

JAVIER AOIZ

ALMA Y CUERPO: PILOTO Y NAVÍO. SOBRE UNA ANTIGUA  
ANALOGÍA<sup>1</sup>

*Resumen:* Descartes introduce en las *Meditaciones Metafísicas* la noción de cuerpo propio a partir de la recusación de una analogía náutica proveniente del *De anima* (413a8-9) de Aristóteles. El artículo analiza este pasaje aristotélico, la historia de la analogía y el uso que de ella hace Descartes para destacar que la pasividad de las percepciones y el dolor constituyen la manifestación primordial del cuerpo propio. Filósofos contemporáneos como L. Landgrebe y L. O'Brien sostienen, por el contrario, que la titularidad del cuerpo propio se fundamenta en el automovimiento y en la conciencia que los agentes poseen de sus acciones básicas.

*Palabras clave:* Aristóteles, Analogía náutica, Descartes

SOUL AND BODY: PILOT AND SHIP. ABOUT AN ANCIENT  
ANALOGY

*Abstract:* Descartes introduces in his *Meditations on first philosophy* the notion of 'self-body' from the rejection of a nautical analogy from Aristotle's *De anima* (413a8-9). In the paper I analyze this Aristotelian passage, the history of analogy and Descartes' use of it in order to emphasize that pain and the passivity of perceptions constitute the primordial manifestation of the self-body. Contemporary philosophers such as L. Landgrebe and L. O'Brien argue, on the

---

1 Versión ampliada de la conferencia pronunciada en el IV Simposio Internacional del Grupo de Investigación Filosófica USAL-USB, "Carne, cuerpo e identidad", desarrollado en Caracas del 9 al 14 de noviembre de 2015. Agradezco a Jorge Mittelmann por facilitarme sus esclarecedores trabajos sobre la interpretación de los comentaristas griegos de la analogía náutica aristotélica. Agradezco asimismo a Laura Febres-Cordero sus oportunas observaciones para mejorar el texto.

contrary, that the ownership of the self-body is based on the self-movement and the consciousness that the agents possess of their basic actions.

*Keywords:* Aristotle, Nautical Analogy, Descartes

El nombre de Descartes está unido al dualismo y a la contraposición entre mente, *res cogitans*, y cuerpo, *res extensa*. Algunos contemporáneos objetaron a Descartes que tal contraposición traslucía angelismo, es decir, la asimilación de la naturaleza humana a la de los ángeles, espíritus puros que no informan materia alguna ni están sometidos al tiempo y al movimiento y poseen un entendimiento, siempre en acto, que les provee de un conocimiento intuitivo, innato e independiente de las cosas. Jacques Maritain repitió esta objeción con su peculiar lenguaje neoescolástico. Descartes, a su juicio, representa el gran pecado francés en la historia del pensamiento moderno: la desnaturalización de la razón humana originada en la usurpación de los privilegios angélicos<sup>2</sup>.

Quien estudia las *Meditaciones Metafísicas* no puede dejar de advertir que Descartes parece haber otorgado a la sexta meditación, con la que se cierra la obra, un estatus especial. El hecho de que Descartes divulgara primero las cinco primeras meditaciones y recomendara que se leyeran en bloque antes de la sexta, la modificación a que sometió el título original de la sexta meditación así como su divergencia con la sinopsis inicial que Descartes agregó a las *Meditaciones Metafísicas*, sugieren tal especificidad. A los estudiosos de Descartes no les ha pasado desapercibida y, en especial, Jean-Luc Marion, tras una larga trayectoria de investigaciones cartesianas, ha dedicado su último libro prácticamente a detallar las particularidades de la sexta meditación<sup>3</sup>. No pretendo, sin embargo, recorrer sus interpretaciones. Me interesa más bien poner de relieve cómo la figura de lo que Descartes denomina mi cuerpo, brillantemente destacada por Jean-Luc Marion, constituye un signo distintivo de la sexta meditación que desmiente el supuesto angelismo cartesiano e inserta el pensamiento de Descartes en planteamientos y analogías sobre el alma y el cuerpo que se remontan a la filosofía griega y que en la filosofía contemporánea, la fenomenología y la teoría de la acción, interesadas en la tematización del cuerpo propio, han reformulado.

2 Maritain, J., *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Plon, Paris, 1925, pp. 79-83.

3 Marion, J-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, Paris, 2013.

Descartes tituló la sexta meditación *De rerum materialum existentia, Acerca de la existencia de las cosas materiales*. Posteriormente, añadió al primer título: *et reali a mentis corpore distinctione, y de la distinción real de la mente del cuerpo*. Descartes subrayó frecuentemente que el término cuerpo era equívoco. El título de la sexta meditación deja esa misma impresión, pues cabe preguntarse si se refiere a cuerpo en general o sólo al cuerpo propio y si nuestro cuerpo se incluye, sin mayores especificaciones, entre las cosas materiales. El título tampoco permite atisbar la relación epistemológica existente entre las dos cuestiones que enumera, pues pudiera entenderse, quizás, que la respuesta a la primera fundamenta la solución de la segunda, pero en el resumen de la sexta meditación, incluido en la sinopsis inicial de las *Meditaciones Metafísicas*, la secuencia de las dos cuestiones se invierte. Estos elementos formales permiten entrever una complejidad que, en verdad, la lectura de la sexta meditación confirma. Descartes no sólo dispensa al cuerpo propio un tratamiento especial, que lo distingue del resto de los cuerpos, sino que pareciera atribuirle en último extremo la fundamentación de la prueba de la existencia de las cosas materiales.

La imaginación, como instancia anclada, al igual que la fantasía de la filosofía aristotélica, en la corporalidad, desempeña un papel central en estos planteamientos. Imaginar es para Descartes la ejecución de una fuerza y aplicación del espíritu en la que este se torna hacia el cuerpo, *se convertat ad corpus*, a diferencia del caso de la pura intelección, en la que de alguna forma el espíritu, se vuelve hacia sí mismo (AT 73). Ya la expresión “*se convertat ad corpus*” por sí sola es sumamente interesante e ilustrativa del análisis cartesiano, pues procede de la latinización filosófica del giro ἐφ’ ἑαυτὸν ἐπιστρέφειν. Esta es una de las expresiones acuñadas por los estoicos para referirse a la reflexividad, que se convirtió posteriormente en patrimonio común de la filosofía para expresar la noción de conciencia. Imaginar, en consecuencia, parece implicar para Descartes cierta reflexividad en la que la mente se torna a sí en tanto cuerpo.

No menos llamativa es la apelación a la facticidad del cuerpo propio cuya figura introduce Descartes en la sexta meditación en términos jurídicos a través de la referencia a lo que califica de “*un cierto derecho particular*” que autoriza a decir “*mi cuerpo y a creer, no sin razón, que mi cuerpo me pertenece más propia y estrictamente que cualquier otro cuerpo*” (AT 76). Descartes intensifica en la sexta meditación esta relación de propiedad hasta el punto de señalar que

*mejor, potius, que mi cuerpo se diría yo mismo totum (moi-même tout entier traduce De Luynes), en tanto que yo estoy compuesto de cuerpo y alma (AT 81).*

Descartes ciertamente reconoce en la sexta meditación que el poder de la aplicación del espíritu constituido por el imaginar, al igual que el poder de cambiar de sitio, de cambiar mis posturas y actos similares, trasluce mi corporalidad, pero, a su juicio, mi cuerpo fundamentalmente se me impone en la pasividad de las percepciones. Estas se me presentan sin mi consentimiento como acontecimientos que no está en mi poder no sentir cuando están presentes, pero ninguna hace más expresa *ni más sensiblemente*, como se lee en la versión francesa de De Luynes, que tengo un cuerpo sino el dolor, y modos de indigencia como el hambre, la sed y similares:

“La naturaleza me enseña también por estos sentimientos de dolor, de hambre de sed, etc que no tanto estoy alojado en mi cuerpo como un piloto en el navío, sino unido estrechísimamente a él, *sed illi arctissime esse conjunctum*, y hasta tal punto confundido y mezclado con él que yo compongo como un solo todo con él. Pues si no fuera así, cuando mi cuerpo es herido, yo que no soy más que una cosa que piensa, no sentiría dolor sino percibiría por el solo entendimiento esta lesión, como un piloto percibe por la vista si algo se ha roto en su nave” (AT 81).

Resulta sintomático que una de las imágenes más potentes de la sexta meditación no cuadre propiamente con ninguno de los dos renglones de su título, pues no parece tener con el problema de la existencia de las cosas materiales ni, mucho menos, con la distinción real de la mente del cuerpo. Descartes había utilizado la imagen del piloto y el navío antes de las *Meditaciones Metafísicas* al sintetizar su *Tratado del hombre* en la quinta parte del *Discurso del método*. Cito el pasaje en la traducción de Mario Caimi:

Después de eso, había descrito el alma racional, y había mostrado que no puede en modo alguno ser extraída de la potencia de la materia, como las otras cosas de las que había hablado; y cómo es que no basta que esté alojada en el cuerpo humano como un piloto en su navío (*ainsi qu'un pilote en son navire*), salvo quizás para mover los miembros de él, sino que es necesario que esté junta y unida más estrechamente a él, para que además de eso, tenga sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y componga así un hombre verdadero. (AT 59)<sup>4</sup>

4 Descartes., *Discurso del método*, Edición bilingüe de Mario Caimi, Colihue, Buenos

Obviamente la imagen es aquí menos desestimada que en las *Meditaciones*, pues se le otorga cierta validez en relación a la mecánica de la motricidad de los miembros del cuerpo, pero se reconoce el planteamiento central e incluso las expresiones de la formulación de la sexta meditación.

El mejor esclarecimiento del final del texto citado (“*tenga sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y componga así un hombre verdadero*”) lo provee una carta a Regius de enero de 1642. Descartes, molesto por la lectura platonizante de su filosofía por parte de Regius, de acuerdo a la cual cuerpo y alma constituirían una unión accidental, reitera a Regius que el hombre es un verdadero ser por sí, no por accidente, y que el alma está real y sustancialmente unida al cuerpo. Para rematar la recriminación le escribe a Regius: “pues si un ángel estuviera unido a un cuerpo humano, no tendría los sentimientos tal como nosotros, sino que percibiría solamente los movimientos causados por los objetos exteriores, y por ello sería diferente de un verdadero hombre, *d’un véritable homme*” (AT III, 493).

He afirmado que la imagen del piloto y el navío, quizás una de la más potentes de la sexta meditación, no cuadra propiamente con ninguno de los dos renglones de su título. Sería completamente errado, no obstante, concluir que les es ajena o los contradice. Pues el dolor, al igual que el hambre o la sed, nos impone el cuerpo propio y nos fija a él, pero manifestando a la vez, como se lee en la sexta meditación (AT 74, 81), las incomodidades, *incommoda*, (o comodidades, *commoda*, en el caso del placer) recibidas de los cuerpos que circunscriben el mío. A través de este trato con los cuerpos que nos circunscriben, ciertamente más interesado o vital que contemplativo, queda constatada su existencia, propósito al que, de acuerdo a su título, está dirigida la sexta meditación. En su libro *Decantaciones kantianas*, E. Heymann destacó con una perspicaz formulación esta condición del cogitare cartesiano constituido por el sentir: *Solamente en tanto heteroreferente podemos entender al pensamiento como siendo al mismo tiempo autoreferente*<sup>5</sup>.

Recordemos la segunda sección del título de la sexta meditación: *de la distinción real de la mente del cuerpo*. La imagen del piloto y el navío, o más precisamente su recusación, pareciera apuntar en una dirección contraria al sentido del título de la sexta meditación. Sin embargo, la lectura de la sexta meditación evidencia una equívocidad fundamental de la noción de cuerpo que se re-

---

Aires, 2004, p. 103.

5 Heymann, E., *Decantaciones kantianas*, UCV, Caracas, 1999, p. 91.

suelve a través de la distinción entre mi cuerpo y el resto de los cuerpos. Esta distinción no anula la que indica el título, ya tratada por cierto en las meditaciones precedentes, pero, indudablemente, la reformula y le otorga un alcance no siempre reconocido.

Descartes no fue el autor de la analogía del piloto y el navío ni de su recusación. Heredó ambas. En el *Discurso del Método* se refiere efectivamente al piloto y al navío, pero en la sexta meditación escribe *nauta*, es decir, marinero, navegante, y no gubernator que es propiamente la denominación latina de piloto. De Luynes, intérprete bien informado, tradujo *nauta* al francés, con la aprobación de Descartes, por piloto. Esta variación terminológica (piloto/navegante) no es un aspecto irrelevante de la larga historia de la analogía. Constituye, como mostraré, un ingrediente importante.

Descartes usa la analogía para exponer su propia filosofía. No tiene un interés historiográfico en ella, lo que precisamente hace de su uso un valioso documento histórico de la comprensión de la analogía náutica que Descartes hereda y transcribe. El origen de la analogía del piloto (o el navegante) y el navío se remonta a un controversial texto del *De anima* de Aristóteles y a los correspondientes comentarios de Alejandro de Afrodisia y Plotino, que analizaré más adelante. Descartes, según F. Manzini, parece haber entrado en contacto con ella a través de intermediarios escolásticos como Tomás de Aquino o el *Comentario* de Coimbra al *De anima* de Aristóteles, aunque también contemporáneos de Descartes como Giordano Bruno, Charron o Jean-François Senault y, mucho antes Raimundo Lulio, se sirvieron de ella<sup>6</sup>.

Tomás de Aquino se refiere a la analogía del piloto y el navío en múltiples ocasiones. De acuerdo a A. Mansion, él sería el responsable de haber asignado a Platón la paternidad de la analogía. Tomás de Aquino habría combinado un pasaje del *De natura hominis* de Nemesio de Emesa, considerado en su época de Gregorio de Nisa, en que se atribuye a Platón la calificación del cuerpo como vestido del alma, con el texto del *De anima* de Aristóteles indicado, para acabar por atribuir uno y otro a Platón<sup>7</sup>. Esta confusión –sumamente exitosa, además de reveladora de algunos procedimientos interpretativos del pasado– se puede constatar en el *Comentario* de Tomás de Aquino a las *Sentencias* así como en *Acerca de la unidad del entendimiento* (1 & 5). Tomás de Aquino

6 Manzini, F., “Comme un Pilote en son Navire” en *Archives de Philosophie* 66, 2003, pp. 163-169.

7 Mansion, A., “L’immortalité de l’âme et de l’intellect d’après Aristote” en *Revue Philosophique de Louvain* 51 (31), 1953, pp. 444-472.

interpreta la analogía náutica aristotélica como expresión de una concepción dualista del alma que él atribuye a Platón<sup>8</sup>.

Al comienzo del libro segundo del *De anima* Aristóteles presenta su definición mínima de alma, aplicable al conjunto de los seres vivos, desde las plantas hasta los hombres, como actualización de un cuerpo físico orgánico (412b5-6). Subraya que no se ha de investigar si el alma y el cuerpo conforman una unidad, pues si bien unidad y ser se dicen de muchas maneras, actualización, ἐντελέχεια, constituye la forma primordial de unidad y ser. A estas consideraciones sigue el pasaje con el que comienza la historia documentada de la analogía náutica que nos ocupa: *Además no es claro si así es actualización del cuerpo el alma como navegante del navío*, ἐτι δὲ ἄδελον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ ὥσπερ πλωτῆρ πλοίου (413a8-9).

He tratado de apegarme al máximo a la sintaxis del griego para que se puedan apreciar las diversas lecturas que permite. He traducido el texto griego que siguen la mayoría de los editores. D. Ross propuso, apoyándose en Temistio y Filorón, la inserción de la conjunción disyuntiva ἢ, es decir, “o”, tras “el alma”, quedando así su propuesta: *además no es claro si así es actualización del cuerpo el alma o como navegante del navío*, ἐτι δὲ ἄδελον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ ἢ ὥσπερ πλωτῆρ πλοίου.

Resultan, como se puede ver, dos lecturas del pasaje notablemente divergentes. Pero si se repara en la estructura de la correlación “*así...como*” se observará que las divergencias de lectura se incrementan, ya que “*as?*” puede entenderse o bien en referencia a lo que se ha dicho antes del pasaje o correlacionado con lo que se dice al final del pasaje tras el comparativo “*como*”. El sustantivo navegante, πλωτῆρ, no lleva artículo en el griego y así lo he traducido, pero si lo escriben, como hacen la mayoría de los traductores, comprobarán que se modifica asimismo el pasaje. Lo mismo ocurre si se entiende que en la segunda parte del pasaje ha de suplirse el término *actualización*, ἐντελέχεια, y leerse, en consecuencia: *como el navegante es actualización del navío*.

La mera sintaxis, en consecuencia, abre posibilidades sensiblemente diferentes<sup>9</sup>. La tradición y los exégetas hicieron su elección al respecto, e interpretaron consecuentemente el sentido del pasaje y su posición discursiva en la exposición en que está inserto. Sobre este último aspecto la tradición,

8 *Ibid.*, pp. 460-465.

9 Th. Tracy analizó en detalle las dificultades del pasaje y las variantes de lectura, Cf. Tracy, “The Soul/Boatman Analogy in Aristotle’s *De Anima*” en *Classical Philology* 77, 1982, pp. 108-112.

unánimemente, es contraria a la opinión de algunos intérpretes contemporáneos que quitan relevancia al pasaje por comprenderlo como una nota de clase, un mero gesto retórico del profesor dirigido simplemente a estimular al oyente. Para Alejandro de Afrodisia, Plotino y Filopón –por referirme a los autores de los que me ocuparé– el pasaje, por el contrario, representaba una consideración aristotélica que había que atender porque tenía que ver con la definición del alma como actualización de un cuerpo físico orgánico que precedía al pasaje y, en definitiva, con el modo de presencia del alma en el cuerpo.

D. Ross al comentar en su edición de 1961 del *De anima* el pasaje de Aristóteles que consideramos señaló que no había encontrado huellas del símil aristotélico en sus predecesores ni en otras obras de Aristóteles<sup>10</sup>. La afirmación es desafortunada porque deja de lado que el concepto de *actualización*, *ἐντελέχεια*, mediante el cual define Aristóteles el alma y al cual vincula la analogía del piloto y el navío fue creación suya. Olvida, asimismo, que la vinculación conceptual entre la nave y el animal, y en particular, el hombre, está presente desde Homero y se reitera en la filosofía presocrática, en la poesía, la tragedia y en Platón. Es absurdo pensar que una tradición tan extendida fuera desconocida para Aristóteles, quien no dudó en apropiarse de material alguno para exponer su filosofía.

En la cultura griega se comparó frecuentemente el hombre, al igual que la naturaleza, a los artefactos. Contra lo que se suele creer, la comparación era bidireccional, es decir, también los artefactos se comparaban al hombre y sus órganos. Aristóteles, como es sabido, define la naturaleza como principio del movimiento. Resulta sumamente ilustrativo de esta bidireccionalidad el hecho de que cuando Aristóteles define el movimiento tome como ejemplo una actividad técnica, la construcción<sup>11</sup>.

F. Fisher dedicó en 1899 una disertación a las metáforas griegas relacionadas con la navegación y la construcción en la que mostró la cantidad de términos del cuerpo humano que pasaron al léxico de las partes del barco<sup>12</sup>. Como puso de relieve J. Péron al estudiar las imágenes marítimas de Píndaro, la movilidad parece haber sido la idea rectora de la comparación entre el hom-

10 Ross, D., *Aristotle De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 215.

11 Cf. Brague, R., *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, PUF, París, 1988, pp. 506-508.

12 Fischer, F., *Über technische Metaphern im Griechischen mit besonderer Berücksichtigung des Seewesens und der Baukunst*, Nürnberg, 1899.



bre y el navío<sup>13</sup>. A esta idea habría que añadir la de exposición. La existencia del hombre es vista como una travesía riesgosa expuesta a la fortuna, como está expuesto el navío al mar caprichoso e inestable, a veces amigable, a veces hostil. El poeta Arquíloco sumará a estas analogías la figura de la polis. Su éxito fue fulgurante<sup>14</sup>. Pocos políticos renuncian, aun en nuestros días, a hablar de la nave del estado y de golpes de timón.

En la célebre cerámica de figuras rojas del siglo V a. c. del Museo Británico, que representa el episodio de Odiseo y las sirenas, claramente se puede apreciar un ojo pintado junto a la proa, Odiseo amarrado al mástil y, en la popa, destacada también, la figura del κυβερνήτης, el piloto. Su mano izquierda controla lo que en realidad fue el timón en occidente hasta el siglo XIII: dos remos con una pala ancha, uno a estribor, el otro a babor, cerca de la popa. A partir del siglo XIII comenzó a usarse el timón de codaste o a la navarresca. La rueda que asociamos a la figura del timonel es mucho más reciente, se generalizó en el siglo XVIII<sup>15</sup>.

Uno puede maravillarse de la simplicidad del timón que el piloto de Odiseo controla, pero el humilde artefacto fascinó a los griegos e inspiró pensamientos notables como los contenidos en los fragmentos de Heráclito, en los versos de Píndaro o en Platón<sup>16</sup>. También la historia y el léxico atestiguan las virtualidades que contenía la idea de piloto y timón, pues hoy decimos *gobierno* y *gobernar*, términos procedentes del κυβερνήτης y κυβερνώ griegos a través de las expresiones latinas *gubernatio* y *gubernare* y llamamos asimismo *cibernética* a una técnica de la que además pudiera decirse que en cierto modo gobierna nuestras vidas. En castellano existe un sustantivo para timón, *gobernalle*, que testimonia claramente estas derivaciones.

Las analogías que sugieren las precedentes consideraciones explican que Platón, y, en mayor medida, Aristóteles se refirieran a la técnica del piloto y del médico como ejemplos paradigmáticos del saber técnico y estas inspiraran asimismo sus análisis de las condiciones inherentes a la praxis humana en general. En la navegación y en la medicina se hace especialmente manifiesta

13 Péron, J., *Les images maritimes de Pindare*, Klincksieck, Paris, 1974, p. 23.

14 Rodríguez, A, F., "Origen de la nave del estado en un papiro de Arquíloco (56 A Diehl)" en *Aegyptus* 35, 2, 1955, pp. 206-210.

15 Mott, L., *The Development of the Rudder, A.D. 100-1600: A Technological Tale*, Texas University, 1991.

16 Cf. Péron, *Les images maritimes...*, cit., pp. 101-143. Tracy, "The Soul/Boatman Analogy...", cit., pp. 108-112.

la esencia de la técnica, su naturaleza de ayuda o socorro, βοήθεια, para las carencias y precariedades del hombre, su orientación a la preservación, σωτηρία, de la existencia, y el trato con el riesgo y la incertidumbre, la fortuna en suma, que sólo la experiencia puede tratar de reducir.

Si se afronta la analogía náutica del pasaje aristotélico con conocimiento de la tradición que he esbozado es difícil resistirse a leer piloto, κυβερνήτης, donde Aristóteles dice πλωτήρ, navegante, marino. Así lo hicieron, desde luego, la mayoría de los comentaristas desde Alejandro de Afrodisia. Obviamente, como el propio Aristóteles subraya en *Política* 1279a3-8, nada impide llamar navegante al piloto, pero ciertamente no todos los navegantes son pilotos. Platón se mofó en *República VI* (488 b -489d) de lo que ocurre cuando pretenden serlo y señaló asimismo en el libro VIII (551c) lo desastroso que pudiera resultar elegir como piloto a alguien debido a la renta que posee. En *Retórica* 1393b7-8 Aristóteles, recordando las parábolas de Sócrates, y posiblemente los pasajes mencionados de *República*, subraya asimismo lo absurdo que sería elegir al piloto por sorteo entre quienes se encuentran navegando en un barco.

A favor de la lectura piloto, κυβερνήτης, inclinaba también el hecho de que la indecisión que parecía sugerir el pasaje de la analogía náutica concernía para muchos intérpretes a la localización del intelecto, νοῦς, en el cuerpo, pues a diferencia de otras capacidades y actos, como la digestión, la respiración, la percepción o el desplazamiento, no le era asignable un órgano u órganos del cuerpo. En tal caso piloto parecía una representación del intelecto más adecuada que navegante o marino.

La analogía, independientemente de si se leía *piloto* o *navegante*, permitía asimismo la equiparación del cuerpo a un instrumento, lo que abría el camino para una lectura platonizante, pues, como es sabido, a partir del *Alcíbiades* (129e-130c) en el platonismo se insistirá en que usuario e instrumento constituyen instancias distintas relacionadas jerárquicamente<sup>17</sup>.

Aristóteles reconoció que el desplazamiento del hombre responde a propósitos deliberados y en este sentido, *piloto*, parecía una buena analogía para el intelecto práctico. Sin embargo, no se ha de olvidar, que cuando Aristóteles aborda en *De motu animalium* la explicación de los actos voluntarios de los animales y las acciones deliberadas del hombre entiende que propósitos y

17 No así en el estoicismo, Cf. Th. Bénatouil., *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Vrin, Paris, 2007, pp. 20-25.

mecanismos no constituyen factores explicativos incompatibles sino complementarios. Marionetas, muñecas, y autómatas aparecen en *De motu animalium* como objetos cuyo mecanismo de funcionamiento ilustra el de los cuerpos de los animales al actuar. En este contexto destaca asimismo la presencia de un mecanismo en el que sólo Plotino parece haberse detenido a la hora de analizar la analogía náutica aristotélica, el timón<sup>18</sup>:

No es difícil ver que un pequeño cambio originado en un principio produce grandes y numerosas consecuencias a distancia. Por ejemplo, cuando el timón es desplazado un poco, el cambio de dirección de la proa es considerable” (*De motu animalium* 701b 24-28)

Alejandro de Afrodisia se ocupó de la analogía del piloto y el navío en *De anima*<sup>19</sup>. En todo momento considera que en ella se habla de piloto, κυβερνήτης, y no de navegante o marino, πλωτήρ. Alejandro no restringe el alcance de la analogía al problema de la relación entre intelecto, νοῦς, y cuerpo. Su interpretación se encuadra en la consideración de los diferentes sentidos de la expresión “ser algo en algo” con vistas al esclarecimiento de la relación existente entre alma y cuerpo expresada por Aristóteles como actualización, ἐντελέχεια<sup>20</sup>. Alejandro analiza los sentidos de esta expresión y desecha una aceptación literal de la analogía porque implicaría hacer del alma un cuerpo. Equiparar el alma a un piloto, el cual efectivamente es un cuerpo, implicaría una corporeización del alma que acarrearía consecuencias absurdas. El alma, en efecto, estaría, como el piloto en el navío, en un lugar determinado del cuerpo; además, al igual que el piloto debe esforzarse para maniobrar con el timón, el alma movería el cuerpo a la fuerza, βίη, y no de una manera natural. Por último, al igual que un piloto puede bajarse del navío, dejarlo y posteriormente embarcarse de nuevo, el alma podría ocupar un cuerpo, dejarlo y volverlo a ocupar. Ahora bien, un ser vivo sin alma es un cadáver, mientras

18 Tracy, “The Soul/Boatman Analogy...”, cit., pp. 108-112.

19 J. Mittelmänn ha analizado detalladamente en varios artículos la interpretación de la analogía de Alejandro, Cf. Mittelmänn., “Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander, and Philoponus” en *Journal of the History of Philosophy* 51 4, 2013, pp. 545-566. “Alejandro y Aristóteles en torno a la causalidad motriz del alma” en *Estudios filosóficos* 40, 2009, pp. 135-157, y “Una imagen dualista en el *De Anima* de Aristóteles” en *Quaderns de Filosofia* I, 2, 2014, pp. 11-33.

20 Bruns, I., *Alexandri De anima liber cum Mantissa*, Reimer, Berlin, 1887, p. 13, 8 ss.

que un barco sin piloto sigue siendo un barco, quizás a la deriva, anclado o atracado, pero un barco.

Para Alejandro, la única manera de otorgar cierta validez a la analogía del piloto y el navío es rechazar una interpretación literal y entender que la figura del piloto, en realidad, representa la técnica de pilotar. En tal caso la aproximación de la figura del piloto al concepto de actualización, ἐντελέχεια, mediante el que Aristóteles define el alma, resulta facilitada por el hecho de que las técnicas constituyen para Aristóteles ἕξεις μετὰ λόγου, es decir, hábitos o disposiciones habituales racionales. Dado que Aristóteles considera los hábitos, ἕξεις, como la formas más representativas<sup>21</sup> de lo que denomina en *De anima* (412a27, 412b5), refiriéndose al alma, actualidad primera, ἐντελέχεια ἢ πρώτη, la sugerencias de Alejandro para tratar de otorgar sentido a la analogía náutica no parece infundada. Si reparamos, además, en que Aristóteles otorga a los hábitos el estatus ontológico de realidades incorpóreas no separables<sup>22</sup>, y reconoce igualmente la existencia de disposiciones habituales constituidas por capacidades naturales, es decir, que no son resultado de nuestro actuar, sino que nos son connaturales, la interpretación de Alejandro de la analogía náutica resulta un interesante aporte para analizar la definición aristotélica de alma como actualización primera de un cuerpo orgánico.

Plotino se refiere a la analogía náutica aristotélica en las secciones 20 a 22 del tratado IV 3 de la *Enéada* cuarta. Al igual que en el caso de Alejandro, su mención se inscribe en una consideración del modo de presencia del alma en el cuerpo que arranca del análisis de los significados de la expresión “ser o estar algo en algo”. Plotino da a entender que la analogía se había convertido en un tópico y, de entrada, deja claro que la comparación resulta enteramente apropiada a la capacidad del alma para existir separada, pero no indica claramente, en cambio, cómo está presente el alma en el cuerpo. De acuerdo a la edición del texto griego de P. Henry y H.-R. Schwyzer<sup>23</sup>, Plotino parece señalar que el piloto está presente en la nave accidentalmente cuando va como navegante, πλωτήρ, y se pregunta cómo está presente cuando ejerce efectivamente de piloto. Puesto que el piloto tiene cuerpo, no cabe decir que

21 Cf. Vigo, A., *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, Alber, Freiburg, 1996, pp. 175-178.

22 Cf. Mittelman., “Neoplatonic Sailors and...”, cit., pp. 559-561.

23 P. Henry and H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera t. I-III*, Desclée, Paris, 1951-1973. Sobre este pasaje de la cuarta *Enéada* IV 3, 21, Cf. A. Schniewind, “L’Âme est-elle comme un marin dans un navire?” en Ch. Erisman/A. Schniewind (Eds.), *Compléments de substance*, Vrin, Paris, 2008, pp. 281-282.

está presente en toda la nave, como lo está el alma en todo el cuerpo, por lo cual la analogía es deficiente. Plotino opta, en consecuencia, por considerar una reformulación de la solución de Alejandro de Afrodisia: se trataría ya no propiamente de la presencia del piloto sino de la presencia del arte del pilotaje en sus instrumentos, específicamente en el timón. El timón constituiría así una especie de ser vivo movido intrínsecamente, desde dentro, por el arte del pilotaje. Curiosamente Aristóteles en *Política* 1253b28-29 usa el timón como ejemplo de instrumento inanimado. Plotino objeta esta solución alegando que el arte mueve el instrumento desde afuera. También Aristóteles observa en *Política I* (1253b33-37) que la hipótesis de que los instrumentos pudieran realizar sus funciones por sí solos contradice la noción misma de instrumento. En último extremo la objeción de Plotino radica en señalar que en absoluto se aclara cómo está el alma presente en el cuerpo si simplemente se responde que lo está como en su instrumento natural.

Filopón orienta su interpretación de la analogía del piloto y el navío a la resolución del problema de la aplicabilidad de la definición del alma como actualización de un cuerpo físico orgánico al alma racional<sup>24</sup>. La directriz fundamental de su interpretación radica en sostener que, en cuanto sustancia, el alma intelectual es separable del cuerpo pero en tanto actualización de un cuerpo orgánico no lo es, porque constituye una especie de perfeccionamiento o completitud de éste.

Filopón subraya la connotación de perfeccionamiento, completitud, del término actualización, ἐντελέχεια, que ya Aristóteles pareciera haber tenido presente al acuñarlo. Alejandro de Afrodisia insiste en ello<sup>25</sup>, desde luego, y en sus apreciaciones parecen haberse inspirado los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles y Filopón al interpretar actualización, ἐντελέχεια, como perfeccionamiento o completitud. Filopón aplica esta directriz interpretativa al esclarecimiento de la analogía náutica. El piloto realmente es separable del navío, pues es un hombre que no siempre está ejerciendo su oficio, ni siempre está en el navío. En cuanto hombre es, en efecto, una sustancia separada del navío. Ahora bien, como piloto requiere del navío para ejercer, y, a su vez, el navío, para dar sentido y completitud a su condición de artefacto o instrumento requiere de un piloto. No en vano, solemos decir, por ejemplo, que el piloto

24 Cf. Mittelman, “Neoplatonic Sailors and...”, cit., pp. 553-556, y “Una imagen dualista en el *De Anima* de Aristóteles” en *Quaderns de Filosofia* I, 2, 2014, pp. 22-25.

25 Bruns., *Alexandri De anima...*, cit., p. 16, 5-7.

es el alma del navío. Si extrapolamos estas consideraciones al análisis del alma, cabe entonces decir, como subraya Filopón<sup>26</sup>, que respecto a las actividades mediante las cuales el alma racional da completud al ser vivo, moviéndolo de tal o cual manera, ésta es inseparable del cuerpo. Así, el piloto, al igual que el alma racional, en cuanto a su actividad es inseparable del navío, pero en cuanto a su sustancia, es decir, en cuanto hombre, es separable de este.

Vuelvo, para concluir, a Descartes. Ignoro si Descartes conoció el *De motu animalium*. En todo caso, allí hubiera hallado un eco del mínimo asentimiento a la analogía del piloto y el navío que encontramos en el *Discurso del método*, pues Aristóteles presenta el timón como un artefacto cuyo funcionamiento resulta, al igual que el de las marionetas y autómatas, que en *Metafísica* I (983a14) califica de maravillas, *θαύματα*, esclarecedor del mecanismo del movimiento de los animales. Pero, en definitiva, Descartes, como buena parte de los intérpretes desde Alejandro de Afrodisia, recusó la analogía. No ciertamente por su posible discrepancia con la definición aristotélica del alma como actualización de un cuerpo físico orgánico, que él propiamente no suscribía y, por tanto, no se sentía obligado a defender, sino porque hacía de *mi cuerpo* un cuerpo de cuyos dolores, necesidades, placeres y percepciones tendría noticia como el piloto ve que se rompe el mástil, *oye* que se rasga la vela o *huele* que algo arde en la bodega. Aunque suene paradójico, lo que Descartes recrimina entonces a la analogía náutica es que convierte a mi cuerpo en un cuerpo, es decir, en algo parecido, como señalé, a lo que sería –caso imposible, al parecer– para un ángel su cuerpo.

Como señalé, Descartes se refiere en la sexta meditación a la figura del cuerpo propio en términos jurídicos a través de la referencia a lo que califica de “*un cierto derecho particular*” que autoriza a decir “*mi cuerpo y a creer, no sin razón, que mi cuerpo me pertenece más propia y estrictamente que cualquier otro cuerpo*” (AT 76, 1 ss.). Aunque Descartes alude en la sexta meditación al reconocimiento que cada uno posee de sus facultades de cambiar de lugar, de adoptar diversas posturas y similares (AT 78), no presta especial atención a este poder al referirse a la idea de derecho de propiedad bajo la que introduce la figura de “*mi cuerpo*”; de hecho la alusión queda como una mera observación tangencial. Descartes destaca, por el contrario, que nada nos manifiesta mejor nuestro cuerpo y parece sernos más íntimo, *intimius*, que el dolor (AT 77). No obstante, también

26 Hayduck, M., *In Aristotelis De Anima libros Commentaria*, Reimer, Berlin, 1897, p. 224, 30-32.

señala que este acceso privilegiado a *mi cuerpo* está expuesto al error, al igual que lo están los sentidos externos. Descartes plantea dos casos de ilusiones, uno concreto y conocido y el otro indefinido e hipotético. El primero es el caso del dolor en un miembro fantasma (AT 77). El segundo se basa en el reconocimiento de la función transmisora de los nervios. Puesto que los nervios transmiten al cerebro el movimiento que suscita en el espíritu la impresión, por ejemplo, de dolor en un pie, puede ocurrir que en alguna sección del sistema nervioso se susciten movimientos que produzcan en el cerebro movimientos similares a los provenientes del dolor en un pie y el espíritu advierta dolor en un pie a pesar de que este en absoluto haya sido afectado (AT 86-89).

En el ámbito de la fenomenología y de la tradición analítica también el cuerpo ha sido tematizado a partir de la idea de propiedad. Autores como L. Landgrebe y, recientemente, L. O'Brien han orientado precisamente su consideración desde el automovimiento y las acciones básicas, a los que, como he indicado, Descartes alude tangencialmente en la sexta meditación al referirse al cuerpo propio.

En el parágrafo 44 de la quinta de las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl tematiza el cuerpo como la esfera de lo que me es propio, *das Mir-Eigene*, a partir de la abstracción de la experiencia de lo extraño en general y en contraste con ella<sup>27</sup>. El resultado de esta abstracción es el encuentro de mi cuerpo orgánico (Leib-Körper) con una preeminencia única como el único que no es un mero cuerpo físico (Körper), sino justamente cuerpo orgánico. Dicha preeminencia y unicidad se manifiesta en dos sentidos: por un lado, atribuyo a mi cuerpo campos de sensación en diversos modos de pertenencia y, por otro lado, lo experimento como el único cuerpo en el que yo mando y gobierno de modo inmediato, es decir, mi cuerpo trasluce la experiencia “yo puedo”. Este poder se concreta tanto en la esfera del percibir como del actuar y en ambos casos puede tener como marco tanto el cuerpo propio como los cuerpos físicos. Puedo así percibir mi propia corporalidad orgánica, por ejemplo, una mano mediante la otra, como puedo percibir también el resto de la naturaleza, al igual que puedo mover mi cuerpo o empujar e impeler cuerpos<sup>28</sup>.

L. Landgrebe vio en la tematización husserliana del cuerpo propio como poder un atisbo que convirtió en objeto central de sus investigaciones filo-

27 Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, M. Nijhoff, The Hague, 1973, pp. 126-127.

28 *Ibid.*, p. 128.

sóficas. Para L. Landgrebe el “*yo puedo*” destacado por Husserl significa “*yo puedo moverme*”<sup>29</sup>. La capacidad de automovimiento, a juicio de Landgrebe, es el fundamento de la correlativa configuración del mundo sensible y del yo prerreflexivo, inherente a la titularidad del cuerpo propio, que precede y hace posible la emergencia del yo reflexivo. Landgrebe subraya que la sensibilidad no puede ser comprendida como mera pasividad puesto que funciona como una capacidad relacionada con el poder mover los órganos de los sentidos. El mundo sensible, consiguientemente, no es algo meramente dado sino que adquiere su configuración a partir de movimientos subordinados al “*yo puedo*”. El automovimiento suscita la experiencia inmediata de la correlación casual entre movimientos intencionales y obtención de percepciones y perspectivas al igual que alejamientos de lo dañino y aproximaciones a lo requerido para la subsistencia<sup>30</sup>. El ser humano para Landgrebe experimenta su existencia fundada en ese poder que evidencia un actuar teleológico así sea en grados ínfimos de intencionalidad<sup>31</sup>. La autoconciencia es precedida por una autorrelación con la capacidad de control del cuerpo propio de acuerdo al cual los movimientos, por coincidir con la activación de dicha capacidad, son reconocidos como propios en una certeza inmediata<sup>32</sup>.

La consideración de ilusiones sobre el cuerpo propio más complejas que las contempladas por Descartes en la sexta meditación y la reflexión sobre el peculiar conocimiento que poseen los agentes de sus acciones básicas ha llevado a algunos autores recientes a preguntarse si la conciencia de las acciones básicas constituye un acceso a la titularidad del cuerpo propio más transparente e inmune al error que la conciencia propioceptiva. L. O’Brien, por ejemplo, sostiene que las propiocepciones que dan lugar a la denominada conciencia corporal (*bodily awareness*), constituyen una modalidad más de percepción y, en cuanto tal, no pueden competir como fuente de conocimiento de sí con el conocimiento de nuestras acciones, proveniente de nuestra conciencia como agentes de tales acciones<sup>33</sup>. A su juicio, el conocimiento que

29 Landgrebe, L., “Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie” en L. Landgrebe (Ed.), *Beispiele Festschrifts für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*, M. Nijhoff, Den Haag, 1965, pp. 296, 303.

30 Cf. Walton, R., *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993, pp. 102-103.

31 L. Landgrebe, “Die Phänomenologie der...,” cit., pp. 303-304.

32 Walton., *Husserl, Mundo, Conciencia...*, cit., p. 115.

33 O’Brien, L., *Self-Knowing Agents*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 201-202, 214-218.



poseemos de nuestras acciones parece ser inmediato, no observacional y obtenido independientemente del testimonio de nuestra facultades perceptivas, de ahí su primacía para sustentar la titularidad del cuerpo propio. Para que la conciencia corporal (bodily awareness) sea plenamente conciencia de un cuerpo como mío parece necesaria mi habilidad para actuar con ese cuerpo, como lo muestra el hecho de que constato mi cuerpo al comprobar que responde a mi voluntad<sup>34</sup>.

Los planteamientos de L. Landgrebe y L. O'Brien a pesar de provenir de tradiciones diferentes, muestran convergencias no muy habituales en la filosofía contemporánea, lastrada por el parcelamiento, pero bien pudieran verse también como respuestas de nuestro tiempo a la sugerente analogía náutica aristotélica.

Javier Aoiz  
Universidad Simón Bolívar  
Departamento de Filosofía  
post-filo@usb.ve

---

34 *Ibid.*, p. 217