*). El que entiende, (siente, conoce, razona, actúa) cambia en sus actos; pero no cambia necesariamente lo entendible o entendido, esto es, el objeto fundamental del entendimiento.

Ahora bien, lo que no cambia en el intelecto humano y está siempre en acto como la luz, es el intelecto agente, hacedor de lo cognoscible en acto, pero que no es el sujeto humano, ni un ente conocido, sino el medio con el que conoce (*medium quo*).

De esta manera quedaba fundamento para mantener la identidad del sujeto y persona que conoce, aunque el sujeto cambiase cuando conoce, como consecuencia de sus mismos actos.

23. El cognoscente, por la fuerza cognitiva del intelecto agente, se une a lo conocido. El cognoscente es tal por la luz en acto de su inteligencia. Se trata de un acto constituyente y posibilitante de la inteligencia sin ser la inteligencia; como la luz del sol es constituyente y posibilitante del conocimiento visivo, sin ser el ojo ni un objeto visto. La luz sensible del sol es común a todos los ojos humanos, sin ser el ojo humano.

Cada ojo, al ver, realiza un acto que lo individualiza como tal, aun participando de la misma luz solar. En forma análoga, (con una analogía, profunda y lamentablemente poco utilizada), la luz del intelecto agente está siempre en acto, como un hábito, que cada mente, al conocer, hace suyo sin agotarlo e individualizándose la mente y teniendo su propio intelecto y su propia intelección de las cosas. Este intelecto era, según Tomás de Aquino, el alma del hombre y su forma<sup>28</sup>.

23. El alma informa y vivifica al hombre en su unidad, pero lo que le permite ser idéntico, es aquello que no varía aún cuando el hombre viviente cambia con sus actos. Ahora bien, lo que no varía no es propiamente la inteligencia humana, sino lo que hace que la inteligencia sea: la luz, permanente y en acto, de la inteligencia que no se confunde con ella.

La inteligencia no es inteligencia hasta que no entienda (en forma directa e in-

---

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Perí Psiqués* (De Anima), III, Cap. 4, 430 a 1-2.

<sup>27</sup> AQUINAS, Th. *Summa contra Gentiles*, II, c. 59.

<sup>28</sup> “Est igitur intellectus anima hominis, et per consequens forma ipsius” (Idem).

consciente), al menos, la luz que la hace inteligencia<sup>29</sup>. La luz del intelecto agente es hecha suya por el sujeto humano, en su constitución, y *por esa luz* surge el sujeto inteligente; pero el sujeto inteligente no es el objeto conocido como hábito<sup>30</sup>. El hombre es inteligente por algo recibido “ab extrínseco” y esto es la luz intelectual natural<sup>31</sup>. La luz de la inteligencia es el ser participado; la inteligencia es un ente creado<sup>32</sup>. Una cosa es el ente (la inteligencia) y otra cosa es el ser, por el cual es. De este modo, el hombre, además de componerse de cuerpo y alma, requiere que ésta, a su vez se componga de *sustancia* (que, al unirse al cuerpo, forma una sola unidad sustancial con él) y *ser*; y la sustancia (la permanencia, la *identidad*) es posible por el ser<sup>33</sup>.

24. La luz del intelecto es la forma de las formas (de las inteligencias o almas que informan a los cuerpos humanos). Hablar de “forma” del intelecto implica considerar dos aspectos: a) la *forma real* del intelecto (y ésta es la forma individual y cambiante de cada persona); y b) la *forma ideal y permanente* que ilumina al intelecto o luz del intelecto<sup>34</sup> y ésta es la forma de las formas, como lo recibido para el recipiente<sup>35</sup>. En este punto, Tomás de Aquino asume lo esencial del mensaje platónico y del mensaje cristiano; y asumiendo la analogía de la luz aplicada al intelecto (pero que no se confunde con el intelecto), abrió al hombre a la trascendencia, a la participación de una luz que no es la sensible.

El concepto de “intelecto” toma entonces un doble sentido: a) como el que entiende (*intellectus*) y b) como luz del intelecto, como aquello por lo cual el mismo intelecto entiende (*intellectum quo intellectus est*). Esta luz permanente es lo que da sentido a la identidad humana; es la luz que permanece aunque la inteligencia del hombre cambie al actuar y conocer diversos objetos, de modo que la inteligencia de un hombre no es la inteligencia de otro, ni la misma hoy que ayer. Se trata, indudablemente, de una luz innata, que no es lo que conscientemente conocemos sino aquello con lo que conocemos<sup>36</sup>.

25. Nuestra identidad no está dada por nuestro cuerpo (por el cual nos individualizamos materialmente y el cual muta su sentir, generando diversas y cambiantes sensaciones). La identidad requiere permanencia, no obstante el cambio en la persona. *La luz del intelecto es lo que posibilita la identidad permanente*, dentro de la cual se da el cambio, tanto de las cosas conocidas como del conocimiento de nosotros mismos<sup>37</sup>.

La persona humana es cambiante; pero ella recibe una brújula, un punto de refe-

<sup>29</sup> “Mens creata reputar informis nisi ipsi primae veritati inhaereat” (*S. Th.* I, q. 109, a. 1, ad 3).

<sup>30</sup> “Hoc enim lumen est de natura ipsius animae cum per hoc sit intellectualis” (*De Veritate*, q. 16, a. 3).

<sup>31</sup> AQUINAS, Th. *In II Sent.* Dist. 3, q. 3, a. 1.

<sup>32</sup> “In quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum” (*De spiritualibus creaturis*, a. 1).

<sup>33</sup> “Ex substantia et esse; quae a quibusdam dicitur ex ‘quod est’ et esse; vel ex eo ‘quod est’ et ‘quo est’” (*S. C. G.*, II, c. 54).

<sup>34</sup> “In intellectu humano lumen quoddam est, quasi qualitas vel forma *permanens*, scilicet lumen essenziale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur” (*De Veritate*, q. 12, a1). “Intellectus humanus habet aliquam formam scilicet ipsum intelligibile lumen” (*S. Th.* I-II, q. 109, a. 1 c et ad 2).

<sup>35</sup> “Ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum, unde non comparatur ad aliud ut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum dico esse hominis vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum” (*S. Th.*, I, 4, a. 1, ad 3).

<sup>36</sup> “In omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis, non tamen ratione objecti, sed in ratione medii cognoscendi” (*In I Sent.* Dist. 3, q. 4, a. 5).

<sup>37</sup> “Requiritur enim lumen intellectus agentis per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus” (*S. Th.* I, 84, a. 6, ad 6).

rencia permanente y trascendente que le ofrece la posibilidad de ser, sustancialmente, ella misma, no obstante sus cambios.

La *identidad* implica la unidad *permanente* del sujeto, pero no la igualdad del mismo (que supone la comparación entre momentos diversos)<sup>38</sup>: el sujeto cambia con sus actos, pero sigue siendo el mismo por la permanencia del ser inmutable (luz de la inteligencia) que lo hace ser el mismo sujeto<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> “Idem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est” (AQUINAS, Th. *De Veritate*, q. 1, a. 3).

<sup>39</sup> Cfr. AQUINAS, Th. *In I Sent.* Dist. 4, q. 1, a. 3, ad 3.