

«Fragmentos de filosofía» nº 9 (2011), pp. 119-146. ISSN: 1132-3329

LA NATURALEZA HUMANA EN ARISTÓTELES

HUMAN NATURE IN ARISTOTLE

MARCELINO RODRÍGUEZ DONÍS

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

mrdonis@us.es

Resumen: Aristóteles escribió varios tratados sobre los animales pero ninguno específico sobre el hombre. Nuestro propósito es reconstruir el pensamiento antropológico aristotélico a partir de su afirmación de que el hombre es el más natural de todos los animales y el significado polivalente que el término *naturaleza* tiene en su obra. Se trata, en suma, de dilucidar si la inteligencia se da también en los animales o sólo en el hombre y si la diferencia entre ambos es de grado o de esencia. Así mismo analizamos las implicaciones de la expresión *intellectus ex foris*, y si Aristóteles, defensor de la eternidad del mundo y del hombre, fue defensor de la inmortalidad del alma, como cree Santo Tomás, o si, por el contrario, fue partidario de la tesis mortalista, como sostienen otros exégetas.

Palabras clave: Naturaleza humana, antropología, aristotelismo, intelecto agente, inmortalidad del alma.

Abstract: Aristotle wrote several treatises on animals but none specifically on the human being. Our aim is to reconstruct Aristotle's anthropological thought from his assertion that man is the most natural of all animals and from the wide range of values that the term 'nature' has in his work. In short, it is about to elucidate whether the intelligence is also found in animals or only in humans, and whether the difference between both, humans and animals, is a question of degree or a question of essence. Also we analyze the implications of the expression *intellectus ex foris*, and if Aristotle, who defended the eternity of the world and man, was eventually an advocate of the immortality of the soul, as Thomas believed, or rather was a supporter of the mortality thesis, as other exegetes argued.

Keywords: Human nature, anthropology, Aristotelianism, agent intellect, immortality of soul.

1. Hacia una definición del concepto de naturaleza.

Cuando Aristóteles afirma que el hombre es el más natural de todos los seres, ¿qué quiere decir exactamente? Que es la culminación del pro-

ceso general de la generación natural. Conviene, no obstante, tener presente que a tenor de los diferentes usos que del término *physis* hacen los filósofos anteriores a Aristóteles y él mismo, el concepto de naturaleza es multívoco. Platón, en las *Leyes*, combate el ateísmo mecanicista de los físicos y la crítica social de los sofistas, que, en líneas generales, habían relativizado los valores morales. Por eso cree necesario defender la antigua ley que «sostiene que los dioses existen y que los valores morales son objetivos». Para él, «la ley y el arte existen por naturaleza o por un principio no inferior a ella, si es verdad que es la inteligencia la que los engendra» (*εἴπερ νοῦ γέ ἐστὶν γεννήματα*).¹ Los que sostienen que el alma es posterior a los elementos (*ψυχὴν δὲ ἐκ τούτων ὕστερον*) están en un error, pues no sólo se equivocan respecto al verdadero ser de los dioses,² sino que ignoran que «el alma es el principio de todo lo que existe y ha venido a la existencia antes que todos los cuerpos y preside, soberana, las transformaciones y modificaciones del orden universal». Aquello que tiene la misma naturaleza que el alma es anterior a los atributos corpóreos, ya que el «alma es anterior al cuerpo».³ El término *naturaleza* se aplica de modo impropio, según Platón, a la realidad derivada de los seres corporales: «por naturaleza quieren decir la génesis de los primeros seres, luego es el alma la realidad primera, y no el fuego ni el aire...lo más correcto sería decir que el alma es por excelencia *naturaleza*».⁴

Frente al evolucionismo naturalista de los físicos que tratan de reducirlo todo a lo caliente, lo frío, lo duro, lo pesado y lo ligero, para Platón el juicio, la inteligencia, el arte y la ley son anteriores a los elementos. Lo que llaman, impropriamente, seres naturales o naturaleza es posterior al arte y a la inteligencia. El alma es «el principio de la generación y del movimiento de todo cuanto es, ha sido o será»,⁵ de modo que las causas mecánicas y el orden de los movimientos dependen de ella. En cualquier caso, la materia no es, según Platón, una verdadera sustancia.

Con independencia de si el alma cósmica es una o dos (una buena y otra mala), o más (tantas cuantos astros), Platón sostiene en las *Leyes* que las inteligencias son dioses y se pregunta de modo retórico si hay alguien que no acepte que «todo está lleno de dioses».⁶ No hay aquí un panteísmo, pero sostiene que el mundo es un dios sensible, imagen del dios

1 PLATÓN, *Leyes*, X, 890 d. 2 *Ibidem* 891 e: «ὄθεν ἡμαρτήκασι περὶ θεῶν τῆς ὄντως οὐσίας.»

3 PLATÓN, *Leyes*, 892 a: «οὐσης γ' αὐτῆς πρεσβυτέρας ἢ σώματος.» 4 *Ibidem* 892 c: «Φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα: εἰ δὲ φανήσεται ψυχὴ πρῶτον, οὐ πῦρ οὐδὲ ἀήρ, ψυχὴ δ' ἐν πρώτοις γεγενημένη, σχεδὸν ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι διαφερόντως φύσει.»

5 *Ibidem* 896 a: «ψυχὴν ταυτὸν ὄν καὶ τὴν πρώτην γένεσιν καὶ κίνησιν τῶν τε ὄντων καὶ γεγονότων καὶ ἐσομένων.» 6 *Ibidem* 899 b: «ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;»

inteligible.⁷ En este sentido, no se diferencia de él, como veremos, Aristóteles, que atribuyó la divinidad al mundo sideral y a la esfera de las estrellas fijas, a la mente y al mundo mismo, según se deduce del comentario que hace el epicúreo Veleyo del libro tercero el *De philosophia*.⁸

Si la naturaleza obra mediante un fin, igual que Dios, entonces es necesario tener en cuenta que mediante el arte se descubre el principio de la existencia y la esencia de la naturaleza, como dice el mismo Aristóteles en el *Protréptico*: «no es la naturaleza la que imita al arte, sino éste a la naturaleza, pero al mismo tiempo corrige sus defectos». Luego está, en cierto modo, por encima de ella.

Según dice en el libro V de la *Metafísica*, el término *physis* se puede tomar en seis sentidos diferentes. En primer lugar, es la génesis de las cosas que crecen⁹; en segundo, el principio intrínseco del crecimiento;¹⁰ en tercero, el principio de movimiento en los seres naturales;¹¹ en cuarto, la causa material primera de un ser: así se dice que el bronce es la *naturaleza* de la estatua y la madera, la *naturaleza* de las cosas de este tipo. En este sentido, también llama naturaleza a los elementos de las cosas que existen y no son obra del hombre.¹² También dice que la naturaleza es la causa formal o esencial de los seres naturales,¹³ y, en quinto lugar, que, metafóricamente, cualquier sustancia es denominada naturaleza,¹⁴ aunque, en sentido primario y general, «es la forma esencial o la esencia de los seres que tienen en sí mismos el principio de su movimiento».¹⁵ En sexto lugar, en la *Física*, dice que «entre los seres, algunos existen por naturaleza, otros por otras causas (arte, azar, elección). Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua, pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza... porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución».¹⁶

7 PLATÓN, *Timeo*, 92 c: «εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός». 8 CICERÓN, *De natura deorum*, I 13, 33.

9 ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 4, 1014 b 16-17: «Φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φυομένων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸν...» 10 *Ibidem* 1014 b 17-18: «ἐξ οὗ φύεται πρῶτου τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος».

11 *Ibidem* 1014 b 18, 20: «ἔτι ὄθεν ἢ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει». 12 *Ibidem* 1014 b 26-30: «ἔτι δὲ φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρῶτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται τι τῶν φύσει ὄντων, ἀρρυθμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ, οἷον ἀνδριάντος καὶ τῶν σκευῶν τῶν χαλκῶν ὁ χαλκός ἢ φύσις λέγεται, τῶν δὲ ξυλίνων ξύλον».

13 *Ibidem* 1014 b 26-30: «ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέγεται ἢ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία».

14 *Ibidem* 1015 a 11-12. 15 ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 1015 a 13-17: «ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἔστιν ἢ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά».

16 ARISTÓTELES, *Física*, II, 192 b 1-15.

Las cosas que son producidas por el arte, como la cama o el vestido, en cambio, «no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio, pero en cuanto que accidentalmente son de piedra o de madera o de alguna mezcla de ellas, y sólo bajo este respecto, la tienen. Porque la naturaleza «es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente».¹⁷

Aunque la naturaleza puede ser entendida como materia, lo es sobre todo como forma y como fin, según dice en la *Física*: «y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser como la causa final».¹⁸ Tanto la cosas de la naturaleza como las del arte tienden a un fin, pues «lo posterior se encuentra referido a lo que es anterior tanto en las cosas artificiales como en las naturales.»¹⁹

En los animales y en las plantas vemos que también se producen acciones que requieren un fin: las plantas echan hojas para proteger sus frutos, y dirigen sus raíces hacia abajo para nutrirse; la golondrina y la araña actúan «por naturaleza y por un fin» (*φύσει τε ποιεῖ καὶ ἔνεκά του...*), lo que plantea la duda de si algunos animales, como las hormigas, las arañas y las golondrinas, que carecen de arte, de estudio y de deliberación (*ἃ οὔτε τέχνη οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα*), actúan por inteligencia o por alguna otra cosa (*πότερον νῶ ἢ τινι ἄλλῳ ἐργάζονται*).²⁰ Queda patente, sin embargo, que Aristóteles sostiene que «tampoco el arte delibera».²¹ ¿Y la naturaleza actúa necesariamente o hay en ella deliberación? ¿Está dotada de inteligencia? ¿Es necesario todo cuanto en ella sucede? ¿No dice Aristóteles que no se debe a la suerte ni es accidental «lo que sucede siempre o en la mayoría de los casos y (que) en las cosas naturales es siempre así, si nada lo impide»?²² Pero ¿qué puede impedirlo?

Partiendo de que no todo en la naturaleza tiene un fin según Aristóteles, pues no se puede decir cuál es el fin de un eclipse, del viento, de la lluvia, de los cataclismos, ¿cómo se explican los errores tanto en la naturaleza como en el arte? Por ora parte, ¿los monstruos serían errores de cosas que son para un fin, pero que no se llegan a realizar a causa de un

17 ARISTÓTELES, *Física*, II, 192 b 21-23: «ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός».

18 ARISTÓTELES, *Física*, II, 8, 199 a 30-32: «αὕτη ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὔσιν. καὶ ἐπεὶ ἡ φύσις διττή, ἢ μὲν ὡς ὕλη ἢ δ' ὡς μορφή, τέλος δ' αὕτη, τοῦ τέλους δὲ ἔνεκα τᾶλλα, αὕτη ἂν εἴη ἢ αἰτία, ἢ οὐ ἔνεκα».

19 *Ibidem* 18-20: «εἰ οὖν τὰ κατὰ τέχνην ἔνεκά του, δῆλον ὅτι καὶ τὰ κατὰ φύσιν· ὁμοίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα ἐν τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα».

20 *Ibidem* 25 ss.

21 ARISTÓTELES, *Física*, II, 8, 199 b 28: «καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται». 22 *Ibidem*.

defecto del semen (σπέρματος)?). En efecto, se producirían las cosas monstruosas cuando «la naturaleza formal no ha dominado a la naturaleza material.» La causa de lo monstruoso está en la materia y en los componentes del embrión. En efecto, «el monstruo pertenece a la categoría de los fenómenos contrarios a la naturaleza, a la naturaleza considerada no en su constancia absoluta, sino en su curso ordinario: porque desde el punto de vista eterno y sometido a la necesidad, nada se produce contra la naturaleza, mientras que sucede lo contrario en los fenómenos que, en su generalidad, son de una manera, pero pueden ser de otra distinta».²³

El arte –dice Aristóteles– imita y perfecciona la naturaleza: «la educación y el arte persiguen colmar las deficiencias de la naturaleza»,²⁴ aunque hay una diferencia entre ambos: «el arte es el principio y la forma del producto, pero reside en otra parte que en el producto; por el contrario, el movimiento de la naturaleza reside en el producto mismo y viene de otra naturaleza que contiene la forma en acto».²⁵ En ocasiones, lo natural equivale –dice Aristóteles– a lo que sucede más frecuentemente (τὰ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γιγνόμενα μάλιστα κατὰ φύσιν ἐστίν).²⁶ De ahí su afirmación de que «la costumbre es una segunda naturaleza». Por otra parte, afirma que la naturaleza se dice de dos maneras: como sustancia o materia y como causa eficiente o fin (ἄλλως τε καὶ τῆς φύσεως διχῶς λεγομένης καὶ οὐσίας τῆς μὲν ὡς ὕλης τῆς δ' ὡς οὐσίας. Καὶ ἔστιν αὐτὴ καὶ ὡς ἡ κινουσα καὶ ὡς τὸ τέλος).²⁷ De algún modo, siguiendo muy de cerca a Platón, Aristóteles, en los escritos biológicos, dice que «al estudiar la naturaleza se debería de hablar más del alma que de la materia, porque gracias al alma la materia es

23 ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, 770 b 9 ss: «ἔστι γὰρ τὸ τέρας τῶν παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' οὐ πᾶσαν ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ· περὶ γὰρ τὴν αἰεὶ καὶ τὴν ἐξ ἀνάγκης οὐθὲν γίγνεται παρὰ φύσιν».

24 ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1337 a 2: «πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν». En *De Generatione animalium* 762 a sostiene que «el arte como la naturaleza suprime lo que es inútil» (νῦν δὲ τὸ μὲν ἢ τέχνη τῶν ἀχρήστων ἀφαιρεῖ).

25 ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, 735 a 2: «ἢ γὰρ τέχνη ἀρχὴ καὶ εἶδος τοῦ γιγνομένου, ἀλλ' ἐν ἐτέρῳ· ἢ δὲ τῆς φύσεως κίνησις ἐν αὐτῷ ἄφ' ἐτέρας οὐσα φύσεως τῆς ἐχούσης τὸ εἶδος ἐνεργεία». En el mismo sentido se pronuncia en *Física* II, 1, 192 b 20: «la naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la que reside inmediatamente a título de atributo esencial y no accidental».

26 ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, 727 b 30. 27 ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, 641 a 25- 27.

naturaleza y no al revés».²⁸ Si fuera objeto de la ciencia natural estudiar todas las especies de almas, no quedaría ningún lugar para otro tipo de filosofía que la natural.

En el lenguaje ordinario, con el término naturaleza se hace referencia, unas veces, a la tierra aún no afectada por el trabajo humano, o al mundo externo a nosotros (la tierra y los demás astros, esto es, el universo). Por otro lado, también se afirma que lo natural es aquello que hacen los brutos, mientras que lo artificial o *convencional* es fruto de la obra humana. Este es, justamente, el sentido que le da el manuscrito de mediados del XVII, *Theophrastus redivivus* a lo *natural* en el ámbito de la praxis humana: «si quieres saber lo que es natural, observa el comportamiento de los animales». Para él, al modo de los cínicos, el hombre ha de imitar lo máximo posible la conducta de los animales, ya que la vida social, al apartarse de la naturaleza y perseguir lo superfluo o artificioso, es la verdadera fuente de la infelicidad e injusticia que aquejan a la humanidad; por lo que es necesario retornar al estado de naturaleza: sin leyes, sin religión, sin las artes, viviendo en comunidad con los demás animales.

En la mayoría de los filósofos, expresiones del tipo «la naturaleza quiere», «la naturaleza cuida de sus criaturas», etc., se combinan con otras en las que se sostiene que «todo sucede de modo necesario», etc. No hay acuerdo unánime acerca de si la naturaleza es inteligente y providente o si, por el contrario, con ese término nos referimos a las leyes de la materia, es decir, a algo automático que se cumple necesariamente sin ninguna finalidad ni designio.²⁹ Aristóteles, que es el máximo representante de la teleología, dice que puede incluso ser entendida la naturaleza como «lo

28 ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, 641 a, 29 ss.: «Ὅστε καὶ οὕτως ἂν λεκτέον εἶη τῷ περὶ φύσεως θεωρητικῷ περὶ ψυχῆς μᾶλλον ἢ περὶ τῆς ὕλης, ὅσῳ μᾶλλον ἢ ὕλη δι' ἐκείνην φύσις ἐστὶν ἢ περ ἀνάπαλιν». Platón (*Leyes*, 982 c-e) señala que la regularidad exterior, la que se refleja en el movimiento de los astros o en otros hechos de la naturaleza, no es fruto de la ciega necesidad mecánica de la materia, sino de la razón universal. El movimiento de los astros viene determinado por el alma universal. Por eso, los que afirman que no están animados y que sólo posee razón lo que es inconstante, es decir, la especie humana, están en un error: «los insensatos han sido seguidos por la multitud en su opinión de que la especie humana está dotada de razón y de vida porque se mueve de manera inconstante, mientras que la especie divina no participaría de la razón porque no se desvía de su trayectoria». El orden de la naturaleza obedece, según Platón, a la razón cósmica, es decir, al alma universal. 29 ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, 734 b 10: «Por otra parte, es posible que una cosa mueva a otra, y ella misma a su vez a otra y que sea como el mecanismo de los autómatas». (*οἷον τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων*).

que quiere pero no puede cumplir algo».³⁰ En este pasaje se ve claramente que considera a la naturaleza como un ser dotado de inteligencia y voluntad. En otros momentos, afirma que la naturaleza está «llena de dioses», o «llena de almas».³¹

2. Sobre el origen del alma.

Pero sí, según Aristóteles, la ciencia sobre la naturaleza abarca no sólo el alma natural, sino toda clase de almas, se sigue que no hay ninguna filosofía más allá del saber físico (*οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία*).³² En efecto, en las plantas hay un principio de crecimiento (*αὐξήσεως*); en la parte sensitiva (*αἰσθητικόν*) está el principio de la alteración (*ἀλλοιώσεως*) y el de la locomoción (*φορᾶς*), pero no lo intelectual (*τὸ νοητικόν*), que, a diferencia de la locomoción, no está presente en los animales (*διάνοια δ' οὐδενί*).³³ Luego el filósofo de la naturaleza no puede hablar sobre todas las modalidades de alma, porque la intelectual no es naturaleza (*οὐδε γὰρ πασα psyche physis*)³⁴. ¿Se puede decir entonces que es antinatural? ¿Pero es que hay algo más allá de la naturaleza? ¿No ha dicho Aristóteles que hasta los dioses están en ella? ¿En qué sentido se puede decir que el alma intelectual no es natural? ¿Es acaso divina su naturaleza? Aristóteles, en *De partibus animalium*,³⁵ vincula la inteligencia con el uso de las manos, exclusivo, según dice, del hombre: «el hombre es el único de los animales que se mantiene derecho porque su naturaleza y su esencia son divinas. En efecto, la función del ser divino por excelencia es el pensamiento y la sabiduría». Luego el hombre, al participar de la inteligencia, es esencial y naturalmente divino. Si hubiera otros animales capa-

30 ARISTÓTELES, *Politica*, I, 1255 b, 3: «A menudo, empero, la naturaleza no es capaz de hacer lo que es su intención». (*ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μὲντοι δύναται*). 31 ARISTÓTELES, *De anima* II, 1, 411 a7-11, atribuye a Tales la sentencia «todo está lleno de dioses»; en *De generatione animalium*, 762 a 3 ss.: «Los animales y los vegetales nacen en la tierra y en el agua, porque en la tierra hay agua, en el agua pneuma (soplo) y todo él está penetrado de calor psíquico» (*θερμότητα ψυχικήν*), si bien «todo está en cierto modo lleno de alma» (*πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη*). 32 ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, 641 a 35. 33 ARISTÓTELES, *De anima*, II, 3, 414 b 15-19: «Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también el movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya». (*ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἔτερον ἔστιν ἢ τιμιώτερον*). 34 ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, 641 b 5-10. 35 *Ibidem* 686 a 27-29: «Ὀρθὸν μὲν γὰρ ἔστι μόνον τῶν ζώων διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θεῖαν ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν».

ces de usar las manos y andar sobre dos patas ¿serían también inteligentes y divinos? A diferencia del hombre, los cuadrúpedos, según Aristóteles, ni hacen uso de las manos ni son inteligentes.

Pero la afirmación de que el hombre es natural y esencialmente divino plantea muchos problemas en el interior del sistema de Aristóteles. Es algo unánimemente aceptado, sobre todo a partir de la obra de Nuyens,³⁶ que el pensamiento aristotélico fue evolucionando desde una postura platónica respecto al alma, tal como se halla en los escritos exotéricos como el *Protréptico* (donde afirma rotundamente la inmortalidad, llegando incluso a sostener que el entendimiento humano es Dios) hasta defender su compenetración e inseparabilidad del cuerpo, según se comprueba en *De generatione animalium* y en el *De partibus Animalium*, donde parece que hay una visión más bien instrumentalista. En un tercer período, que corresponde al *De anima*, define al alma como la «entelequia del cuerpo físico orgánico que tiene la vida en potencia» y declara que junto con el cuerpo forma un todo unitario e indivisible. No se puede separar el alma del cuerpo si es que aquélla es su principio actuante. Pero, en cualquier caso, queda por determinar si el intelecto es una facultad o parte del alma o una sustancia. Si es una sustancia, es evidente que no puede formar parte del hombre, que es un todo unitario. La posición aristotélica no logra conciliar, según Nuyens, ese dilema y se encuentra en un callejón sin salida, pero, en cualquier caso, no es posible atribuir a Aristóteles la doctrina de la inmortalidad del alma al modo de Santo Tomás.

Si el hombre genera, junto con el Sol, al hombre, ¿por qué no estaría en el semen humano potencialmente la capacidad de pensar, igual que lo está, si nada lo impide, el caminar? ¿Qué necesidad hay de reintroducir en la naturaleza lo divino si previamente se ha dicho que todo está lleno de dioses y de almas? Si en el sistema aristotélico no hay lugar para la creación, pues el mundo es eterno, ¿el divino intelecto del hombre cómo y por qué tiene que venir de fuera (*thýrathen*)? Ciertamente, en *De generatione animalium*, afirma que el *noûs* es divino y no procede del semen, sino que viene de fuera, porque no tiene nada en común con la actividad corpórea.³⁷ Pero ¿qué papel desempeña el esperma dentro de la psicología aristotélica? ¿No será éste el verdadero origen del alma humana, incluida la intelectiva?

Aunque las almas son distintas unas de otras en función de su dignidad, la fuerza de cada una de ellas depende, según Aristóteles, de lo caliente, es decir, del fuego, que no es un elemento como los demás en el

36 F. NUYENS, *L'évolution de la Psychologie d' Aristote*, Lovaina, 1973.

37 ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, 736 a 28-29.

sentido de que siempre necesita de la tierra, o el aire, pero que forma parte de lo que produce el semen espumoso,³⁸ que es una especie de sople de la misma naturaleza que el éter que constituye los divinos astros.³⁹ Mientras que la naturaleza del alma según Platón es la misma que la de las ideas –y, por tanto, no depende de la materia sensible, esto es del cuerpo, sino que es anterior a él y le sobrevive, una vez destruido–, para Aristóteles, el alma, en cuanto «entelequia primera del cuerpo físico-orgánico que tiene la vida en potencia», depende de la materia si no en cuanto a su esencia sí al menos en su operación.

38 Aristóteles, en *De anima*, 405 b 5, expone la doctrina de quienes, como Hipón, sostenían, con cierta tosquedad, que el alma se identificaba con el agua y no con la sangre, como decía Critias: «Su convicción deriva, al parecer, del hecho de que el semen de todos los animales es húmedo...replicando que el semen no es sangre y es, sin embargo, el alma primera». El alma es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales (astros, sol, luna, el firmamento entero) que están en constante movimiento.

39 ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, 736 b 30: «En todos los casos el semen contiene dentro de sí lo que hace que sea fértil –lo que es conocido como sustancia caliente (ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν)– no es fuego ni otra sustancia similar, sino pneuma, como si fuese una especie de espuma, y la sustancia natural que está en el pneúma; y esta sustancia es análoga al elemento que pertenece a las estrellas» (τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμις ἐστὶν ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα καὶ ἢ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρον στοιχείῳ). Aristóteles (*ibidem* 735 a) se pregunta si el semen tiene alma o no y responde que tiene un alma en potencia. El principio de la generación de cada cosa singular es el motor y el artífice. Un ser es engendrado por otro idéntico a sí mismo, como un hombre genera a otro hombre, y, una vez nacido, crece necesariamente, desarrollándose primero el corazón y luego los demás órganos; del mismo modo que los seres que están en posesión de la facultad vegetativa, plantas y animales, crecen y tienden a engendrar un ser semejante a ellos mismos. El semen (*spérma*) posee un movimiento y un principio de tal naturaleza, que, un vez que ese movimiento cesa, cada una de las partes se forma y deviene animada (καὶ ἔχει κίνησιν καὶ ἀρχὴν τοιαύτην ὥστε παρομένης τῆς κινήσεως γίγνεσθαι ἕκαστον τῶν μορίων καὶ ἐμψυχον). El semen está, pues, en potencia, dotado de alma, al menos en cuanto que posee alma nutritiva: «sería imposible, en efecto, considerar el semen como algo inanimado, porque las semillas y los embriones de los animales, no están menos vivos que las plantas, y son fecundos hasta un cierto punto, siendo pues evidente que tienen alma nutritiva». Además, en el caso de los animales, está presente también el alma sensitiva, que depende del semen, que es una cosa animada, si es cierto que «no hay ninguna parte del alma que no esté en alguna parte del cuerpo» (*De generatione animalium*, 773 b 14-15). Las facultades del alma que ejercen una función corporal, como el caminar, no se dan sin los pies, es decir no se dan fuera de la materia corporal. En cuanto al intelecto, sin embargo, Aristóteles dice que «sólo él viene de fuera y sólo él es divino (νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον), porque una actividad somática no tiene nada de común con él (οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῆ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ <ἢ> σωματικῆ ἐνεργείᾳ)».

Si se acepta la definición del alma como «aquello mediante lo que existimos, nos movemos y pensamos», no hay en ella, según Aristóteles, la capacidad de formar conceptos, esto es, ideas universales y abstractas, sin sensaciones, ni éstas son posibles sin los sentidos del cuerpo. De aquí se deriva la interpretación mortalista que sostiene que el alma sólo puede pensar mientras tiene imágenes y siente, es decir, cuando está unida al cuerpo. Mientras que las Inteligencias de las esferas celestes conocen directamente lo universal, el hombre participa del intelecto de la esfera lunar y está a caballo entre los dioses y los animales. Por eso, quizás, cuando se dice que el alma es inmortal, según algunos intérpretes de Aristóteles, como Pomponazzi, hay que aclarar que lo es *per accidens*, es decir, teniendo en cuenta su distancia respecto de los demás animales, por un lado, y su inferioridad respecto de las inteligencias de las esferas celestes, por otro.

¿De dónde se deriva el alma que «viene de fuera»? Según Platón, de los dioses secundarios o del alma del mundo. Según Aristóteles, tal como lo interpreta Nifo, «el alma fue hecha por el mismo Dios en el semen»⁴⁰. Para otros, el verdadero pensamiento de Aristóteles, desde la época en que escribió el *De philosophia*, sostiene que el alma humana se deriva del éter, es decir, de esa quinta sustancia, que integra las estrellas y es insuflada en la generación humana por el Sol, sin el que no hay vida ni inteligencia. Las doctrinas astrobiológicas y la cosmobiología, procedentes del pensamiento caldeo, desempeñaron un papel fundamental en el pensamiento platónico, aristotélico y estoico⁴¹.

Hay, sin duda, una vinculación entre lo que sostiene el autor del *Epinomis* y el *De philosophia* de Aristóteles: en ambos está presente la zoogonia mediante la que se establece la animación de los astros, sobre todo del Sol y la luna, que están dotados, según Aristóteles, de voluntad y de inteligencia.⁴² En el *Epinomis*⁴³ se establecen cinco especies de materia y una realidad espiritual de la que van a surgir cinco tipos diferentes de seres vivientes, entre los que destacan, por su oposición, la clase de los vivien-

40 PS.-ARISTÓTELES, *De causis proprietatum elementorum*. 41 Cfr. JOSEP MOREU, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, París, 1939. 42 CICERÓN, *De natura deorum*, II, 15, 42: «Quare cum in aethere astra gignantur, consentaneum est in iis inesse sensum et intelligentiam, ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda». 43 *Epinomis*, 981 c-e. En el mismo pasaje, b-c, Platón, Filipo de Opunte o quien sea el verdadero autor de la obra, sostiene que hay dos elementos, uno, el corpóreo, que es modelado y fabricado, y traído a la existencia y visible, mientras que al otro, el alma, corresponde ser invisible, estar dotada de conocimiento, ser inteligible, participar de la memoria y en el cálculo de lo par y lo impar (τῶ δέ – λέγωμεν πάλιν· οὐ γὰρ ἅπαζ ῥητέον – ἀοράτω τε εἶναι καὶ γιγνώσκοντι νοητῶ τε, μνήμης μεταλαμβάνοντι λογισμοῦ τε ἐν περιτταῖς τε καὶ ἀρτίαις ἅμα μεταβολαῖς).

tes terrestres (plantas, animales y hombres) y la de los seres vivientes astrales, dotados de un cuerpo mejor y de un alma más excelente. Hay también una tercera clase intermedia, la de los demonios (*daimónas*), visibles unos y otros no.

En el período en que escribe Aristóteles el *De philosophia* y el *De Coelo*, aún no distinguía entre Dios y el mundo, como luego hará en la *Metafísica* al considerar a Dios como primer motor inmóvil e intelecto del intelecto. En el *De mundo*, considera que el universo es un ser animado que contiene un principio de movimiento,⁴⁴ el éter, al que describe como algo divino (*theíon*). En el *De philosophia*, la quinta sustancia, el éter, es la esencia del alma y está dotada de inteligencia (*mens*), ya que ninguno de los otros cuatro elementos, como dice Cicerón,⁴⁵ es capaz de pensamiento, provisión, enseñanza, aprendizaje, recuerdo, olvido, amor y odio, deseo y temor, angustia y alegría. Acude a este elemento sin nombre para explicar el alma (*animus*), definida como *endelecheia* por su movimiento constante y perenne.

Esta quinta naturaleza era la del alma y de los dioses.⁴⁶ El parentesco del alma y los astros había sido objeto de interés por parte de los pitagóricos y de las escuelas de medicina, preocupadas por ubicar la sede del alma dentro del cuerpo humano. Aristóteles sigue la escuela de Empédocles que la situaba en el corazón (*kardía*), mientras que la escuela de Cos, la de Hipócrates, la ubicaba en el cerebro, igual que Demócrito y Platón. Finalmente, la escuela de Cnido la situaba en el diafragma. Para Aristóteles, en suma, el cerebro tenía la función de refrigerar el calor del corazón.

3. Intelecto como facultad o como sustancia.

¿Cómo conciliar lo que Ross⁴⁷ denomina el deísmo de la *Metafísica*, con la afirmación de que la divinidad es la causa inmediata del pensamiento en el hombre? Si el dios aristotélico es intelecto que se conoce a sí mismo y

44 ARISTÓTELES, *De caelo*, II, 2, 285 a 29-30: «ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν». 45 CICERÓN, *Tusc. Disp.*, I, 10, 22: «Aristoteles...cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus Omnia orerentur, quintam quandam naturam censer esse, e qua sit Mens; cogitare enim et providere, et discerní et docere, et invenire aliquid et tam multa alia meminisse, amare odisse, cupere timere, angi laetari, haec et simillia eorum in horum quattuor generum inesse nullo putat; quintum genus adhibet vacans omine et sic ipsum animus endecheian appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem.» 46 CICERÓN, *Tusc. Disp.*, I, 26, 65: «sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum». 47 D. ROSS, *Aristote*, París, 1930, p. 214-15.

no conoce nada fuera de sí ni es providente, ¿cómo puede influir en el mundo infralunar, sometido a generación y corrupción? Si para Aristóteles el mundo y el hombre son eternos, siempre existió la intelección, bien se la considere como alma intelectual o como *noûs* separado.⁴⁸

En cualquier caso, el *noûs* es una de las cosas que son *per se* eternas (*ἀπλῶς...αἰδία*) y, en consecuencia, inengendradas e indestructibles (*ἀγέννητα καὶ ἀφθάρτα*).⁴⁹ El *noûs* de Aristóteles no tiene nacimiento, a diferencia del alma humana individual, y es inmortal *a parte ante* y *a parte post*: «Afirmamos, pues, que Dios es un *viviente eterno y perfecto*. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios».⁵⁰

François Nuyens sostiene que «en Aristóteles no hay lugar para la inmortalidad personal».⁵¹ Es imposible saber con precisión qué tipo de vinculación hay entre el *poietikón*, el principio del pensamiento, imperecedero y no sujeto al devenir, y el individuo humano. Pero, en ningún caso, se trata de una *union personnelle*. Por otra parte, conviene resaltar que la división entre agente y paciente no es aristotélica. En efecto, Aristóteles habla del intelecto paciente (*pathétikos*), pero utiliza la expresión *to poietikon*, *to poiouán*, pero nunca la de *noûs poietikos*. Esto tiene una importancia decisiva.

No tiene sentido la doctrina de quienes afirman que el intelecto se introduce en el alma en un momento concreto, y que a partir de ahí es imperecedero o eterno *a parte post*. Esta afirmación no es aristotélica. Si el intelecto viene de fuera, como sostiene en *De partibus animalium*, mientras que las otras facultades del alma no, hay acuerdo con lo que sostiene en *De anima* III: este intelecto está separado (*χωριστός*) y es impasible (*ἀπαθής*) y sin mezcla (*ἀμιγής*), siendo por esencia acto (*τῆ οὐσία ὡν ἐνέργεια*), porque siempre el principio activo (*τὸ ποιοῦν*) es superior al paciente (*τοῦ πάσχοντος*), y el principio a la materia.⁵² Ese principio separado existe por sí y es una cierta sustancia que no se destruye (*ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν*

48 ARISTÓTELES, *De anima*, III, 430 a 13-19: «es necesario que también en el alma haya esas diferencias que existen en la materia (*ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς*). Hay un intelecto que llega a ser todas las cosas (*νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι*) y otro que las hace todas (*ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν*) como por hábito, como la luz (*οἶον τὸ φῶς*), que hace (*ποιεῖ*) colores (*χρώματα*) en acto a los en potencia. Y ese intelecto es separado, impasible y sin mezcla, siendo acto por su naturaleza (*καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγής, τῆ οὐσία ὡν ἐνέργεια*)». *Ibidem*, 22-25: «χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίου (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)». 49 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Z, 3, 1139 b 23. 50 ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 28-30: «φαιμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν αἰδίου ἄριστον, ὥστε ζῶν καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδίου ὑπάρχει τῷ θεῷ». 51 F. NUYENS, *op. cit.*, p. 309: «c'est que, dans le système aristotélicien, il n'y a pas de place pour l'immortalité personnelle». 52 ARISTÓTELES, *De anima*, 430 a 17-19.

ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι).⁵³ Ahora bien, el intelecto en potencia respecto de los inteligibles, esto es, el intelecto paciente o pasivo, no es acto, hasta que piensa.⁵⁴ Pese al esfuerzo de la interpretación tomista, Aristóteles no fue capaz, según Nuyens, de conciliar su afirmación de que el intelecto es una facultad del alma⁵⁵ con aquella otra en la que dice que es una sustancia.

¿Qué consecuencias se derivan de admitir que el *noûs* es una sustancia? ¿No sostiene acaso Aristóteles que lo propio de la ciencia natural es el estudio de los cuerpos inertes (la física) y de los animados (la biología)? ¿No dice que si el intelecto surgiese de las formas de la materia, es decir, que si el alma racional estuviese en potencia en la sensitiva, del mismo modo que ésta está en la vegetativa, la única filosofía posible sería la natural? Pero, por otra parte, ¿no afirma que el hombre es fruto del sol y del hombre?⁵⁶ ¿Qué sentido tiene esa enigmática sentencia «el intelecto viene de fuera»? ¿Acaso quiere decir, como pensaban los pitagóricos y Platón, que las almas pasan de unos vivientes a otros? ¿Cómo puede el alma intelectual venir de fuera si es la *entelequia primera del cuerpo físico orgánico*? En cualquier caso, aunque lo que constituye la intelección humana, lo *poietikón*, se declarase, como de hecho hace Aristóteles, imperecedero, puro y divino, queda sin explicar cómo está presente en el hombre, integrado por alma y cuerpo. O bien es lo mismo que el alma intelectual o es algo diferente de ella. Aristóteles dice que «en lo que concierne al intelecto o facultad teórica, no hay aún un conocimiento evidente, pero parece que se trata de algo diferente del alma».⁵⁷

Si la naturaleza está llena de dioses ¿en qué sentido estarán en ella si, como dice explícitamente del primer motor, carecen de cuerpo? ¿O acaso se refiere a los dioses astros? ¿Cómo puede el alma humana ser inmortal si depende de las imágenes para pensar y sentir, es decir, si depende del cuerpo? Dado que el conocimiento intelectual tiene por objeto los inteligibles, *tà noetá*, es decir, los conceptos universales o esencias, presentes en las cosas individuales, concretas, se sigue que el conocimiento intelectual requiere lo sensible, tal como señala en *De sensu et sensato* (445 b 16): «οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως». Lo mismo sostiene en *De anima*: «Si se carece de sensación, no será posible ni entender ni comprender. De ahí que cuando se conoce intelectualmente, se contempla a la vez y nece-

⁵³ *Ibidem* 408 b 18-19. ⁵⁴ *Ibidem* 429 b 30-31: «δυνάμει πὼς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἄν νοῆι». ⁵⁵ *Ibidem* 404 a 30-31: «δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν»; *ibidem* 429 b 23: «λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχὴ». Por otro lado, en 408 b 19, dice que el *noûs* es *ousía tis*. ⁵⁶ ARISTÓTELES, *Física*, II, 2, 194 b 10-15. ⁵⁷ En las obras juveniles de Aristóteles, como en el *Protéptico*, VII, p. 136-8; Walzer, p. 46, se dice que nuestro intelecto es dios: «Ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός».

sariamente una imagen...¿No cabría decir que los conceptos no son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes?». ⁵⁸ ¿Cómo puede estar el principio de animación fuera de aquello a lo que anima? Esa es la razón por la que Pomponazzi sostiene que el alma no viene de fuera, sino que está en la potencia de la materia. ⁵⁹

Tampoco el alma puede ser considerada como una inteligencia celeste que opera por sí misma con independencia del cuerpo, pues en ese caso no estará unida al cuerpo formando un todo unitario con él. Platón, y antes de él los pitagóricos, sostienen, como luego harán en cierto modo Plotino, Porfirio y Descartes, que el hombre es un alma que se sirve del cuerpo, es decir, es un ser compuesto de dos sustancias completas independientes. En suma, un ángel atrapado dentro de un cuerpo, según la conocida expresión de J. Maritain. De cualquiera de las maneras, la vinculación de lo divino, que no de modo tan equívoco trató Aristóteles, con lo corpóreo plantea infinidad de problemas de muy difícil solución.

Hemos visto que Aristóteles se refiere en múltiples ocasiones a la naturaleza divina a lo largo de la evolución de su obra sin separarse mucho de lo que Platón sostiene en las *Leyes*. Como él, afirma que todo está lleno de dioses y de almas, pero tan pronto dice que los astros son dioses, como reserva este término para el primer motor carente de materia y al que define «pensamiento del pensamiento». Otras veces, sin embargo, su concepto de lo divino tiene un carácter más equívoco, como cuando sostiene que las abejas tienen algo *theion* a diferencia de los otros insectos: «algunos insectos como el abejorro y la avispa no tienen nada divino, como el género de las». ⁶⁰ También el macho es, según dice, el mejor y más divino de entre los seres que nacen, «mientras que la mujer es la materia». ⁶¹

⁵⁸ ARISTÓTELES, *De anima*, III, 432 a 4-15: «ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μὴθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ζυνείη, ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως· συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τί διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων». ⁵⁹ Pomponazzi, en efecto, dice que, según Aristóteles, todas las cosas están en potencia en la materia, luego el alma no puede venir de fuera, siendo así que está en la potencia de la materia («*Omnia autem talia sunt in potentia materiae, non igitur anima ipsa extrinsecus venit, quandoquidem ipsa est in potentia materiae*»). ⁶⁰ ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, 760 b 5. ⁶¹ ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, 732 a 7-8: «βέλτιον γὰρ καὶ θεϊότερον ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἢ τὸ ἄρρεν ὑπάρχει τοῖς γιγνομένοις – ὕλη δὲ τὸ θῆλυ».

4. Teleología y dominación *natural*.

En otro orden de cosas, según Aristóteles, todo cuanto sucede en la naturaleza tiene como objetivo servir al hombre: «si la naturaleza no hace nada sin propósito ni en vano, síguese necesariamente que por causa del hombre ha creado la naturaleza todos estos animales». ⁶² De acuerdo con el finalismo aristotélico, «las plantas existen a causa de los animales y los demás animales por causa del hombre», que está legitimado, en consecuencia, por la naturaleza para alimentarse de ellos, servirse de sus pieles como vestido o utilizarlos como quiera. Es, según Aristóteles, el alimento (*trophé*) lo que determina las formas de vida de los hombres y de los animales, que se califican como gregarios o solitarios, dependiendo del modo buscar su alimento.

De entre las diferentes formas de alcanzar el alimento, sin necesidad de acudir a la crematística, al comercio o al préstamo con interés (*tokismós*), surgen los diversos modos de vida de acuerdo con la naturaleza: el pastoreo, la agricultura, el bandidaje, la pesca y, finalmente, la caza; siendo, según Aristóteles, la guerra una de sus modalidades y un modo natural de adquisición que «debe ponerse en práctica tanto contra los animales salvajes, como contra los hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello».

Aristóteles sostiene que, por naturaleza, hay hombres libres y esclavos, ⁶³ y que «el macho está por naturaleza mejor dotado que la hembra

62 ARISTÓTELES, *Política*, I, 1256 b 21.

63 ARISTÓTELES, *Política*, 1255 a 1: «Es pues manifiesto que hay algunos que por naturaleza son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa» (εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δοῦλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν). También en la *Política*, 1254 a 10 y ss: «Así mismo entre los sexos, el macho es por naturaleza superior y la hembra inferior; el primero debe por naturaleza mandar y la segunda obedecer. Pues de la misma manera es necesario que así sea con la humanidad en general. Aquellos hombres que difieren tanto de los demás como el cuerpo del alma o la bestia del hombre (y según este modo están dispuestos aquellos cuya función es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que de ellos cabe esperar) son por naturaleza esclavos (φύσει δοῦλος), y para ellos es mejor ser mandados con este género de mando... Es pues esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro (y por esto es de otro) y que participa de la razón en cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad (ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν), καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν). Los demás animales, en cambio, no obedecen a la razón, de la cual nada perciben, sino a sus instintos». Aristóteles sabe bien que hay esclavos de guerra, es decir, esclavos por ley o convención, no por naturaleza, y señala que, en la guerra, surgen esclavos «si por accidente son apresados y vendidos. Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, pero sí a los bárbaros». A pesar de eso, sostiene que hay hombres esclavos por naturaleza, frente a quienes piensan que «es contrario a la naturaleza (*para*

para el mando», y que «está siempre en relación de superioridad con ella». El esclavo es «una posesión animada y todo sirviente es un instrumento que antecede a otros instrumentos y los maneja» (*καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον, καὶ ὥσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων πᾶς ὑπηρέτης*). Hay, sin embargo, una gran diferencia entre la esclavitud y el trabajo asalariado, realizado por obreros con preparación técnica o sin ella.

En realidad, aquellos que consideran al hombre superior a los demás animales a causa de la cultura y, por tanto, alejado del estado de naturaleza, se oponen a Aristóteles, que lo considera el «más natural de los animales», el que «posee la naturaleza más acabada» (*ἔχει τὴν φύσιν ἀποτελεσμένην*),⁶⁴ «el animal más conforme a la naturaleza» (*κατὰ φύσιν ἔχειν μάλιστα τῶν ζώων*).⁶⁵ En él la naturaleza *demiúrgica* encuentra su máximo acabamiento y perfección. Para Aristóteles, el hombre no está por encima de la naturaleza; al contrario, es su culminación, de acuerdo con lo que sostiene en *Política*: «En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, sea la de un hombre, un caballo o una casa».⁶⁶

5. Rechazo de la reencarnación.

Hay una curiosa teoría, sostenida por Platón en el *Timeo*, según la cual, a partir del hombre, el único viviente creado por los dioses, surgen los demás animales, que son una especie de degeneración suya. Las reencarnaciones sucesivas a partir de la inteligencia dan lugar, según Platón, a los diversos animales: «De esta manera, todos los animales, entonces y ahora, se convierten unos en otros y se transforman según la pérdida o la adquisición de inteligencia o la demencia (*noûs* y *anóia*)».⁶⁷ La teoría platónica de la reencarnación de los hombres en diversos animales y la de éstos en aquéllos revela que su naturaleza no es esencialmente distinta. Los animales se derivan de los hombres y se encarnan en ellos. Así, en el medio aéreo -dice- los pájaros representan la superficialidad, y «la especie terrestre y bestial se originó de los que no ejercitaban la razón, que se ubica en la

phýsin) el señorear (*despodsein*) a otros hombres, y que sólo por convención (*nómoi*) es uno esclavo y el otro libre, pero por naturaleza (*physei*) es injusto, por estar basado en la fuerza» (*ibidem* 1253 b, 20-23).

64 ARISTÓTELES, *Historia animalium*, IX, I, 608 b 7. 65 ARISTÓTELES, *De incessu animalium*, 4, 706 a 19 ss. 66 ARISTÓTELES, *Política*, 1252 b 32-34. 67 PLATÓN, *Timeo*, 92 c.

cabeza».⁶⁸ Los acuáticos nacieron de los más carentes de inteligencia. Quizás en Homero se halla la fuente de este pasaje platónico: el ciervo era un hombre que tenía corazón de ciervo, es decir, la encarnación del miedo humano, del mismo modo que el perro lo era de la desvergüenza o impudicia del hombre. Hay en esto también influencias orientales, como es obvio. En el *Fedro* cuenta Platón que las cigarras son hombres embelesados por el canto de las Musas.⁶⁹

Aristóteles rechaza, como es sabido, la posibilidad misma de la reencarnación⁷⁰ de un viviente en otro a partir de su teoría de que el alma su-

68 PLATÓN, *Timeo*, 91 d-e: «El género de los pájaros, que echó plumas en vez de pelos, se produjo por el cambio de hombres que, a pesar de no ser malos, eran superficiales y que, aunque se dedicaban a los fenómenos celestes, pensaban por simpleza que las demostraciones más firmes de estos fenómenos se producían por medio de la visión. La especie terrestre y bestial nació de los que no practicaban en absoluto la filosofía ni observaban nada de la naturaleza celeste porque ya no utilizaban las revoluciones que se encuentran en la cabeza, sino que tenían como gobernantes las partes del alma que anidan en el tronco». La misma idea aparece en 42 b: «El que viviera correctamente durante el lapso de tiempo asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le corresponde, pero si fallara en esto, cambiaría a la naturaleza femenina en la segunda generación, y si en esa vida aún no abandonara el vicio, sufriría una metamorfosis hacia una naturaleza animal semejante a la especie del carácter en que se hubiera envilecido».

69 Platón, *Fedro*, 259 a: «Se cuenta que, en otros tiempos, las cigarras eran hombres que existieron antes de las Musas, pero que al nacer éstas y aparecer el canto, algunos de ellos quedaron embelesados de gozo hasta tal punto que se pusieron a cantar sin acordarse de comer ni beber, y en ese olvido se murieron. De ellos se originó después la raza de las cigarras, que recibieron de las Musas ese don de no necesitar alimento alguno desde que nacen y, sin comer ni beber, no dejan de cantar hasta que mueren, y después de esto, el de ir a las Musas a anunciarles quién de los de aquí abajo honra a cada una de ellas». El *Theophrastus redivivus* se burla, junto con Cardano, de la creencia popular de que las cigarras no toman alimento. Por otro lado, las conversiones de hombres en pájaros son frecuentes en la mitología griega, como nos atestigua Apolodoro, III 14, 8. En efecto, un conocido mito cuenta que Procne, Tereo y Filomela, tras la muerte de Itis, se transforman en pájaros. La transmigración de las almas está atestiguada por los poetas latinos; así Ovidio, *Met.* XV: «También yo mismo (pues lo recuerdo) en la época de la guerra de Troya era Euforbo el Pantoida, en cuyo pecho vino un momento a clavarse de frente la pesada lanza del menor de los Atridas...el espíritu va errante y pasa de allí para acá y de aquí para allá ocupando cualesquiera miembros, y el de los animales se traslada al a los cuerpos humanos y a los animales el que era nuestro, y no perece en edad alguna» (trad. Gredos, p. 410).

70 ARISTÓTELES, *De anima*, I, 3, 407 b 20 ss.: «Ellos, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible –conforme a los mitos pitagóricos– que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece, efectivamente, que cada cosa posee una forma y una estructura particulares». Por otra parte, si el alma pudiera salir del cuerpo y retornar a él,

perior, la racional, no se halla en los brutos, aunque tampoco se da sin la sensitiva o la vegetativa; de modo que lo anterior está contenido en los posterior y, por tanto, la facultad nutritiva está presente en la sensitiva y ésta en la racional⁷¹, que es la única dotada de intelecto y que comprende todas las formas o niveles posibles de vida previos.⁷² Las facultades que poseen los animales sólo se comprenden a la luz de la facultad que el hombre tiene en exclusiva: el pensamiento y la reflexión (*noeîn kai phronneîn*).⁷³ Lo divino en el hombre es el intelecto (*nous*), tal como dice en la *Ética a Nicómaco*: «Ya sea, pues, el intelecto, ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar, dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros».⁷⁴

6. La antropología aristotélica.

Como ya hemos dicho, el hombre es, según Aristóteles, el único animal capaz de contemplar los astros por ser el único que tiene una posición erecta.⁷⁵ La naturaleza aligeró de peso la parte superior de su cuerpo, trasladándolo a la inferior, a causa de la pureza y abundancia de sangre y del calor del pulmón, lo que le posibilita el caminar sobre dos pies y apoyarse en los muslos en vez de sobre la cola. En parte, estos planteamientos han sido desarrollados por Platón, que hace hincapié en la posición erecta del hombre, que se dirige como una planta celeste hacia los astros, según señala en el *Timeo*: «Debemos pensar que dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino y sostenemos que aquello que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera

como sostienen los pitagóricos, «resultaría que los animales podrían resucitar después de muertos» (*ibidem* 406 b, 5).

⁷¹ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 3, 414 b 29-33. ⁷² Platón, en cambio, reduce el alma al intelecto, excluyendo las funciones sensitivas y vegetativas. ⁷³ ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, IV, 10, 686 a28s. ⁷⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177 a 15 ss.; *De generatione animalium*, II, 736 b 28, 737 a 10; *De anima*, I, 4, 408 b 29: ⁷⁵ ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, II, 10, 656 a 7-13; *ib.* 16, 44: «Restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius». En la misma obra, I, 13, 33, Cicerón expresa las discrepancias de Aristóteles con respecto a Platón, pues consideró a la mente (*menti*) como la única divinidad, pero también divinizó al mundo mismo, o a una de sus partes, a la bóveda celeste (*Coeli ardorem deum dicit esse*), no sin cierta contradicción, pues si el todo es dios, resulta evidente que también lo serán sus partes.

generación del alma, lo divino, cuelga nuestra cabeza y raíz, y pone nuestro cuerpo en posición erecta».76 El hombre que cultiva la parte divina y se aplica a los pensamientos verdaderos y morales, alejándose de los deseos y de la ambición, y que «tiene en buen orden el dios (*daimon*) que habita en él, es feliz (*eudaimon*)» y participa, en la medida de lo posible a la naturaleza humana, de la inmortalidad.

Lo que, según Aristóteles, diferencia al hombre de los demás animales, además de su estructura anatómica, no tan bien conocida como la de aquéllos a causa de la imposibilidad de la disección humana en aquella época,77 es que hace uso de la razón, camina erguido *sobre* dos pies y participa, exclusivamente o en mayor medida que los demás, de lo divino (*metéchei tou theioû*),78 vive sometido a las leyes de la *pólis*, etc. Esos son los principales rasgos de eso que llamamos hombre, pero, en última instancia, no parecen ser totalmente exclusivos. Hay algunos animales, como los osos, por ejemplo, que también pueden caminar sobre dos patas, además de las aves, claro está; por no hablar de los monos. Lo que, según Aristóteles, caracteriza al *viviente humano* es que no sólo es un ser vivo, sino que se ocupa de *vivir bien* (o mal), es decir, de vivir de acuerdo con la educación recibida, generadora de hábitos.

En el hombre, que no es un animal más entre los otros, sino el más animal de todos los animales, hay fenómenos biológicos específicos según Aristóteles: el cambio de voz o la aparición del abultamiento de las mamas, en la pubertad, o, en la madurez y la vejez, la calvicie (*phalakrotés*),79 que no es exactamente lo mismo que la muda o cambio de pelo anual de ciertos animales, o la aparición de las canas.80 Aristóteles dice que el hombre es el único animal que deviene calvo (*μόνον γίγνονται φαλακροὶ καὶ τῶν ζῴων οἱ ἄνθρωποι μόνοι*), mientras que las féminas, según él, no son afectadas por la calvicie (*καὶ αἱ γυναῖκες οὐ φαλακροῦνται*),81 que está relacionada con una cantidad de esperma por encima de lo normal. Otra particularidad es que está casi siempre dispuesto a copular –lo que, según Plutarco, era indicio de su carácter vicioso– a diferencia de lo que es común en los

76 PLATÓN, *Timeo*, 90b. 77 ARISTÓTELES, *Historia animalium*, I, 16, 494 b 19-24. Parece que en el siglo III a. C, en Alejandría, se realizaba sobre los cuerpos de los criminales e incluso que se practicaba la vivisección; cfr. García Gual, introd. a los *Tratados de Hipócrates*, p. 16. 78 ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, II, 19, 656 a 7-13. Acerca de lo que haya entendido Aristóteles por lo divino, nos sorprende su afirmación de que la generación de las abejas es «divina» (*De generatione animalium*, III, 10, 761 a 5). En la *Ética a Nicómaco*, sostiene que «todas las cosas tienen algo de divino por naturaleza». 79 El término alopecia hace referencia a la muda del pelo en el zorro y no se corresponde, exactamente, con el de la phalacrotés o calvicie. 80 ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, IV, 8, 776 b. 81 ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, 783 b 784 a.

demás animales, que tienen su época de celo; siempre que se dejen a un lado los monos y algunos otros animales que Aristóteles no conoció o no tuvo en cuenta al escribir esto.

Si el hombre es el más perfecto de los animales, ¿cómo es el de desarrollo más lento? Como ya hemos dicho, esa lentitud dio pie a Anaximandro para sostener que creció en el cuerpo de algún pez hasta poder desenvolverse por sí solo; de modo que, a diferencia de lo que sucede con la mayoría de los animales, el hombre sale del cuerpo de su madre inacabado (*atelés*) y necesitado de cuidados. Así, mientras que los demás animales tienen dientes al nacer, el hombre, normalmente, nace sin ellos.⁸² Empieza andando a cuatro patas, y su cerebro tarda en «secarse y calentarse». Otra característica del hombre, según Aristóteles, es la diversidad del color de los ojos, en relación a la mayoría de los animales⁸³ y la variedad de los individuos dentro de la misma especie.

Otro curioso detalle, también según Aristóteles, es que sus pies, en proporción a la masa corporal, son más grandes que en las demás especies animales.⁸⁴ La naturaleza ha quitado volumen a las partes superiores del hombre para que pueda caminar erguido y contemplar los astros. Es el peso de sus cuerpos lo que hace que los demás animales miren a la tierra y, en cierto sentido, la aparición de la mente en el hombre depende, según Aristóteles, de la disminución del peso de su cabeza, lo que origina que en vez de las extremidades delanteras tenga manos. Aunque la cabeza de todos los animales está en la parte más alta de su cuerpo, «sólo el hombre, una vez alcanzado su desarrollo, tiene esta parte girada hacia lo alto del universo».⁸⁵ Su posición erecta permite al hombre mirar de frente y dirigirse, cuando habla, al rostro (*prosópon*) del que tiene delante, a diferencia de lo que sucede entre los animales.

En definitiva, las diferencias entre el hombre y el animal existen, pero no son, según algunos filósofos, esenciales, sino de grado, es decir, según el más o el menos, de acuerdo con la terminología aristotélica. Los hombres, en general, son más inteligentes que los demás animales, que también tienen cierta participación de la inteligencia que les permite alcanzar la propia conservación y vivir de forma gregaria. Esta concepción, en realidad, no concuerda con lo que sostiene Aristóteles, que atribuye la

82 ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, II, 6, 745 b 9-13.

83 ARISTÓTELES, *De*

generatione animalium, V, I, 778 a 21s. 84 ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, IV, 10, 689 b 1-24, 690 a 27-30.

85 ARISTÓTELES, *Historia animalium*, I, 15, 494 a 20-b 21; *De partibus animalium*, II, 10, 656 a 10-13.

razón sólo al hombre,⁸⁶ mientras que a los brutos (*áloga*) les priva de intelecto y les atribuye sólo imaginación.⁸⁷ En rigor, Aristóteles niega que los animales razonen, ya que no pueden tener conceptos o ideas universales.⁸⁸ Los animales irracionales tienen únicamente sensación e imaginación, mientras que los racionales participan en exclusiva de la deliberación.⁸⁹ Sólo los seres racionales «han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas». Los animales imaginan, pero no tienen opinión, que es un cálculo racional, aunque dependa de la imaginación.⁹⁰

Para Aristóteles, «el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen».⁹¹ Aquí se plantea una cuestión muy difícil de resolver, pues «si el inteligir es imaginación o no de da sin imaginación», parece que Aristóteles niega la inmortalidad del alma en su conjunto, aunque respecto del intelecto vacila.⁹² Dice, en efecto, en el capítulo tercero de la *Ética a Nicómaco*: «a veces deseamos lo imposible, como cuando deseamos la inmortalidad». Esta es la interpretación que el *Theophrastus redivivus* defiende a partir de Pomponazzi: el alma es «simpliciter mortalis et secundum quid immortalis». El hombre se halla a medio camino entre la divinidad y la

86 ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1332 b 4-6: «Los demás animales viven principalmente por naturaleza (*τῆ φύσει*), aunque a algunos de ellos los guía también parcialmente el hábito (*τοῖς ἔθεισιν*), pero el hombre vive también por la razón, que sólo él posee (*καὶ λόγῳ· μόνος γὰρ ἔχει λόγον*)». En *De partibus animalium*, 641 b 8, dice que mientras la locomoción está en todos los animales, «la razón no está en ninguno de ellos (*ὑπάρχει γὰρ ἢ φερὰ καὶ ἐν ἑτέροις τῶν ζῴων, διάνοια δ' οὐδενί*)». 87 ARISTÓTELES, *De anima*, III, X, 433 a 12 ss: «en efecto, a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones en contra del saber y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen intelecto ni capacidad de cálculo racional, sino sólo imaginación». 88 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 3, 1147 b 5, sostiene que los animales no son incontinentes porque «no tienen ideas universales, sino representación y memoria de lo particular» (*ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει καθόλου ὑπόληψιν ἀλλὰ τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην*). Sólo el hombre puede ser capaz de vicio y virtud. Sin embargo, en *De anima*, 415 a 5 ss., Aristóteles dice que todos los animales poseen el tacto, pero no necesariamente cada uno de ellos todos los demás sentidos, y añade: «Además entre los animales dotados de sensibilidad, unos tienen movimiento local y otros no. Muy pocos, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo». La última parte del texto parece contradecir lo que antes ha dicho acerca de los universales. El *Theophrastus redivivus* hace suyas estas palabras de Pomponazzi y construye sobre ellas toda su doctrina sobre la mortalidad del alma y la igualdad natural entre hombres y animales. 89 ARISTÓTELES, en *Ética a Nicómaco* III, 1111 b 9, atribuye a los animales la voluntad, aunque no la elección: «τοῦ μὲν γὰρ ἐκουσίου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῶα κοινῶν, προαιρέσεως δ' οὐ». 90 ARISTÓTELES, *De anima*, III, 434 a 6 ss. 91 ARISTÓTELES, *De anima*, III, 413 a 16. 92 ARISTÓTELES, *De anima*, II, 413 b 25: «Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa, no está nada claro, si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que sólo él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible».

animalidad, pero el alma, a diferencia de lo que sostiene Platón, nace con el cuerpo y se corrompe con él. En esto el *Theophrastus redivivus* sigue, además de la interpretación mortalista de Pomponazzi, al epicúreo Lucrecio, cuyas ideas repite casi literalmente en el tratado sobre el alma.

Entre los comentaristas de Aristóteles no hay acuerdo acerca de si éste realmente afirmó que el alma era inmortal o no. Alejandro de Afrodisias negó que Aristóteles fuese partidario de la inmortalidad y en él se basa la interpretación de Pomponazzi y el cardenal Cayetano, cuya posición es que no se puede demostrar racionalmente la inmortalidad del alma, aunque *creemos* que es inmortal. En cualquier caso, las consecuencias de la negación de la inmortalidad del alma en el campo religioso son enormes, pues se elimina de un plumazo lo que con tanto énfasis defendió Platón: que los mitos que cuenta sobre el más allá, además de ser de gran belleza, son verdaderos.

La posición de Aristóteles deja bien claro que aquellos seres que se generan, aunque propiamente no son eternos, sólo en cierta medida permanecen: «no numéricamente, esto es imposible, porque su realidad existe en lo particular: y si fuera tal, sería eterno. Pero puede ser inmortal específicamente. He ahí por qué existe siempre el género de los hombres, de los animales y de los vegetales».⁹³ No hay, pues, inmortalidad individual, sino sólo específica.

7. Mano y cerebro: el cultivo de las artes.

No hemos de olvidar que Aristóteles da una doble definición del hombre: *animal que tiene logos* (en la doble acepción de lenguaje y razón) y *animal político*, esto es, animal gregario. El hombre se diferencia de los animales por su capacidad de hablar y su sociabilidad natural. También los animales, según Aristóteles, comunican unos a otros su situación placentera o dolorosa, pues están dotados de sensaciones, de apetito o deseo de placer y de imaginación. Mediante el lenguaje los hombres pueden expresar sus pensamientos y afectos a los de su mismo género y de ahí surge la necesidad de vivir junto con los demás fundando ciudades (*poleis*) y estableciendo leyes que les permiten vivir rodeados de mayor bienestar y seguridad. Esa es la diferencia fundamental con los animales: que viven siempre del mismo modo, de acuerdo con la naturaleza y sin más normas que sus deseos. Viven para satisfacer sus necesidades en la medida en que les es posible.

93 ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, II, 732 a.

Aristóteles, en el *Protréptico*, considera al hombre como un dios mortal, tal como dice Cicerón:⁹⁴ «El hombre ha nacido para una doble finalidad, tal como cada animal ha nacido para una única tarea: el caballo para la carrera, el buey para arar, el perro para rastrear, pero el hombre, como un dios mortal, para dos actividades: entender y obrar». En *De partibus animalium*, afirma que el ser humano o bien es el único que participa de lo divino, o es el que lo hace en mayor medida, porque «la función de aquello que es más divino es la de pensar y reflexionar (*noeîn kai proneîn*)».⁹⁵ El hombre, en la medida en que participa del intelecto, es divino. Sólo el intelecto, como dice en *De generatione animalium*, «viene de fuera y es divino».⁹⁶

En el *De anima* sostiene que «el intelecto parece ser una entidad independiente y que no está sometido a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que el joven».⁹⁷

El carácter cuasi divino e hiperanimal del hombre será defendido, entre otros, por Bruno en *Spaccio della bestia trionfante*, donde se declara defensor del progreso y de la superioridad del hombre sobre los animales, al sostener que «los dioses han dado al hombre el intelecto y las manos y lo han hecho semejante a ellos, concediéndole el poder sobre los otros animales, que consiste no sólo en poder obrar sobre la naturaleza y lo ordinario, sino también por encima y fuera de las leyes de aquélla, a fin de que, formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes...viniese a constituirse un dios en la tierra».⁹⁸

El hombre se aleja del ser bestial y se aproxima cada vez más al ser divino. De acuerdo, en parte, con lo que sostiene Virgilio en la primera

94 CICERÓN, *De finibus*, II, 13, 39: «ut ad cursum equum, ad arandum bovem, ad investigandum canem, sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et agendum esse natum, quasi mortalem deum». 95 ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, IV, 10, 686 a 28 ss. 96 ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 25-9. 97 ARISTÓTELES, *De anima*, I, 408b 19ss. Este es uno de los pasajes que, según Nifo, demuestran que la interpretación de Pomponazzi es errónea, pues Aristóteles deja bien claro que el intelecto no depende del cuerpo y es, por consiguiente, inmortal. 98 pp. 143 ss, ed. de Gentile.

Geórgica,⁹⁹ Bruno considera, muy en contra de lo que defenderá el *Theophrastus redivivus*, que la edad de oro fue una época de pereza y estupidez: «En la edad de oro, debido al ocio, los hombres no eran más virtuosos de lo que lo son hasta el presente las bestias, y acaso eran bastante más estúpidos que muchas de éstas...».¹⁰⁰ Según Virgilio, con el destronamiento de Saturno por Júpiter se pretende ilustrar el paso de la abundancia y la opulencia a la necesidad del trabajo, que supone la inteligencia para luchar contra las adversidades. Mediante el trabajo el hombre crea otra *naturaleza*, como dice Cicerón: «Nos esforzamos por crear con nuestras manos casi otra naturaleza en la naturaleza» (*nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur*).

El papel de la mano en relación con la inteligencia se remonta a Anaxágoras, que llega a afirmar que el hombre es superior a los demás animales porque hace uso de las manos. Aristóteles¹⁰¹ sostiene que el trabajo manual es necesario para poder vivir y disfrutar de las artes producidas por las manos del hombre: la pintura, la música, la escritura, la construcción de casas, el arte de tejer, etc. Ahora bien, hay que diferenciar el trabajo de los artefactos mecánicos del humano, que viene regido por la inteligencia en cada hombre. No hay antítesis entre inteligencia y mano, sino complementariedad, si bien la *theoría*, es decir, la contemplación pura, está por encima de la técnica. No obstante, para que se dé la contemplación pura se requiere el trabajo previo a la *scholé*, al *otium*.

El trabajo manual y el intelectual se complementan mutuamente: la ciencia se dirige a la técnica, que, a su vez, plantea problemas que la mente científica ha de resolver. Las matemáticas serían, según Aristóteles, entre los egipcios un ejemplo de ciencia pura, cultivada por los sacerdotes, y cuyas aplicaciones prácticas resultan evidentes a los técnicos y a los empíricos. Desde este punto de vista, la técnica es para Aristóteles una ciencia (*epistéme*), a pesar de ser creación relacionada con el trabajo manual. El

99 VIRGILIO, *Geórgicas*, I, 125: «Antes de Júpiter ningún labrador cultivaba la tierra, ni era lícito tampoco amojonar ni dividir un campo por linderos; disfrutaban en común la tierra y ésta producía por sí misma de todo con más liberalidad sin pedirlo nadie». En el reinado de Cronos o Saturno los hombres eran más felices, aunque ignoraban las artes que les concedieron Júpiter, destronador de Cronos, y Ceres, «que enseñó a los mortales a voltear la tierra con el hierro, cuando empezaban a faltar las bellotas y los madroños del sagrado bosque de Dodona». El mito de la edad de oro era un intento de explicar el trabajo humano y la necesidad de las artes. Lucrecio renuncia a introducir los dioses en la aparición de las artes. 100 *Ibidem* p. 143. ss. 101 ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, IV, 10 686 b ss. En *De anima*, 432 a, dice: «De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las magnitudes sensibles». Cfr. *De partibus animalium*, IV, 10, 487 a 6-21.

hombre, a diferencia de los animales, va desarrollando su inteligencia práctica y teórica con el trabajo manual, como afirmaba Anaxágoras, siempre que no se convierta en mero instrumento mecánico. Si las hilanderas pudieran tejer solas, no habría, hablando con propiedad, un trabajo inteligente, sino mera repetición mecánica.

El mundo de los autómatas fue intuido mucho antes de la época de Descartes y quizá fue frenado por el hecho de la esclavitud. Aristóteles, después de distinguir entre los instrumentos animados y los inanimados, y de considerar a los esclavos como una posesión animada, dice: «Si cada instrumento pudiera llevar a cabo la obra que le incumbe con sólo recibir la orden, o incluso adivinándola, como se cuenta de la estatuas de Dédalo o de los trípodas de Hefesto, de los cuales dice el poeta que por sí solos entraban en la asamblea de los dioses; si de este modo pudieran tejer las lanzaderas y los plectros tañer las cítaras, ni los maestros de obras tendrían necesidad de obreros ni los señores de esclavos».¹⁰²

Según Aristóteles, los esclavos eran artefactos o instrumentos vivientes (*andrápoda*) y, en cierto sentido, no eran verdaderos hombres ya que no usaban la inteligencia de modo autónomo. Con todo, Aristóteles, a pesar de su consideración de la esclavitud como algo natural, valora la tarea del técnico, juzgándola superior a la del *empírico* que, como los animales, tiene memoria y es capaz de almacenar muchos recuerdos sobre un mismo hecho (*prágma*). Sólo el técnico adquiere el conocimiento del porqué de las cosas y de lo universal.

Respecto a la aparición de la sociedad, hay diversas posiciones posibles. Para Epicuro, modelo al que sigue en general el anónimo, el hombre no es, como hemos dicho ya, sociable por naturaleza, sino que al comienzo vivió como las fieras (*more ferarum*), y fue la necesidad la que lo impulsó a asociarse con los demás seres humanos. Según Lucrecio fueron las caricias de los niños las que ablandaron la rudeza natural de los primitivos, y la necesidad de confiarse mutuamente el cuidado de los débiles (mujeres y niños), mientras luchaban contra las fieras u otros grupos humanos, les impulsó a asociarse. Tardaron en establecer normas (*iura*) por las que regirse y, una vez establecidas, con frecuencia las rompían y volvían al modo de vida solitario. Para el establecimiento de pactos el lenguaje era necesario, pero incluso para poder sobrevivir en pequeños grupos debían comunicarse, bien sea mediante gestos o mediante vocablos establecidos por el uso y surgidos de modo natural según cada clan o estirpe; lo que explicaría la diversidad lingüística y la naturalidad del lenguaje, como sostiene Epicuro.

¹⁰² ARISTÓTELES, *Política*, 1253 b, 32 ss.

8. Utilidad de las creencias.

Si fuera cierto que las almas de los hombres sobreviven a la muerte del cuerpo porque por su esencia se sustraen a la corruptibilidad de la materia, no se ve por qué las almas de los animales no van a sobrevivir también si se les considera dotadas de sensaciones y de imaginación. En efecto, la imagen refleja el objeto de modo inmaterial y lo que está en cuestión es si el pensamiento se puede dar sin ella. A este respecto, la tesis del *Theophrastus redivivus* parte de la interpretación pomponazziana de la gnoseología de Aristóteles, condensada en esta sentencia aristotélica: «el pensamiento es imaginación o no se da sin imaginación».¹⁰³ Siendo así que las imágenes están presentes en los animales, como se deduce del ejemplo del perro de Ulises, Argos, que le reconoce después de tanto tiempo y a pesar de ir disfrazado, por inspiración de Atenea, de mendigo, ¿cómo se puede decir que no conocen? Pero si conocen ¿por qué su alma no es inmortal? Para percibir imágenes es imprescindible haber tenido sensaciones y éstas requieren el cuerpo. Luego no parece posible que el alma, una vez separada del mismo, pueda pensar y sobrevivir. O bien se afirma que el pensamiento es producido por lo que se denomina alma material o, si se declara que sólo se da en las almas espirituales, el animal también tendría una alma espiritual desde el momento en que se admite, por la mayoría de los filósofos, que tiene al menos la capacidad de sentir y formar imágenes. Por esa razón los partidarios de la tesis de que los animales son máquinas niegan a éstos cualquier conocimiento, sea sensible o racional, tal como sostienen Gómez Pereira y Descartes.

Para la mayoría de los filósofos, determinadas facultades psíquicas no se dan sino en un alma espiritual. Así, el sueño, por ejemplo, es considerado como uno de esos estados en los que tenemos imágenes inmatriciales de los objetos, lo que exigiría un principio simple e inmaterial. De todos modos, es necesario establecer una distinción entre lo inmaterial y lo espiritual en función de la vinculación con el cuerpo. Los animales, a los que se les niega el alma espiritual, tienen sensaciones, percepciones, imágenes, y, según el *Theophrastus redivivus*, inteligencia. En consecuencia, el

103 ARISTÓTELES, *De anima*, III, 7, 16, dice: «He aquí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen»; *ibidem* 431 b, 3: «La facultad intelectual intelige, por tanto, las formas en las imágenes»; *ibidem* 432 a 13: «En cuanto a los conceptos primeros, ¿en qué se distinguirán de las imágenes? ¿No cabría decir que ni éstos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes?».

argumento a favor de la superioridad humana, basado en los sueños, es de nulo valor para probar la superioridad del hombre sobre el animal, y, mucho menos, para probar la inmortalidad del alma, ya que también los animales sueñan y, si en ese estado se dice que el alma humana se desliga de la corporeidad, habría que concluir, de ser ello cierto, que el alma animal también es inmortal.

Recordemos que, según el *Theophrastus redivivus*, hay diferencias entre los animales, en cuanto al comportamiento *inteligente* se refiere, lo mismo que entre los hombres. Los niños tardan en aprender a hacer uso de la razón y algunos desminuidos psíquicos no son capaces de razonar, mientras que los locos lo hacen de un modo tan peculiar, que incluso puede haber coherencia en sus razonamientos. En cualquier caso, del hecho de que unos hombres razonen mejor que otros no se deduce que su alma sea de naturaleza distinta. Incluso se podría decir, llevando las cosas al extremo, que no es lícito definir la esencia del alma por la razón si es cierto que algunos hombres no razonan y que la mayoría de ellos, salvo los sabios, no hacen buen uso de esa capacidad de razonamiento; por eso mismo, aunque los animales no sean capaces de comportamientos inteligentes como algunos hombres, no se deduce, según el anónimo, que no tengan un alma de igual naturaleza. Si el alma es inmortal por naturaleza, no debería establecerse diferencia entre el alma del hombre y la del animal. Si por el contrario, como sostienen algunos filósofos a los que sigue el *Theophrastus redivivus*, el alma, tanto la humana como la animal, es mortal y se destruye con el cuerpo, se ha de concluir que la inmortalidad es una fábula inventada por los hombres para justificar su superioridad sobre los animales y dar cabida a las creencias religiosas que la sustentan en función de la utilidad.

De cualquier modo que se considere la cuestión, la creencia en la inmortalidad del alma ha resultado ser útil desde un punto de vista social y político. Los soldados, por ejemplo, si tienen la creencia de que les aguarda, después de la muerte, un mundo mejor que el presente, pueden luchar con mayor arrojo por la patria, hasta el punto de entregar su vida por ella. Habría que recordar, no obstante, que el espíritu competitivo también se da en ciertos animales que luchan hasta la muerte, como los toros o los gallos de pelea, según nos dice Sexto Empírico.¹⁰⁴ Este hecho evidencia que la afirmación de que los animales huyen del dolor y sólo buscan el placer no es sostenible. La diferencia entre ellos y los hombres radica en que éstos pueden dejarse influir, como dice Sexto, por la creencia en los premios y castigos después de esta vida: «es verosímil que algu-

104 *Contra moralistas*, 99-109.

nos de ellos, creyendo que después de la muerte les esperan honores similares, eligen una muerte gloriosa. Y no es improbable que otros tengan esta pasión porque los males de la vida les parecen más insoportables». Sexto invoca la conocida cita de Homero en el canto XXII de la *Ilíada*, donde Príamo ruega a Héctor que no se enfrente a Aquiles y se lamenta del sino que le aguarda en el umbral de la vejez y de las calamidades que ha visto.¹⁰⁵ Si se admite que después de esta vida hay premios y castigos en función de que hayamos cumplido bien o mal lo que establecen las leyes y las costumbres patrias, los gobernantes tienen asegurados, en gran parte, el respeto y la fidelidad de la mayoría de los hombres a las normas y leyes establecidas por ellos como si emanasen de la voluntad de los dioses, a los que declaran sus verdaderos inspiradores.

105 «a mis hijos pereciendo, a mis hijas arrastradas a la esclavitud, las habitaciones destruidas, los tiernos hijos estrellados contra el suelo en la atroz lid».