

ΨΥΧΗ y ΣΩΜΑ

Una reflexión sobre la relación entre alma y cuerpo

ΨΥΧΗ and ΣΩΜΑ

A reflection about the relationship between soul and body

CRISTIÁN DE BRAVO DELORME*

Resumen: El siguiente artículo pretende arraigar la relación de alma y cuerpo en el suelo de la vida práctica. En ese sentido cabe comprender esta relación en conexión con los momentos que salen a relucir dentro del horizonte de la vida que habita un mundo. Esta interpretación, por lo tanto, considera el alma y el cuerpo no como dos sustancias unidas, sino como dos momentos que constituyen la referencia de la vida a su propio mundo a través del ánimo. El cuerpo, por lo tanto, debe ser comprendido a partir de su capacidad de servir y el alma como el modo por el cual el cuerpo puede ejercer su capacidad.

Palabras clave: Alma, cuerpo, tenencia, ánimo, mundo.

Abstract: The following paper aims to take root the relationship between soul and body in the ground of the practical life. In this way we can understand this relationship in connection with the moments that comes to light within the horizon of life that inhabits a world. This interpretation, therefore, considers the soul and body together not as two substances, but as two moments that make the reference of life in respects to its own world through the mood. The body, therefore, must be understood from its ability to serve and soul as the way in which the body can exert its ability.

Keywords: Soul, body, behavior, mood, world.

1. Introducción

El siguiente artículo se propone la tarea de reflexionar sobre la relación entre alma y cuerpo. Me orientaré principalmente por la *Ética a Nicómaco*, *Metafísica* y *De Anima* de Aristóteles, a fin de encontrar en estos textos los momentos constituyentes de la unidad del fenómeno de la vida humana. La pregunta por la unidad de la vida humana, que es lo que está a la vista en la relación entre alma y cuerpo, podemos en un primer momento plantearla, de acuerdo a la *Ética*, en consideración al carácter práctico de la vida humana (ζωή πρακτική). El movimiento de la vida humana, en efecto, se determina como πρόξις,

Fecha de recepción: 29/06/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Investigador postdoctoral, Becas Chile, CONICYT. Correo electrónico: debravo.cristian@gmail.com. Líneas de investigación: Fenomenología, Hermenéutica, Filosofía griega. Publicaciones: *Capital humano y voluntad de poder*, Revista *Themata*, n°51, Enero-Junio, 2015; *El sentido de la poiesis en el Banquete de Platón*, Revista *Alpha*, n° 38, Julio 2014.

una πράξις arraigada a su mundo e indica un momento ontológico fundamental, a saber, la determinación de la vida como ζῶον πολιτικόν λόγον ἔχον, *una vida en el mundo que tiene palabra*. Con ello se hace mención a la unidad originaria de la vida y su mundo a partir del λόγος como aquella posibilidad de hacer presente el mundo y habitarlo en común. A la vida humana le pertenece no de manera secundaria, sino cooriginariamente el mundo, la πόλις, cuya κοινωνία, es decir, cuya comunidad se sostiene en la palabra hablada, al estar hablando unos con otros de las cosas del mundo.

Se nos muestra aquí la estructura ontológica de la vida como una vida que tiene mundo. Veremos que este «tener» será crucial para comprender nuestro problema. Por ahora veamos lo siguiente. Al principio del segundo libro de la *Ética* Aristóteles dice que el modo de ser de la vida, es decir, el modo como la vida llega a habitar un mundo, no surge por sí mismo (por naturaleza), ni contra la naturaleza, sino por hábito o tenencia (ἔξις). Aquí ya debemos notar que el modo de habitar un mundo está en referencia al tiempo, pues es por la repetición temporal que el modo de ser de la vida humana se cumple, es decir, por la habituación (1103a 18-19)¹. Notemos además otra cosa. Aristóteles se pregunta por la generación del modo de ser en un mundo en contraste con la generación de lo ente natural (φύσει), lo cual se encuentra determinado por su propio τόπος, es decir, por su propio lugar. La piedra abajo y el fuego arriba. Se distingue de esta manera la determinación topológica del ser natural y la determinación etológica del ser humano, porque el «ahí» humano se genera por la repetición habitual de su comportamiento, por su ser temporal. Partimos entonces de la pregunta por el «ahí» propio del ser humano, por su ἦθος, según la originaria estructura del habitar, esto es, de una vida que habita un mundo.

2. ψυχή y σῶμα

En primer lugar debemos concentrarnos en lo que dice la palabra σῶμα. Significa “cuerpo” y para Homero exclusivamente “cadáver”². Se distingue más precisamente en oposición a δέμας como “cuerpo vivo” y se diferencia de δοῦλος, que hace referencia al “esclavo” familiar. Puede significar también prisionero o cautivo, lo cual ya da una indicación a lo que la palabra implica. Porque en tanto cuerpo allí delante (ὑποκείμενον) el σῶμα puede ser comprendido como posible “material” (ὑλη). Pero además el σῶμα puede ser un ὄργανο, por eso es que el esclavo (δοῦλος) al tener la capacidad de servir es nombrado como ὄργανον, aunque en un sentido distinto al ὄργανο “poético”³. Si el esclavo permanece en cierto modo interpretado como ὑλη, como “material”, en tanto es aquel que se encuentra allí dispuesto para el señor, el esclavo no tiene el modo de ser del trozo de madera, pero tampoco el del martillo, porque si bien puede asemejarse a los instrumentos de producción e incluso puede ser considerado como mero material, es específicamente diferente, pues es ὄργανον que sirve para la πράξις, para la ocupación con las cosas. El esclavo de acuerdo a su modo de ser forma parte activa de la familia como un todo vivo y, por ello, su disponibilidad tiene el carácter del servicio semejante al ὄργανο biológico, el cual, en tanto φύσις, es parte de un todo⁴.

1 Respecto al carácter temporal de la vida humana en Aristóteles remito a Vigo (1999, 87-92). Allí se hace referencia al tiempo en relación al carácter continente e incontinente descrito en el libro VII de la *Ética*.

2 Cf. *Iliad*, III, 23.

3 Cf. *Politics*, 1253b.

4 Cf. Heidegger, 2007, 273 ss.

Por otra parte, la ὕλη, la materia, no puede ser comprendida por sí misma, sino siempre en referencia a algo, según la orientación de un λόγος hermenéutico que cada vez descubre algo respecto a algo otro (τι κατά τινος)⁵. En este sentido la ὕλη nos remite, dentro del ámbito “poiético”, a «algo hecho de». En efecto, dentro de la τέχνη el carácter disponible de la materia nunca se muestra sin aspecto (εἶδος), sin referencia a su presencia, pues la madera nunca es mera materia, sino, por ejemplo, *este* determinado y escogido trozo de madera para el carpintero. Lo importante, según esto, es atender a lo que se destaca en el esclavo (σῶμα) como el momento de la disponibilidad del ὑποκείμενον (ὕλη). La disponibilidad servicial del esclavo, este «ser capaz para» ejecutar lo que se le ordena, este «poder estar dispuesto para» algo, sin embargo, no hace referencia a la disponibilidad del útil que puede ser usado, por ejemplo un martillo. Ciertamente el esclavo se deja ver como inferior en el trato con el señor y se encuentra allí dispuesto como ὄργανον, mas no de la ποιήσις, sino de la πράξις, lo cual implica que sirve por sí mismo para algo en tanto es un ὄργανον previo a todo instrumento técnico. Por lo tanto, lo más importante a considerar es que el esclavo es σῶμα porque sirve por sí mismo a la πράξις y su servicio forma parte de un todo.

De esta manera la δύναμις, el «ser capaz», se pone de relieve para comprender el σῶμα, el cual se muestra en su capacidad de servir y no tanto por su materialidad, pues ésta ya permanece previamente comprendida a partir de la disponibilidad. El σῶμα se determina entonces como ὕλη porque se encuentra en potencia (δυνάμει ὄν), en tanto es capaz de servir. En ambos casos, el esclavo y el cuerpo destacan la capacidad de servicio, de «trabajar», de «atender», de «suministrar», lo que implica la referencia a la obra. En el caso del σῶμα, en tanto φύσις, la capacidad procura para sí misma el servicio⁶.

Poder estar al servicio, por lo tanto, implica la capacidad de obrar del cuerpo. Esto quiere decir que con la determinación de la δύναμις necesariamente se ha de entender la ἐνέργεια. Por lo tanto, el σῶμα no puede ser comprendido sin ψυχή. Es necesario, por ello, comprender σῶμα y ψυχή en simétrica relación con el estar dispuesto (ὕλη) y la presencia (εἶδος), con lo cual el cuerpo no es nunca sólo «disposición para», sino «poder obrar por sí mismo», procurar su propio servicio. El σῶμα vivo se encuentra en ἔργον, en actividad, en movimiento respecto a sí mismo. Por eso el cuerpo es δυνάμει ὄν, pero no al modo de un pedazo de madera o un martillo que es utilizado por otro, sino como cuerpo vivo⁷, es decir, como una posibilidad que se sirve a sí misma. Esta δύναμις, por lo tanto, anuncia la vida que el cuerpo *tiene*. Así podemos decir que el cuerpo “tiene vida” (ζωὴν ἔχον) (*De anima*, 412a 17), porque el σῶμα está vitalizado, “animado” (ἔμψυχος) (*Metafísica*, 1036a 17). Como veremos la ψυχή misma destaca este «tener» del cuerpo⁸. Esto no quiere decir, sin embargo, que la ψυχή se sirva de un cuerpo y además que la ψυχή sienta, actúe o haga, pues no decimos que el alma construye, sino que tal hombre construye, ni decimos que el

5 Cf. *Metaphysica*, 1037b 27.

6 “Así como la araña, estando en el medio de la tela, siente inmediatamente cuándo una mosca rompe algún hilo suyo y corre rápidamente hacia allí, como si le doliera la rotura del hilo, así también el alma del hombre, si alguna parte del cuerpo es dañada, se apresura hacia allí como si no soportara el daño del cuerpo, al que está unida de modo firme y proporcional” (Heráclito (Eggers Lan/Julia, 1981, 395 [frag. 67^a]).

7 Cf. *De anima*, 412b 27.

8 Es significativo que Sócrates, dentro de un contexto etimológico muy especial, diga en el *Crátilo*: “Entonces bien dicho estaría nombrar como φυσέχην a este poder ser (δυνάμει) que tiene (έχου) y sostiene (όχει) la naturaleza (φύσις), aunque también cabe llamarla ψυχή no sin refinamiento (1905, 400b).

alma decide, sino que tal hombre decide. Según Aristóteles, es el cuerpo el que *tiene* ψυχή, sólo que debemos entender la ψυχή no como una posesión del σῶμα, sino como el modo de ser del propio σῶμα en tanto está vivo. La ψυχή destaca entonces la «tenencia» de la capacidad que procura su propio servicio.

Según Aristóteles, la determinación de la δύναμις no puede abstraerse de la determinación de la ἐνέργεια dentro del ámbito de la pregunta por la ζωὴ πρακτική, pues la vida que se ocupa en un mundo es una ψυχῆς ἐνέργεια, es decir, un estar en obra, en actividad. La capacidad del σῶμα, por lo tanto, se encuentra en referencia a las cosas del mundo, porque *tiene* mundo, donde el momento del «tener» lo revela la ψυχή. Aristóteles dice: ψυχή ἐστὶ οὐσία, esto es, εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος (*De anima*, 412a 20). Alma en primer lugar significa: estar presente (οὐσία) que aparece en su aspecto (εἶδος). Y este aparecer del aspecto es un presentarse del σῶμα φυσικόν, de la capacidad que por sí misma (φύσει) sirve y de tal modo que tiene mundo. Por lo tanto, no se trata de preguntar qué es lo que hace que el cuerpo tenga vida y alma. Se trata de entender el sentido ontológico de este «tener». Inconsecuente sería interpretar el cuerpo como una sustancia que fuese el fundamento del alma y a su vez que el alma fuese algo poseído por el cuerpo como sujeto. Así el cuerpo parecería ser una especie de recipiente y tendría alma como agua en una vasija. Pero aquí no cabe propiamente la palabra sustancia, sujeto o cosa para el σῶμα, pero tampoco para la ψυχή. No obstante, el σῶμα es ὑποκείμενον, un estar dispuesto, pero siempre en respecto y en referencia a su aspecto (εἶδος). La referencia a este momento, el momento de la presencia, hace advertencia al τέλος, al cumplimiento de algo, y por eso a una ἐντελέχεια, a «tenerse en su cumplimiento». En ese sentido, dice Aristóteles, el σῶμα no es la ἐντελέχεια de la ψυχή, sino que la ψυχή es la ἐντελέχεια del σῶμα (*De anima*, 408b 11). Esto no quiere decir que el alma sea aquello donde el cuerpo toma forma, sino que la ψυχή es el cumplimiento por el cual el σῶμα se tiene a sí mismo (ἐν τέλος ἔχειν del σῶμα). Tenemos que comprender con atención que esta tenencia aquí no significa que el cuerpo tenga un alma. Más bien, la ψυχή se nos muestra como el «tener mismo en obra», el modo como el σῶμα se tiene hacia su cumplimiento. En la *Ética* se nombra esta tenencia como ἔξις, es decir, el hábito, el tenerse a sí mismo respecto a su cumplimiento. Para llegar a esto, debemos considerar brevemente los sentidos del tener, pues desde allí será posible comprender más precisamente que la ψυχή sea una ἐντελέχεια del σῶμα.

3. El sentido del «tener» en referencia a la conexión entre ψυχή y σῶμα

Me remito al capítulo 20 del libro Δ de la *Metafísica*. Aristóteles destaca allí 5 sentidos del ἔχειν, del «tener». La primera acepción es la de “conducir según la φύσις o según el propio impulso (ὁρμή)” (1023a 8ss). Decimos que “el hombre tiene fiebre”, es decir, el hombre es atacado por la fiebre, lo cual significa que es más bien la fiebre la que tiene al hombre. “La mujer tiene vestido”, es decir, lo lleva puesto. “El Tirano tiene a la ciudad”, es decir, la domina. La segunda acepción dice “ser capaz de recibir (δεκτικῶ) algo presente” (1023a 12), por ejemplo, “el bronce tiene aspecto de estatua”, es decir, es una estatua. Además podemos decir del cuerpo que “tiene una enfermedad”, es decir, que se encuentra enfermo. Por lo tanto, aquí tener significa el «en dónde listo» para un estar presente. La tercera acepción dice tener como “lo continente tiene lo contenido” (1023a 14). Por ejemplo:

“la vasija tiene líquido”, es decir, lo contiene. “El pueblo tiene gente”, es decir, le pertenece como las partes al todo. La cuarta acepción dice que el tener es “sostener” o “retener” (1023a 15). Por ejemplo: “los pilares sostienen el peso que carga sobre ellos”, es decir, lo aguantan. Por lo tanto, el tener es un retener la tendencia de algo. La última acepción dice que tener es equivalente a “ser en” (1023a 24). Hemos de tener a la vista esta última acepción y la primera para orientarnos respecto al problema de la unidad de la vida humana.

El σῶμα como δυνάμει ὄν, significa «ser capaz de servir», estar al servicio de sí mismo, que no se muestra como un objeto material en el sentido de un δεκτικόν, al ser capaz de recibir algo como el bronce recibe el aspecto de la estatua. El σῶμα no es un material que reciba algo así como la forma-alma, ni tampoco un continente cuerpo para el contenido alma. ¿En qué sentido entonces podemos decir que el cuerpo tiene alma y en suma que tiene vida? Aristóteles dice del σῶμα: ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον, es decir, el σῶμα “es un poder estar siendo al modo del vivir, pero no habiendo arrojado a la ψυχή, sino teniéndola” (*De anima*, 412b 27). Esto quiere decir que el σῶμα en tanto está vivo se encuentra en referencia a la ψυχή como una «tenencia», lo cual significa que el σῶμα es capaz de tenerse a sí mismo a disposición, de servirse a sí mismo al tener vida, al tener ψυχή. En ese sentido la ψυχή es la referencia misma del tener, es la tenencia del todo vital.

4. La ἔξις como primer momento de la ψυχῆς ἐνέργεια

Aristóteles dice que la ἔξις es un “cierto estar en obra de lo que tiene y de lo tenido (ἐνέργεια τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἔχομένου), como cierta ocupación o movimiento (pues cuando alguien hace y otro es hecho, está entre ambos el hacedor; así también entre (μεταξὺ) el que tiene un vestido y el vestido tenido está el hábito o la tenencia (ἔστι ἔξις)” (*Metaphysica*, 1022b 20-24). Aristóteles nombra un fenómeno que se da entre dos momentos. Este fenómeno es la ἔξις, que destaca la ejecución del tener. En el caso del vestido, la tenencia se muestra al *estar* vestido. En el vestido en obra, es decir, llevado, puesto, se decide el ser del vestido y, por lo tanto, no cuando está guardado en el armario. Pero ¿en qué sentido puede ser equivalente hombre y vestido con cuerpo y alma? ¿Acaso el hombre tiene vestido como el cuerpo tiene alma? En el ejemplo del vestido se habla de lo tenido como una posesión, como un útil de uso y en ese sentido es algo que está a disposición del hombre. Pero ¿acaso entonces no sería al revés, a saber, que es el alma la que usa y dirige un cuerpo como lo refiere el Ateniense de las *Leyes*?⁹ Veamos lo que Aristóteles dice. El ser del vestido se cumple en el uso, en el ser llevado, en su tenencia. La tenencia se encuentra entre (μεταξὺ) el hombre vivo y el vestido. La tenencia es la «puesta en obra» de lo tenido (el vestido) y de lo que tiene (el hombre). Consideremos ahora qué tipo de tenencia sería la del σῶμα y la ψυχή. El σῶμα humano no es equivalente al mero cuerpo allí delante, sino que el σῶμα es «poder servir por sí mismo», en suma, «ser capaz de tenerse a sí mismo». Por eso la ψυχή no es lo tenido por un cuerpo, sino la tenencia misma de la capacidad para servir del cuerpo. La tenencia destaca «cómo» ser capaz de tenerse a sí mismo en obra. Esta tenencia no puede caer en el equívoco de pensarla bajo la estructura de un continente y un contenido o de un

9 Cf. *Leges*, 989e.

material que puede dar lugar a una forma. La relación entre el σῶμα y la ψυχή radica en la tenencia, esto es, en cómo la vida puede tenerse a sí misma, con lo cual el problema de la vida humana se lo conduce a su momento ontológico fundamental. No se trata de la relación entre el alma y el cuerpo, sino de *cómo tenerse a sí mismo*.

Los dos momentos, ψυχή y σῶμα, destacan un único fenómeno. La tenencia, la ἔξις, no alude a la posesión del alma por parte del cuerpo, sino al «cómo» (πῶς), al modo como la vida se tiene a sí misma respecto a su propio cumplimiento (τέλος). El cumplimiento de la vida humana, dice Aristóteles, es el καιρός, el instante propicio. Por lo tanto, la vida que se tiene a sí misma en su ser capaz está en referencia a la situación que en cada caso le sale al encuentro, al tiempo que en cada caso es necesario tener y tomar. El tiempo propio de la situación del comportamiento humano, la temporalidad en la cual la vida se tiene a sí misma, es lo que se transparenta o se cierra en relación a los modos de perderse o volver a tenerse a sí mismo. Estos dos momentos, perder la tenencia y volver a tenerla, destacan el fenómeno del πάθος. Por eso, a la tenencia de la vida humana la llama Aristóteles también compostura (τάξις), el poder tenerse compuesto que se encuentra en referencia a otra posibilidad, a la posibilidad de mi ser en el que algo me sobreviene, que me saca de compostura. La relación entre ψυχή y σῶμα entonces nos remite a cómo ser capaz de comportarse encontrándose en tal o tal ánimo, encontrándose bien o mal, animado o desanimado. De esta manera la ψυχή como ἔξις, como comportamiento, como compostura, como tenencia, pone de relieve el πάθος, donde se muestra un momento decisivo, a saber, el poder encontrarse a sí mismo, el estar de tal o tal ánimo, el sentirse así o así, pues, como dice Aristóteles, “es necesario reconocer como signo de los comportamientos la elevación del ánimo o el pesar (ἡδονὴν ἢ λύπην) que sobrevienen al obrar”. Desde aquí parece visible que el πάθος, el encontrarse de tal o tal modo, es propiamente lo tenido en la tenencia del todo vital.

5. El πάθος como segundo momento de la ψυχῆς ἐνέργεια

El πάσχειν puede ser interpretado como una κατηγορία de la οὐσία, es decir, como una acusación a algo que está delante. Por lo tanto, el padecer es un modo de decir lo que está delante. «Padecer» de este modo se refiere al modo de encontrarse en la acción de un agente y este encuentro implica una alteración (ἀλλοίωσις) en lo ente que se encuentra de tal modo. El momento de la pasividad y el momento de la actividad se reúnen en un solo y mismo movimiento, cuya causa mueve y cuyo movimiento altera. El sol causa que la piedra se caliente. Este πάσχειν destaca el momento del padecer de lo ente sin vida, de lo ente que no puede estar vivo. Sin embargo, nuestra reflexión nos condujo al momento del πάθος al interpretar el σῶμα como ser capaz de servirse a sí mismo, de procurarse atención, y la ψυχή como la tenencia del servicio, su ἔξις. La ἔξις determina en suma el modo como la vida humana se tiene a sí misma, cómo la vida humana se comporta y cómo pierde y vuelve a su compostura. En este sentido advertimos que la compostura, el tenerse a sí mismo, se encuentra referido a otra posibilidad de mi ser, a saber, a la posibilidad de que algo «me pase», de que algo «me ocurra». El ser capaz de sentirse a sí mismo así o así, el encontrarse con tal o tal ánimo sale a relucir ahora como un momento fundamental de la vida humana.

Para resumir lo dicho hasta ahora. Al interpretar el σῶμα como ser capaz de servir por sí mismo, de estar en obra, de procurar su propio cumplimiento, descubrimos el momento de la ψυχή como el modo por el cual la capacidad se tiene a sí misma en disposición a su propio τέλος. Así ahora no se trata de cómo el cuerpo tiene alma, sino de cómo la vida humana se tiene a sí misma en un mundo. Pues, en efecto, no podemos perder de vista que la pregunta por el σῶμα y la ψυχή ya había presupuesto el horizonte ontológico de la vida humana como una vida que se ocupa de las cosas (ζωή πρακτική), lo cual conlleva el momento cooriginario del mundo. Según la estructura de una vida que tiene mundo, el sentido del πάθος se nos muestra bajo determinados momentos intencionales por los cuales se diferencia de todo otro padecer que altera a lo ente sin vida. En la *Retórica* Aristóteles dice: “Es necesario distinguir respecto a cada uno de los modos de encontrarse con ánimo tres momentos estructurales (...): 1. *cómo* se encuentran dispuestos anímicamente los que se ocupan (πῶς τε διακείμενοι εἰσί), 2. *En relación a quiénes* se han acostumbrado a comportarse de tal modo (τίσιν εἰώθασιν), 3. *Sobre qué* se encuentran en tal disposición (ἐπὶ ποίῳ)” (1378a 24). La unidad del sentido del πάθος sólo es posible si ningún momento se desatiende. Pues al πάθος, es decir, al encontrarnos a nosotros mismos, al sentirnos así o así, le corresponde un «cómo», esto es, un modo de tener en cada caso ánimo, un modo de estar animado. Por lo tanto, el πάθος destaca el momento abierto e intencional del comportamiento, por lo cual el ánimo se tiene de tal y tal modo, en tal y tal circunstancia. Además, el modo como la vida humana se comporta al encontrarse así o así, al tenerse a sí misma en un «cómo», destaca una referencia a alguien, por lo cual el momento de la apertura intencional supone un mundo compartido, un poder estar uno con otro, pero también un poder estar contra otro.

Con lo anterior el último momento recién se muestra propiamente, pues esta apertura intencional del encontrarse a sí mismo en tal o tal ánimo está orientada por algo sobre lo cual uno está en tal o tal ánimo. Yo me enojo y me comporto así o así en tal disposición anímica, me enojo con alguien, con mi colega, y lo hago con respecto a algo de lo cual conversamos, acerca de algo con lo cual me ocupo y me interesa. El πάθος entonces no resulta ser una parte y menos algo accesorio dentro de la estructura de la tenencia de la vida humana, sino más bien está presente en cada momento intencional, pues el πάθος permanece en referencia a «ser capaz de» sentirse así o así, es decir, al σῶμα. Precisamente al poder sentirse así o así, le corresponde poder contenerse, retenerse, atenerse o entretenerse (ψυχή). Porque precisamente el πάθος me sobreviene al estar ocupado con lo que me atengo, porque resulta que me ocurre encontrarme enojado y me pasa estar alegre, el ánimo se refiere a una capacidad de mantener la compostura o de salirse de compostura. Por eso dice Aristóteles que las πάθη son μεταβάλλοντες (*The Art of Rhetoric*, 1378a 20ss.), es decir, modos de encontrarse así o así que hacen cambiar el juicio del hombre y ponen en tal ánimo que podemos disponernos de otro modo ante las cosas. Por ello las πάθη disponen, sobrevienen en el trato con las cosas y nos ponen así o así.

La tenencia del vivir (ψυχή), su compostura (ἔξις), es condición en la cual algo se encuentra en referencia a mí, es la condición en la cual algo aparece y se presenta por sí mismo para mí y por ello me anima, me pone en tal o tal ánimo, me dispone de un determinado modo. En este sentido el ser capaz de estar animado por algo, el encontrarse con tal o tal ánimo significa entonces estar en contacto con lo que necesita atención, con

lo que me ocupo. Aristóteles dice: “Es evidente que los modos de encontrarse con ánimo (πάθη) que sobrevienen se dan al poder estar vivo (μετὰ σώματος): coraje, mansedumbre, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. En estos casos, en efecto, al σώμα, es decir, al poder estar vivo le sobreviene estar en tal y tal modo” (*De anima*, 403a 16). En ese sentido puede decir posteriormente “que los modos de encontrarse con ánimo son dejados en claro en referencia (λόγος) a lo que se encuentra disponible para estar así o así (ἔνυλοι)”. Las πάθη, por lo tanto, me ponen en contacto con lo que me ocupo, me hacen sentirme tocado, conmovido y en ese sentido el πάθος no es una afección que meramente altera, por ejemplo, como el calor del sol altera a la piedra, sino que aquí el fenómeno patético tiene carácter ontológico. El πάθος conviene al ser de la vida humana y está presente siempre de algún modo en cada momento intencional como una determinada «apertura» del ser de la vida humana, como un «estar situado» que se siente a sí mismo. Esto es evidente en la medida que en cada modo de encontrarnos se da conjuntamente estar bien o estar mal, es decir, la ἡδονή y la λύπη, el placer y el dolor que se dan en todo πάθος comportado. ¿Es entonces el πάθος lo tenido en la tenencia de ψυχή y σώμα?

Escuchemos lo que dice Aristóteles. En *De interpretatione* afirma: “Todos estos modos de encontrarse a sí mismo con ánimo (παθήματα) son correspondencias (ὁμοιώματα) de todos estos asuntos (πράγματα)” (16a 6-7). El πάθος destaca la correspondencia intencional de lo que pone en tal ánimo y lo animado. Los παθήματα son ὁμοιώματα con los πράγματα. Dicho de otro modo, los modos de encontrarse con ánimo y las cosas de las que me ocupo son lo mismo al estar en obra (τὸ αὐτὸ κατ’ ἐνέργειαν)¹⁰. Por ello las πάθη son modos extáticos de tenerse y de tener las cosas, no meras afecciones psíquicas opuestas al mundo, sino modos de estar en contacto con el mundo, de poder estar concernido por lo que me toca o me daña. Los modos de encontrarnos así o así destacan un estar abierto a las cosas por cuyo contacto nos comportamos así o así en el mundo. Por eso lo tenido en la tenencia de la vida humana no es el mero sentimiento, la mera emoción, la mera afectividad, sino que lo que se tiene en la tenencia es *el mundo mismo en su sobrevenir de algún modo*. Recordamos ahora la última acepción del término “tener” del cual habla Aristóteles como «ser-en». Que el cuerpo *tenga* alma significa, en suma, *ser en* el mundo. El tener es el ser de la capacidad de servir por sí mismo. La ἔξις es la tenencia del πάθος, el modo de tener el mundo, de poder ser tocado por los asuntos de los cuales me ocupo, de mantener la compostura del mundo, cuyo modo de salir al encuentro abre la vida a sí misma situada de tal o tal modo ante las cosas. El tener ontológicamente considerado se muestra como el modo de ser mismo del σώμα. El σώμα es ἔμψυχος: tiene ψυχή, está vivo, por lo que procura servirse a sí mismo. La ψυχή es εἶδος σώματος: presencia de aquello que se tiene a sí mismo, que se procura a sí mismo el servicio, de ser tocado por el mundo. Así se nos ha mostrado ahora la vida humana bajo el momento del πάθος que nos abre el mundo situado. La vida humana tiene mundo, *es en el mundo*, es la capacidad de sentirse así o así al tenerse a sí mismo en disposición al propio cumplimiento.

10 Cf. *De anima*, 430a 20-27, 431a 1.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1994): *Ética a Nicómaco* (Traducción de Julián Marias y María Araujo), versión bilingüe, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Aristóteles (1957): *Metaphysica*, Oxonii et Typographeo Clarendoneano, Oxford University Press.
- Aristóteles (1988): *Aristotelis De anima*, Ed. W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles (1959): *Politics*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Aristóteles (1938): *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, Loeb Classical Libraries, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Aristóteles (2006): *Art of Rhetoric*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Eggers Lan, C. / Juliá, V. (1981): *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid.
- Heidegger, Martin (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (Traducción de Alberto Ciria), Alianza editorial, Madrid.
- Homer, "Iliad" en *Perseus Digital Library* (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0133>).
- Platón (1905): *Platonis Opera*, Vol. I, Ed. J. Burnet, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Londini et Novi Eboraci apud Henricum Frowde.
- Platón (1906): *Platonis Opera*, Vol. V, Ed. J. Burnet, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Londini et Novi Eboraci apud Henricum Frowde.
- Rist, John (1988): "Pseudo-Ammonius and the Soul/Body in Some Platonic Text of Late Antiquity" en *The American Journal of Philology*, Vol. 109, N°3, pp. 402-415.
- Vigo, Alejandro (1999): "Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles" en *Anuario Filosófico*, 32, pp. 59-105.

