

Dificultades aristotélicas en torno a la definición de 'vivir'

Marcelo Barrionuevo Chebel

Resumen: La homonimia de 'vida', que conduce a un conjunto de dificultades lógicas, epistemológicas y ontológicas, es tratada sistemáticamente por Aristóteles en DA, II, 2-3, donde el filósofo emplea la noción de unidad por sucesión (*toi ephexes*) como criterio lógico-semántico, ontológicamente anclado. Este criterio permite salvar cierta unidad del término y evitar una representación inadecuada de las distintas clases de vida y de la relación entre ellas. El planteo es relevante para una comprensión no-reductiva de la vida nutritiva en animales y personas, cuya consideración de detalle vuelve discutible el énfasis de la interpretación de Agamben de la noción aristotélica de vida nutritiva como base histórica y sistemática de la biopolítica.

Abstract: The homonymy of life, which originates multiple logical, epistemological and ontological issues, is dealt with systematically by Aristotle in DA, II, 2-3, where the philosopher employs the notion of unity by succession (*toi ephexes*) as a logical and semantic criterion with an ontological basis. This criterion allows to keep the unity of the term to a certain extent, avoiding an incorrect representation of the different classes of life and the relation among them. The Aristotelian notion of life is crucial for a non-reductive interpretation of the nutritive life of animals and men, which challenges the emphasis in Agamben's interpretation of the Aristotelian notion of nutritive life as the historical and systematic basis for biopolitics.

Palabras clave: Aristóteles, vida, unidad-toi-ephexes, Agamben, biopolítica.

Keywords: Aristotle, life, unity toi ephexes, Agamben, biopolitics.

I¹

El tema que nos ocupa en la lección de hoy es, en primer término, de índole metódica; sin embargo, puede decirse que alcanza los niveles más

¹ Una versión preliminar de la segunda parte de este texto ha sido leída en las XVI Jornadas Nacionales de Filosofía del NOA, Universidad Nacional de Santiago del Estero, agosto de 2014. Quisiera dedicar esta *Lectio Inauguralis* del año lectivo 2015 que la Facultad de Humanidades de la UNSTA me ha invitado a pronunciar, a uno de los fundadores de la Filosofía como disciplina y como modo de vida en esa Universidad y de quien he recibido, tanto en la Universidad Nacional de Tucumán como en el Centro de Estudios *In Veritatem*, el inmerecido regalo de su magisterio: el profesor Gaspar Risco Fernández.

profundos de la filosofía de Aristóteles, especialmente, su ontología y, en particular, su ontología de los seres vivos.

La conexión aristotélica entre el plano de los procedimientos estratégicos o metódicos –los criterios, especialmente– y el plano de las dificultades lógico-epistemológicas y, últimamente, el de las dificultades ontológicas que comporta el estudio de los seres vivos ha sido entrevista por aquellos pensadores actuales comprometidos en trazar una genealogía entre sus propios esfuerzos por definir la vida y los planteos contenidos en el llamado *corpus* biológico de Aristóteles, fundamentalmente en su *De anima* (DA), verdadero portal de acceso a la biología del Estagirita con sus diversos niveles de implicancia filosófica. Cuando me refiero a pensadores contemporáneos, tengo en mente a G. Agamben, quien remite a M. Foucault, pero también a G. Deleuze y a M. Heidegger, tanto como a H. Blumenberg, que se ha ocupado de revisar la tradición fenomenológica y hermenéutica alemana de los estudios filosóficos dedicados a la vida y a la posibilidad de ser definida².

En esta ocasión, me gustaría tratar acerca de las dificultades aristotélicas que he indicado antes a partir de revisar la manera en que son reasumidas las nociones aristotélicas de 'vivir' y de 'vida' en el análisis de *biopolítica* que presenta G. Agamben, en el trabajo titulado "La inmanencia absoluta"³.

Agamben sostiene allí que "en la historia de la filosofía occidental la identificación de la vida desnuda tiene un momento clave": el DA de Aristóteles, puntualmente, DA, II, 2-3. Y consigna que entre los varios modos en que se dice 'vivir' (*zên*), Aristóteles "aisla" el más general y separable de todos. Añade después que "Aristóteles no define de ningún modo qué es la vida: se limita a descomponerla gracias al aislamiento de la función nutritiva, para rearticularla en una serie de facultades distinguibles y correlativas (nutrición, sensación, pensamiento)"⁴. Respecto de esto último, dice bien Agamben. Sin embargo, el énfasis del autor italiano está puesto no tanto en la "rearticulación", como en la separación que Aristóteles hace de la vida nutritiva respecto de los restantes significados de 'vivir'. Así, piensa que el "aislamiento de esta vida desnuda, (vgr. la vida nutritiva), constitu-

² Cf. por ejemplo, su *Teoría del Mundo de la Vida* (2013).

³ Cf. G. AGAMBEN, "La inmanencia absoluta", n. 276, 1996, pp. 39-57, reeditado en español en G. Giorgi - F. Rodríguez, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, 2009, pp. 59-92.

⁴ G. AGAMBEN, "La inmanencia absoluta", en G. Giorgi, F. Rodríguez (eds.), *Ensayos sobre Biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, 2009, p. 78.

ye un acontecimiento central en todo sentido⁵ y remarca el hecho de que, incluso Bichat en sus *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* no va más allá de la concepción aristotélica de la vida nutritiva que traza una suerte de “fondo oscuro”⁶, “absolutamente separado del logos” en los animales superiores (de suerte que el animal que vive fuera (*audenhors*) se opone al animal que existe adentro (*existantau-dedans*). Este mismo logro aristotélico, el “aislamiento de la vida nutritiva”, nos recuerda Agamben, reaparece en M. Foucault cuando muestra que el Estado del s. XVIII, que se impone el cuidado de la vida de la población, no hace sino una progresiva generalización y consiguiente redefinición del concepto de vida vegetativa y convierte la política en “biopolítica”⁷. Una reasunción de la operación aristotélica que se sigue jugando en los debates contemporáneos en torno a los criterios que permiten determinar la muerte de un hombre⁸.

Así pues, en primer lugar, Agamben enfatiza aquí la vida nutritiva entendiéndola como un “fondo indiferenciado sobre el que se dice que los vivientes viven”⁹ y, sobre todo, “separado absolutamente del lógos”¹⁰.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, Agamben rescata lo que denomina “el dispositivo aristotélico por excelencia”. Se refiere al paso desde la pregunta por el *qué es algo (ti esti)* a la pregunta por el *por qué algo se predica de algo distinto (diò ti)* o *por medio de qué (día ti)* algo se predica de algo distinto (Agamben cita aquí *Metaph.*, 1041^a11; se olvida de *DA*, 413^a13-16 y, sobre todo, de 413^a16-20). Ahora bien, en relación con esto último, es decir, lo que Agamben llama “el dispositivo aristotélico fundamental”, el autor reconoce una ruptura entre Aristóteles y los pensadores de la *biopolítica* contemporánea. Mientras que el *dispositivo* aristotélico, es decir, la atribución en el contexto de la pregunta causal, implica para Aristóteles atribuir “por medio de” la vida nutritiva, la vida a un sujeto (*i.e.* lo que Aristóteles concebiría lisa y llanamente como un individuo vivo), lo que Deleuze denomina “una vida”¹¹, la nuda vida, constituye, por el contrario, una instancia de “de-subjetivación (infinita)”¹².

⁵ G. AGAMBEN, “La inmanencia absoluta”, p. 79.

⁶ G. AGAMBEN, “La inmanencia absoluta”, p. 79.

⁷ G. AGAMBEN, “La inmanencia absoluta”, p. 79.

⁸ G. AGAMBEN, “La inmanencia absoluta”, p. 80.

⁹ G. AGAMBEN, “La inmanencia absoluta”, p. 78.

¹⁰ G. AGAMBEN, “La inmanencia absoluta”, p. 79.

¹¹ G. DELEUZE, “La inmanencia: una vida...”, en G. Giorgi, F. Rodríguez, *Ensayos sobre Biopolítica*, pp. 35-40.

¹² G. AGAMBEN, “La inmanencia absoluta”, p. 81.

Lo que a mi juicio Agamben no advierte es que esa ruptura, por lo pronto, "lógica" (o en el plano del dispositivo lógico) que reconoce entre Aristóteles y nuestros contemporáneos, se vuelve e impacta sobre ese énfasis suyo en la descripción de la vida como vida nutritiva separada de las restantes actividades vitales. Mientras que el profesor romano trata 'zoé' y 'bíos', en términos de vida desnuda frente a una vida políticamente cualificada, a la manera de meros opuestos que favorecen el *aislamiento* de la vida nutritiva respecto de los otros modos de vida, no se hace cargo de la articulación jerarquizada que plantea Aristóteles y a la que, de hecho, menciona pero sin tratarla. El punto complicado de esta decisión de Agamben reside, a mi juicio, en que el esquema lógico-semántico que combina la separación con la jerarquización entre los términos denotados por 'vivir', reintroduce la dificultad aristotélica para dar una definición de vida que Agamben, en tanto, declara "pendiente" en Foucault y Deleuze¹³. Por lo pronto, señalemos que la dificultad aristotélica a la que nos referimos está indisolublemente asociada a una representación fundamental de la noción de vida cuya inmejorable formulación aparece en *PA*, I, 5, a saber, vivir para los animales constituye una "acción total" (645b16-17)¹⁴.

Desde mi punto de vista, proporcionar alguna definición de 'vivir', antes que liberarnos de un obstáculo, reinstala la mente en la dificultad aristotélica. Una dificultad recrudescida por los actuales debates en bioética sobre los criterios médicos para fijar la frontera entre el humano estar vivo y el estar muerto.

Así pues, la consideración del *DA* de Aristóteles como un punto de partida claro y distinto en la reconducción genealógica de la noción biopolítica de vida constituye, ante todo, una dificultad. Una dificultad que, por lo pronto, tiene un primer nivel o una primera dimensión lógico-semántica.

Aristóteles, efectivamente, no define 'vivir' y ve en esto, sobre todo, un tropiezo serio que se despliega en niveles distintos de obstáculo para la reflexión filosófica. Y si de filosofar se trata, dos cosas cabría atribuir por igual al filósofo de Estagira: el esfuerzo por hacerse y hacernos conscientes de las *aporíai* o dificultades que percibe en "las cosas", el cultivo de esa conciencia de la dificultad, y la conciencia de la necesidad que tenemos de esforzarnos por buscar algunas salidas de las dificultades, pues sin conciencia de la dificultad, como nos lo recuerda en *Metaph.*, III, 1, no podremos dar un solo paso en el pensar (995a27-33). Justamente, esta doble actitud con la que asume los

¹³ G. AGAMBEN, "La inmanencia absoluta", pp. 80-81.

¹⁴ Véase la traducción francesa de J.-M. LE BLOND, *Aristote. Les Parties des animaux*, Livre I, Paris, 1992 = 1945, conservada en la reedición de P. PELLEGRIN, *Aristote. Parties des Animaux*, Livre I, Paris, 1995.

problemas filosóficos lo conduce a ser ese tipo de pensador que presenta sus opciones filosóficas de una manera ampliamente matizada. Sí es cierto que, como lo señala Deleuze, filosofar implica pensar a partir de detenernos en el significado filosófico de la puntuación gramatical, es profundamente cierto que para Aristóteles filosofar supone pensar a partir de un conjunto de formaciones adverbiales y adjetivas que le permiten analizar y reconsiderar un *elenco* de posicionamientos lógicos, epistemológicos y metafísicos.

El ejercicio serio y delicado que Aristóteles hace del uso de adjetivos y de adverbios (como *prótos*, *próteron-hýsteron*, *málista*, *oukanéu*, etc.) es, de algún modo, parte del cultivo de la conciencia de la aporía, de la dificultad con la que topa la mente filosófica en los hechos (entre los que cuentan los que hoy llamamos hechos del lenguaje). La conciencia de la aporía y el reconocimiento de la importancia que tiene desatar ese nudo que está en las cosas y sobre el que debe posarse la mente filosófica, le impide, precisamente, hacer afirmaciones sin matices y lo impele a optar por una paleta de criterios como ocurre a propósito de la definición de vivir en *DA*.

II

1.

De acuerdo con Aristóteles, ‘vivir’ (*zên*) constituye un caso de *pollachôs legómena*, i.e. de cosas que se dicen de muchas maneras, (cf. *DA*, II, 2; *Top.*, VI, 10). Las múltiples posibilidades de significación que tiene esta palabra hacen de ella un término tendencialmente equívoco, lo que Aristóteles denomina un “homónimo” en *Cat.*, 1. En efecto, siguiendo *DA*, II, 2, ‘vivir’ se emplea tanto en un sentido amplio como en uno estricto y “que vive” se dice del pensamiento que se piensa a sí mismo, del animal que se desplaza y desea en tanto que desea, se mueve y se detiene, del animal que percibe en tanto que percibe y del animal y de la planta que se nutren en tanto que se alimentan a sí mismos, crecen, decrecen, se reproducen y se conservan en la existencia¹⁵.

Si bien el reconocimiento de los múltiples sentidos del término nos permite tomar conciencia de la amplia gama de operaciones que pueden ser

¹⁵ Cf. *DA*, II, 2, 413^a22-31. Acerca de este doble uso de la expresión, véase R. D. HICKS, *Aristoteles, De anima*, Hildesheim-Zürich-New York, 1990 = 1907, 413a22-23. Otra posición en R. POLANSKY, *Aristotle's De anima*, Cambridge, 2007, y su comentario a la línea de *DA*, II, 2.

denotadas por él, hace posible advertir, al mismo tiempo, el obstáculo lógico y epistemológico, correlativo de la dificultad ontológica, que la equivocidad en el significado introduce cuando se intenta concebir teóricamente la vida entendida por Aristóteles como *ser para el viviente* (DA, II, 4, 415b13) y cuando, finalmente, se aspira a establecer la naturaleza misma del ser vivo.

Para hacernos una idea de la importancia que tiene, en este caso, obtener algún grado de articulación entre estos varios significados del término, señalemos la relevancia lógica y ontológica de contar con algún tipo de definición del mismo. ¿Cómo sería posible definir un concepto aplicable a operaciones tan disímiles que fungen como la frontera ontológica entre lo animado y lo inanimado (413^a20-22)? Por otro lado, son estas operaciones y sólo ellas, las que conducen la investigación filosófica hasta la causa de la diferencia ontológica entre lo que vive y lo que es inerte.

Vista por Aristóteles como una "acción total" (*synésteke práxeós*)¹⁶, la vida designada por 'vivir' no puede dejar ninguno de los cambios que contempla fuera de su alcance, incluyendo, claro está, al más básico de todos, asociado al cambio fisiológico fundamental para la vida nutritiva (*pépsis*). Pero, al mismo tiempo, ¿cómo podría definirse mediante cualquiera de ellos? Uno de los riesgos más evidentes en este planteo está en perder de vista los fenómenos y, sobre todo, desorientarse respecto de cómo asumir la complejidad inherente a las operaciones vitales de los seres vivos (en especial, las de los animales y, entre estos, las del hombre).

De acuerdo con el planteo inicial de DA, II, 2, es evidente que Aristóteles no proporciona en sentido estricto una definición de 'vivir' y, en su lugar, describe el término mediante significados diversos e irreducibles entre sí. Hay para ello una primera razón de fondo: La expresión 'zên' no denota una esencia, pues vivir (*i.e.* el vivir como un acto del viviente) no es una esencia. Por el contrario, vivir es, en una ontología que diferencia en las cosas sustancia de accidentes, una propiedad no-sustancial que se comprende en cuanto no se opaca la diversidad de modos que presenta en las distintas clases de seres vivos. Sin embargo, la instancia dialéctica que en DA, II, 2 se ocupa del término (una instancia vinculada a lo que comúnmente se significa con 'vivir' y a lo que Aristóteles entiende como más evidente para nosotros) no fija el tratamiento de la expresión a una evaluación lisa y llanamente equívoca

¹⁶ Cf. PA, I, 5, 645b16-17. Véase el comentario de P. PELLEGRIN, *Aristote. Parties des Animaux*, p. 117, nota 148. La expresión puede traducirse también como "acción compleja"; cf. E. JIMÉNEZ, A. ALONSO, *Aristóteles, Partes de los Animales*, Madrid, 2000; P. LOUIS, *Les Parties des Animaux*, Paris 2002.

(413a11ss, a22-25). En ese sentido, los distintos significados de la palabra no naufragan en un mar caótico e irreductible sin más a toda racionalidad. Si así fuera, Aristóteles habría renunciado automáticamente a considerar cualquier posibilidad de definición, así como a la posibilidad de articular un campo epistémico, *i.e.* una “biología”.

Por otro lado, es claro que la búsqueda de alguna unidad de significación no conlleva el olvido de las razones lógicas, epistemológicas y ontológicas por las que Aristóteles rechaza la unidad semántica y el tipo de definición *kath'hén*, *i.e.* con relación a un género único, precisamente allí donde, como en el caso de ‘vivir’, los factores significados comparecen en una serie (algo semejante a lo que ocurre con los números y las figuras geométricas)¹⁷. Los motivos señalados, por lo demás, no pueden ser ajenos a la búsqueda aristotélica de una definición de los seres vivos que deje de lado la definición *socrática* o nominal¹⁸ (*ti esti*) por una definición que muestre la causa, por qué (*diò ti*) algo acontece (413^a25ss); con lo cual queda a la vista un segundo asunto. Vivir no sólo no es una esencia, sino que tampoco participa de una esencia concebida como algo uno y separado, susceptible de ser expresado en un género único. En efecto, las acciones y afecciones que significamos por medio de ‘vivir’ constituyen, ontológicamente hablando, propiedades no-sustanciales de una sustancia cuya esencia y principio es una forma que, metafóricamente hablando, *tiene “partes”*¹⁹, es decir, de una forma que no existe como algo uno y separado ni connota la unidad del género: el alma. En efecto, vivir no es una esencia ni depende causalmente de la esencia entendida como unidad monolítica e independiente de las facultades del alma²⁰. Así pues, en general, la concepción aristotélica de la vida está comprendida en el marco de un estudio de las facultades del alma donde con ‘alma’ Aristóteles

¹⁷ Cf. *Metaph.*, III, 999^a6-16 y el comentario de G. REALE, *Metafisica di Aristotele*, Milano, 2004, p. 816, n. 20. Cf. también, *EN*, I, 6, 1096^a17-19. Véase P. RODRIGO, “Sentir, Nommer, Parler. Une réfutation implicite de la théorie de l’âme - harmonie en *De anima*, III, 2”, en G. Romeyer-Dherbey, C. Viano (eds.), *Corps et Âme. Sur le ‘De Anima’ d’Aristote*, Paris, 1996, pp. 219-237 [p. 226].

¹⁸ Cf. *DA*, II, 2, 413^a11-20. Véase también *EE*, 1216b26-35; 1217^a19-20 y *Ph.*, I, 1, 184^a16-b14, así como el comentario de W. CHARLTON, *Physics Books I-II*, Oxford, 1995 = 1970, a estos pasajes. Asimismo, cf. *APo.* I, 2, 71b33ss; *Top.*, VI, 4, 141b3ss. Véase W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1970, pp. 69-85.

¹⁹ Cf. *DA*, II, 2, 413b7-8 y el comentario de R. D. HICKS, *Aristoteles, De anima*, p. 325. Puede verse también M. BASIIL, “Qu’est-ce qu’une partie de l’âme pour Aristote?”, en G. Romeyer-Dherbey, C. Viano (eds.), *Corps et Âme*, pp. 13-35.

²⁰ *DA*, II, 3, 414b21-22 en el contexto de la comparación de las partes del alma con las figuras geométricas.

significa aquello que, tomado como una totalidad o bien según sus partes, es principio con el cual están causalmente concernidas las operaciones de un ser vivo²¹, abriéndose paso así al tipo de enunciado causal que emplea a lo largo del *corpus* biológico y que, luego, generaliza en relación con la sustancia en el controvertido capítulo 17 del libro VII de sus escritos metafísicos.

En vistas de este estado de cosas, Aristóteles buscará (1) un tipo de criterio lógico-semántico que le permita *salvar los fenómenos* en el plano del conocimiento, encontrando alguna unidad de significación que respete el arco completo de significados de los términos en juego (*i.e.* 'vivir' y 'alma'), y (2) un segundo criterio del mismo tipo que justifique, tanto su opción metódica (pasar de lo más conocido para nosotros a lo más conocido por sí, *vgr.* de las propiedades no-sustanciales, acciones y afecciones de un cuerpo animado, a la esencia del viviente) como su ontología sostenida en la distinción sustancia-accidente y en la dependencia o conexión causal del orden accidental respecto del orden sustancial de una cosa.

En vistas de esto último, Aristóteles aspira a obtener definiciones causales que le permitan, a su vez, justificar que *aquello por lo cual* se dice principalmente que un ser vivo se *nutre, siente y razona*²², el alma, es la causa formal del vivir como *ser para los vivientes* y, simultáneamente, la causa final de que estas operaciones configuren *cierta* unidad.

2.

Con el propósito de conseguir cierta unidad de significación para 'vivir' y para 'alma', Aristóteles echa mano en *DA*, II, 2, y luego en *DA*, II, 3, de ciertos significados de las nociones de antero-posterioridad como criterios lógico-semánticos que le permitan abrir una vía media entre los términos *sinónimos* y los *homónimos sin más*, a saber, los *homónimos no-accidentales*. Más precisamente, el filósofo apela al célebre recurso lógico-semántico conocido como *homonimia pròs hén* en una de sus variantes más relevantes, a saber, la unidad de significación por sucesión (*tôi ephexês*). El empleo de este criterio viene, a su vez, enmarcado en un segundo criterio de antero-posterioridad que le permitirá al filósofo asumir la conexión "vertical" entre dos órdenes "horizontales" y proporcionalmente análogos de términos sucesivos. Este último criterio, que se encuentra formulado por única vez en el elen-

²¹ Cf. *DA*, II, 2, 413b32-414^a3; 414^a4-28 y 413^a31-b10.

²² Cf. *DA*, II, 2, 414^a4-28.

co de significados de *'próteron kai hýsteron'* contenido en *Metaph.*, V, 11, en las líneas 1018b37-1019a1, carece de un nombre que lo identifique, aunque Aristóteles lo emplea en distintos lugares del *corpus*, fundamentalmente allí donde trata con entes y eventos naturales.

3.

La formulación que acabamos de dar de la llamada unidad por sucesión como una variante fuerte de la "homonimia *pròs hén*" (o con relación a algo uno), empleada aquí como un primer criterio de antero-posterioridad, ha sido propuesta por L. Robin como alternativa a la interpretación que, en el contexto de *Metaph.*, IV, 2, Alejandro de Afrodisia hace de la misma, oponiendo, sin más, la unidad *pròs hén* de un término equívoco a la unidad *tôi ephexês*²³. Desde mi punto de vista, la propuesta de Robin evita que la unidad de significación de expresiones como 'vivir' (y como 'alma') acabe funcionando a la manera de un lecho de Procusto que, si cubre los pies, deja afuera la cabeza y si hace calzar la cabeza, deja afuera los pies, reintroduciéndose de esta manera las dificultades lógicas, epistemológicas y ontológicas que se quieren salvar por su intermediación. El riesgo que en estos casos se corre, y Aristóteles advierte, es que los significados de la serie se "independicen" y sus definiciones particulares sugieran la existencia de múltiples esencias de las cuales tendría que participar indefectiblemente un ente particular²⁴.

Así pues, este maridaje entre *pròs hén* y *tôi ephexês*, tomados como género y especie, respectivamente, sería una provechosa manera de encontrar cierta unidad semántica en 'vivir' que contenga tanto las operaciones que fungen como condición necesaria, como aquella operación que instaura la diferencia específica en una determinada clase de seres vivos.

4.

En la observación de los hechos biológicos puede constatar, según Aristóteles, que no sólo hay distintas clases de vida según el tipo de ser vivo del que se trate, sino también –y sobre todo– que entre ellas se encuentra una ar-

²³ Cf. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Metaph.*, 263, 25-35. Véase L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Hildesheim, 1963 = 1908, pp. 169-170, especialmente, n. 172 (V) y G. REALE, *Metafisica di Aristotele*, p. 837, n. 2 y pp. 845-846, n. 31.

²⁴ Otro modo de abordar esta cuestión se encuentra en Platón, *Rep.*, IV, 438d, IX 580d, VIII 548c, 550b; *Ti.*, 69c. Cf. *DA*, I, 3, 406^a4-b16. Véase R. D. HICKS, *Aristoteles, De anima*, p. 326.

ticulación que manifiesta cierta unidad. Esta articulación en Aristóteles puede documentarse ya en la cercanía semántica que existe entre *zên* y *zoía* (i.e. entre vivir y el ser animal) que en *DA* se presenta de la siguiente manera: aquellos seres que aún sin tener movimiento locativo tienen sensibilidad son llamados animales y *no sólo* vivientes (413b2-4)²⁵. Así pues, mientras el alma nutritiva es condición necesaria y suficiente de la vida en las plantas (i.e. ontológicamente prioritaria en cuanto causa de que las plantas existan como seres autónomos por el hecho de poseerla), en los animales constituye una capacidad *anterior* (*próte*), i.e. aquella por la que se alimentan, crecen y decrecen, *sin la cual no* puede darse *posteriormente* (*hýsteron*) el alma sensitiva que, a su vez, es aquello por lo cual "*prioritariamente*" (*málista*) o "*primeramente*" (*prótos*) se los llama animales (413b2).

En las plantas, la vida nutritiva se encuentra, pues, "*separada*". En este caso, la expresión se refiere al hecho de que no existe en las plantas una forma de vida ni una capacidad posterior a la nutritiva, mientras que en el caso de aquellos animales que sólo tienen un sentido básico como el tacto, la noción de separación juega otro papel. En estos, en efecto, no coincide con la noción de *anterioridad por sucesión*, sino que indica independencia (ontológica) respecto de cualquier otro término que designe capacidad u operación y que en una serie sucesiva pudiera comparecer como posterior a la serie completa. En el caso de las plantas, en tanto, la noción de separación implica también que no se encuentra nada existente con anterioridad al factor efectivamente dado, mientras que en los seres donde existen operaciones y capacidades diversas y posteriores a la nutrición, como la sensación (el deseo, la imaginación) y, en algunos, el intelecto (*noûs*), las nociones de separación y de anterioridad por sucesión no constituyen significados de prioridad que denoten lo mismo. En ese sentido, la relación de prioridad a la que se refiere una no es simétrica con la relación a la que hace referencia la otra. Así pues, no hay simetría entre la anterioridad ontológica (o existencia separada) y la anterioridad por sucesión. La noción de anterioridad por sucesión se refiere, así, a lo que existe implicado en el término siguiente y del cual éste último depende, y pone de relieve un ordenamiento escalonado tanto en el plano de las capacidades del alma como en el de las operaciones que dependen de ellas²⁶. De donde lo que comparece como un factor posterior determinará ontológicamente a la cosa.

²⁵ La sensibilidad es aquello por lo que se dice que un viviente es un animal. Cf. *GA*, II, 2, 736a29.

²⁶ Cf. *DA*, II, 3, 414b13-415^a12.

La serie escalonada se reencuentra, a su vez, al interior de cada dominio de la vida, por ejemplo, en la sensibilidad, entre las percepciones sensibles táctiles (que son básicas y primeras en los animales) y las posteriores o siguientes, las auditivas y las visuales que dependen de las más básicas. Como podrá advertirse, Aristóteles echa mano también de la analogía proporcional entre dominios distintos de la vida para significar la comparecencia de una misma estructura, la serie sucesiva escalonada.

5.

Al momento de ocuparse de la unidad de los significados de 'vivir', Aristóteles mantiene una *tensión estructural* entre los movimientos asociados a la vida nutritiva, básica y primera, y los que en cada dominio de seres vivos constituyen aquello que lo define específicamente y supone, a su vez, todos los anteriores²⁷. ¿Cómo mantiene esta tensión? ¿Cómo logra imprimirle fuerza a los lazos que aúnan en una serie sucesiva escalonada a los distintos procesos vitales? Consideremos el siguiente pasaje:

“En las plantas se da la capacidad nutritiva, en el resto de los vivientes se da también la sensitiva. Por otra parte, al darse la sensitiva se da también la desiderativa. [...] En el sujeto en el que se da la sensación se dan también el placer y el dolor [...] luego, si se dan estos procesos, se da también el apetito, que es deseo de lo placentero. [...] los vivientes que poseen tacto poseen también deseo. [...] hay animales a los que además de estas capacidades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, también la racional y el intelecto, tal es el caso de los hombres y de cualquier ser semejante o más excelso suponiendo que lo haya”²⁸.

i) El argumento (que nos lleva desde el plano de las operaciones al plano de las respectivas potencias del alma) muestra una serie *sucesiva* de términos vinculados por un 'kai' y por expresiones como '*pròs toútois*', que sirven para significar que un término se presenta *también* (*kai*) con respecto a (*pròs toútois*) los dados con anterioridad. Es decir, *también* se encuentra la capacidad de desear en un animal en cuanto *ya está* dada la sensación que es condición del

²⁷ Cf. DA, II, 2, 413b27-414^a4.

²⁸ DA, II, 3, 414^a31-b19. Traducción de T. CALVO, *Aristóteles, Acerca del Alma*, Madrid, 1987.

deseo. Así pues, se da el deseo, si existe el tacto (DA, II, 3, 414b1-2). De manera iterativa, encontramos que desplazarse presupone imaginar y desear, y desear (y sentir), los procesos vinculados a la vida nutritiva.

ii) La sucesión escalonada contempla un segundo aspecto. En el caso económico que Aristóteles analiza en DA, II, 3, al tacto y al deseo (a la sensación táctil y al apetito) se los encuentran *referidos a* la vida nutritiva, común y anterior a ambos (414b6-16). A partir de un mismo objeto, al que Aristóteles describe según tres cualidades diferentes y correlativas de las operaciones de nutrir, sentir y desear y de las respectivas potencias del alma, queda mostrada la conexión entre las distintas operaciones vitales y, análogamente, entre el alma nutritiva, sensitiva y desiderativa. Así, el apetito como potencia posterior a todas éstas implica el tacto que percibe lo tangible y es llamado, ahora, *capacidad del alimento*, pues, por medio del tacto, el apetito queda referido a la capacidad nutritiva. El tacto, pues, colabora *inmediatamente* con la nutrición del animal (414b9-11), como lo evidencia el hecho de que el objeto tangible es también el objeto nutritivo. Las cualidades nutritivas son las mismas que las táctiles (seco, húmedo, frío y caliente) y, por ello, el sentido del tacto resulta definido como lo que detecta lo que para el animal resulta nutritivo y lo distingue de lo que no lo es. Pero las propiedades mencionadas del alimento son además las que lo hacen apetecible (la sed es de *lo húmedo y frío*; el hambre, de *lo seco y caliente*). El alimento es placentero, dice Aristóteles, si lo nutritivo tiene, también, sabor, lo cual sólo es posible si, anteriormente, lo placentero es tangible. El deseo, en cuanto implica la sensación táctil, queda por mediación del tacto al servicio de la nutrición y de la auto-conservación del animal.

6.

La unidad por sucesión (*tôi ephexês*) trata con éxito las denominaciones de procesos y potencias que no son *homónimos por azar*²⁹, fundamentalmente, porque representa una variante fuerte del tipo de unidad de significación *pròs hén*. La unidad por sucesión compagina así la *subordinación* del término anterior de la serie al siguiente (en el cual está *implicado*) con la *referencia inmediata y mediata* de todos los términos sucesivos al término anterior y común a todos ellos, incluyendo una restricción decisiva: la irreversibilidad del ordenamiento. De este modo, este tipo de unidad de significación se

²⁹ Cf. EN, I, 6, 1096b25-26.

configura como una unidad que no deja de lado ninguno de los factores en juego, que no se salta ninguno.

Ahora bien, existe una razón de fondo por la que Aristóteles recurre a esta formulación del criterio de antero-posterioridad. En la relación de antero-posterioridad por sucesión, los términos posteriores *no participan en el acabamiento* del término anterior. En ese sentido, la diferencia entre ellos se mantiene. Ahora bien, que el término posterior no complete, acabe o perfeccione al anterior no lo convierte en un término meramente consecutivo. La referencia de los términos posteriores al anterior a todos tiene como función describir la *co-ordenación a un término anterior único* que no comporta, a su vez, otro término anterior al que debe quedar referido. Este co-ordenarse inmediatamente al término anterior y, mediatamente, al término que es anterior a todos (*pròs hén*) evita que cada significado de 'vivir' (y, correlativamente, de 'alma') que se predica de un ser vivo tienda a interpretarse por referencia a una forma (*eídos*) o esencia separada de las restantes y se instale el drama ontológico de la participación de una cosa particular en formas distintas y separadas entre sí (*vgr.* que un hombre participe no sólo de la esencia de hombre, sino también de la de animal, y así sucesivamente). Este resguardo metódico (de ineludible resonancia ontológica) es decisivo para Aristóteles toda vez que, frente a una definición común o general, prioriza las definiciones particulares de alma y de sus operaciones como camino que hace avanzar el conocimiento³⁰. De ahí que la misión del '*pròs hén*' sea salvar la unidad de las operaciones vitales (y de la esencia de un ser vivo) sin perder sus diferencias internas. De ninguna manera, Aristóteles está sugiriendo que, en este contexto, la referencia a un significado uno y a una única naturaleza exprese el *significado propio* de una clase de seres vivos (como ocurre cuando se busca el *focal meaning* de 'ser' en *Metaph.*, IV, 2)³¹. De hecho,

³⁰ Cf. *DA*, II, 3, 414b22-28.

³¹ Cf. 1003^a33-34. La expresión *focal meaning* se ha estandarizado para referirse a este criterio de antero-posterioridad a partir de E. L. OWEN, "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", en I. Düring, E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the mid fourth century*, Göteborg, 1960, pp. 163-190. Ahora bien, es importante remarcar que el término de referencia único, aquí denominado fundamento, *i.e.* *pròs míanarchén* (1003^a34-b6) legitima la unicidad de la denominación allí donde comparecen una pluralidad de significaciones; cf. P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, 2008, pp. 163-169. Lo que, a nuestro juicio, no implica -para todos los casos donde se aplique como criterio lógico-semántico- su identificación con el significado más propio de la expresión entendido como el que refleja la diferencia específica de lo que se define, tal y como ocurre aquí en el caso de la serie de potencias del alma.

Aristóteles dice respecto del animal que se les llama animales, 'prótos', por la sensibilidad y no por la vida nutritiva común a todo ser vivo mortal. El adverbio 'prótos' en 413b2 indica la diferencia específica en relación con una esencia o forma compleja como la del animal o la del hombre. Y el 'pròs hén' sujeta esta diferencia específica a los términos anteriores de la serie para evitar el colapso de una ontológica centrada en los individuos como sustancias por excelencia y que contempla como esencia de una sustancia compuesta a su forma que es una.

La unidad 'pròs hén' - *tôi ephexês*' apunta, ahí donde no hay género ni esencia una y separada de los entes, a enfatizar aquel significado de un término del cual no pueden prescindir todos los significados posteriores y que se encuentra contemplado implícitamente en sus respectivas definiciones. Dicho de otro modo, el 'pròs hén' impide que aquel movimiento que nos resulta claramente 'prótos' en la observación de un ser vivo (la sensibilidad en un animal, por caso) sea leído como ontológicamente separado (o aislado) del conjunto de los procesos vitales más básicos. Puntualmente, evita que cada uno de los diferentes significados de 'vivir' y de 'alma' sea entendido como autónomo respecto de los otros, proponiéndose así una representación del vivir y del alma como colección o *set* de operaciones y facultades (no susceptibles de definición, al menos en relación con el requisito de unidad que para ello exige el aristotelismo). Este paso metódico es de una importancia indiscutible para una ontología aristotélica de los seres vivos y para la constitución de una ciencia de lo viviente.

Asimismo, la aplicación de estos criterios lógico-semánticos según las modulaciones adverbiales señaladas (*vgr.* estar mediata o inmediatamente referidos a lo que es primero), dan cuenta *logikôs* de una tensión estructural entre los significados de 'vivir' que, apenas por encima de la vida de las plantas, hace impensable tratar el significado que denota la nutrición y sus procesos como separado o aislado de los restantes. Lo mismo puede documentarse *physikôs* en las indagaciones de los últimos dos tratados de los *Parva Naturalia* (PN), *De Juventute et Senectute*, *De Vita et Morte* (JSVM) y *De Longitudine et Brevitate Vitae* (LBV), dedicados a la conservación de la existencia, *i.e.* a las operaciones internas de la misma vida nutritiva³². Esta

³² JSVM, XIV (VIII), 474a25-31: "Dado que, como se ha dicho antes, vivir y la posesión de alma dependen de un cierto calor -pues ni siquiera la digestión por la que viene la nutrición a los animales es posible sin calor y sin alma, ya que todo se elabora por medio del fuego, es por ello forzoso que en el primer lugar del cuerpo y en la primera parte de este lugar en que reside tal principio, se encuentre también el alma nutritiva

tendencia a mostrar una unidad del vivir internamente diferenciada se ha visto reforzada en las investigaciones más recientes sobre la medicina antigua de inspiración aristotélica así como en el énfasis puesto en reafirmar el “bíos” como principio de unidad del vivir³³.

En ese sentido, parece haber buenas razones para sostener la tesis de un holismo de fondo que opera en la ontología³⁴ y en la biología aristotélicas, con efectos claros sobre la posibilidad de dar definiciones donde no hay, en sentido estricto, un género y sobre la posibilidad de constituir una ciencia.

7.

Por lo demás, un sano esencialismo sustancialista evita una indebida esencialización de la noción de vivir y establece una apropiada vinculación causal entre el vivir y la esencia del ser vivo que, en el escenario ontológico aristotélico, es aquello que determina su existencia.

Para mostrar esto, DA, II, 3 procede de acuerdo con un segundo criterio de antero-posterioridad que análoga el plano de las propiedades no-sustan-

[...]” (pasaje completo: 474^a25-b9). Este planteo no se puede leer aislándolo del inmediato siguiente (*JSVM*, XIV, 474b10-13): “Es imposible que las demás facultades del alma se den sin la nutritiva –el motivo quedó expuesto antes en Acerca del Alma– y lo es, asimismo, que esta se dé sin el fuego natural, pues la naturaleza la prendió con él”; *LBV*, V, 466b21-22: “La humedad caliente es causa del crecimiento y de la vida”. El procesamiento del alimento por el calor natural que está a la base de la nutrición y permite la conservación de la vida. De otro modo, plantas y animales “se consumen a sí mismos” (*LBV*, V, 466b28-30, 30-33). La no separación del todo animal respecto de la dimensión básica de su existencia queda documentada, fundamentalmente, por referencia a la “parte” gracias a la cual son animales y existen. La distinción entre la esencia de un animal y el hecho de que exista está clara, pero tiene lugar en un contexto de unidad ontológica del animal (*JSVM*, I, 467b18-27). Véase también *JSVM*, II, 468b4-15 y, especialmente, IV, 469b4-20; VI, 470a19-20. Para un animal, contar con un pulmón rico en sangre es una razón determinante para que en él tenga lugar necesariamente la respiración como mecanismo de refrigeración. Los procesos fisiológicos de base están articulados entre sí de acuerdo con cierto criterio de antero-posterioridad que responde apropiadamente a la relación funcional materia-fin como aquello en vistas de lo cual algo ocurre (*JSVM*, VII, 470b24-27). La traducción de los pasajes citados pertenece a A. BERNABÉ PAJARES, E. LA CROCE, *Aristóteles, Acerca de la Generación y la Corrupción, Tratados Breves de Historia Natural*, Madrid, 1998.

³³ Cf. Ph. VAN DER EIJK, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, Cambridge, 2005 y J. LENNOX, “Bíos, prâxis and the Unity of Life”, en S. Föllinger (ed.), *Was ist Leben?*, Stuttgart, 2010, pp. 239-259.

³⁴ Cf. T. SCALTSAS, “Substantial Holism”, en Scaltsas, Charles, Gill, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, Oxford Clarendon Press, 1994.

ciales al plano de la sustancia y muestra la relación de dependencia vertical que funda los términos anteriores según la sucesión, pertenecientes al plano de las propiedades no-sustanciales, en los términos anteriores según la sucesión dados en el plano del fundamento sustancial³⁵. Este criterio formulado escuetamente en *Metaph.*, V, 11 es el esquema clave de una reflexión filosófica acerca de lo vivo compatible con una ontología que distingue entre sustancia y accidente. Sin este criterio, que combina ahora la analogía proporcional con la estructura *pròs hén*, es difícil explicar que el alma como forma de un cuerpo sea *aquello por lo cual*, prioritariamente, un ser vive, siente y piensa y, co-extensivamente, sea causa final del vivir concebido como una unidad de operaciones, esto es, como la "acción total" (*synéstekepráxeós*) en vista de la cual se constituye un organismo animado.

A su vez, esta filosofía de la biología, sostenida sobre un esencialismo sustancialista bien delimitado, abre el juego a otros recursos criteriológicos que permiten comprender lo viviente, tal y como puede reconocerse en *Historia Animalium* (*HA*) a propósito de cuatro tópicos que ayudan a configurar ese campo epistémico³⁶. Ese reconocimiento del viviente facilitado por el elenco categorial desplegado en *HA* abona también la hipótesis de una consideración del vivir como una unidad no sólo de índole lógico-epistemológica, i.e. como objeto constituido para su estudio. Hay que insistir en que la tendencia metódica a separar *logikòs* no tiene lugar en un marco filosófico meramente equivocista. En ese sentido, el punto de vista de la experiencia que da base al conocimiento científico y al punto de vista filosófico-ontológico no desdice las grandes intuiciones de la vida cotidiana que ve en un caballo galopando un todo viviente, en el esplendor de su *enérgeia*.

³⁵ Cf. *DA*, II, 3, 414b13-415^a12. Véase G. RODIER, *Commentaire du "Traité de l'Âme" d'Aristote*, Paris, 1985 = 1900, pp. 217-218, quien encuentra en el tratamiento *kat' analogían* un modo opuesto (y no articulado) al tratamiento *pròs hén* en la búsqueda de una unidad semántica para las facultades del alma. A mi juicio, esto mismo lo lleva a oponer, sin más, una definición general a una definición "en sentido propio" (ídios *lógos*) de 'alma'.

³⁶ Una interpretación del empleo de nociones como "partes", "actividades", "modos de vida" y "carácter" como criterios epistemológicos que operan en la investigación sobre los seres vivos (en *HA* y *PA*, especialmente) y su relación con una ontología centrada en la esencia del ser vivo, puede verse hoy en J. LENNOX, "Bíos, práxis and the Unity of Life", pp. 257-259. Respecto de un punto de vista crítico sobre la conexión entre el esencialismo aristotélico y la biología desarrolla en el *corpus* biológico, puede leerse en el célebre artículo de D. BALME, "Aristotle's Biology was not essentialist", en A. Gotthelf, J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, 1987, pp. 291-312.

III

Algunas conclusiones

1. Las dificultades aristotélicas en torno a la posibilidad de conseguir una unidad de significación del término 'vivir' que permita dar una definición del mismo y constituir un conocimiento científico, así como las dificultades ontológicas asociadas a una concepción de las operaciones y de las capacidades de los seres vivos (especialmente del hombre) que hace de ellas un *seto*, un *nido* de funciones, creo que han encontrado una nueva salida en el recurso a los criterios lógico-semánticos de antero-posterioridad, físicamente anclados.

2. Esta estrategia lógico-semántica permite superar las lecturas parcializantes y ayudan a una comprensión del fenómeno de lo vivo, incluso en esas formas básicas que configuran la vida nutritiva o vegetativa, como un hecho complejo que proyecta sus aspectos diferenciados sobre un holismo de fondo. La tesis de un todo previo a la distinción de partes o de aspectos de un fenómeno juega un papel clave en la consideración de la unidad de las sustancias compuestas, en sede metafísica, y en la constitución de un saber sobre lo viviente. Evitarlo, acarrea, por ejemplo, un tratamiento cosificante de materia y forma que desdice por completo del espíritu y la letra de la obra aristotélica.

3. Las proyecciones contemporáneas de Aristóteles han estado especialmente ligadas al énfasis que ciertas tradiciones filosóficas actuales o, al menos, ciertos pensadores han puesto en la separación entre el vivir como nudo vivir y la vida predicada del hombre como sujeto político. Sus esfuerzos por encontrar en el filósofo de Estagira y en sus escritos sobre el alma esta suerte de escisión (ontológica y epistemológica), colisionan con la consideración de detalle del pensamiento aristotélico.

4. En ese sentido, una proyección contemporánea de Aristóteles tendrá mucho más que ver con los actuales desarrollos de las ciencias de la vida que proponen entender (a contrapelo del mecanicismo moderno) los procesos fisiológicos de base en el contexto mayor de los procesos biológicos, la fisiología en la biología como disciplina que comprende los procesos vitales como procesos de totalidades vivas, semovientes y en intercambio dinámico con su hábitat³⁷.

5. Ciertamente, Aristóteles no ofrece respuestas que, sin más, se ajusten a los serios problemas a los que la biología, la bioética, la biopolítica y la on-

³⁷ R. KING, *Aristotle on Life and Death*, London, 2001.

tología de los seres vivos nos enfrentan hoy. Pero creo que la conciencia de las dificultades que están en juego y la resistencia a las reducciones resultan ser una lámpara que titila en lo confuso. Discípulo de Platón, para quien, como reza el dicho popular, *lo bello es difícil*, Aristóteles, en el corazón de su *corpus* biológico, nos llama a contemplar la belleza que está en las difíciles formas que atesora lo vivo (*PA, I, 5 in finem*).