

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**



**SUPUESTOS BIOLÓGICOS EN LA *POLÍTICA* DE
ARISTÓTELES**

**TESIS QUE PRESENTA
MARÍA ELENA GARCÍA PELÁEZ CRUZ
PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

DIRECTOR: DR. VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

a Jorge

Agradezco profundamente a mi familia por el apoyo brindado durante todos estos años, especialmente a mi madre, a mis hermanos Sara y David, así como a la familia Herrero Vega a quienes quiero sinceramente. Igualmente agradezco a Leopoldo García Peláez, a Sara Cruz y a mis primos. Sobra decir que este, al igual que todos mis logros y proyectos son por y para Jorge, así como para el pequeño Mateo, que aún sin saberlo es ya una especie de motor inmóvil.

Desarrollar esta investigación a la par del trabajo no ha sido sencillo. Agradezco a la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, especialmente a la Dra. Rocío Mier y Terán el apoyo y facilidades otorgadas. Pero como todo trabajo filosófico, es imposible lograrlo sin la ayuda, paciencia, diálogo y colaboración de colegas y amigos. De manera especial agradezco a Isabel Gamboa, Vicente de Haro, Luis Xavier López, José Alberto Ross y Héctor Zagal, pues de todos ellos he aprendido mucho a nivel académico y personal. De igual manera expreso mi sincero agradecimiento al claustro de profesores de la Facultad, así como a mis alumnos con quienes tuve la oportunidad de revisar varios puntos de este trabajo.

Con frutos más directos en la realización de esta tesis agradezco al Dr. Víctor Hugo Méndez. Asimismo, al Dr. Mauricio Beuchot, a la Dra. Ute Schmidt y al Dr. Ricardo Salles sus observaciones y siempre útiles correcciones. A la Dra. Teresa Padilla por sus motivantes clases y seminarios, también agradezco.

Finalmente, agradezco a mis amigos quienes por más de 20 años han estado a mi lado: Adri, Anilú, Gaby, Jovanna, Tere, Ernesto, Mauricio, Poncho y Rodrigo.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología la beca otorgada para la realización de esta maestría (180118). El presente trabajo se desarrolló también en el marco de actividades del proyecto CONACYT J49596-H, “Filosofía de la mente en el aristotelismo árabe y latino”.

Índice

Índice de abreviaturas	p. 2
Introducción	p. 3
I. Animales, hombres y lo divino	p. 11
I. 1 El animal en Aristóteles	p. 15
I.2 Comparación anatómica	p. 23
I.2.1 Criterio de nobleza en los animales	p. 25
I.2.2 Corazón	p. 38
I.2.3 Alma vegetativa	p. 41
I.2.4 La respiración	p. 45
I.2.5 Piel y sentidos externos	p. 47
I.3 Vida intelectual	p. 52
I.3.1 Temperamento	p. 54
I.3.2 Virtud	p. 57
I.3.3 Facultades y conocimiento intelectual	p. 63
I.3.4 Sabiduría: culmen de la vida racional	p. 72
I.4 ¿Naturaleza antropocéntrica?	p.74
II. Diferencias esenciales entre los seres humanos	p. 93
II.1 Niños, hombres maduros y ancianos	p. 94
II. 1.1 Procesos biológicos del envejecimiento	p. 98
II.2 Hombre – mujer	p. 103
II. 2.1 Textos que apuntan a una diferencia material o accidental.....	p. 104
II.2.2 Diferencia sexual debida a una causa formal	p. 106
II.2.3 La sexualidad es esencial del compuesto	p. 113
II.2.4 Definición de hombre y mujer	p. 114
II.3 Griegos - bárbaros, ¿Hombres libres - esclavos?	p. 125
II.3.1 Causas biológicas	p. 110
II.3.2 Consecuencias de diferencias raciales	p. 137
III. El animal de la polis	p. 141
III.1 Tendencia a vivir en comunidad: ¿Esencia o accidente en el hombre?	p. 142
III.1.1 La naturalidad de la <i>polis</i>	p. 142
III.1.2 Diferentes sentidos del hombre como animal político y diversas acepciones de lo natural en la <i>Política</i>	p. 155
III.1.3 El ciudadano	p. 160
III.2 Lenguaje y educación	p. 174
IV. Consideraciones finales	p. 187
V. Bibliografía	p. 193

Índice de abreviaturas

<i>De An.</i>	<i>De Anima</i> (Acerca del alma)
<i>Cael.</i>	<i>De Caelo</i> (Acerca del cielo)
<i>GA</i>	<i>De Generatione Animalium</i> (De la reproducción de los animales)
<i>HA</i>	<i>Historia Animalium</i> (Investigación acerca de los animales)
<i>IA</i>	<i>Incessu Animalium</i> (Acerca del andar de los animales)
<i>Insomn.</i>	<i>De Insomniis</i> (Acerca de los sueños)
<i>Iuu.</i>	<i>De Juventute et Senectute</i> (Acerca de la juventud y la vejez)
<i>Long.</i>	<i>De Longitudine et Brevitate</i> (De la longitud y brevedad de la vida)
<i>Mem.</i>	<i>De memoria et Reminiscencia</i> (Acerca de la memoria y de la reminiscencia)
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i> (Metafísica)
<i>Mete.</i>	<i>Meteorologica</i> (Meteorológicos)
<i>MA</i>	<i>De Motu Animalium</i> (Del movimiento de los animales)
<i>EE</i>	<i>Ethica Eudemia</i>
<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea</i> (Ética Nicomaquea)
<i>PA</i>	<i>De Partibus Animalium</i> (De las partes de los animales)
<i>Ph.</i>	<i>Physica</i> (Acerca de la naturaleza)
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i> (Política)
<i>Resp.</i>	<i>De Respiratione</i> (Acerca de la respiración)
<i>Sens.</i>	<i>De Sensu et Sensibilibus</i> (Acerca del sentido y los sensibles)
<i>Somn. Vig.</i>	<i>De Somno et Vigilia</i> (Acerca del sueño y la vigilia).

Las obras de Aristóteles son citadas de acuerdo a libro, capítulo, página, columna y línea de Bekker. Las traducciones del griego al español se han apoyado en las versiones citadas en la bibliografía. Todas han sido cotejadas con los textos griegos y, en ocasiones, modificadas cuando lo he encontrado pertinente. En ese caso, se señala en las notas a pie de página. La traducción del inglés al español en citas de bibliografía secundaria es mía.

Introducción

Probablemente sea Aristóteles el filósofo más estudiado a lo largo de la historia. Sus múltiples tratados han dado lugar a polémicas tanto antiguas como contemporáneas y han permitido el diálogo no sólo intergeneracional, sino también, interdisciplinario. Enumerar las áreas del conocimiento en las que su influencia ha sido fundamental resulta ambicioso. Sin embargo, sus obras o tratados biológicos han corrido con otra suerte.

Muchos estudiosos han minimizado, criticado e incluso, ridiculizado los conocimientos ahí vertidos. Los más generosos han considerado estos escritos por su valor meramente histórico, mas no por su contenido en sí. Afortunadamente, el creciente interés por la filosofía de la ciencia, así como por su método, ha ayudado a revalorizar los tratados científicos de la Antigüedad.

El presente trabajo es una lectura filosófica de las obras biológicas aristotélicas. En él, mi objetivo principal es detectar y explicar los supuestos biológicos en la aproximación del Estagirita al ser humano. Aunque ello no se realizará del todo en este estudio, tener en cuenta estos supuestos y articularlos con las reflexiones ético-políticas del filósofo, perfilaría una imagen del hombre relativamente consistente, a través del *corpus*.

Parece pertinente aclarar a qué textos se refiere el término “obras biológicas”, pues comúnmente se entiende por este término los *Parva Naturalia*, cuando éstos son apenas una mínima parte. Las obras biológicas constituyen un 25% de la obra que nos ha

llegado de Aristóteles. Los tres grandes tratados biológicos son: *Las partes de los animales*, *Acerca de la generación de los animales* e *Historia de los animales* (en español traducida por *Investigación de los animales*). Además de estas grandes obras, existen pequeños tratados: *Acerca del andar de los animales* y *Acerca del movimiento de los animales* (este último más conocido a partir de la traducción y ensayos publicados por Martha Nussbaum a principios de los 80's). Finalmente están los *Parva Naturalia* que de ninguna manera pueden ser entendidos como el gran *corpus* biológico. Éstos son breves ensayos, casi monográficos. Algunos de ellos suelen catalogarse como biológicos y otros como psicológicos, es decir, más cercanos al tratado *Acerca del alma*. En la presente investigación las principales obras de referencia serán las tres primeras, dado su contenido y profundidad.

La bibliografía relacionada con los tratados biológicos aristotélicos se ha especializado en el comportamiento de la naturaleza, el tema de la finalidad o el “para qué”, así como la relación metodológica entre el proyecto de la ciencia de los *Analíticos* y su posible aplicación en la biología. Autores como D.M. Balme han llegado a decir que las obras biológicas no son únicamente estudios empíricos en los que algunos conceptos filosóficos se ponen a prueba, sino que en realidad, se trata de un análisis de conceptos metafísicos y filosóficos, hecho a través de datos empíricos. Pierre Pellegrin, por ejemplo, ha escrito que la tesis más fecunda para entender a Aristóteles es la de la unidad entre sus obras biológicas y las lógico – metafísicas¹.

¹ Cf. BALME, D.M., “The place of biology in Aristotle’s philosophy”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Editada por: Gotthelf, Allan, Lennox, James), Cambridge University Press, New York, 1987, p. 11 y en el mismo volumen, PELLEGRIN, Pierre, “Logical difference and biological difference: the unity of Aristotle’s thought”, p. 313.

Otra vertiente que ha estudiado estas obras aristotélicas se ha contentado con criticar o descalificar a nuestro autor por sus comentarios actualmente señalados como “etnocentristas”, “misóginos” o “elitistas”. Un objetivo secundario de este trabajo es, no deslindar a Aristóteles de tales acusaciones, pero sí enfatizar que sus reflexiones biológicas pueden ser la clave para entender mejor todos o algunos de sus planteamientos, es decir, para saber hasta qué punto, dados sus escasos recursos técnicos, llegó a erradas conclusiones por una vía empírica.

La descalificación o poca valoración que se ha hecho de las obras biológicas aristotélicas, no sólo ha sido de parte de filósofos o de algunas corrientes particulares de estudios de género. Los propios científicos han tenido bastante que ver en esto. Quizá aquella cita de Popper en la que afirma que “todas las disciplinas permanecieron detenidas, mientras utilizaron el método aristotélico de la definición, en un estado de un hueco palabrerío y escolasticismo estéril...”², sea la más representativa. Otros autores, varios de ellos neo-darwinistas, han estado de acuerdo con esto, por lo que hablar de importancia y de ciencia en estas obras, se consideraría un atrevimiento en muchos ámbitos contemporáneos. Por oposición, debe tenerse en cuenta que otros científicos, como el propio Darwin, valoraron inmensamente el trabajo biológico de nuestro autor³.

² POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. Eduardo Loedel, Paidós, Barcelona, 1989, p. 206.

³ En una famosa carta al Dr. Ogle, del 22 de febrero de 1882, Darwin escribió, que “Linneo y Cuvier son mis dioses, pero son unos niños comparados con el viejo Aristóteles”. Cf. PROSPERI, Carlos, “La evolución según Darwin, Marx y Aristóteles” en *Revista Científica Blas Pascal*, Vol. 8, No. 17, Córdoba, 2003.

Como puede observarse, los tratados biológicos han sido estudiados desde algunas perspectivas, sin embargo, hay varios temas en los que no se ha profundizado, y un objetivo más de mi estudio es al menos señalar su importancia. Uno de ellos, a mi juicio, es el de las repercusiones del concepto “animal” en la definición del hombre del Estagirita como “animal político”. Mucho se ha escrito acerca de lo “político” del hombre, pero poco acerca de su condición animal. Desde una perspectiva de antropología filosófica, los estudios del hombre a partir del pensamiento del Estagirita se han hecho especialmente a la luz del *De Anima* que, si bien contiene notas fundamentales para comprenderlo, no lo agota. Aristóteles, como es evidente, pues se trata de una disciplina moderna, no trata la antropología filosófica como disciplina sistemática, por lo cual su visión implícita del hombre debe reconstruirse; el papel de las obras biológicas en dicha empresa será señalado por este estudio.

A diferencia de otros autores, Aristóteles no entiende al hombre como un ser perfectamente ordenado y estructurado. El hombre es un cierto “no ser”: no es un animal únicamente, pero tampoco es un dios, y a la vez, se compone de ambos constitutivos. Es dicha tensión la que despierta nuestro interés por entender qué es exactamente un animal, qué de animal hay en el hombre y cómo se manifiesta en su comportamiento.

Para responder tales planteamientos, la *Política* de Aristóteles, parece ser una obra privilegiada en la que se investiga el comportamiento del hombre de cara a otros, la comunidad, los tipos de seres humanos, y todo esto sin descuidar la finalidad a la que tiende el hombre: la vida buena. Pienso que en la *Política* y en las obras biológicas

encontramos suficiente material para responder, al menos tentativamente, a preguntas cruciales. ¿Por qué el hombre se comporta de cierta manera?, ¿qué significa que el hombre sea un animal?, ¿qué llevó a Aristóteles a postular que hay hombres esclavos por naturaleza?, ¿por qué expresarse de manera peyorativa de las mujeres, o de los extranjeros (bárbaros)? Estos son algunos de los problemas que intentaré rastrear a partir de la información que Aristóteles obtuvo en sus observaciones biológicas, más allá de ideología o presupuestos culturales de la época. Pretendo distinguir, hasta donde sea posible, los motivos culturales de los científicos.

En suma: para ponderar la aportación de las obras biológicas a la visión aristotélica del hombre, acudiré también a la *Política* y ejemplificaré algunos temas que no quedarían bien estudiados sin atender el aspecto naturalista. Es decir, se puede asumir que algunos conceptos son deliberadamente ideológicos o absolutamente culturalistas sin explorar otras opciones.

Se busca concluir si el hombre es un ser político por definición, es decir, esencialmente, o si esto le compete como una característica más, propia también de otros seres vivos y, por ende, sólo distinta cuantitativa y no cualitativamente. Esto nos llevará a conocer y profundizar en el modelo social propuesto por Aristóteles tanto en el hombre como en el resto de los seres vivos.

La presente investigación se desarrolla en un contexto ontológico, por ello, se han preferido ejemplos de la *Política* por sobre la parte ética, pues me parece, que la *Ética* se

entiende, en gran medida, en función de la *Política*, y no viceversa. Lo ontológico del hombre incide en ambos aspectos, pero se atiende con mayor cuidado al que tiene prioridad.

Para finalizar estos apuntes introductorios e insistir en la importancia de esta perspectiva, quisiera llamar la atención sobre un pasaje de *PA I*, 1, 642 a 30 (algo análogo se dice en *Met. I*, 6, 987 b 1-5). Aristóteles menciona, no sin un cierto reclamo o extrañamiento, que en la época de Sócrates disminuyó el interés por el mundo natural y los filósofos prefirieron dedicarse a las virtudes prácticas y a la política. Este texto nos remite a la idea de fondo de que la política es sumamente importante, pero tampoco parece que por su superioridad sea legítimo desaparecer la investigación natural. La política sola, el hombre al margen de su animalidad queda incompleto, según la propia interpretación del Estagirita. El texto, realmente breve, tiene un dejo de reclamo o inconformidad no suficientemente atendido, según entiendo.

El itinerario del presente estudio se divide en tres partes. En el capítulo I se hará un análisis de qué es el animal para Aristóteles. Esto supone una revisión de los aspectos físicos, conductuales e intelectuales ya en el caso del hombre. Con claridad al respecto, podrá definirse si el hombre es superior al resto de los animales y si éstos deben o no ser entendidos en clave antropocéntrica.

Una vez que se ha estudiado al hombre en un contexto vertical, el capítulo segundo se ocupará de las diferencias en el plano horizontal, es decir, de aquello que distingue a los hombres entre sí.

El último capítulo, prácticamente a manera de corolario, propone algunos temas de la *Política* que pueden ser mejor entendidos a la luz de las obras biológicas. Así, las expresiones en torno a mujeres, extranjeros, naturalidad de la *polis* y la pregunta de si lo político es esencial y exclusivo del hombre, ocupan el último momento de esta investigación. Ofrezco las respuestas a estas inquietudes, aunque por supuesto soy consciente de la necesidad de profundizar en estos temas; sólo he querido apostar por la lectura unitaria y sistemática del *corpus*, la cual naturalmente, debe incluir las obras biológicas.

Capítulo I Animales, hombres y lo divino

El tema de la *polis* está mucho más relacionado con la naturaleza ($\phi\upsilon/\sigma\iota\phi$) de lo que comúnmente suele pensarse. Esto no es ningún hallazgo, el propio Aristóteles lo establece en el libro I de la *Política*. Al leerlo, se puede observar que el Estagirita, siguiendo sus doctrinas metafísicas de “el todo es anterior a la parte”, o bien, “las partes sólo existen con relación al todo” ve a la *polis* como anterior por naturaleza a sus partes, es decir, a los ciudadanos⁴.

He aquí un círculo vicioso: la ciudad es anterior a cada uno de los individuos ($\epsilon(/καστοφ$), pero sin ellos no puede haber *polis*. Así, aunque estemos claros en que el todo es anterior a la parte, el todo no puede entenderse, si no es en función de sus partes⁵. Por ello, entender al miembro de la *polis* no resulta ocioso⁶. Comencemos, pues, por preguntarnos quién la conforma⁷:

Es pues manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo.

El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su

⁴ *Pol.* III, 1, 1275 a 1- 4: “Puesto que la ciudad está compuesta de elementos, como cualquier otro todo compuesto de muchas partes, es evidente que lo que primero debe estudiarse es al ciudadano. La ciudad, en efecto, es una cierta multitud de ciudadanos [...]”.

⁵ *Pol.* I, 1, 1253 a 19 - 20: “La ciudad es asimismo por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros. El todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte”.

⁶ La importancia de estudiar las partes para comprender el todo se manifiesta de manera prístina en las obras biológicas. Un ejemplo de ello lo encontramos en: *PA* I, 1, 640 b 16 ss.

⁷ Cf. *Pol.* I, 1, 1252 a ss: en donde se argumenta que no es lo mismo una casa grande que una ciudad pequeña. Su diferencia y la de quienes ahí mandan es específica, no de grado.

*propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios*⁸.

Aristóteles marca la pauta: el miembro de la *polis* es un individuo que no muestra suficiencia para vivir aislado, pero que a la vez se encuentra entre dos posibilidades: o ser una bestia (θηριον) o ser un dios (θεοφ). Puede observarse que Aristóteles no ha puesto de inicio la condición de ser hombre o ser humano, sino simplemente aquél que no es ninguna de las otras dos opciones⁹. Apoyados en la *Metafísica*, puede decirse que para Aristóteles, ser un dios, implica autosuficiencia, autarquía¹⁰. Esto, evidentemente se opone a la noción de animal político, pues lo social necesariamente nos vincula a los otros. La actividad más divina, la contemplación, en un ser superior no requeriría de nadie más.

Esto nos marca el camino a seguir: la definición ha sido dada por vía negativa y para estar seguros de comprender lo requerido para ser miembro de la *polis*, debe conocerse lo excluido. Por esto el objetivo del primer capítulo es dilucidar qué es el hombre a la luz de la biología. Podría plantearse un estudio directo acerca del hombre y no un aparente rodeo acerca de los animales o lo considerado como divino. Sin embargo, el propio Aristóteles es responsable de la intrínseca unidad entre estos tres niveles. Me explico:

⁸ *Pol.* I, 1, 1253 a 25 – 29.

⁹ Hesíodo ya había comparado en *Los trabajos y los días* a los hombres como aquellos que tienen *dikē* exclusivamente, frente al resto de los animales que se comen entre sí. En la *Teogonía* también se hace un recuento de la genealogía y la de los animales es también peculiar. Para un interesante estudio al respecto, cf. LLOYD, G.E.R., *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis, 1983, pp. 11 – 12.

¹⁰ Cf. *Metaph. XII*. Ésta es la lectura tradicional. Nos hacemos cargo de las diversas discusiones al respecto, pero para nuestros fines, baste con esto.

- i) El hombre es por naturaleza un animal político (ο(α)/νθρωποφ φύ/σει πολιτικο.·ν ζ%=ον). Esta famosa aseveración de Aristóteles ha sido considerada por muchos como la definición y explicación del hombre. Sin embargo, se puede observar enseguida que ésta no se inserta en un estudio programático o sistemático acerca de él. De hecho, Aristóteles estudia al hombre desde diversas ópticas, pero no existe en rigor una antropología. Si queremos explorar, de cualquier modo, la definición propuesta por el Estagirita nos encontramos ante la primera dificultad: qué es un animal y qué es lo político. En este momento aparece, a mi juicio, una primera insuficiencia en la mayoría de los estudiosos de Aristóteles, pues han enfatizado la parte de lo social, pero muy poco el tema de lo animal. Así, para comprender mejor la definición propuesta, debería acudirse a un estudio minucioso, no sólo de lo político, sino también de lo animal. Aquí aparece la segunda dificultad.
- ii) El hombre es el único animal o, al menos, el que más participa de lo divino. (γα.·ρ μο/νον μετε/ξει του=θει/ου τω=ν η(μι=ν γνωρι/μων ζ%/ων, η).·. μα/λιστα) Hay algo divino en este extraño animal. Resulta, que el estudio del hombre no sólo nos conduce a la zoología, sino también a la teología, al estudio de los seres divinos, pues debemos comprender qué es lo que compartimos con ellos.

De esta manera puede entenderse por qué el estudio de animales y lo divino es requisito indispensable para comprender la naturaleza humana. Méndez Aguirre, en un estudio al respecto, asegura de manera tajante: “[...] la naturaleza del hombre es no tener naturaleza. El hombre es un híbrido de Dios y animal, comparte algunos atributos de ambos géneros”¹¹.

A estas dos razones puede añadirse un tercer argumento para justificar el estudio de los animales: en la definición excluyente vista antes, se leía que sólo el hombre puede vivir en una *polis*. Sin embargo, ¿qué distingue esa organización humana de las comunidades de otros animales? Pues que hay animales que viven en comunidad es tema explícito en el Estagirita: “Entre los animales que viven en grupos y entre los solitarios, unos viven en sociedad, otros andan dispersos”¹².

Para contestarlo se debe estudiar los tipos de comunidad y también los miembros que las integran. Esto nos remite, nuevamente, a la necesidad de estudiar al “animal” para después entender aquello que propiamente distingue la comunidad humana de la de los demás seres vivos. Es claro que para Aristóteles, el hombre no es el único ser comunitario. Es necesario comprender y ubicar qué lugar ocupa el hombre tanto en el cosmos como en la *scala naturae*.

¹¹ MÉNDEZ Aguirre, Víctor Hugo: “El ‘ser humano’ en el pensamiento de la Grecia Clásica”, en *Analogía filosófica*, No. 1, Año XV, 2001, México, D.F., p. 71.

¹² *HA* I, 1, 488 a 1.

Definir esto, ayudará a mantener una postura frente a otra interpretación que resulta de una cierta lectura de las obras biológicas: el hombre es el animal más perfecto, por lo tanto es superior al resto de los seres vivos en capacidades y en dignidad, o para utilizar un término más acorde, en nobleza. ¿Están el resto de los seres vivos y, la naturaleza en general, orientados hacia el hombre? En otras palabras, ¿es el hombre el fin de la naturaleza según Aristóteles? Todo ello tiene como hilo conductor el tema teleológico, aunque por razones de pertinencia tendremos que obviar su tratamiento exhaustivo.

I.1 El animal en Aristóteles

Actualmente nos resulta indiferente hablar del hombre como un animal. Sin embargo, una elocuente cita de los hermanos Medawar enfatiza la genialidad del Estagirita al hablar del hombre en estos términos. Aunque son claras las semejanzas en el terreno zoológico, las diferencias saltan a la vista radicalmente. Considerando que Aristóteles no contaba con una teoría genética propiamente dicha, la aseveración cobra mayor relevancia:

Es, de hecho, una lección profundamente importante que un ser humano sea un animal, pero no fue un biólogo quien nos lo enseñó. Aristóteles fue consciente de esto y se encuentra implícito en la gran cadena del ser de Platón¹³. En cualquier caso, fue un físico londinense, Edgard Tyson, quien en 1699 demostró de manera clara la afinidad entre un chango, un hombre y un bebé chimpancé¹⁴.

¹³ Cf. LOVEJOY, Arthur Oncken, *The Great Chain of being: a Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge, 1936.

¹⁴ MEDAWAR, *Aristotle to Zoos...*, ed. cit., pp. 39 – 40.

El tema de “la gran cadena del ser” ha sido fundamental en la historia de las ideas. Aristóteles tiene su propia manera de explicarla. El paso de los seres inertes a los vivos y dentro de éstos de los menos a los más complejos se da gradualmente¹⁵. La naturaleza avanza poco a poco, dotando a los seres de los “caracteres de la vida”, los cuales se van perfeccionando según la cantidad de calor vital. Esto conduce a algunas afirmaciones fundamentales para comprender el pensamiento del Estagirita.

Por un lado, los seres cuentan con un orden y jerarquía según su nobleza. Ésta se da de acuerdo a las capacidades de cada especie. De ahí que el hombre, al ser el animal mejor capacitado por contar con el intelecto, sea el más noble. Por otro lado, al darse esta ordenación de manera gradual se encuentran diferencias entre los seres reducibles a lo cuantitativo, si bien, al hablar de géneros distintos, hay que atender a diferencias analógicas lo cual nos sitúa en una diferencia no sólo cuantitativa, sino también formal. Finalmente, se encuentra aquí la explicación de seres que son difícilmente clasificables como plantas o animales, pues los pasos son continuos y casi imperceptibles¹⁶.

Pero vayamos más despacio. ¿Qué significa que el hombre sea un animal para Aristóteles? Podría pensarse que la cuestión queda zanjada si contestamos que es un ser vivo. Pero el cuestionamiento no se detiene, ¿qué es un ser vivo? Y más aún: ¿qué es la vida? Para ahondar en el tema, parece fundamental estudiar:

- A qué llama Aristóteles un ser vivo.
- Tipos de seres vivos.

¹⁵ Cf. *GA* II, 1, 732 a 17 – 733 a 6; *PA* IV, 5, 681 a 1 – 14.

¹⁶ Cf. *HA* VII, 1, 588 b 4 – 15.

- El método a seguir para estudiarlos.

Los textos fundamentales al respecto son: para saber qué es la vida, el *De Anima*, para los tipos de seres vivos, las obras biológicas y el mismo *De Anima*, y el método a seguir se encuentra en el *De Partibus Animalium*. Estos tres temas serán considerados de manera muy resumida; este apartado no pretende agotarlos, pero debemos estudiarlos para tener una idea más clara. Comencemos por analizar lo que Aristóteles entiende por vivir:

[...] lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Y como la palabra “vivir” hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto (νοῦ=φ), sensación (αἰ)/σθησιφ), movimiento (κι/νησιφ) y reposo locales (στα/σιφ η(κατα.: το/πον), amén del movimiento entendido como alimentación (τροφή.: ν), envejecimiento(φθι/σιφ) y desarrollo(αυ)/χησι/φ). De ahí que opinemos también que todas las plantas viven¹⁷.

La respuesta es contundente: la vida implica o se identifica por las operaciones de quien la posee. La vida no se encuentra en el campo de la dilucidación teórica, sino en lo fáctico, en las operaciones, en las capacidades. Es por ello muy claro que el Estagirita no dude en clasificar a las plantas en la categoría de los seres vivos. Esto, como el propio Aristóteles hace explícito, porque las plantas también presentan, al menos, una de las

¹⁷ *De An.* II, 2, 413 a 22 - 26

potencias o facultades por las que se reconoce la vida, a saber, la vegetativa o nutritiva. Encaminémonos a nuestro tema: dentro de la cadena de seres vivos, ¿dónde está la separación entre los animales y las plantas? Aristóteles responde:

[...] *el animal lo es primariamente en virtud de la sensación: de ahí que a aquellos seres que ni se mueven ni cambian de lugar, pero poseen sensación, los llamemos animales y no simplemente vivientes*¹⁸.

La barrera entre plantas y animales en algunos casos, no es del todo clara. Sin embargo, aunque la observación resulte confusa, el criterio de demarcación entre uno y otro nivel se encuentra en la sensación, y de manera más concreta, en el tacto. De aquí se desprende que el alma sensible deba ser estudiada al abordar a los animales¹⁹.

Como es bien sabido, Aristóteles en *De Partibus Animalium* desarrolla con bastante detalle el método que debe seguirse en el estudio de los animales. Este tema ha sido ya suficientemente abordado por diversos autores²⁰. En este momento no nos centraremos en el método, sino en un ejemplo que Aristóteles ofrece a propósito de dicho tema. Se trata de no abordar las especies o sus características cuando son las mismas de

¹⁸ *De An.* II, 2, 413b 1 ss; Una idea semejante también se encuentra en: *Sens.* 1, 436 a 1ss.

¹⁹ “La parte sensitiva del alma, pues, y la causa de la vida existen en todos los animales en un principio de los órganos y del cuerpo”. *PA* IV, 5, 678 b 3 - 4.

²⁰ Cf. GOTTHELF, Allan, “First Principles in Aristotle’s Parts of Animals”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Editada por: Gotthelf, Allan, Lennox, James), Cambridge University Press, New York, 1987, pp. 167 – 198. En el mismo volumen, cf. LENNOX, G., “Divide and Explain: The Posterior Analytics in Practice”, pp. 90 - 119. Este tema también se relaciona con la apasionante discusión de si el método planteado en esta obra concuerda con lo propuesto en *Los Analíticos*. Cf. BOLTON, Robert, “Definition and Scientific Method in Aristotle’s Posterior Analytics and Generation of Animals”, pp. 120 – 166. También vale la pena consultar: BOYLAN, Michael, *Method and Practice in Aristotle’s Biology*, Lanham, Maryland, University Press of America, 1983.

manera individual o aislada pues el estudio se convierte en algo exageradamente repetitivo. Sin embargo, al estudiar sus ejemplos, notamos que Aristóteles piensa que en esa situación se encuentran los “peces”, o las “aves”²¹. En cambio, nos advierte, hay especies que tendremos que estudiar de manera aislada o diferente, y esto lo podemos observar desde el nombre que les damos, pues algunas de éstas no pueden ser englobadas en otras, y éste parece ser el caso del hombre:

Tal vez es, entonces, correcto hablar sobre los caracteres comunes según los géneros, tal como ya están adecuadamente explicados por determinadas personas, y que tienen una sola naturaleza común y cuyas especies no son muy distantes, como el ave y el pez, y cualquier otro grupo que no tenga nombre propio, pero comprenda igualmente en el género las especies que tiene; los animales que no reúnen estos requisitos serán estudiados individualmente como, por ejemplo, el hombre y cualquier otro en el mismo caso²².

Ya comienza a verse la dificultad: el hombre a pesar de ser un animal, no admite ser incluido en el estudio de otros animales²³. Ésta es una primera arista del método a seguir.

²¹ Cf. *PA I*, 1, 639 a 25.

²² *PA I*, 4, 644 b 1 – 7.

²³ Al abordar el tema de la diferencia entre animales de la misma o de diferente especie, conviene tener en mente las diferencias entre la metodología platónica de dicotomía (*Fedro*, 265 d) y la crítica propuesta por Aristóteles en *PA I*, 2- 3. Además, existe un excelente artículo de Montgomery Furth en donde se analiza cuidadosamente qué entiende Aristóteles por diferencia e introduce un tipo de corte vertical, además del tradicional horizontal en el que se ve cómo la diferencia ayuda a entender no sólo la manera en que difieren las especies, sino también la manera en que se constituyen. Cf. FURTH, M., “Aristotle’s biological Universe: An overview”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Editada por: Gotthelf, Allan, Lennox, James), Cambridge University Press, New York, 1987, p. 51. En el mismo volumen, cf. BALME, D.M., “Aristotle’s use of division and differentiae”, pp. 69 – 89.

Una segunda cuestión en el método trata de si es conveniente que el estudio sea del alma, de toda ella, o sólo de algunas de sus partes, y concluye que el estudio debe ser del alma, pero no de ésta por entero, sino exclusivamente de algunas de sus partes. Y es justo en este momento cuando empieza a vislumbrarse la especificidad del hombre:

Acaso no es toda el alma principio del movimiento, ni todas las partes juntas, sino una, la que se da también en las plantas, es principio del crecimiento; otra, la sensitiva, es principio de la alteración; otra, de la traslación, que no es la pensante, pues la traslación existe también en otros seres vivos, pero el razonamiento en ningún otro. Es evidente, por tanto, que no hay que hablar sobre todas las partes del alma, pues no todas son naturaleza, sino alguna parte de ella, única o también varias²⁴.

Así, de las distintas almas o partes del alma, a saber la nutritiva, la sensitiva y la intelectual (propia del hombre), no todas parecen ser la naturaleza del animal. Sin embargo, tampoco enfatiza cuál debe ser estudiada si se busca una definición de cada ser. Por lo tanto, que el hombre sea el único ser con intelecto no nos da derecho a estudiarlo basándonos exclusivamente en su parte intelectual. Esto reafirma la importancia de estudiar, al menos también, la parte sensitiva del hombre.

²⁴ PA I, 1, 641 b 5 – 10.

Respecto del estudio de los animales, suele pensarse que se realiza como una especie de propedéutica para después comprender bien al hombre, por considerarlo más complejo. Sin embargo, esta postura obedece más a nuestra interpretación que a la de Aristóteles. Al contrario, él opina que es primero al hombre a quien debemos estudiar, pues es, sin duda, el ser que mejor conocemos. Sólo después de esto es productivo estudiar al resto de los animales. La metodología cambia exclusivamente cuando se trata de estudiar las partes internas del hombre. Las disecciones en animales eran comunes²⁵, sin embargo, esto no ocurría en los hombres. Podían ser intervenidos quirúrgicamente, pero no con fines teóricos²⁶. Por ello, sí debía iniciarse ese estudio en los animales y después compararlo con los hombres²⁷.

Cabe concluir el tema del método que nos hemos propuesto en este apartado, con una hermosa cita en la que el Estagirita nos muestra sus procedimientos:

²⁵ El propio Aristóteles menciona algunas de ellas, como la de los ojos del topo: Cf. *HA* I, 10, 491 b 28; IV, 8, 533 a 3.

²⁶ Muchos autores consideran la medicina de la época como meramente especulativa y muy ligada a lo mágico y poco a lo científico. Un excelente recuento de posturas a favor y en contra de la medicina antigua como ciencia se encuentra en el estudio introductorio de: HIPÓCRATES, *De la Medicina antigua*, estudio introductorio y traducción de Conrado Eggers Lan, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1991. Por otra parte, G.E.R. Lloyd opina que la preferencia aristotélica por abordar las causas finales y formales le aleja de la investigación de causas materiales salvo algunas excepciones, por lo tanto lo aleja de una agenda más científica y menos especulativa. Cf. LLOYD, *Empirical research in Aristotle's biology, Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Editada por: Gotthelf, Allan, Lennox, James), Cambridge University Press, New York, 1987, p. 55. De cualquier manera, cabe resaltar frente a estos comentarios que dentro de las obras perdidas es casi seguro que existiera la obra de las *Disecciones*, en la cual, se piensa, Aristóteles tenía diagramas y explicaciones de partes del cuerpo y órganos de animales y hombres. OGLE en su versión del *De Partibus Animalium*, Clarendon Press, 1949 y SHAW, J.R., "Models for cardiac structure and function in Aristotle" en *Journal of the History of Biology*, V, 355 – 388, son de la idea que Aristóteles sí realizó algunas disecciones humanas *post mortem*, pues en *HA* IX, 3, 583 b 14 ss se relata que un embrión abortado al día 40 de gestación es puesto en agua y se remueve la membrana que lo cubre. Sin embargo, como bien apunta Lloyd, de ahí no se sigue que haya tenido lugar una disección. Cf. LLOYD, *Science, Folklore...*, ed. cit., p. 27.

²⁷ Cf. *HA* I, 16, 494 b 20.

Pero en primer lugar es preciso considerar las partes del hombre. Pues así como para valorar las partes de una moneda la comparamos con aquello que nos es más familiar, así también debemos proceder con las otras investigaciones. Pues el hombre es de todos los animales, aquel que necesariamente conocemos mejor²⁸.

Para terminar este apartado es necesario recordar que otra de las dificultades al estudiar los animales, es cómo clasificarlos u ordenarlos. Me parece que el objetivo de Aristóteles en sus obras biológicas nunca fue dotarnos de una taxonomía rigurosa. Simplemente requería de cierto orden para poder explicar las causas que atañen a más de una especie²⁹. Para lograr este orden, Aristóteles acude al menos a tres criterios para ver de qué tipo de animal se trata: su temperamento³⁰, su alimentación y su respiración:

Si se clasifican los animales en acuáticos y terrestres según tres puntos de vista (por inhalar aire o absorber agua, por el temperamento³¹ [seco o húmedo] de su cuerpo y, en tercer lugar, por los alimentos conseguidos en tierra o en el agua), sus modos

²⁸ HA I, 6, 491 a 20 – 24.

²⁹ La investigación más importante al respecto es, sin duda: PELLEGRIN, Pierre, *La Classification des animaux chez Aristote: statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, 1982. Lloyd se inclina a pensar que sí hubo intereses taxonómicos en Aristóteles, e incluso, estudia sus orígenes tanto en Espeusipo como en Demócrito y piensa que hubo un fuerte debate con la Academia respecto a la división de animales. Cf. LLOYD, *Science, Folklore...*, ed. cit., pp. 14 – 18.

³⁰ La palabra “κρᾶσις” es la que se traduce aquí por temperamento. La ambigüedad de la palabra es patente, pues puede significar composición, mezcla o temperatura. Sin embargo, “temperamento” de alguna manera incluye las otras acepciones y parece más adecuada por el contexto.

³¹ Tal es la versión de Pallí Bonet. Sin embargo, en la versión griega, así como en traducciones al inglés no aparece lo que he puesto entre corchetes. Quizá se utilizó para matizar la ambigüedad del término griego “κρᾶσις”. Sin embargo, me parece innecesario.

*de vida corresponden a esta clasificación. En efecto, para algunos animales su clasificación depende de su temperamento y de su alimentación, así como del hecho de que absorben agua o inhalan aire, mientras que para otros depende únicamente de un tipo de alimentación y de un género de vida*³².

Así, de manera general, podemos concluir que el animal, clasificación en la que se encuentra el hombre, es un ser que además de ser viviente por lo nutritivo, cuenta con sensibilidad y es sujeto de clasificación según su modo de vida y características fisiológicas.

A continuación se realizará una comparación entre el hombre y el resto de los animales. Dicha comparación se centrará en anatomía e inteligencia de ambos grupos. Posteriormente, continuará el estudio exclusivamente del hombre, su posición en torno al universo y su papel en la finalidad del cosmos.

I.2 Comparación anatómica

El tema de la anatomía ha sido, en general, soslayado por los estudiosos, pues parece ser una mera recolección de observaciones (la mayor parte de las veces equivocadas) acerca de la constitución física de los animales. Aunque puede concederse esto, también es cierto que la anatomía y los estudios que al respecto hace Aristóteles, están llenos de implicaciones y repercusiones filosóficas, e incluso, metafísicas. Temas como el dónde va o dónde debe ir cada una de las partes del cuerpo son apasionantes, como veremos a continuación. Este tema, por supuesto, ha sido heredado de Platón, quien en el *Timeo*

³² HA VII, 2, 590 a 13 - 19.

hace varias observaciones al respecto pero, a diferencia de Aristóteles, se centra principalmente en el hombre³³.

Además del interés histórico que pueda suponer la revisión anatómica de las obras biológicas, pueden ofrecerse dos argumentos que enfatizan su pertinencia filosófica:

- (i) Se ha visto que para Aristóteles, la clasificación de los animales depende, en gran medida, de su *ethos*, es decir, de su modo de vida, capacidades y facultades. Sin embargo, para efectivamente realizar ese *ethos*, la estructura anatómica es fundamental. El carácter y estilo de vida de cada especie se relaciona íntimamente con su organización interna. Por lo tanto, es de la mayor relevancia analizar el tipo de cuerpo que se tiene para comprender la vida y funciones desempeñadas³⁴. Así, no resulta una pérdida de tiempo, como podría suponerse, abordar la diferencia anatómica entre animales y el hombre.
- (ii) Para lograr una buena comprensión de las obras biológicas es indispensable, en la medida de lo posible, vislumbrar el objetivo del Estagirita. Para algunos,

³³ Cf. PLATÓN, *Timeo* (44 d ss). Me hago cargo de las diferentes interpretaciones que se han ofrecido acerca de la posición científica o ético – política de las observaciones fisiológicas del diálogo. Cf. STEEL, Carlos, “The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of *Timaeus* 69 – 72” en *Phronesis*, XLVI/2, pp. 105 – 128. Este autor enfatiza la perspectiva ético – antropológica del diálogo, con una vertiente fuertemente teleológica, minimizando los esfuerzos de posible índole científica. Otros autores prácticamente llegan a ridiculizar a Platón, por catalogarlo como excesivamente idealista para hacer ciencia: RAVEN, I.E., *Plato’s Thought in the Making. A Study of the Development of his Metaphysics*, Cambridge, 1965, así como el comentario que aparece en: PLATO, *Timaeus*, trad. Bury, R.G., Harvard University Press, Cambridge, 1929. Finalmente, quienes piensan que el objetivo platónico también contempla seriedad en este aspecto: CORNFORD, F. McDonald, *Plato’s Cosmology*, Routledge, London, 2001.

³⁴ Para una opinión semejante, cf. FURTH, “Empirical research...”, ed. cit., p. 52.

(iii) como ya se ha dicho, es una recolección de datos. Sin embargo, la respuesta no parece tan simple, una vez que se tienen en mente las relaciones metafísicas implícitas en estas obras. Recuérdese que el objetivo de esta investigación es alcanzar una mejor comprensión de lo que entiende Aristóteles por hombre en su aspecto animal. Autores como Lloyd, piensan que el objetivo último de Aristóteles al comparar a los distintos animales con el hombre, es separarlo y demarcar su diferencia respecto al resto de los seres vivos. En ese caso, la comparación anatómica resulta de vital importancia, pues ayudará a encontrar notas que definen al hombre de manera particular según el entender del Estagirita. Al carecer de una antropología en rigor, las conclusiones de esta comparación resultarán muy iluminadoras³⁵.

Es imposible en esta investigación recolectar todas las comparaciones fisiológicas entre animales y hombres hechas por Aristóteles. Por lo tanto, nuestro estudio se restringirá a las partes o funciones anatómicas de mayor importancia según el Estagirita.

I.2.1 Criterio de nobleza en los animales

a) Composición material

Existen dos factores que pueden denotar la nobleza de los seres: el primero es la composición material de los cuerpos. De éste se desprende el segundo y, como se verá, el que más repercusiones antropológicas tiene, a saber: la colocación de los órganos según la estructura general del universo. Desde esta perspectiva, el hombre aparece como

³⁵ Cf. LLOYD, *Science, Folklore...*, ed. cit., p. 35.

modelo o paradigma en quien los órganos ocupan la mejor posición. No sólo para el animal, sino también acorde al orden cósmico. Esta idea debe ser justificada.

La teoría de los cuatro elementos de Aristóteles es bien conocida: para el Estagirita algunos eran más nobles que otros. Esto no sucede, al menos a sus ojos, por mero capricho o accidente. Se debe a una serie de características que presentan los elementos y que de hecho, son las que realmente actúan. En otras palabras: no es el agua por sí misma la que modifica la tierra, sino es lo húmedo que actúa sobre lo seco, por explicarlo de algún modo. Las principales características de los elementos son: lo caliente (θερμο/ν), lo frío (ψυξρο/ν), lo húmedo (υ(γρο=ν) y lo seco (χηρο/ν).

Además de esto, los elementos pueden ser más o menos livianos: agua y tierra son los más pesados, y por ende, con tendencia al centro de la tierra, o hacia abajo. Los más livianos serían fuego y aire, que tienden hacia la parte más elevada del cosmos³⁶.

A simple vista pueden relacionarse las propiedades antes mencionadas con cada uno de los elementos. Sin embargo, hay al menos un caso, en el que la relación no es tan evidente. La tierra es principalmente seca, el agua húmeda, el fuego es caliente y el caso del aire varía. En algunas ocasiones lo relaciona con lo caliente y en otras con lo líquido e incluso con lo húmedo³⁷.

³⁶ Es importante recordar que el primer presocrático en hablar de cuatro elementos según el propio Aristóteles es Empédocles. Cf. *Metaph.* I, 4, 985 a 31 – 33.

³⁷ Cf. ALTHOFF, *Warm, Kalt...*, ed. cit.

Por otra parte, de estas cuatro cualidades dos parecen ser activas y otras dos pasivas: a la primera categoría pertenecen el calor y el frío y por ende, se relacionan con la forma. Las cualidades pasivas son lo seco y lo húmedo, las cuales, a su vez, se equiparan con la materia. Sin embargo, dicha relación no se cumple en todas las ocasiones y a veces, parece justo al revés.

Autores como Lloyd piensan que la relación, más que en términos activo – pasivo, se da en los resultados: muerte y vida, al producirse la primera por lo seco, y la segunda por lo húmedo³⁸.

Todo esto puede parecer una extraña digresión, pero enseguida se aclarará su pertinencia. Se ha dicho que hay sustancias que por su composición material son mejores o peores. Eso debe entenderse de acuerdo a la teoría de los elementos. Sin embargo, como puede observarse, la teoría no es tan sólida. Dicha ambigüedad dejará criterios poco sólidos para sustentar la superioridad del hombre en esos términos. En un momento, espero hacerlo evidente.

Lo activo es por regla superior a lo pasivo, es decir, la forma es superior a la materia. En este caso, sin embargo, la relación no es tan clara. En algunos contextos, lo húmedo se relaciona con la vida, por lo que puede considerársele superior a lo seco. Sin embargo, esta pareja, frente a la de lo caliente y lo frío es la pasiva, es decir, la que se relaciona con la materia. En ese caso, lo húmedo no es por sí mismo superior a otras

³⁸ Cf. LLOYD, G.E.R., “The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy”, *Journal of Hellenic Studies*, 84 (1964), pp. 92 – 106.

características. Un caso paradigmático es el de la mujer. A ésta se le califica como húmeda, inferior y se relaciona también con la izquierda y se piensa que su carencia o privación de calor es un defecto considerable. Por esto, varios estudiosos se inclinan a pensar que Aristóteles, a pesar de los esfuerzos no logra sistematizar su teoría de los elementos, y esto traerá consecuencias en la manera en que valora los compuestos. Varios aspectos de la teoría de los elementos parecen haber sido retomados de los presocráticos de manera acrítica y dogmática³⁹. Sin embargo, esto no es tan evidente, pues de hecho, en las obras biológicas retoma y corrige varias de esas posturas⁴⁰.

Se puede observar, entonces, que para hablar de la superioridad de los elementos, contamos con varios criterios: actividad o pasividad, ligereza o densidad, así como de sus propiedades esenciales. Aclarar por qué es mejor lo activo que lo pasivo, en términos aristotélicos parece una obviedad. No así, que un elemento liviano sea más noble u honorable. La respuesta radica en la concepción cosmológica del Estagirita. El mundo está claramente demarcado en dos regiones distintas: la sublunar y la supralunar. Los cuatro elementos son el constitutivo esencial de todos los cuerpos sublunares, al menos. Pero falta la postulación de un quinto elemento o del más divino (éter), el cual consiste en la justificación de un mundo supralunar eterno e incorruptible, que no resulta de la misma

³⁹ El hombre, entonces, es un ser de mayor rango en la *scala naturae*, en parte, por ser uno de los animales más calientes y por ello, puede estar de pie, a diferencia de los más terrosos que se encuentran más cerca de la tierra. Sin embargo, cabe analizar algunas ideas ahí supuestas por el Estagirita. Por una parte, la sangre mientras más líquida es, mejor transporta las percepciones, y por lo tanto, esos animales son más inteligentes. (Cf. *Metaph.* I, 1, 980 a 25- b 30). Por lo tanto, el hombre debe ser el animal de sangre más líquida. Pero en otras ocasiones, parece que el signo de mayor rango radica en el calor del cuerpo. En ese caso, nuevamente, es el hombre el animal más caliente de todos. Sin embargo, para conservar la liquidez de los elementos, la sangre debería tener también un cierto frío y humedad, de lo contrario, se solidificaría. Por lo tanto, que el hombre sea el animal más caliente, parece más bien una posición dogmática, que justo parece ser la sostenida en *GA*, pues propiamente, lo mejor sería una posición intermedia.

⁴⁰ Cf. ALTHOFF, *Warm, Kalt...*, *ed. cit.*

composición material de las cosas sublunares, donde evidentemente todo es generado, corruptible y cambiante⁴¹.

Aunque los cuatro elementos jamás llegarán a ser tan honorables como el “éter” sí hay una jerarquización, según se acerquen a la zona donde se encuentran los seres más divinos. Por lo tanto, el que un elemento sea liviano, no sólo implica menor densidad, sino que por naturaleza tiende a lugares más nobles por sí mismos⁴².

b) Posición de los órganos

Una de las ideas tanto más importante como criticada en la teoría del Estagirita es que en el universo las posiciones no son relativas, sino que de manera fija y universal existe un arriba y abajo, y respecto de esas direcciones nosotros estamos bien o mal colocados (como el resto de los animales y seres vivos). Sin embargo, esta teoría suele ser caricaturizada y llevada al extremo⁴³. Aristóteles también habla de un arriba y abajo según “funciones” de los seres, es decir, aunque a nivel cósmico existen posiciones determinadas, también se hacen “relativas” o se predicán de manera diferente según la situación de cada ser:

⁴¹ *Cael.* II, 2, 296 b 14 dice: “uno puede llegar a la convicción de que existe otro cuerpo distinto, aparte de los que aquí nos rodean, y que posee una naturaleza tanto más digna cuanto más distante se halla de los de acá”.

⁴² *Cael.* I, 2, 269 b 16: “la naturaleza se vuelve cada vez más elevada según se aleja del mundo sublunar”. *Mete.* I, 3, 340 b 6: “la materia celeste es más pura, según varía en pureza y libertad”.

⁴³ Ya desde antes incluso, el tema del éter y los lugares naturales fue incluido por Aristófanes en una de sus comedias. Cf. ARISTÓFANES, *Las Nubes* (Trad. Rafael David Juárez Oñate), Editores Mexicanos Unidos, S.A., México, 2001.

Por cierto que Empédocles no atinó en la explicación de este proceso al afirmar que las plantas crecen hacia abajo al crecer las raíces porque tal es el lugar al que naturalmente se mueve la tierra y hacia arriba porque este es el lugar al que naturalmente se mueve el fuego. No interpreta acertadamente el “arriba” y el “abajo”, ya que el arriba y el abajo no son lo mismo ni para cada uno de los seres ni para el universo como conjunto; antes al contrario, lo que es la cabeza para los animales eso son las raíces para las plantas, si es que hemos de considerar idénticos por sus funciones a órganos que son diversos⁴⁴.

Aristóteles, en varios pasajes, no dudará en decir que las plantas tienen el orden y distribución invertidas. Pero se debe ser cuidadoso, tampoco parece acertado pensar que el arriba y abajo son totalmente relativos, pues además de ser anacrónico, Aristóteles rechaza esta teoría al describir la posición del hombre como aquella que mejor refleja el orden del universo y los mejores lugares:

En el hombre, más que en otros animales, la distinción entre arriba y abajo corresponde a posiciones naturales. En efecto, arriba y abajo están dispuestos conforme al arriba y abajo del universo. Asimismo, delante, detrás, derecha e izquierda tienen la misma disposición de acuerdo con la naturaleza. En cambio en los demás animales esta disposición no se encuentra, o si se encuentra es de una manera más confusa. Así, la cabeza de todos los animales está arriba en relación al resto del cuerpo, pero el hombre es el único animal, como hemos

⁴⁴ *De An.* II, 4, 415 b 28 - 416 a 6.

*dicho, que una vez plenamente desarrollado tiene esta parte del cuerpo de acuerdo con la parte superior del universo*⁴⁵.

La superioridad fisiológica otorgada por Aristóteles al hombre es contundente. Efectivamente, ningún otro animal tiene esta disposición en sus partes. Ciertamente, concede Aristóteles, los otros animales también tienen la cabeza un poco más arriba que el resto de sus cuerpos, pero esto no significa que propiamente la dirijan hacia la parte más elevada del universo. Más bien, parecen dirigirla hacia adelante⁴⁶.

En este renglón se dibuja la diferencia entre hombres y el resto de los seres vivos, plantas incluidas, quienes, junto con la mayoría de los animales son considerados de una estructura mucho más terrosa que los seres humanos, obteniendo una naturaleza inferior a la más ligera. Es decir, existe una relación intrínseca entre el tipo de animal y la constitución material o de elementos que cada uno recibe de la naturaleza:

“Ella ha formado, en efecto, los unos con más tierra, por ejemplo, las plantas, los otros con más agua, por ejemplo los animales acuáticos. En cuanto a los animales alados y terrestres, ella los ha formado, los unos con el aire, los otros

⁴⁵ HA I, 15, 494 a 27 – b 2. Este tema también fue de gran relevancia para Platón, quien en *Timeo* (44d – 45 b) posiciona la parte más elevada del hombre en la parte superior dirigiéndose así, a la parte más noble del universo.

⁴⁶ Esto también explica la poca estima que Aristóteles suele tener por los niños, pues efectivamente, al ser estos muy pequeños, todavía no pueden sostener todo su peso y no han dirigido su cuerpo hacia la parte más elevada del universo. Esto es claro, como él mismo lo dice, porque la constitución de los niños es todavía muy terrosa, realmente parecida a la de los otros animales.

con el fuego, y cada uno tiene su colocación en los lugares que les son propios”⁴⁷.

A continuación, un ejemplo clarísimo: los animales salvajes tienen una composición considerablemente terrosa. Gracias a esto, cuentan con partes defensivas más útiles o peligrosas, pero piensan menos⁴⁸. Ciertamente, argumenta Aristóteles, una naturaleza terrosa tendrá más peso, lo cual hace que la mayor parte del cuerpo sea “aflojerada”, pues tiene mucho qué cargar, además de tener que pasar el tiempo prácticamente doblado o en cuatro patas para soportarlo. En ese sentido el hombre tiene una gran ventaja: es el animal de naturaleza más liviana.

Se entiende ya que la nobleza de un cuerpo dependerá de su terrosidad. Pero, ¿qué hace a un cuerpo ser más o menos terroso? En otras palabras, ¿por qué tiene más ese elemento y no cualquier otro? Aristóteles no es muy explícito al respecto, sin embargo, puede decirse con relativo apego a los textos, que se debe a la cantidad del llamado “calor vital” que tenga un cuerpo⁴⁹. Por ser el hombre, el animal más caliente puede estar de pie. Mientras más fríos son los animales, más se acercan a la tierra y mientras más grandes son, más calor necesitan para moverse⁵⁰.

[...] aquellos que se encuentran más evolucionados han tenido para ellos más calor. Y es que ellos deben tener al mismo tiempo en herencia un alma más

⁴⁷ *Iuu.* 477 13, a 27 – 30.

⁴⁸ Cf. *PA II*, 9, 655 b 10.

⁴⁹ Cf. FREUDENTHAL, *Aristotle's Theory...*, ed. cit., p. 58.

⁵⁰ Cf. ALTHOFF, *Warm, Kalt...*, ed. cit., p. 274.

elevada, pues estos seres se encuentran naturalmente por encima de la naturaleza de las plantas. Es por lo que también los animales que tienen un pulmón lleno de sangre y caliente, son más grandes, y el hombre, el ser que tiene necesidad de la sangre más pura y abundante, es el más erecto de todos los animales, y el único en tener lo alto de su cuerpo en el mismo sentido que lo alto del mundo, porque él posee esta parte que es de naturaleza⁵¹.

Dicha característica nos reporta una ventaja enorme: somos el único animal erguido⁵². Esto permite que nuestros órganos estén ordenados de acuerdo al resto del cosmos y por tanto, seamos capaces de pensar. Aristóteles explica cómo la naturaleza ha llevado, en el caso hombre, la materia más pesada o lo más corpóreo a la parte inferior del cuerpo. Es por esto que los hombres tienen la cadera, y las piernas con mayor carne que el resto de los animales. Así, la parte superior es más ligera y fácil de cargar⁵³.

Si la distribución anatómica del hombre tiene una causa cosmológica, o bien una causa funcional, ha sido ya discutido por algunos autores. Lennox opina que en pasajes como: *IA* 4, 705 a 28 – 706 b 16; *PA* III 665 a 22 – 26; *IV* 680 b 14 – 15; 683 b 19 – 25, las posiciones “arriba” y “abajo” se dicen de manera funcional y no de manera cosmológica. Es decir, se está arriba mientras más cercano se esté de la boca y abajo mientras más cercano se encuentre a la parte donde se expulsan los desechos. Sin embargo, comenta inmediatamente después, las plantas tienen el arriba y abajo

⁵¹ *Iuu.* 13, 477 a 16 - 25.

⁵² Cf. *Somn. Vig.* 9, 475 b 15 – 30.

⁵³ Cf. *PA* IV, 10, 689 b 10 ss.

invertidos, pues su posición no coincide con la posición cosmológica. Únicamente en el hombre, como ya se ha dicho, coincide lo cosmológico con lo funcional⁵⁴.

Lennox opina que Aristóteles, a diferencia de Platón, removerá lo “honorable” de ciertos lugares de la causa cósmica, y propondrá una explicación racional para llegar a la misma conclusión. Es decir, está de acuerdo en que son más honorables el arriba, derecha y delante, pero esto se debe a que las actividades más nobles se dan de esa manera. Ejemplo claro son la percepción y la locomoción, como se verá más adelante.

Al contrario de la interpretación de Lennox que, ciertamente, tiene mucha más lógica para nosotros que la del propio Estagirita, me inclino por una postura intermedia. Es decir, encuentro suficiente evidencia textual para pensar que Aristóteles sí otorga al hombre una superioridad no sólo funcional, sino también cosmológica. Lo importante en este aspecto, es darse cuenta que nuestro filósofo es capaz de sostener un discurso más “moderno” cuando aborda las posiciones según funciones, y otro, actualmente no sostenible cuando se trata del orden cósmico. Sin embargo, en contra de la lectura de Lennox, me parece que uno no anula al otro. Justo ahí radica la superioridad del hombre: sus órganos están “bien” colocados según las funciones y dicho orden coincide con el cósmico. Por eso pueden ser igualmente válidos textos como los que a continuación se citan a manera de ejemplo:

⁵⁴ Sin embargo, conviene recordar que en el *De Caelo*, II, 2, 285 b 14 ss Aristóteles explica que en realidad, la esfera que se encuentra en el extremo norte es la parte más baja del universo, pues el movimiento celeste inicia desde la derecha y va hacia la derecha.

Las tres dimensiones que digo son el arriba y el abajo, el delante y su opuesto, la derecha y la izquierda: pues es lógico que todas estas dimensiones se den en los cuerpos perfectos. Ahora bien, el arriba es el principio de la longitud, la derecha de la anchura, y el delante de la profundidad. Pero todavía son principios de otra manera, a saber, con arreglo a los movimientos, llamo, en efecto, principios a aquellos puntos de donde parten los movimientos en las cosas que tienen movimiento. Ahora bien, de arriba parte el crecimiento, de lo situado a la derecha, el movimiento local, de delante, el sensorial: pues llamo delante a donde están los sentidos. Por eso no hay que buscar en cada cuerpo el arriba y el abajo, la derecha y la izquierda, el delante y el detrás, sino sólo en todos aquellos que tiene en sí mismos el principio de su movimiento por ser animados⁵⁵.

O bien este otro:

Aquella por donde entra el alimento, nosotros la llamamos lo alto, fijando nuestra mirada sobre el individuo mismo y no sobre el medio ambiente por entero, y lo bajo es la parte por donde el individuo arroja por lo pronto sus residuos. Esta organización es diferente en plantas y animales. Es sobre todo al hombre, a quien le pertenece, a causa de su posición erecta, el privilegio de tener su parte alta en el mismo sentido que lo alto del mundo entero; para los otros animales se trata de una posición intermedia⁵⁶.

⁵⁵ *Cael.* II, 2, 284 b 25 – 33.

⁵⁶ *Iuu.* 1, 468 a 1 – 7.

Sin la idea de un orden cósmico fijo, tampoco podría decirse que el hombre es quien tiene los órganos y la posición correcta respecto al resto de los seres vivos. Y lo aclara Aristóteles en la siguiente explicación:

Al ser la naturaleza de las plantas inmóvil, no presentan mucha variedad de partes no homogéneas: pues para pocas funciones basta el uso de pocos órganos; por eso hay que estudiar por separado sus formas. Los seres que tienen sensibilidad, además de vida, tienen una forma más variada, y algunos más que otros, y es más compleja en aquellos cuya naturaleza participa no sólo de la vida, sino del vivir bien. Tal es el género humano, pues o bien es el único de los animales conocidos por nosotros que participa de lo divino, o el que más de todos. De modo que por eso, y por ser más conocida la forma de sus partes externas, se hablará primero de él. Además, para empezar, es el único en que las partes naturales están situadas según el orden natural, y su parte superior está orientada hacia la parte superior del universo: el único de los animales erguido es, efectivamente, el hombre⁵⁷.

Se entiende también, según esta perspectiva, que el resto de los animales sean llamados por Aristóteles como “enanos” es decir, aquellos que no pueden alcanzar plenitud de desarrollo, pues su disposición estructural jamás estará acorde con el orden cósmico, pues la parte de la cavidad estomacal hasta donde se liberan los desechos es más

⁵⁷ PA II, 10, 656 1 - 7. Sin embargo, llama la atención, como hace notar Lloyd que Aristóteles convierte la naturaleza en excepción, pues en realidad la mayoría de los seres vivos van en contra de dicho orden, sin llegar al extremo del *Timeo* (90 b). Cf. LLOYD, *Science, Folklore and Ideology*, ed. cit., p. 42.

grande que la que carga el peso y por ende, la encargada de la potencia locomotriz⁵⁸. Asimismo se explican otras diferencias como es el caso de la distribución de pelo en los diferentes animales, pues éste tiene como función principal, la protección de las partes más nobles del cuerpo⁵⁹.

Estamos en condiciones de entender cómo es que el hombre, según su estructura y composición es el animal más “divino”, pues todo en él está bien dispuesto para la vida más elevada: aquella capaz del pensamiento. En un importante fragmento de *PA* se ve esto con nitidez:

El hombre, en lugar de patas y pies delanteros, tiene brazos y las llamadas manos, pues es el único de los animales que camina erguido porque su naturaleza y su esencia son divinas, y la función del ser más divino es pensar y tener entendimiento. Pero esto no sería fácil si la parte superior del cuerpo comprimiera mucho, pues el peso hace lento el razonamiento y el sentido común. Por eso cuando el peso y el elemento corporal es mayor, es necesario que los cuerpos se inclinen hacia la tierra, de modo que la naturaleza colocó bajo los cuadrúpedos, para su seguridad, en lugar de brazos y manos las patas delanteras⁶⁰.

⁵⁸ Cf. *PA* IV, 10, 686 b 1 ss.

⁵⁹ Cf. *PA* II, 13, 658 a 15.

⁶⁰ *PA* IV, 10, 686 a 26 – 35.

En este texto cabe preguntarse: ¿es el hombre más inteligente porque su constitución es menos terrosa? O bien, ¿su constitución es menos terrosa porque es el animal más inteligente? La doctrina aristotélica de las causas preferiría la segunda explicación, como vemos en el caso de las manos y la inteligencia⁶¹, pero en este pasaje en específico, Aristóteles parece insinuar lo contrario: el nivel intelectual o de pensamiento se basa o tiene un pilar importante en la estructura orgánica y anatómica. A continuación se revisarán otros órganos que muestran las diferencias y semejanzas entre el hombre y los otros animales.

I.2.2 Corazón

La colocación de los órganos se rige en gran medida por el corazón. Éste, según Aristóteles, es el órgano más importante, pues en función de él aparecen los demás⁶² y también con respecto a él se dice que un animal ha perecido. Y éste es el origen de su colocación:

Su posición también tiene el lugar propio de un principio: hacia el centro, más arriba que abajo, y más delante que detrás, pues la naturaleza coloca lo más noble en las zonas más nobles, si no lo impide nada más importante. Lo dicho

⁶¹ PA IV, 10, 687 a 8 - 10: “Así, Anaxágoras afirma que el hombre es el más inteligente de los animales por tener manos, pero lo lógico es decir que recibe manos por ser el más inteligente”.

⁶² PA III, 3, 665 a 10 - 17: “En efecto, el corazón se halla en la parte delantera y en el centro, y en él decimos que reside el principio de la vida, así como de todo movimiento y sensación (pues la sensación y el movimiento se producen en lo que se llama “delante”; y en este sentido se distingue “delante” y “detrás”), el pulmón está situado en la región del corazón y alrededor de él, y la respiración se realiza a través de él y gracias al principio que reside en el corazón”.

*resulta claramente evidente en el hombre, pero también en los otros animales: el corazón tiende a situarse de igual modo en el centro de la zona vital del cuerpo*⁶³.

La afirmación es clara: el corazón es un órgano originante e igual lo es su localización. Aquí se muestra con claridad la noción de “valioso” de Aristóteles, muy unida a la del arriba, al frente y a la derecha, como ya se había visto. Si se presta atención, la última frase del texto indica que el corazón tiende a estar en el medio de la parte necesaria de los cuerpos. ¿Cuál es ésta? Aquella que realmente nos conduce al fin. Aristóteles en varias ocasiones deja claro que las extremidades, y principalmente, las inferiores, en nada se relacionan con el fin del hombre. Lo mismo podría pensarse del resto de los animales. En el hombre esta finalidad es clara: el pensamiento⁶⁴, y éste poco o nada se debe a tal parte, por lo que el corazón está en medio, pero no a la mitad de todo el cuerpo, sino en tanto necesario.

Aunque Aristóteles se da cuenta que el corazón está más inclinado hacia la izquierda, la única razón aducida para justificarlo es decir que es para poner un contrapeso al frío de ese lado (por ser más imperfecto). Sin embargo, restringe este fenómeno al hombre, a pesar de suceder claramente también en otros animales⁶⁵.

El corazón también es origen y fin del alma sensible. Esto es evidente si pensamos que sólo los animales tienen corazón, a diferencia de las plantas. Podría decirse

⁶³ PA III, 4, 665 b 20 - 24; Cf. *Iuu.* 8, 474 a 25 – b 5.

⁶⁴ Cf. *EN* X, 7, 1177 b 27 – 1178 a 3. Recuérdese, asimismo el texto de *Pol.* VII, 14, 1334 b 15 en donde se dice que nuestra mente es el fin del universo.

⁶⁵ Cf. *PA* III, 4, 665 b 20 ss.

que esto es obvio, y que las plantas no sólo carecen de corazón, sino que no tienen ningún otro órgano. Pero esto es consecuencia de aquello. Al tener corazón, se tiene alma sensitiva, y con esto viene la sensibilidad de la carne, pero esto es efecto de dicha tenencia. El texto citado a continuación resalta esta idea, pero además nos lleva a un tema que apasionó a Aristóteles en su estudio de los animales y la unidad del alma:

La causa de que terminen en un solo principio y partan de uno sólo es que todos los seres tienen en acto una sola alma sensible, de modo que también es una única parte la que la contiene desde el principio, en los animales sanguíneos, en acto solamente⁶⁶.

El texto apunta a la existencia de un alma sensitiva en acto y otra en potencia. Esto hace alusión a la fragmentación de ciertos animales que sobreviven aunque hayan sido cortados en dos. Aristóteles piensa que, efectivamente, los animales que logran sobrevivir a la fragmentación tienen un alma en potencia actualizada después de la división.

La importancia del corazón no se reduce a esto. Vale la pena recordar uno de los mayores errores del Estagirita en fisiología: mientras Platón sigue la tradición pitagórica de Alcmeón de Crotona, en la que se afirma que el cerebro es el órgano por el cual se ejerce el pensamiento y le asigna el lugar más protegido y elevado en el cuerpo⁶⁷, Aristóteles regresa a la postura de Empédocles en la que el corazón es quien tiene el

⁶⁶ PA III, 5, 667 b 21 – 22.

⁶⁷ Cf. *Timeo* (44 d – 45 b).

control de la sensibilidad así como la memoria⁶⁸. Su dureza o suavidad determinan qué tan bien se reciben y guardan las imágenes o percepciones sensibles. Tanto sensación como memoria dependen del corazón y de los órganos sensibles. Estos a su vez, de la pureza de la sangre⁶⁹. Por estas razones se explica que el corazón esté en la parte más honorable. O, según la lectura de Lennox, que el corazón esté en la parte más honorable, pues coincide con el caminar y la percepción (al ser su origen), sin ser previa la honorabilidad del lugar⁷⁰.

Quisiera concluir este apartado con una crítica que hace Teofrasto a la teoría aristotélica de la honorabilidad en relación a la posición de los órganos, en concreto, se refiere a la tráquea y al esófago. La tráquea es más honorable que el esófago por ser una de la respiración y el otro de la digestión; por ello, la tráquea se encuentra adelante o en frente de él. Pese a este acomodo teleológico, Teofrasto se cuestiona si, efectivamente, podemos explicar esta situación con dicho argumento cuando, de hecho, notamos la inconveniencia de que ahí esté localizada la tráquea, pues de cuando en cuando nos ahogamos un poco⁷¹.

I.2.3 Alma vegetativa

Dentro del cuerpo de los seres vivos, cada órgano tiene una función de vital importancia.

⁶⁸ Cf. *Mem.* 1, 450 a 20 ss.

⁶⁹ Esto se analizará con detalle en el apartado siguiente.

⁷⁰ Cf. LENNOX, J. "Aristotle on the Biological Roots of Virtue: The Natural History of Natural Virtue" en *Biology and the Foundations of Ethics* (Ed. Jane Maienschein and Michael Ruse), Cambridge University Press, New York, 1999, p. 271.

⁷¹ Cf. TEOFRASTO, *Algunas cuestiones de metafísica* (Trad. Miguel Candel), Anthropos, Barcelona, 1991, IX, 28 – 32, así como, LENNOX, James, G., *Aristotle's Philosophy of biology: Studies in the Origins of Life Science*, New York, Cambridge University Press, 2001, pp. 259 – 279.

A pesar de todos ellos, así como de su desempeño, Aristóteles no duda en mencionar dos funciones como las más importantes de todas: aquella por donde se toma el alimento y aquella por donde se expulsan los residuos⁷². De esto tratará el siguiente apartado.

En la digestión, la comparación se hace con respecto a las plantas, y esto es natural: es ahí donde se origina esta facultad. Su nutrición se realiza a través de las raíces, que consumen aquello que les proporciona la tierra. El estómago, dirá Aristóteles, es como una especie de tierra, de la cual los animales toman los nutrientes. La cavidad estomacal se compara con nuestro terrario personal. A diferencia de las plantas, nosotros no contamos con esa cavidad llena y necesitamos ingerir alimento a través de la boca y conductos que se unen a ella, especialmente el esófago para después llegar a los intestinos⁷³.

El recuento digestivo que hace Aristóteles manifiesta con clarividencia la distinción entre su enfoque y el de Platón. En *Timeo* 77 a – d, se habla de una tercera parte del alma que radica en la parte digestiva. Se trata del alma apetitiva, asentada entre diafragma y ombligo. Prácticamente se le otorga vida propia, si bien sus circunvoluciones se oponen a las de la razón. Por ello, esta parte no participa en lo absoluto de la inteligencia⁷⁴.

⁷² Cf. *PA* II, 10, 655 b 29.

⁷³ *PA* II, 3, 650 a 21 – 27: “Las plantas, de hecho, toman con sus raíces el alimento ya elaborado de la tierra (por eso no hay excremento en las plantas; la tierra y su calor les sirven de vientre), en cambio, casi todos los animales, claramente los dotados de locomoción, tienen en sí mismos, a modo de tierra, la cavidad del estómago de donde, como aquellas con las raíces, deben tomar su alimento con algún órgano...”.

⁷⁴ STEEL, C. “The Moral Purpose...”, ed. cit., no toma literalmente la idea de “asientos del alma”, y se manifiesta a favor de un supuesto moral en cada uno de ellos. Si se hablara de una zona “inmaterial” o ligada al alma, habría que centrarse en la médula, pues es justo la parte del cuerpo que recorre “los tres asientos del alma”, desde el cerebro hasta la espalda baja, esto lo hace arremetiendo en contra de Galeno.

El recuento de Aristóteles tiene mayores pretensiones científicas, involucra al resto de los animales y si bien, se coloca como el nivel más básico en las funciones vitales, en realidad es fundamental. De hecho, para el Estagirita, las extremidades se encuentran menos relacionadas con los fines que los órganos internos.

Pero, ¿qué finalidad se cumple a través del alma vegetativa? ¿Se trata únicamente de la alimentación? En realidad engloba dos funciones fundamentales: por un lado, como es evidente, la alimentación para mantener con vida al individuo. Por otro, incluye la reproducción. Esto es crucial: se trata no sólo de mantener al individuo, sino a la especie. Se cumple con la finalidad más básica de cualquier ser vivo: tender a la eternidad que sólo se logra a través de la especie en ciclos de generación y corrupción⁷⁵. Este tema es de gran relevancia, pues resulta la piedra angular del resto de las funciones. Y todavía más importante: en esta persecución del fin se hacen semejantes desde los seres más divinos hasta los más imperfectos, pues todos ellos tienden –aunque a su modo- a la perfección.

Hay que pensar, por ello, que la actividad de los astros es como la de los animales y las plantas. Aquí, en efecto, las actividades del hombre son las más numerosas: pues puede conseguir muchos bienes, por lo que emprende muchas acciones y con vistas a otras cosas. (...) De los otros animales, en cambio, hay menos actividades, y de las plantas, una actividad pequeña y probablemente única: en efecto, o bien hay un solo bien, que puedan conseguir, como también el

⁷⁵ Cf. RANSOME, *Aristotle on...* ed. cit., p. 177.

*hombre, o bien, todos los diversos bienes, se hallan dispuestos en el camino hacia el supremo bien. Así, pues, hay algo que posee y participa del bien supremo, algo que llega a él con poco esfuerzo, algo que llega con múltiples esfuerzos y algo que ni siquiera lo intenta, sino que tiene bastante con acercarse al bien último*⁷⁶.

También relacionado con el tema de la finalidad, pero de manera más concreta en los animales, y no en las plantas, sabemos que para obtener el alimento se guían por su instinto para acercarse al placer y huir del dolor. En cada uno de los animales, varían los órganos con los que perciben dicho placer, pero se relaciona íntimamente con el proceso digestivo. En algunos animales se trata de la lengua. Ésta puede ser flexible, móvil o inmóvil, suave o áspera, algunos tienen un órgano semejante a la lengua en el interior de su cuerpo, otros lo tienen de manera exterior, a modo de un aguijón⁷⁷.

Cabe destacar, también, que entre las comparaciones anatómicas con el carácter de los animales, el intestino no es la excepción. El Estagirita piensa que los animales con intestinos rectos tienen un deseo más vehemente por la comida, algo semejante a lo que sucede con los testículos y el apetito sexual⁷⁸. Como se verá más adelante es fundamental tener esto en cuenta al hacer antropología filosófica, pues un hombre con ciertas cualidades físicas puede responder de diferente manera según un estímulo determinado. Para la ética esto será fundamental, prueba de esto es la afirmación de que “El estudio del

⁷⁶ *Cael.* II, 12, 292 b 1 – 13.

⁷⁷ Cf. *PA* II, 17, 661 a 7 – 10.

⁷⁸ Cf. *GA* I, 4, 717 a 25 – 29.

placer y del dolor pertenece al filósofo político; él es el que dirige el fin mirando hacia el cual llamamos a una cosa buena o mala en sentido absoluto”⁷⁹.

Finalmente, la diferencia entre animales también se relaciona con su temperatura. Los más fríos requieren de menos alimento. En cambio, los más grandes requieren de más calor y alimento. No es el tamaño sino la temperatura lo realmente importante⁸⁰. Ésta hará a los animales más o menos iracundos, como se verá en el siguiente apartado.

El estudio de la digestión en las obras biológicas permite también encontrar algunos conceptos metafísicos en juego. Principalmente, recuerda la contraposición entre el Estagirita y Anaxágoras: el famoso pasaje en el que el presocrático se pregunta “¿Pues cómo podría nacer el pelo de lo que no es pelo, y la carne de lo que no es carne?”⁸¹. Aristóteles introduce los matices de acto y potencia para comprender la manera en que, si bien no están en acto los componentes orgánicos en los alimentos, sí tienen los constitutivos para ser transformados en la digestión en dichas partes⁸².

I.2.4 La respiración

La explicación respecto a la respiración es complicada, pues varía entre animales acuáticos, terrestres e insectos. Sin embargo, algo queda claro: la respiración, aunque es

⁷⁹ *EN VII*, 11, 1152 b 1-3.

⁸⁰ Cf. *PA IV*, 5, 682 a 15 – 29.

⁸¹ ANAXÁGORAS, (fr. 484) en *Los filósofos presocráticos* (Kirk, Raven y Schofield, eds.), 2ª ed. Gredos, Madrid, 2003.

⁸² Cf. *PA II*, 3, 649 b 9 – 7, 653 b 19.

tan necesaria como la nutrición, es mucho más noble que ésta. Y no sólo la acción, sino también los órganos a través de los cuales se efectúa. Recuérdese, asimismo, cómo el aire, elemento por excelencia de la respiración, es mucho más noble que lo terroso, propio de la nutrición.

La respiración inicia en la nariz, pero de ésta se pasa a la tráquea y después a la laringe para llegar a pulmones y corazón. Por el mismo conducto, pasa también el esófago, encargado de la alimentación, como se veía antes. Aristóteles dirá que al ser los órganos de la respiración más valiosos, éstos se colocan delante del esófago, siguiendo un orden natural. Lo mejor debe ir en las mejores partes:

La respiración se produce en los animales a través de la tráquea. De modo que, puesto que es preciso que el corazón esté situado el primero en la zona delantera, también la faringe y la tráquea es necesario que estén delante del esófago: estos dos conductos; de hecho, se extienden hacia el pulmón y el corazón, el otro, al estómago. Por lo general, siempre lo mejor y más noble tiende a estar (allí donde no lo impide algo aún más importante), en lo referente a delante y detrás, en la zona de delante, y en lo que se refiere a la derecha y la izquierda, en la derecha⁸³.

Finalmente, a manera de conclusión acerca de la respiración, es pertinente resaltar una diferencia entre hombres y el resto de los animales. Se refiere en específico a los

⁸³ PA II, 3, 665 a 19 - 26. El mismo caso se observa en el gran vaso sanguíneo con respecto a la aorta que es menos valiosa. Cf. PA III, 5, 667 b 30.

pulmones y al corazón. Aristóteles, a diferencia de médicos de su época, piensa que el corazón y el pulmón no se relacionan en nada en los animales. Sin embargo, el hombre es una excepción. Esto sucede, porque en nosotros existe un interés por el futuro, hay esperanzas y anhelos. Es por ello que un sobresalto en uno puede alterar al otro. El resto de los animales carecería de esta conexión⁸⁴.

I.2.5 La piel y sentidos externos (Conocimiento sensible)

En un apartado anterior se dijo que la frágil división entre animales y plantas se encontraba en la facultad sensitiva, y de manera más específica, en el tacto. Pues bien, al ser el tacto el sentido propio de la piel, o de la carne, resulta interesante lo que al respecto nos dice Aristóteles:

[...] (la carne) es realmente el principio y el cuerpo en sí de los animales. Es evidente también, según la razón, pues definimos al animal por el hecho de tener sentidos, y especialmente, el primero, que es el tacto...⁸⁵.

Es claro que el mundo de las semejanzas entre todos los animales inicia, no por el alma nutritiva (que por supuesto también comparten), sino en la facultad sensitiva⁸⁶.

⁸⁴ Cf. PA III, 6, 669 a 18 – 22.

⁸⁵ PA II, 8, 653 b 21 – 23.

⁸⁶ En este apartado me limito a explorar la situación fisiológica que reporta Aristóteles en torno al conocimiento sensible. Me hago cargo de las diversas polémicas respecto a temas como el recibir la forma sin la materia que se da expresamente en este proceso del conocimiento. Cf. BURNYEAT, M.F. “Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)”, en *Essays on Aristotle's De Anima* (M.C. Nussbaum, A.O. Rorty, eds.), Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 15 – 26. Las dos tesis más importantes de este artículo en contra de una interpretación funcionalista de Aristóteles (al estilo Putnam – Nussbaum), son: a) La recepción de formas sensibles debe entenderse como: estar conscientes de colores, sonidos, etc. no propiamente como un cambio cualitativo en el órgano. b) No hace falta ningún cambio fisiológico en el órgano sensible para que se haga consciente del objeto sensible apropiado.

Aquí, la carne del animal es no sólo parte constitutiva de su cuerpo, sino incluso origen de su definición, pues es justo a través de ella, que para Aristóteles se puede tener sensación táctil. La carne es de vital importancia en el proceso sensible por recibir la sensación y transmitirla al corazón a través de la sangre⁸⁷. Para el Estagirita una persona con sobre peso, puede tener una percepción deficiente, pues el exceso de grasa impide una buena transmisión de la carne a la sangre. Sin embargo, cabe notar una diferencia radical entre la piel de los hombres y de los animales: “La causa de que sólo el ser humano tenga cosquillas es no sólo la finura de su piel, sino también que el hombre es el único de los animales que ríe”⁸⁸.

Postular al hombre como el único ser que ríe quizá no tenga mayores repercusiones, sin embargo, decir que es el animal con la piel más delgada sí es importante, pues como se explicaba, esto facilita el conocimiento, y denota incluso en la constitución anatómica las diferencias entre el resto de los animales y el hombre, especialmente en aquello que nos define y separa de los vegetales⁸⁹.

Otro ejemplo con el cual Aristóteles caracteriza o identifica lo delgado y sensible de la piel del hombre se encuentra en la explicación del funcionamiento de los párpados. Esta membrana, naturalmente, sirve para proteger los ojos suaves de algunos animales. De acuerdo a las observaciones del Estagirita, si bien todos estos animales parpadean, es

⁸⁷ El proceso de sensación es mejor explicado en el *De Anima*. Aunque la piel es sólo el medio de transmisión de la sensación, sin ésta sería prácticamente imposible el tacto, pues es su único medio, a diferencia de otros sentidos en los que el aire o la luz juegan un papel determinante, aunque extrínseco, finalmente.

⁸⁸ *PA III*, 10, 673 a 5.

⁸⁹ También cf. *PA II*, 17, 660 a 16, en donde se dice que la lengua es más sensible pues el hombre es el de mejor percepción táctil. Además de necesitarla de ese modo para el lenguaje.

el hombre quien lo hace en un mayor número de ocasiones, ya que su piel es la más sensible y delicada⁹⁰. Puede concluirse que la importancia de la piel radica, no sólo en la separación entre vegetales y animales, sino también en la jerarquía cognitiva, según sea más o menos sensible. Y Aristóteles no duda incluso, en ofrecer un criterio en la gradación intelectual de los hombres. Como ya se vio en el apartado anterior, hay hombres de mejor naturaleza que otros, y esto se dibuja desde el primer órgano del conocimiento: la piel.

[Acerca del tacto en los hombres]: pues si bien es inferior a muchos animales en los restantes sentidos, sin embargo, es capaz de percibir por medio del tacto con mucha más precisión que el resto de los animales. Y de ahí que sea el más inteligente de los animales. Prueba de ello es que en el género humano los hay por naturaleza mejor y peor dotados en función de este órgano sensorial y no en función de ningún otro: los de carne dura son por naturaleza mal dotados intelectualmente mientras que los de carne blanda son bien dotados⁹¹.

En el recuento de los demás sentidos externos, Aristóteles compara los del hombre con el resto de los animales. Puede observarse que no parte para su explicación de una noción preconcebida de la superioridad humana, pues a pesar de otorgar mayor fineza a su tacto, no duda en colocarlo por debajo de otros animales en sentidos como la vista o el olfato: “[...] el sentido del tacto es el más desarrollado en el hombre, y en

⁹⁰ Cf. *PA* II, 13, 657 b 1.

⁹¹ *De An.* II, 9, 421 a 20 – 25.

segundo lugar viene el gusto. En cuanto a los otros sentidos el hombre es inferior en relación con los demás animales”⁹².

Otro tema interesante respecto a los sentidos es que, si bien todos los animales, por definición tienen tacto y en esa medida, algún grado de gusto (pues éste es un cierto tipo de tacto), sólo los más avanzados cuentan también con la vista, oído y olfato, aunque éstos se dan únicamente para la conservación de la vida. En cambio, en el caso del hombre o animales dotados de reflexión, también se encaminan al bienestar.

En la filosofía griega en general, y en la de Aristóteles en particular, normalmente se habla de la vista como el sentido más elevado⁹³. Sin embargo, una atenta lectura del *corpus* permite identificar que, pese a su nobleza en términos de educación, instrucción y por ende, conocimiento, resulta más importante el oído. Esto es patente cuando se piensa que la vista ayuda a la imitación e imaginación (idea curiosamente más cercana a Sócrates que a Platón). Sin embargo, es sólo a través del oído, que se logra comprender un signo, los significados y la educación de manera más perfecta. Por ello, incluso llega a decir el Estagirita, es más inteligente un ciego que un sordo mudo, dada la importancia de dichos sentidos⁹⁴. En realidad, habría que distinguir: esencialmente, la vista es un sentido más noble, por todo lo que de ella se aprende, y además por estar en la zona más elevada del cuerpo (sangre más pura). Sin embargo, el oído puede llegar a ser más importante,

⁹² HA I, 15, 494 b 13; Cf. *Sens.* 3, 441 a 1 ss.

⁹³ Recuérdese el inicio de la *Metafísica* I, 1, 980 a 24, donde se dice que la más noble de todas las sensaciones es la visual por ayudarnos más a conocer. Así como, *EN* X, 5, 1175 b 36 s, en donde se dice que la vista es el sentido más preciso.

⁹⁴ Cf. *Sens.* 1, 437 a 3 - 16

cuando lo transmitido mediante la voz es un conocimiento. Es decir, accidentalmente, es más importante, esencialmente no.

Muchos se equivocan, piensa el Estagirita, al postular al cerebro como órgano central de la sensibilidad, cuando claramente se trata del corazón. El error es comprensible, pues la mayoría de los órganos de los sentidos externos se localizan en la cabeza, muy cercanos al cerebro. Esto se debe a que, al depender directamente de la sangre en la transmisión de las sensaciones al corazón, hace falta que se localicen en la parte en donde la sangre sea de mejor calidad, y la función del cerebro es enfriar el área del corazón. Por ello, la sangre en ese punto es más pura y de mejor calidad⁹⁵.

En resumen, la comparación de los sentidos externos da una clara superioridad al hombre pues, a pesar de no estar mejor dotado en cada uno de ellos en relación al resto de los animales, sí lo está en aquellos cuya repercusión cognitiva es más evidente: por un lado, en la piel, la cual es en general, mejor en el ser humano. Por otra parte, cuando se piensa que la vista es el sentido más noble y de mayor jerarquía cognitiva, parece que el hombre resulta rezagado. Sin embargo, esto no es preciso, pues es más importante el oído. Pero éste es importante por lo que es capaz de percibir. Y el hombre es el único animal con lenguaje, por lo que aquello que puede percibir audiblemente, aunque cuantitativamente sea inferior, cualitativamente no tiene parangón con el resto de los seres vivos, quienes emiten ruidos o voces, pero nunca palabras⁹⁶.

⁹⁵ Cf. *PA* II, 10, 656 a 25.

⁹⁶ Cf. *HA* IV, 9, 535 a 29 ss.

I.3 Vida intelectual

¿Es posible hablar de inteligencia en el resto de los animales, o es exclusiva del hombre? Esta pregunta suele ser descartada de inicio por la mayoría de los estudiosos, pues parece que Aristóteles ha reservado dicha facultad como exclusiva del hombre y seres superiores. Sin embargo, al analizar los textos anteriores se veía que Aristóteles habla de la inteligencia como altamente relacionada con la organización y estructura fisiológicas. ¿Se reduce el tema a esas notas? La respuesta parece ser negativa. Esto se debe estudiar cuidadosamente. Afirmar tajantemente que sólo el hombre es capaz de un conocimiento más elevado que el sensible resulta un tanto despreocupado y parece no atender suficientemente otras afirmaciones del Estagirita, como se lee en el siguiente fragmento:

Pues bien, es evidente que percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos. Pero es que tampoco el inteligir –me refiero aquel en que caben tanto el inteligir con rectitud como el inteligir sin rectitud; el inteligir con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera, y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas– tampoco inteligir, digo, es lo mismo que percibir sensiblemente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado, además de razón⁹⁷.

⁹⁷ De An. III, 3, 427 b 8 - 14.

El texto afirma que no todos los animales tienen razón, pero en ningún momento la hace exclusiva del hombre. Parece haber otros seres con uso de razón, aunque tampoco se aclara de cuáles se trata.

Se ha dicho que Aristóteles ha reservado la inteligencia como facultad propia del hombre, mas no, como exclusiva de él. De hecho, resalta Víctor Hugo Méndez: ¡el conocimiento, propio del hombre, no es humano sino sobre humano!⁹⁸ En ese sentido, es importante investigar de qué manera se predica la inteligencia de los animales, sin olvidar que tal actividad es de origen divino, y por lo tanto, tampoco en el hombre alcanza plenitud, ni encarna nuestra especie el paradigma de perfección del conocimiento. Esto en mente, ayuda a no pretender ensalzar el conocimiento humano a un grado tal que de ninguna manera sea, ni siquiera, comparable al animal.

Hablar de inteligencia puede sonar vago. ¿Exactamente qué entendemos por ésta? ¿Se trata de un conocimiento reflexivo, o abarca también otras dimensiones cognitivas? Para abordar el tema de la manera más completa posible se tocarán tres aspectos, condiciones indispensables si bien, no suficientes, para hablar de inteligencia: temperamento, virtud y facultad encargada.

⁹⁸ Cf. MÉNDEZ, Víctor Hugo, “El “ser humano” en el pensamiento de la Grecia Clásica”, en *Analogía filosófica*, Año XV, 2001, No. 1, México, D.F., pp. 71 – 83.

I.3.1 Temperamento

En apartados anteriores se dijo que los criterios para dividir o clasificar a los animales eran el alimento, la respiración y el temperamento. No se abordó este último, por ir más allá de lo estrictamente fisiológico. Se analizará ahora al considerar el siguiente pasaje:

Por otro lado, su comportamiento y modos de vida varían de unos a otros según sus costumbres y alimentación. Existen, en efecto, en la mayoría de los animales, huellas de estos estados psicológicos que, en los hombres, ofrecen diferencias más notables. Así, docilidad o ferocidad, dulzura o aspereza, coraje o cobardía, temor u osadía, apasionamiento o malicia, y en el plano intelectual una cierta sagacidad, son semejanzas que se dan entre muchos animales y la especie humana y que recuerdan las analogías orgánicas de las que hemos hablado a propósito de las partes del cuerpo. Pues unos animales difieren más o menos en ciertas cualidades, y lo mismo sucede con el hombre comparado con un gran número de animales (en efecto, algunas de estas cualidades se encuentran más en el hombre, otras en los animales); otros animales, al contrario, presentan relaciones de analogía. Así, lo que en el hombre es arte, sabiduría e inteligencia, corresponde en algunos animales a una facultad natural del mismo tenor⁹⁹.

⁹⁹ HA VII, 1, 588 a 17 - 31.

Aristóteles acerca el temperamento a una cuestión más fisiológica: el alimento y las costumbres. Los animales tendrán repercusiones de tipo psicológico dependiendo de lo que ingieran. Esto es importante, pues nada prohíbe a la misma diferencia distinguir a unos hombres de otros. Es lógico que se piense de esta manera, pues las zonas geográficas muestran diferencias en el aspecto físico de los hombres y en su comportamiento. Sin contar con una teoría genética, es plausible dar importancia a aquello que se come para definir el modo de ser de las personas o de los distintos animales, pues quizá sean las diferencias físicas no tan pronunciadas.

Aristóteles, como puede observarse en el texto, no hace de la razón algo exclusivamente humano, aunque tampoco explicita de quién más pueda ser. Pero hay un tema de mayor relevancia aquí: algunas diferencias entre hombres y animales son simplemente de grado, o cantidad y algunas otras son por analogía¹⁰⁰.

El temperamento es una disposición natural al actuar. No parece, por lo tanto, relacionarse directamente con la inteligencia especulativa. Sin embargo, es bien sabido que para Aristóteles, hablar de intelecto no se reduce al conocimiento de los universales o a la reflexión. Es también posible hablar de un intelecto práctico, y aquí el temperamento sí resulta fundamental¹⁰¹.

¹⁰⁰ Para profundizar el tema de la analogía en la metafísica aristotélica, cf. BEUCHOT, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, 2ª ed., Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas, 28), México, 2004.

¹⁰¹ Esto se hace patente en el libro II de la *EE*.

El comportamiento de una persona no es siempre ni exclusivamente resultado de una profunda reflexión, sino en parte, una respuesta intuitiva e incluso, podríamos decir, instintiva. En la misma línea, un animal puede actuar de cierta manera por simple supervivencia, lo llamativo en el texto que se leía hace un momento, es que los adjetivos utilizados por Aristóteles al hablar del temperamento animal, son los mismos utilizados al describir a una persona.

No conforme con esta relación de semejanza, termina el texto con una similitud entre sabiduría, arte e inteligencia humana y animal. Por lo tanto, al menos se abre la posibilidad de hablar de una diferencia gradual entre el temperamento o comportamiento animal y humano. Es decir, en ambos casos se dan, pero en el hombre resultan más evidentes. Si esto es así con el comportamiento, también podría suceder con el intelecto.

Antes de afirmar o tomar una posición al respecto, se ha de considerar si estas semejanzas en el temperamento llegan únicamente a la disposición natural, o si se puede hablar de un tipo de virtud. Como se sabe, la virtud es una excelencia conseguida por una repetición de actos buenos, siempre y cuando se sea consciente de lo realizado, es decir, si bien puede pensarse en algún tipo de excelencia en los animales, está fuera del alcance de seres inertes¹⁰².

Si el temperamento en los animales no alcanza para hablar de virtud, es decir, no son conscientes de su sagacidad, malicia o cobardía, parece más difícil poner en estado de

¹⁰² Cf. *EE* II, 2, 1220 b 1- 5.

gradación la inteligencia y habría de catalogarla como diferencia analógica¹⁰³. Aunque la diferencia cuantitativa no concuerda con textos especialmente de la *Ética*, el *corpus* biológico sí permite una lectura de este tipo. Recuérdese el texto de *Política* en el que se dice que el hombre puede ser la peor de todas las bestias (alejado de la ley)¹⁰⁴, e incluso dirá el Estagirita que le podemos encontrar en estado “salvaje”¹⁰⁵ al igual que a otros animales, por lo que pensar en una diferencia de grado no parece insostenible:

*Aún más, unos animales son mansos, otros salvajes. Unos son siempre mansos como el asno y el mulo; otros, siempre salvajes, como la pantera y el lobo; otros pueden ser domesticados rápidamente como el elefante. Hay todavía otro modo de distinción, pues todas las especies domésticas se encuentran igualmente en estado salvaje: es el caso de los caballos, los toros, los cerdos, los hombres, las ovejas, las cabras y los perros*¹⁰⁶.

Se ve ahora la importancia de saber exactamente qué entiende Aristóteles por virtud en especial cuando ésta es referida a los animales en general.

I.3.2 Virtud

Al calificar a un hombre X como “malvado”, de ordinario pensaríamos en alguien quien, intencional y conscientemente ha provocado daño a terceros. En ese caso, decimos: “X

¹⁰³ CF. BEUCHOT, Mauricio, “Retórica y hermenéutica en Aristóteles” en *Nova Tellus*, 25 (2007) 1, pp. 217 – 234.

¹⁰⁴ Cf. *Pol.* I, 2, 1253 a 15 – 16.

¹⁰⁵ Cf. *PA* I, 3, 643 b 5, en donde también se afirma la idea del hombre como animal a la vez salvaje o doméstico.

¹⁰⁶ *HA* I, 1, 488 a 27 - 31.

no tiene un “vicio” natural, sino que él, de manera deliberada por los motivos que sea ha actuado de mala fe”. Las patologías quedan fuera de estos calificativos (nadie creería que un niño con serio retraso mental al morder a su madre ha intentado lastimarla). Igualmente, cuando pensamos en un hombre audaz, imaginamos a quien es capaz de reaccionar y deliberar correctamente ante las más diversas situaciones. No llamaríamos valiente a quien, de manera casual camina por la calle y recibe un golpe en lugar de una mujer inocente, a quien iba dirigido. En estos dos ejemplos, como es patente, la deliberación y conciencia juegan un papel fundamental para llamar a alguien virtuoso o vicioso (amén de la constancia y asimilación permanente, requisitos indispensables para Aristóteles al hablar de virtudes como una segunda naturaleza).

La lectura de las obras biológicas plantea un problema: Aristóteles no tiene empacho en llamar “astuta” a un ave, o “glotona” a una serpiente, o “inteligente” a un delfín. De ahí que se haga una división entre virtud natural, cuando se refiere a animales y una virtud propiamente dicha, cuando el término se aplica a los hombres. En cualquier caso, no deja de llamar la atención que el de Estagira, en prácticamente ningún momento tenga el cuidado de hacer alguna acotación al respecto. La virtud, entonces, se divide en dos: la natural (aquella relacionada íntimamente con el temperamento, es decir, lo obtenido por naturaleza)¹⁰⁷ y la perfecta, a saber, la adquirida con más trabajo, y sobre todo, por propia convicción.

¹⁰⁷ “Las virtudes naturales son cualidades innatas que determinan una facultad a operar de un modo determinado y por ello, se denominan virtudes. Ciertamente, el grado de determinación de una virtud natural y una virtud perfecta no es el mismo. Una virtud perfecta determina con mayor firmeza que una natural, pues se adquiere conscientemente”. ZAGAL, “Límites de la argumentación...” ed. cit., pp. 132-133.

Para acercarnos al tema de la inteligencia en animales y hombres, vale la pena retomar un estudio al respecto. Lennox argumenta que la virtud y la manera en que el Estagirita se expresa de los animales hacen referencia a una virtud natural. De esta manera, la diferencia entre inteligencia en los animales y en el hombre se distingue por analogía y no por grado¹⁰⁸.

El autor es consciente de la complejidad de restringir la virtud como exclusiva del hombre y hace un análisis minucioso que resumiré brevemente: los animales, al igual que el hombre tienen un cierto carácter, aunque no es fruto de una elección deliberada. A pesar de tener una cierta “virtuosidad” o excelencia, no necesitan integrar la parte natural o de carácter con la inteligencia práctica. Justamente esto distingue a los seres humanos del resto de los animales: la integración. Así, Lennox es cuidadoso en advertir que virtud moral no puede darse sin inteligencia práctica, cosa que argumenta, no necesariamente falta a los animales, sino su compaginación. De esta manera, Lennox se inclina por distinguir analógica y no gradualmente la inteligencia de animales y hombres¹⁰⁹.

La falta de distinción en el vocabulario del Estagirita, complica aún más acotar los límites de uno y otro tipo de virtud. En general, Aristóteles habla de los *tropoi* para

¹⁰⁸ “Ahora bien, buenos y dignos llegan a ser los hombres gracias a tres factores, y estos tres son la naturaleza, el hábito y la razón. Efectivamente, primero hay que ser hombre por naturaleza y no otro animal cualquiera, y por tanto con cierta cualidad de cuerpo y alma. Pero hay algunas cualidades que no sirve de nada poseerlas de nacimiento, pues los hábitos las hacen cambiar. Algunas cualidades, en efecto, por naturaleza son susceptibles, a través de los hábitos, de inclinarse hacia lo peor y hacia lo mejor. Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón; éste sólo posee razón, de modo que es necesario que estos tres factores se armonicen uno con el otro. Muchas veces, efectivamente, los hombres actúan mediante la razón en contra de los hábitos y de la naturaleza, si están convencidos de que es mejor actuar de otra manera”. *Pol.* VII, 13, 1332 a 11 – 1332 b 12.

¹⁰⁹ Cf. LENNOX, James, G. “Aristotle on the Biological Roots of Virtue...” ed. cit., pp. 10 – 31.

referirse a la condición o al carácter moral. Esto se ha traducido de la siguiente manera: disposición se entiende como carácter y capacidad como temperamento¹¹⁰.

Concediendo que no exista propiamente una virtud moral, pero sí una natural, veamos la manera en que lo expresa Aristóteles:

En efecto, unos son mansos e indolentes y nada reacios, como el buey; otros son irascibles, obstinados y estúpidos, como el jabalí; otros prudentes y tímidos, como el ciervo y la liebre; otros viles y pérfidos, como las serpientes; otros nobles, bravos y bien nacidos, como el león; otros de buena raza, salvajes y pérfidos, como el lobo. Bien nacido es, en efecto, el animal que procede de un buen linaje, y de buena raza el que no ha degenerado de su propia naturaleza. Asimismo, unos son astutos y malvados, como la zorra; otros briosos, afectuosos y cariñosos, como el perro; otros mansos y fáciles de domar, como el elefante; otros esquivos y cautos, como el ganso; otros envidiosos y presumidos, como el pavo real. Pero el hombre es el único animal capaz de reflexión. Muchos son los animales que poseen la facultad de la memoria y del aprendizaje; sin embargo, sólo el hombre es capaz de recordar¹¹¹.

Es difícil no relacionar las características que enuncia Aristóteles como propias de cada animal, con las virtudes humanas. Desde la “buena raza” de los griegos, los

¹¹⁰ Cf. MARÍN, H., *La antropología aristotélica...*, ed. cit., p. 29, así como: CHARLTON, William, *Weakness of Will*, Blackwell, Oxford, 1988, p. 39.

¹¹¹ HA I, 1, 488 b 13 - 27. Llama la atención, de cualquier modo, que en este texto no se mencione la principal capacidad distintiva del hombre: la de deliberación (*bouletikón*).

prudentes, los tímidos, etc. Aunque la postura de Lennox es plausible, el Estagirita no da pauta en el texto para tomarlo de manera metafórica. De ahí, que en textos como éste la interpretación gradual parezca sensata¹¹². Y la cita anterior no es la única que va por esa línea. Son muchos más los textos que nos hablan de una “virtud e inteligencia” en los animales¹¹³.

Así, Lennox piensa que los animales tienen una virtud o disposición natural, pero al carecer de integración con la inteligencia práctica, carecen de virtud propiamente dicha. Pero, como en todo texto polémico, no existe uniformidad interpretativa. Dierauer, por ejemplo, afirma que los animales sí tienen inteligencia, al menos práctica, e incluso les llama “*phronimoi*”¹¹⁴, porque son capaces de cierto aprendizaje, a través de “prueba y error”. Lo que no tienen, propiamente, es una deliberación de los medios, característica indispensable de la acción humana racional¹¹⁵.

¹¹² Es importante recordar que varias partes de *HA* se consideran espurias, y en particular, el libro IX que contiene la mayor parte de la información respecto al carácter de los animales. Algunos estudiosos lo relacionan con el texto atribuido por Diógenes Laercio a Teofrasto respecto al carácter de los animales. Sin embargo, se acepte esto o no, las ideas que ahí aparecen no resultan opuestas ni contradictorias frente a otros textos del Estagirita. Cf. LLOYD, *Science, Folklore and Ideology*, ed. cit. p. 21. Una interpretación semejante, también se encuentra en: COLE EVE Browning, “Theophrastus and Aristotle on Animal Intelligence”, en *Theophrastus – his Psychological Doxographical & Scientific Writings* (Ed. William W. Fortenbaugh and Dimitri Brunswick), Rutgers University Studies in Classical Humanities, New Jersey, 1991, en donde se enfatiza la posible autoría de Teofrasto, no sólo del libro IX, sino también del VIII.

¹¹³ Por ejemplo, están las múltiples características de la inteligencia y carácter de las aves. Cf. *HA* VIII, 6, 612 b 17; *HA* VIII, 7, 612 b 32; *HA* VIII, 14, 616 b 20; *HA* VIII, 2, 610 b 20. También hay una especie de crítica del carácter de los animales, o de sus vicios aunque esto se deba más a su constitución física. Por ejemplo, la glotonería de la serpiente, de ahí su lengua bífida. Cf. *PA* II, 17, 660 b 5. También encontramos otros ejemplos que dan cuenta de virtud en el elefante. Cf. *HA* VIII, 46, 630 b 18; o una cierta civilidad relacionada al apareamiento del camello, Cf. *HA* VIII, 47, 630 b 32.

¹¹⁴ Cf. DIERAUER, Urs, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*. Verlag B.R. Grüner B.V., Amsterdam, 1977, p. 12.

¹¹⁵ Cf. *EN* III, 3, 1112 b 11 ss; VI, 12, 1144 a 6 ss.

De cualquier manera, en consonancia con la *Eudemia*, podemos percatarnos de la importancia de las pasiones para calificar una acción moralmente¹¹⁶. Por lo tanto, una predisposición que resulte prácticamente dada, complica la moral humana, pero también nos acerca a la animal, pues, al igual que ellos, en ciertos casos el contexto poco puede solucionar, y más bien, limita e imposibilita a ir más allá de lo recibido de la propia naturaleza. Esta misma idea se refuerza, cuando se tiene en mente el pasaje de *Nicomaquea* en el que se dice que las disposiciones naturales no sólo ayudan o dificultan la virtud, sino que también participan en el juicio para determinar o decidir el fin y la bondad de los actos:

[...] pero la aspiración al fin no es de propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero. Y, así, un hombre bien dotado es aquel a quien la naturaleza ha provisto espléndidamente de ello, porque es lo más grande y hermoso y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que lo conservará de la manera que corresponde a su cualidad desde el nacimiento, y el estar bien y bellamente dotado constituirá la perfecta y verdadera excelencia de su índole¹¹⁷.

Salta a la luz que llamar a una virtud como natural y otra como moral no termina de zanjar el problema. De hecho, torna evidente la necesidad de aclarar qué se entiende

¹¹⁶ Cf. *EE* II, 2, 1220 b 13 – 20; VIII, 2, 1247 b 3 ss; III, 7, 1234 a 24 ss.

¹¹⁷ *EN* III, 5, 1114 b 5 – 10.

propiamente por inteligencia para después tener la capacidad de juzgar o calificar los actos tanto animales como humanos.

I.3.3 Facultades y conocimiento intelectual

Si entre animales y hombres la mayoría de las diferencias son cuantitativas, excepto en el intelecto, donde se trata de una relación analógica, puede decirse que las funciones a veces resultan semejantes, pero lo que varía es la facultad. Sin embargo, debe detallarse un poco más: ¿cuál o cuáles son exactamente las facultades encargadas o por las que se llama o no a los seres, “inteligentes”?

Hace un momento se dijo que autores como Dierauer no dudan en llamar a los animales “*phronimoi*”. Sin embargo, en la teoría aristotélica, esta virtud no sólo es base y condición de todas las demás, también se le clasifica como virtud intelectual. Por ello, decir que animales y hombres compartimos la prudencia, no es trivial. Existe una posible salida, que a continuación señalo y que ha sido explorada por Caston en un interesante artículo¹¹⁸.

El hombre es el único ser capaz de reflexión o “*nous*”, a saber, inteligencia, mientras que, con el resto de los animales comparte la *phronesis*. Sin embargo dicha virtud se daría sólo de manera natural en los animales. Y la posibilita no la reflexión, de

¹¹⁸ Cf. CASTON, Victor, “Aristotle and the Problem of Intentionality”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVIII, No. 2, June 1998, pp. 249 – 298. Aquí se argumenta de manera cuidadosa, cómo la intencionalidad que autores como Brentano han atribuido al Estagirita, tiene su origen, no propiamente en la percepción, sino en la *phantasia*. Gracias a esto, piensa el autor, Aristóteles es capaz de estructurar una psicología animal plausible, en donde resultan capaces de aprender de lo pasado, ya sea por experiencias o por representaciones, incluso, al margen del aparato conceptual del hombre.

la cual obviamente carecen, sino la *phantasia*, que sí reconoce Aristóteles en varios animales no humanos. Esta vía me parece sumamente interesante. La “naturalidad” de la *phronesis* no basta, pues es claro que esta virtud es de origen intelectual. Y de hecho, si se concede su existencia prácticamente innata, por la envergadura de la virtud que tratamos, difícilmente podría Aristóteles calificarla como base de todas las demás. Baste recordar el famoso círculo vicioso de la *phronesis* (se es virtuoso cuando se actúa prudentemente, pero ser prudente es ya ser virtuoso en gran medida), que no se resuelve por ella misma, sino acudiendo a las virtudes naturales. Si la *phronesis* se convierte en virtud natural, no hay manera de escapar del círculo¹¹⁹.

La solución de Caston ofrece una interesante perspectiva: la *phronesis* es natural, no porque se equipare al carácter innato sin más, sino porque se funda a partir de la facultad más noble de cada ser. Así, los animales cuentan con la *phantasia*, como facultad interna, capaz de permitir una delgada, pero considerable separación del conocimiento sensible, sin llegar al especulativo.

De hecho, Aristóteles afirma que la memoria se relaciona simplemente con la imaginación, compartida por prácticamente todos los animales. Sin embargo, en el caso del hombre existe también la “reminiscencia”. Esto implica tener un tipo de memoria consciente de sí misma e incluso comparable con un tipo de silogismo. Por esto, entre los

¹¹⁹ “Así, el círculo vicioso de la *phronesis* se resuelve con el pivote natural de las virtudes naturales. Por eso, algunos tienen la prudencia semidesarrollada”. ZAGAL, *Límites de la argumentación...*, ed. cit., pp. 132- 133.

animales, el único capaz de de él es el hombre. Finalmente, se relaciona con la inferencia, con el querer o la voluntad y esto es también exclusivo de él¹²⁰.

En conclusión, puede decirse que en el comportamiento de los animales se distingue un cierto temperamento innato, y un tipo de virtud natural llamada *phronesis*, la cual tiene su origen en la *phantasia*. Sin embargo, encuentro inexacto decir que la prudencia es compartida por animales y hombres, pues en el caso de los últimos se basa en la reflexión y el intelecto, mientras que la animal es mucho más básica y sobre todo, procede de una facultad distinta.

El asunto no radica, a mi juicio, en la virtud o en el comportamiento, sino en la facultad con la que se llevan a cabo las funciones. La respuesta tradicional sería sencilla: los animales sólo alcanzan el conocimiento sensible, por lo tanto no conocen los universales, se quedan en lo particular, no prevén, y sólo son capaces de almacenar parte del pasado. Sin embargo, dicha afirmación admite matices. Algunos casos se enumeran a continuación.

- a) El conocimiento sensible se limita a lo particular. Si bien esto es cierto, puede no ser absoluto. El propio Estagirita afirma en *An. Post.* II, 19, 100 a 16 ss, que la percepción misma incluye reconocer algún universal en lo particular¹²¹. Por tanto,

¹²⁰ Cf. *Mem.* 2, 453 a 4 - 14.

¹²¹ “Es claro que el singular se siente, propiamente y por sí; no obstante, en el sentido también de algún modo se da el universal. El sentido conoce a Calias, no sólo en cuanto es Calias, sino también en cuanto es este hombre ... Si se diera de manera que el sentido aprehendiera sólo la particularidad, y de ningún modo aprehendiera a la vez la naturaleza universal en particular, no sería posible que por la aprehensión del sentido se causara en nosotros la cognición universal”. TOMÁS de AQUINO, *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*, (Trad. De Ana Mallea y Marta Daneri – Rebok), EUNSA, Navarra, 455, 1 [100 a 16].

- b) la demarcación entre conocimiento teórico y sensible no es tan sencilla como a primera instancia se pensaría. En otras palabras, aunque los animales sólo cuenten con percepción, esto no los excluye de un cierto conocimiento universal.
- c) Normalmente se presenta el *nous* como relacionado a lo universal y la *phronesis*, como aquella que se remite únicamente a lo particular (esta acción, en este determinado contexto...). Sin embargo, debe reconocerse incluso al ejercitar la prudencia, hace falta al menos, una mínima idea o intuición de lo que son el bien y el mal, y en ese sentido, se alcanza un universal¹²².

A estas dos objeciones “epistemológicas” para dividir excluyentemente la inteligencia humana de la animal, podemos agregar dos más relacionadas con el comportamiento:

- d) Cuando se rastrea el tema de superioridad intelectual se compara el tiempo que los adultos de cada especie pasan con sus crías. Esto sirve como muestra de la inteligencia del hombre, pues en la medida en que pasa mayor tiempo con las crías más les enseña y se crean lazos profundos entre padres e hijos y esto, finalmente, define el tipo de comunidad o asociación que tengan. En este caso, el hombre resulta ser el animal más inteligente para Aristóteles, pues es quien pasa mayor tiempo con sus hijos. Tómese en cuenta el siguiente pasaje:

¹²² Cf. ZAGAL, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles...*, ed. cit., p. 104.

[...] parece también que la naturaleza tiende a fomentar el sentimiento del cuidado de las crías; pero en los animales inferiores inculca este sentimiento sólo hasta el momento de parir; en otros, incluso durante el desarrollo completo; y en aquellos que son más inteligentes, (*φρονιμω/τερα*) también en el tiempo de la crianza. En efecto, en los animales que gozan de mayor inteligencia, se da la intimidad y el cariño hacia su prole, incluso cuando ya está desarrollada, como en el caso de los hombres, y algunos cuadrúpedos; pero en las aves sólo se da hasta el momento del nacimiento y la crianza¹²³.

A pesar de la clara superioridad humana al respecto, en otros pasajes Aristóteles habla, incluso, de ternura y cariño en otros animales, como es el caso del delfín¹²⁴. A esto podemos añadir que, el propio Aristóteles llama *phronimótera*, es decir, pone la *phronesis* en comparativo de grado. Esto refuerza la idea de gradación.

- e) La “amistad” suele restringirse al terreno de lo antropológico. Sin embargo, resulta muy interesante un pasaje de *EE* en donde también se concede un tipo de amistad entre animales. Ciertamente, es un tipo débil, pero finalmente, se acepta que los animales tengan un tipo de relación en la que unos se benefician de otros más allá del terreno del mero instinto¹²⁵.

¹²³ *GA* III, 2, 753 a 7 – 15.

¹²⁴ Cf. *HA* IX, 47, 631 a.

¹²⁵ Cf. *EE* VII, 5, 1239 b 19 – 21; SHEARMAN, R., “Self Love and Virtue of Species Preservation in Aristotle”, en *The Greeks and The Environment*, ed. cit., pp. 121 – 132, defiende no sólo un tipo de amistad entre animales sino también del hombre hacia seres inferiores. Una visión opuesta, cf. ZAGAL, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles...*, ed. cit., p. 161, en donde asegura que “ni dioses ni bestias tienen amigos”. También, cf. ADOMEIT, Klaus, *Aristoteles über die Freundschaft*, Decker & Müller, Heidelberg, 1992.

Por este tipo de dificultades en el lacónico estilo aristotélico, que ya hace exclusivo el intelecto al hombre, ya utiliza los mismos términos para los animales, puede concluirse una absoluta incompatibilidad entre las posturas fisiológicas y psicológicas del Estagirita. Es decir, mientras en la parte fisiológica se trata de un mundo de gradaciones según se tenga más o menos calor vital, lo psicológico y racional parece atenerse a una perspectiva esencialista: se tiene o no se tiene en absoluto¹²⁶.

Frente a esta lectura, encontramos otras en las que la noción de alma, según la versión biológica parece ser la más acertada¹²⁷. Y otras, que sin más, eliminan el *corpus* biológico.

Quizá Aristóteles fue consciente de la dificultad o de la imposibilidad de distinguir la razón por analogía o grado entre animales y hombres. Esto explicaría el texto donde afirma que el “intelecto llega del exterior”¹²⁸. En el pasaje de *GA* habla de un “primer elemento”, es decir, el *pneuma* del semen que parece ser un análogo al éter supralunar. Desgraciadamente, no queda clara la analogía: ¿se trata de una semejanza material o simplemente es un compuesto más noble que el resto? No hay manera de contestarlo. Aunque claramente se trata de una semejanza y no del mismo elemento¹²⁹. Sin embargo,

¹²⁶ Una postura semejante es sostenida por FREUDENTHAL, Gad, *Aristotle's Theory...*, ed. cit., p. 6.

¹²⁷ Cf. KAHN, Charles H., “Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology” in *Articles on Aristotle 4. Psychology & Aesthetics* (Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, eds.), Duckworth, London, 1979, pp. 1 – 31; así como SORABJI, Richard, “Body and Soul in Aristotle” in *Articles on Aristotle...* ed. cit., pp. 76 – 92.

¹²⁸ Cf. *GA* II, 3, 736 b 29.

¹²⁹ En el *Timeo* se narra que aunque son los dioses los encargados de generar las razas mortales, el dios les da la simiente que tendrán los hombres de igual modo que los dioses: el intelecto o alma racional. Es decir, ésta, nuevamente es de material divino y viene “del exterior”. Cf. *Timeo* (41 c – e).

desde una perspectiva material, Aristóteles enfatiza la diferencia o nobleza en el hombre, y aquí parece radicar uno de los motivos.

Esto, de alguna manera, complica el estudio de la facultad, pero la distingue de manera específica, pues la pone en un terreno más allá de lo biológico, y prácticamente, más allá de lo natural. Recuérdese que Aristóteles hace una interesantísima disertación acerca de cómo se transmite el alma al nuevo ser humano. En su explicación queda manifiesto cómo la materia (dada por la hembra) es informada por el calor del hombre¹³⁰. Éste a su vez, al dar la forma, da el alma, pero sólo la nutritiva y la sensible. Así, no hay ninguna explicación ni intuición del alma racional, a no ser ese comentario de un elemento que se incorpora posteriormente y proviene del exterior.

Esta idea ha dado pie a numerosas especulaciones en las que se postula, por ejemplo, que el intelecto es del mismo material que las estrellas, o lo que llamamos: éter¹³¹. Existen otras opiniones menos forzadas e imaginativas al respecto y más ligadas a la teoría del conocimiento como “formal” en Aristóteles. William Charlton defiende que el intelecto humano viene desde fuera, pero no por ser materialmente externo, sino porque para obtener conocimiento, se necesita de formas exteriores que lo actualicen. De esta manera, explica Charlton, el estudio del intelecto no corresponde al científico o al físico,

¹³⁰ Cf. *GA II*, 5, 741 b 5 ss.

¹³¹ Charlton recopila algunas de las ideas más radicales. Por ejemplo, Zeller es de la idea de que el intelecto sea de este tipo. Moraux no es tan aventurado y propone que el intelecto es llevado en el semen y se forma como las otras partes del alma. A. Preus se manifiesta a favor de dicha lectura. Balme y Lefevre terminan por proponer algo similar, aunque la manera en que es llevado el intelecto varía ligeramente de lo propuesto por Moraux, pero al final, coinciden en que es transportado por el semen o por el aire caliente de éste, al estilo del agua que es llevada por las olas del mar. Cf. CHARLTON, William, “Aristotle on the place of mind in nature”, en *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed.cit., p. 413.

mas no por ser algo de material superior, sino por la misma definición que propone el Estagirita del conocimiento en su explicación más formal¹³².

Desde la perspectiva psicológica, tampoco hay algo claro. Ya en la Edad Media se discutía a qué se refería Aristóteles con el famoso y oscuro pasaje del intelecto como agente y paciente¹³³. También se abordó en las interpretaciones árabes e incluso en las de impronta cristiana; no existe unanimidad al respecto. ¿Se trata de dos intelectos?, ¿hay un ser superior presente en alguno de ellos?, ¿es inmortal todo el hombre, o sólo el alma racional?, pero de ser así, ¿toda el alma racional, o sólo el intelecto agente en particular? Y en todo caso, ¿qué es eso?¹³⁴

Sin llegar a la radicalidad de posturas como la de Freudenthal, quien asegura que las posturas psicológicas y biológicas son incompatibles entre sí, puede ofrecerse una respuesta matizada. Efectivamente, hay un rompimiento entre los dos planteamientos, mas no por ser dos teorías incompatibles, sino porque el Estagirita ha dejado la explicación del intelecto absolutamente inconclusa. El problema radica en la falta de textos donde se diga exactamente qué se entiende por intelecto. Justo debemos a esta carencia que el tema entre lo cuantitativo y lo analógico no pueda ser absolutamente resuelto.

¹³² Cf. CHARLTON, William, "Aristotle on the place of mind in nature", en *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed.cit., pp. 408 – 423. Cf. *De An.* III, 4, 429 a 10 – 430 a 9.

¹³³ Cf. *De An.* III, 5, 430 a 10 ss.

¹³⁴ La bibliografía al respecto es inmensa. Para un estudio con algunas referencias a posturas medievales, así como algunas contemporáneas, remito a: CANTÚ Quintanilla, Francisco, *Contemplar para amar. Felicidad, sabiduría y contemplación en el pensamiento de Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 68 – 82.

Me inclino por una discontinuidad, no de incompatibilidad, sino de incompletud acerca de un tema, el cual bien pudo haber sido abordado en las obras biológicas, pero al ser un tema más psicológico no es explicado en ese ámbito. Desgraciadamente, obras como el *De Anima* o *Metafísica* tampoco pueden dar cuenta de las lagunas teóricas.

Un tema fundamental cuando se habla de las diferencias entre los hombres y el resto de los animales es el lenguaje. Esta facultad inminentemente intelectual también tiene explicaciones fisiológicas, y, nuevamente, nos remontan a la idea de que el hombre es el único ser de pie:

*[...]pero en el hombre la parte entre la cabeza y el cuerpo se llama cara, recibiendo, al parecer, este nombre de su función, pues al ser el único animal erguido, es el único que mira al frente y emite su voz hacia delante*¹³⁵.

Sí, la cara se localiza adelante, la reflexión etimológica propuesta por el mismo Aristóteles es elocuente: la cara está ahí porque al ser el hombre un animal erguido, mira hacia delante y dirige su voz al frente, con la misma idea de prevenir y mirar al futuro, propia del hombre, es decir, del animal político.

Finalmente, puede concluirse que, si bien el intelecto del hombre es superior al del resto de los seres vivos, no se encuentra en el *corpus* una argumentación satisfactoria de esto. Sólo se ofrecen explicaciones, “demostraciones”, pero no hay un órgano ni una

¹³⁵ PA III, 1, 662 b 18 - 22.

facultad propiamente definida, como sucede con el resto de las facultades. Y de hecho, las explicaciones ofrecidas se fundamentan en visiones más biológicas que metafísicas. Se puede decir con Freudenthal, que el *logos* humano tan particular, se relaciona intrínsecamente con tener pulmones, y éstos a su vez, con estar de pie, y eso, en última instancia se debe al calor vital¹³⁶.

I.3.4 Sabiduría: culmen de la vida racional

Para concluir esta sección, vale la pena tener en mente que la idea de felicidad es casi exclusiva del hombre:

*En cuanto a los otros animales, inferiores al hombre por su naturaleza, ninguno comparte esta apelación. No es feliz, en efecto, el caballo, ni el pájaro, ni el pez, como tampoco ningún otro de los entes que por su nominación no participa en su naturaleza de algo divino, sino que viven más o menos bien según alguna otra participación en bienes diversos*¹³⁷.

El hombre es el único ser propiamente feliz, por contar en su naturaleza con un atributo superior y divino: la inteligencia. De esta manera, el hombre se pone en franca superioridad frente al resto de los seres vivos. En cualquier caso, no todo hombre será igualmente feliz. Su vida ha de trazarse lo más cercana posible al ideal divino: no sólo poseer, sino ejercer plenamente la inteligencia a través de la sabiduría y la vida buena.

¹³⁶ Cf. FREUDENTHAL, *Aristotle's Theory...*, ed. cit., p. 59.

¹³⁷ *EE* I, 7, 1217 a 24 – 29.

El que pone en ejercicio su inteligencia y la cultiva parece a la vez el mejor constituido y amado por Dios. En efecto, si los dioses, como se cree, tiene algún cuidado de las cosas humanas, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto tiene que ser la inteligencia), y que correspondan con sus beneficios a aquellos que más la aman y la honran, por ocuparse de lo que los dioses aprecian y por obrar recta y hermosamente. Y que todo esto se da sobre todo en el sabio es manifiesto. Por consiguiente, será el más amado de Dios¹³⁸.

Afirmamos la divinidad de la sabiduría, al menos por dos caminos: su objeto es de lo más noble y superior y por otra parte es el atributo compartido con Dios, al menos en un sentido temporal, pero la actividad será la misma. “Es, pues, una ciencia divina, pero también humana, ya que sólo a través de ella es posible al hombre alcanzar la perfección suprema”¹³⁹. Y Aristóteles lo expresa así:

En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes. Si, por tanto, la inteligencia con respecto al hombre es algo divino, también la vida según la inteligencia será divina con respecto a la vida humana¹⁴⁰.

¹³⁸ EN X, 8, 1179 a 20 -30.

¹³⁹ CANTÚ, *Contemplar para ...*, ed. cit., p. 169.

¹⁴⁰ EN X, 7, 1177 b 27 – 28 a3.

El estudio de la vida “buena” es propio de la *Ética* o de la *Política*. Sin embargo, en las obras biológicas se encuentran rasgos que refuerzan esta idea. Las plantas se consideran como simples vivientes, y por ello, con muy pocas funciones e instrumentos. Los animales en general, además de vivir, tienen la percepción sensible que les permite gozar de mayor movimiento, y por lo tanto requieren de más instrumentos para cumplir sus funciones. Posteriormente, según Aristóteles, se encuentra el hombre quien no sólo vive, sino que vive bien. Aquí el término no hace una referencia moral, sino de variedad. Tiene mucha más movilidad, mayores deseos y por lo tanto, requiere de instrumentos más sofisticados para satisfacer sus necesidades¹⁴¹.

I. 4 ¿Naturaleza antropocéntrica?

Pero, puesto que todo instrumento tiene una finalidad, que cada una de las partes del cuerpo es para algo, y que la finalidad es una acción, es evidente que también el cuerpo en su conjunto está constituido para una acción compleja. La acción de serrar, efectivamente, no tiene como finalidad la sierra, sino que la sierra tiene la finalidad de serrar, pues serrar es un uso de la herramienta. De modo que también el cuerpo en cierta manera tiene como finalidad el alma, y las partes tienen como finalidad las funciones que cada una tiene fijadas por naturaleza¹⁴².

Todo tiene una finalidad. Esta doctrina aristotélica es bien conocida. En el presente apartado se intentará mostrar si existe o no una cierta finalidad en la naturaleza

¹⁴¹ Cf. *PA II*, 10, 656 a 1 – 8.

¹⁴² *PA I*, 5, 645 b 15 - 20.

que apunte al hombre como aquél en función del cual están las otras especies de animales. La imagen teleológicamente antropocéntrica ha sido constantemente atribuida a Aristóteles desde diversas trincheras¹⁴³. La discusión no es gratuita. Como se ha visto en los apartados anteriores, el Estagirita es claro en la superioridad del hombre respecto a los demás animales. Sin embargo, se intentará argumentar, encontrar superioridad en el hombre no necesariamente implica entender al resto de la naturaleza en función de este ser. En otras palabras, colocar al hombre como animal más perfecto no lo convierte en el “para qué” de otros seres.

Para estar en condiciones de abordar este tema resulta indispensable conocer la manera en que Aristóteles explica el paso de una especie o de un género de ser vivo al otro. Y esto, como ya se ha visto, obedece a la gradación que se da en la *scala naturae*. Ahora se verá si en este orden hay propiamente una teleología antropocéntrica o no.

Aristóteles ha sido señalado por algunos, y culpado por otros, como un autor que fomenta la explotación de la naturaleza y el abuso en contra de los animales hecho por el hombre, basándose en uno de sus más famosos textos en el que se asienta dicha idea.

La aseveración puede sonar excesivamente fuerte, fuera de contexto. Para otros, sin embargo, se trata de un “error” o de una “metáfora” y restan importancia al fragmento de *Política* que citaremos a continuación. Por un lado, porque no está inmerso en una discusión natural, sino crematística y además, no parece cuadrar con otros textos en los

¹⁴³ Cf. OLIVARES Chávez, Carolina, “Los animales y el hombre en Aristóteles”, en *Nova tellus*, Vol. XIX, No. 1, Año 2001, p. 101; (acerca del abuso ecológico del hombre).

que el Estagirita habla de la importancia y finalidad inmanente de cada individuo o especie.

Optar aquí por alguno de los dos extremos es hacer flaco favor a la lectura aristotélica. En primera instancia, para ofrecer una interpretación atinada conviene tener presente el texto de *Política* 1256 b y desglosar su contenido.

Otros, combinando estos modos de vida, viven plácidamente, supliendo lo que le falta a su modo de vida para ser suficiente. Por ejemplo, unos el pastoreo y a la vez la piratería (...). De igual manera, en los demás géneros de vida los hombres se comportan del mismo modo según les obliga la necesidad.

En esta primera parte del texto se discuten los diferentes modos de vida, es decir, las distintas maneras en las que los hombres son empujados por la necesidad para tener una vida suficiente o autárquica (recuérdese que mientras más autárquica es la vida, tanto individual, como en comunidad, más perfecta es). Hasta este momento no se habla de alguna superioridad entre ellos, sino únicamente de la diversidad de formas para conseguir dicho fin.

Tal capacidad adquisitiva ha sido dada evidentemente por la naturaleza a todos los animales, tanto desde el mismo momento de su nacimiento, como cuando han acabado su desarrollo. De hecho, desde el principio de la generación algunos animales producen junto con sus crías la cantidad de alimento suficiente, hasta

que la prole puede procurárselo por sí misma; por ejemplo, los vermíparos o los ovíparos. En cuanto a los vivíparos, tienen en sí mismos un alimento para las crías durante cierto tiempo, el producto natural llamado leche.

Ahora bien, esta manera de conseguir la autosuficiencia es una capacidad otorgada por la naturaleza a todos los animales. Aquí inician los problemas: ¿se trata de una naturaleza rectora que protege o prevé los medios para que cada especie se mantenga con vida? La mayoría de los estudiosos no aceptan una lectura de ese tipo, y se inclinan a pensar en un uso metafórico donde la naturaleza no actúa como causa eficiente, sino formal, y así se origina la protección o aseguramiento. Nuestra postura al respecto coincide con esta última, si bien es cierto que habría que agregar un nivel de naturaleza y de finalidad más amplio, en el que además de los fines individuales, éstos sean ordenados y armonizados¹⁴⁴. Pero el texto más complicado aparece a continuación:

De modo que hay que pensar evidentemente, que, de manera semejante, las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestidos y diversos instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre. Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es un aporte suyo), y debe utilizarse contra los

¹⁴⁴ Cf. VIGO, Alejandro, “Naturaleza y finalidad”, en *Razón y Praxis* (A. García Marqués y García Huidobro, eds.), Valparaíso, 1994, pp. 41 – 54.

animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza.

Resulta evidente la complejidad del texto: todos los seres vivos son “ayudados” por la naturaleza para obtener alimento, pero si esto es una cadena y lo inferior está al servicio de lo superior, queda, naturalmente, que todo en la naturaleza haya sido hecho en función del hombre. A este largo texto, puede sumarse otro de 1258 a 10:

En efecto, como la política no produce a los hombres, sino que los recibe de la naturaleza y se sirve de ellos, así también es necesario que suministre el alimento la naturaleza, la tierra o el mar o algún otro elemento. A partir de estos recursos corresponde al administrador ver cómo han de manejarse. Pero ante todo, como antes se ha dicho, debe existir una base por naturaleza, ya que es función de la naturaleza suministrar alimento al ser que ha nacido; pues el alimento para todos es el residuo de la materia de la que se originan. Por eso la crematística a partir de los frutos de la tierra y de los animales es siempre conforme a la naturaleza.

Como puede esperarse, el texto y contexto han desatado las más diversas interpretaciones. Pero la pregunta de fondo es si verdaderamente Aristóteles se manifiesta a favor de un antropocentrismo o no. Para dar respuesta, ofrezco un breve recorrido por algunas de las más importantes posturas al respecto. Para conseguir mayor claridad las he agrupado en tres distintas categorías, que obedecen al tema en el que desarrollan el

antropocentrismo del Estagirita. Dos de estos grupos se relacionan directamente con el tema que en esta investigación nos atañe: el hombre y el cosmos. Sin embargo, no he querido dejar fuera un primer grupo de posturas donde se mantiene algún grado de antropocentrismo, aunque obedezcan a motivos cognoscitivos. Éste será el primer grupo que expondré de manera muy esquemática. En realidad, cada una de estas posturas merecería por sí misma un tratamiento detallado, mas no es éste el lugar para hacerlo.

(i) Antropocentrismo metodológico: bajo esta denominación me refiero a interpretaciones donde se argumenta que Aristóteles entiende al hombre como un ser rector, pero en el plano metodológico, no en el natural. Algunos de sus representantes son:

(i.i) Pierre Pellegrin. Para este autor, el hombre funge como eje clasificatorio de los animales. Éstos son divididos o clasificados por el Estagirita, según se asemejan o distinguen del hombre¹⁴⁵. La postura resulta fundamental, pues para el autor es la idea de fondo que rige las obras biológicas. Sin embargo, como en un inicio se aclaró, juzgo más atinada una lectura sistemática o a favor de la unidad del *corpus aristotelicum*, y una visión en la que se reconozca a las obras biológicas mayor profundidad que la mera labor taxonómica. Lloyd¹⁴⁶ sigue la misma línea que Pellegrin, es decir, piensa que el objetivo de las obras biológicas es en gran medida;

¹⁴⁵ Cf. PELLEGRIN, Pierre, “Logical and biological differences: the unity of Aristotle’s thought”, ed. cit., p. 330.

¹⁴⁶ Si bien es importante decir que para Lloyd la labor taxonómica se inserta en un contexto de investigación mayor enfocado a lo explicativo y no sólo a lo descriptivo. Cf. LLOYD, G.E.R., *Science, Folklore and Ideology*, ed. cit., pp. 7 – 18, así como: “Empirical research in Aristotle’s Biology”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Editada por: Gotthelf, Allan, Lennox, James), Cambridge University Press, New York, 1987, pp. 53 – 63.

demarcar las diferencias entre el resto de los animales que resultan inferiores y el hombre. Sin embargo, admite el autor, es difícil llamar al hombre como ser más perfecto, ya que, como se ha visto, en las obras biológicas el hombre es superior en algunos aspectos (*e.g.* racionalidad, percepción táctil), pero claramente inferior en otros (*e.g.* la vista o el oído).

(i.ii) Martha Nussbaum. Con sugerentes argumentos, señala a Aristóteles como un autor antropocéntrico con un tono negativo, pues a su juicio, cuando el filósofo habla de temas fundamentales como el placer, la felicidad o el conocimiento, parece renunciar a la verdad en sí misma para conformarse siempre con las percepciones o concepciones humanas, con todas las posibles implicaciones, especialmente epistémicas y éticas que esto traería¹⁴⁷. Para contrarrestar la postura de Nussbaum, vale la pena recordar la respuesta formulada por Michael Woods. Este autor defiende el antropocentrismo del Estagirita. Sin embargo, lo libera de la carga culposa impuesta por Nussbaum, pues piensa que esa visión antropocentrista no se debe a un desordenado interés por resaltar al hombre, sino por una mera limitación cognitiva: Aristóteles no quiere negar la posibilidad de felicidad al elefante por creerlo simple y llanamente inferior al hombre, sino porque no conocemos qué podría entender un elefante por felicidad. En otras palabras, al no haber comunicación entre las diversas especies, piensa Woods, Aristóteles opta por hablar de lo familiar. Sin embargo, con ello no intenta elevar al hombre, sino simplemente, aclarar el asunto¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Cf. NUSSBAUM C., Martha, *La fragilidad del bien* (trad. Antonio Ballesteros), Visor, Madrid, 1995, pp. 315 – 341.

¹⁴⁸ Cf. WOODS, Michael, “Aristotle’s Anthropocentrism” en *Philosophical Investigations*, 16, 1, 1993, pp. 18 – 35.

(ii) Antropocentrismo cosmológico. Un segundo grupo de intérpretes argumenta esta postura desde la perspectiva que aquí más nos atañe: la cosmológica.

(ii. i) David Sedley. Su propuesta es quizá la más polémica y difundida de los últimos años. Acerca de manera importante al Estagirita a una visión de origen estoica. Esta es: vivimos en un mundo perfectamente ordenado, organizado y jerárquico. Hay seres de poca nobleza (claramente los inertes) y seres de mayor rango, hasta encontrar la divinidad. En un esquema semejante, el hombre no es el ser más perfecto. Sin embargo, y aquí está la originalidad del planteamiento, el cosmos está hecho para su beneficio. Aunque esto es aceptable desde una perspectiva estoica¹⁴⁹, Sedley encuentra argumentos físicos, metafísicos, políticos y zoológicos para defenderlo desde el sistema aristotélico. Obviamente, el Primer Motor sería el ser más perfecto, siguen los motores intermedios, y en el mundo sublunar toda una variedad de seres y fenómenos que acontecen, si bien no única ni exclusivamente, sí principalmente para el beneficio del hombre¹⁵⁰.

(ii.ii) L.A. Kosman. Para este autor, el Estagirita es claramente antropocentrista. Sin embargo, se da cuenta que una postura de ese tipo, en la actualidad, encuentra fuerte resistencia, pues suele relacionarse rápidamente con una postura teológica e incluso providencialista, que la mayor parte de los estudiosos encuentra ajena a Aristóteles. Es

¹⁴⁹ Aunque no se puede decir que todo el estoicismo mantenga esta postura. Posidonio y sobre todo, Marco Aurelio, parecen haberla sostenido, pero en los recuentos que tenemos de fuentes anteriores, no se afirma esto de manera explícita. Cf. DIOGENES LAERTIO, *Lives of eminent philosophers*, (Trad. R.D. Hicks), Harvard University Press, London, 2006, 7.138; así como: HOLLAND, Alan J., “Fortitude and Tragedy: The Prospects for a Stoic Environmentalism”, en *The Greeks and The Environment*, ed. cit., pp. 151 – 166.

¹⁵⁰ Cf. SEDLEY, David, “Is Aristotle’s teleology anthropocentric?” en *Phronesis*, 1991, vol. XXXVI/2, pp. 179 – 196.

decir, una lectura que apuesta por la superioridad del hombre no puede darse al margen de la idea de un Dios creador. Sin embargo, piensa Kosman, para Aristóteles esto es posible. La naturaleza actúa de manera independiente, o espontánea, pero en todo su actuar se observa que está dirigida a convertirse en un escenario perfecto para el desenvolvimiento del ser que es capaz de desarrollarse más plena y completamente. Así, defiende una postura antropocéntrica, sin un ser providente¹⁵¹.

(ii.iii) Passmore y Peter Singer. La lectura que realizan ambos autores de la perspectiva aristotélica, parte de un discurso contemporáneo. El resultado es una visión parcial del *corpus* e ideas del Estagirita en torno a la posición del hombre frente al resto de los seres vivos. Su estudio incluso llega a culpar al Estagirita de la explotación desmedida de la naturaleza que se ha llevado a cabo en los últimos años. Esto, porque se ha considerado al hombre como único y verdadero beneficiario de la naturaleza. En realidad, el último culpable de esta situación sería el cristianismo; piensan ambos autores, sin embargo, al estar éste embebido de fuentes griegas, encuentran a Aristóteles como pilar del discurso que justifica y permite al hombre hacer lo que desee con la naturaleza¹⁵². El razonamiento de Singer, por otra parte, acude a un tema por demás polémico e innegable de la *Política* de nuestro autor para asentar sus acusaciones. De manera resumida puede decirse, piensa Singer, que si el esclavo puede ser utilizado como herramienta por el hombre libre, cuanto más no podrá hacerlo con el resto de los seres vivos. En otras palabras, lo inferior

¹⁵¹ Cf. KOSMAN, L.A., "Animals and other beings in Aristotle", en *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Editada por: Gotthelf, Allan, Lennox, James), Cambridge University Press, New York, 1987, pp. 360 – 391.

¹⁵² Cf. PASSMORE, John, *Man's Responsibility for Nature. Ecological problems and Western Traditions*, Charles Scribner's Sons, New York, 1974, así como: SINGER, Peter, "Ethics and the New Animal Liberation Movement", en *In Defense of Animals* (Peter Singer ed.), Basil Blackwell, New York, 1985, pp. 1 – 10.

se entiende en función de lo superior. Una vez aclarada la *scala naturae*, la idea de Singer podría ser bien acogida. A diferencia de Singer, Passmore no propone una revisión radical de la ética tradicional, sino únicamente una nueva perspectiva frente a la naturaleza, aunque él se niega a conceder “derechos” a seres sin conciencia, a diferencia de Singer, para quien esto es posible, pues el resto de los animales son capaces también de sufrimiento.

(ii.iv) Carolina Olivares. Para ella, efectivamente, Aristóteles da prioridad al hombre sobre el resto de los seres vivos. Sin embargo, argumenta, esto no debe ser descontextualizado. Sucede únicamente, cuando el hombre ha adquirido y vive conforme al arte político. El propio Aristóteles califica al hombre como el ser más elevado, pero también la peor de las bestias. En este sentido, el abuso y explotación correspondería a un mal uso de la naturaleza. La autora intenta mediar entre algunas de las posturas anteriores, además de otras de corte utilitarista y ecologista. Desde su análisis, Aristóteles no intenta defender la sobre explotación y encuentra escasos elementos para defenderlo, a no ser el ya citado pasaje de *Política*. De hecho, dirige una dura crítica a Singer, a quien acusa de únicamente haber leído ese texto y desconocer el resto de la filosofía aristotélica, al señalar que el Estagirita es absolutamente antropocentrista¹⁵³.

(iii) Naturaleza no antropocéntrica. Finalmente, un tercer grupo de intérpretes piensa que el orden y estructura de la naturaleza no tiene inclinación antropocéntrica alguna.

¹⁵³ Cf. OLIVARES Chávez, Carolina, “Los animales y el hombre...” ed. cit., p. 111.

(iii.i) Yack, Cooper y Kullmann. Los tres autores coinciden en que es absolutamente accidental que el hombre sea capaz de alimentarse de otros animales. Es decir, esto no refleja un universo orientado al beneficio del llamado animal racional. Yack opina que no puede considerarse la naturaleza como antropocéntrica, según su lectura de la *Política* y de las obras biológicas. Resulta prácticamente fortuito que el hombre pueda alimentarse de otros seres y aprovechar más los recursos naturales. Para Yack, junto con Cooper, no hay un orden moral de superioridad o jerarquía ni un modelo teleológico en esto¹⁵⁴. Finalmente, Kullmann presenta una argumentación semejante, en donde asegura que existe jerarquía en la *scala naturae*, sin un plan teleológico de por medio¹⁵⁵.

(iii.ii) Balme. La argumentación de este autor es mucho más sofisticada, pues intenta mediar entre posturas extremas. Niega el antropocentrismo, sin embargo, llama a no oponer necesidad y teleología. La materia se comporta de determinada manera por una cierta estructura formal, y sin obedecer a un motivo providencialista, podría ser teleológico y acorde a los principios básicos de cada ser. Balme explora, incluso, el famoso texto del delfín¹⁵⁶, en el que se muestra una preocupación teleológica que va más allá de la supervivencia de la propia especie. A pesar de interpretar ese texto como una simple expresión sarcástica y recordar al tipo de explicaciones teleológicas utilizadas por

¹⁵⁴ Cf. YACK, Bernard, *The Problem of a Political Animal*. United States of America: University of California Press, 1993, pp. 101 – 102.

¹⁵⁵ Cf. KULLMANN, Wolfgang, *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie. Aristoteles als Zoologe, Embryologe und Genetiker*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1979, pp. 16 – 30.

¹⁵⁶ PA IV, 13, 696 b 24 – 32: “También presentan diferencias respecto a la boca. Unos la tienen en el extremo y hacia delante, otros en la parte inferior, como los delfines y los selacios, por eso toman el alimento vueltos de espaldas. Parece que la naturaleza hizo esto no sólo para la salvación de los otros animales (pues, al retrazarse en el giro, los otros se ponen a salvo; todos ellos, en efecto, son carnívoros), sino también para que no se abandonen a su glotonería con el alimento, pues si lo cogieran con facilidad perecerían del hartazgo rápidamente”.

Jenofón¹⁵⁷, explica que lo importante es entender que para Aristóteles no hay oposición entre necesidad y teleología, pues la materia, por donde se da la necesidad, actúa conforme fines sin postular una inteligencia de corte demiúrgico como Platón. Por ende, no puede hablarse de un beneficiario principal, ni nada semejante, aunque sí haya teleología.

Una postura que armonice con las conclusiones ya alcanzadas en los apartados anteriores no permite una lectura antropocéntrica radical. En otras palabras, si todo el cosmos estuviera ordenado para el bienestar del hombre, la finalidad antes discutida sería inconsistente con el resto de los planteamientos aristotélicos y encuentro escasa evidencia textual para apoyarlo.

Para desactivar la construcción más potente a favor del antropocentrismo aristotélico, (es decir, la postura de Sedley), se ponen a consideración algunos aspectos:

- Si bien puede decirse que el universo, al igual que en la concepción estoica, está perfectamente jerarquizado para Aristóteles, la semejanza teórica no alcanza para emparentarlos en todos los planteamientos. Para el Estagirita lo inferior está en orden de lo superior, así que de seguirse dicho argumento, habría que postular al hombre como el ser superior.
- Sin embargo, es evidente que el hombre no es el ser superior desde perspectivas como el lugar del cosmos en el que habita (no es ni el más elevado, ni el más

¹⁵⁷ Cf. BALME, D.M., “Teleology and Necessity”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Editada por: Gotthelf, Allan, Lennox, James), Cambridge University Press, New York, 1987, pp. 275 - 286. Esta misma idea la sostiene y argumenta en su artículo: “Aristotle’s Biology was not essentialist”, ed. cit., p. 299.

digno)¹⁵⁸, ni por sus materiales constitutivos (los cuatro sublunares, que no se asemejan en dignidad a aquel del que se componen las estrellas y cuerpos celestes), así como por sus actividades, de las cuales, la contemplación es la más elevada, pero sabemos que sólo por breves lapsos puede el hombre realizarla, y por ello imitar a los dioses. De esta manera, el universo no puede ser antropocéntrico.

- Si se pensara, de cualquier manera, que el hombre es el ser superior de lo sublunar y hacia él estuviesen ordenadas todas las cosas de este mundo, también habría que conceder que el hombre estaría en función de los seres divinos, cosa que no sólo no se hace explícita en Aristóteles, sino que incluso es ajena a su planteamiento de la actividad divina. El hombre puede tener como actividad más noble, aquella de la contemplación y mejor, si se trata de la contemplación divina, mas no se habla propiamente de una ordenación de tipo piadosa respecto a los dioses¹⁵⁹. Por tanto, el planteamiento inicial de Sedley no resulta congruente con el de Aristóteles.

Echar mano de algunos comentaristas, en pasajes como estos, suele ser de la mayor relevancia. En el caso de Simplicio es evidente que el hombre es fin de las cosas, pero no de cualquier cosa, sino sólo de aquellas producidas por el arte para nuestro bienestar¹⁶⁰.

¹⁵⁸ *Cael.* II, 4, 286 b 6 – 9 indica cómo a nivel cósmico la existencia de la Tierra tiene poco de honorable, y estar al centro no se da más que por necesidad: “De momento quede bastante claro por qué razón son varios los cuerpos movidos en círculo: porque es necesario que haya generación, y hay generación sólo si hay fuego, y existe éste y los otros elementos porque existe la Tierra; la razón de que exista ésta, por otro lado, es que forzosamente ha de haber algo siempre inmóvil si realmente ha de haber también algo que se mueva siempre”.

¹⁵⁹ Cf. *EE* VIII, 3, 1249 b 17 – 21.

¹⁶⁰ Cf. SIMPLICIO, *In Phys.* 2, 304, 10 – 15.

De acuerdo con eso, la finalidad de cada ser natural es inmanente y el que puedan ser utilizados por otros seres o, especialmente, por el hombre, se debe únicamente a un arte desarrollado *a posteriori*, es decir, es accidental¹⁶¹.

También se ha criticado a Sedley por utilizar una traducción poco adecuada para el texto de *Política*. Él traduce el pasaje de I, 1256 b 20 por “la naturaleza no hace nada en vano” y esto le remite a una postura antropocéntrica. Se ha propuesto, cambiar el término “α)τελε/φ” que normalmente se traduce por: vano, por el término “incompleto”. De esa manera, no nos enfrentaríamos a un pasaje que recuerda una visión de naturaleza providente y regidora. Sin embargo, disiento de esta crítica, pues, aunque pueda cambiarse dicha traducción, el griego, justo después de esa expresión utiliza otra mucho más contundente. El famoso, “μη/τε μοα/την” refuerza la idea de no hacer algo en vano¹⁶².

El texto de *Política*, para ser aceptado en el contexto antropocéntrico, suele relacionarse con el del delfín. En él, aunque no se menciona al hombre, sí se dice que la anatomía del delfín no es sólo benéfica para él, sino también para otras especies. Quien busca eliminar el antropocentrismo, intenta desactivar el texto del delfín. Para ello, se le compara con el de *HA VII, 2, 591 b 24 – 30*. En dicha obra el relato cobra un matiz distinto al reportarse como algo informal, a la manera de un simple recuento de lo que otros dicen o piensan, no como un argumento que el Estagirita mismo apoye. El término

¹⁶¹ Cf. RANSOME, *Aristotle on...*, ed. cit., pp. 80, 153 y 232.

¹⁶² Cf. RANSOME, *Aristotle on...*, ed. cit., p. 234. Jowett es quien tiene dicha traducción. Tanto la versión de Loeb como Barrer la traducen como “sin propósito”.

griego (δοκου=σιν) lo muestra. Por ello, podría considerarse una simple *communis opinio*, y no una respuesta propia¹⁶³.

Encuentro dicha crítica poco sostenible. Extender una manera de decir algo a otro pasaje, que claramente se construye de manera distinta, no parece pertinente. Bien puede decirse que, al igual que en otros ejemplos del *corpus* zoológico, Aristóteles retoma ideas folklóricas para hacerlas suyas y transformarlas en argumentos propios (más adelante se verá claramente con el tema de la mujer, por ejemplo). De esta manera, aunque se admita el origen del argumento como *communis opinio*, no obsta para que el Estagirita lo haga suyo. Si bien concuerdo con Ransome en que la fuerza del argumento no descansa en la supervivencia del resto de los peces, sino en el propio beneficio del delfín.

Aunado a los pasajes antes citados hay otro texto ampliamente discutido desde la teleología. Se trata del pasaje de la *Física* II, 8, donde se lee que fenómenos como la lluvia no suceden para algo en especial, sino únicamente por necesidad (las causas materiales provocan cierto resultado). Sin embargo, el contenido no es contundente y muchos lo han interpretado a la inversa, es decir, si llueve es para que el trigo crezca¹⁶⁴. A este respecto, habría que contestar que, efectivamente, los fenómenos naturales se explican desde sus causas materiales y la finalidad no entra como parte de su definición, en otras palabras, el beneficio o perjuicio ocasionado por ellos no les pertenecen *per se*. Lo mismo se aprecia en otra descripción del mismo fenómeno en *Metereológicos*:

¹⁶³ Cf. RANSOME, *Aristotle on...*, ed. cit., p. 209. El mismo recurso utiliza Balme, como se vio antes.

¹⁶⁴ Cf. SIMPLICIO, *In Metaph.* 374 14 – 25. Y FURLEY, D.J., “The rainfall example in Physics 2.8” in *Aristotle on Nature and Living Things* (Gotthelf, ed.), Pittsburgh and Bristol, (1985), pp. 177 – 182.

El principio motor, dominante y primero es el círculo en el que la traslación del sol es manifiestamente, disgregando o agregando al acercarse o alejarse, la causa de la generación y la corrupción. Mientras la tierra permanece quieta, la humedad en torno a ella, evaporada por los rayos <del sol> y por el restante calor de arriba, asciende; en cambio, cuando el calor que la elevó la abandona (...), el vapor se condensa de nuevo al enfriarse (...) y se forma agua a partir del aire: y, una vez formada, se desplaza nuevamente hacia la tierra. (...) Este ciclo se produce por imitación del ciclo del sol (...)¹⁶⁵.

Frente a un universo tan complejo y variado entre argumentaciones sofisticadas a favor de una u otra postura, en este estudio, enfatizando la lectura tanto de las obras biológicas como de los textos políticos y físicos antes confrontados, me inclino por la postura de Balme como la más razonable. Es decir, no puede argumentarse, propiamente, que la naturaleza sea antropocéntrica, pues la evidencia textual resulta forzada para aceptarla. Las argumentaciones que asignan culpa a los textos aristotélicos, proceden más de malas interpretaciones o al menos, de lecturas parciales del *corpus*. Por otra parte, negar *in totum* que la naturaleza tenga finalidad contradice la co-existencia y convivencia de dos niveles de finalidad en el mundo. Por lo tanto, la idea de Balme resulta más acertada, cuenta con evidencia textual, sin forzar interpretaciones.

La lectura conjunta tanto de obras biológicas y *Política*, previene de caer en ese tipo de errores, pues ayuda a entender una cierta superioridad del hombre, como se hace patente en sus capacidades, facultades, anatomía y fisiología, sin ensalzar al hombre

¹⁶⁵ *Mete.* I, 9, 346 b 21 – 347 a 1.

como dueño de la naturaleza, pues se ve claro cómo ésta perfecciona gradualmente a los seres, desde los inertes hasta los vivos, pero nunca se equipara la superioridad a un control desmedido, ni a que el hombre sea “dueño” de aquello. Claro, cuando únicamente se ha leído la *Política*, el texto resulta escandaloso para algunos, y muy cercano a la narración del *Génesis*, a otros.

Antes de concluir este capítulo, merece la pena una palabra acerca del primer grupo de posturas que responsabilizan a Aristóteles de un antropocentrismo cognoscitivo. Los textos de *EN* pueden ayudar a deslindar al Estagirita de dicha postura. En el libro VI 1141 b, al tratar de las virtudes dianoéticas, muestra cómo los bienes son propios de cada especie. Aristóteles jamás los reduce al beneficio del hombre. En este mismo pasaje, más adelante, advierte: “Y nada cambia, si se dice que el hombre es el más excelente de los animales, porque también hay otras cosas mucho más dignas en su naturaleza que el hombre, como es evidente por los objetos que constituyen el cosmos”¹⁶⁶.

Así, la finalidad propia de cada ser permite entender al hombre, animal más divino de todos, y capaz de obtener beneficio de los recursos a su alcance. Empero, esto no altera el orden cósmico para ponerlo al servicio del hombre. Si bien las preocupaciones ecológicas y ambientalistas son un fenómeno ajeno a la mentalidad griega, vale la pena recordar que para ellos, lo importante no era “conservar” ni

¹⁶⁶ *EN* VI, 7, 1141 b 1 – 3.

“preservar” la naturaleza, sino adecuarse o conformarse a ésta, toda vez que le piensa creada de manera divina (Platón) o eternamente ordenada (Aristóteles)¹⁶⁷.

Finalmente, puede concluirse este primer capítulo con una noción de ser humano más completa, a partir de su comparación con el resto de los seres vivos. Pero también permite entender que su superioridad no redunde en ser finalidad del resto del cosmos. Para ello, tener claro el proceso de la naturaleza para conseguir la *scala naturae* es también indispensable. Pero un recuento completo del hombre no puede detenerse en este punto. Hace falta profundizar en los tipos de seres humanos existentes según el Estagirita para avanzar y probar sus presupuestos biológico – antropológicos. Eso se hará en el siguiente capítulo.

¹⁶⁷ Cf. MC GOWAN TRESS, Daryl, “The Philosophical Genesis of Ecology and Environmentalism”, en *The Greeks and the Environment* (Laura Westra, Thomas M. Robinson, eds.), Rowman & Littlefield Publishers, inc. Oxford, 1997, pp. 33 – 44.

Capítulo II

Diferencias esenciales entre los seres humanos

En el primer capítulo se revisó lo que Aristóteles entiende por un ser vivo, y más específicamente, por “animal” para después entender lo que propiamente distingue al hombre del resto de los animales. También se analizó la manera en que explica la cadena de seres vivos y cómo la naturaleza va dando pasos escalonados desde las cosas inanimadas hasta los seres animados más nobles. Finalmente, se vio cómo, a pesar de existir en el Estagirita una clara superioridad en el hombre, no puede decirse que el universo y la naturaleza tengan un fin antropocéntrico.

Es menester recordar el origen de esta investigación: buscar pautas biológicas para explicar el ser del hombre en Aristóteles. De manera especial se abordará al hombre, entendido como animal social que crea, dirige y participa de la *polis*. Pero las actividades en ésta se dan a través de relaciones: entre el gobernador y los gobernados, entre el padre y el hijo, entre los cónyuges, etc. Por lo tanto, un estudio donde se pretenda decir algo acerca del hombre, debe dar cuenta de dichas diferencias. ¿Son únicamente relacionales o hay una causa ontológica para la distinción?

Adelantamos que dicha temática resulta especialmente dolorosa a la sensibilidad contemporánea, pues al parecer, las relaciones no están forjadas en una concepción igualitaria del hombre. En la mayoría de los casos han sido construidas a partir de nociones de superioridad y jerarquía. Naturalmente, esto ha estigmatizado a Aristóteles como un ideólogo misógino, etnocentrista y racista, por decir lo menos.

Este apartado, ya se explicaba en la introducción, no pretende liberar a Aristóteles de dichas ideas, sino buscar la coherencia interna entre éstas y una visión natural del hombre, errada, pero consistente a lo largo del *corpus*. De esta manera, se observará, el Estagirita no busca sistemáticamente discriminar a la mujer, ni tampoco parte de una noción tradicional asimilada sin cuestionar, más bien se trata de ahondar en cómo la recibe, y hace suya a través de estudios imparciales (hasta donde esto es posible).

Una vez revisadas las diferencias y semejanzas entre los principales tipos de individuos según el Estagirita, podremos investigar la relación que guardan estas ideas con la estructura de la *polis* y algunas ideas vertidas en la *Política*.

II.1 Niños, hombres maduros y ancianos

Hablar del hombre en Aristóteles desde todas las perspectivas es complicado y polémico. Por ejemplo, la diferencia de edades que de ordinario relacionaríamos simplemente con un aspecto cuantitativo ofrece algunos datos ontológicos importantes¹⁶⁸.

Lo evidente al pensar en el estatuto ontológico del hombre es que cualquier ser humano por el hecho de haber nacido de determinada especie es ya, ontológicamente, todo lo que podría ser. Sin embargo, Aristóteles parece contradecir esta afirmación natural. El caso paradigmático es el del “niño”.

¹⁶⁸ Idea ya presente en la hebdómada propuesta por Solón y posteriormente desarrollada tanto por Platón en la *República*, como por Aristóteles. Cf. MÉNDEZ Aguirre, Víctor Hugo, “Axiotea en Calípolis (las mujeres en la *República* de Platón)”, *ΔΙΑΔΟΞΗ* 1-2 (2004 – 2005), pp. 105 – 121.

Los pequeños son para el Estagirita, literalmente seres “imperfectos”¹⁶⁹. En este sentido podrían aventurarse dos respuestas. Por un lado, el niño se considera imperfecto por no haber terminado su desarrollo (y sin embargo, difícilmente diríamos que tiene un estatuto ontológico inferior, pues comparte la especie y su pleno desarrollo es cuestión de tiempo). Una segunda respuesta postula el estatuto ontológico como algo que se “gana”, o se “alcanza” al cumplir una determinada serie de procesos. Naturalmente, estos procesos se refieren a la parte anatómica o biológica. Una postura esencialista optaría rápidamente por la primera alternativa. Y, si bien no es errada, se debe ser cuidadoso al desechar la segunda, pues las obras biológicas nos ofrecen material para valorar el peso del desarrollo biológico no sólo para el “hacer”, sino, sobre todo para “ser” en la antropología del Estagirita. El hombre tiende a la madurez, y eso conlleva tesis metafísicas y teleológicas perfectamente combinadas con procesos biológicos¹⁷⁰.

Lo primero a notar en un hombre maduro anatómicamente es una cierta desproporción entre la parte inferior y la superior del cuerpo. Pues, mientras en los niños la parte superior es mayor a la inferior, en los adultos la parte inferior es mayor a la otra. Esto no se debe a una razón estética, sino de corte finalista: los adultos no podrían caminar si la parte inferior no pudiese soportar a la contraria. Los más jóvenes no pueden caminar debido a su condición de “enanos”, es decir, tener la parte superior mayor a la inferior. De ahí su necesidad de “gatear”, e incluso esto sólo conforme ha pasado el tiempo, pues en un principio están casi inmóviles.

¹⁶⁹ Cf. MORENO Sardo, A. *La otra "Política" de Aristóteles*, Barcelona, Icaria S.A., 1988, p. 52.

¹⁷⁰ Cf. GOTTHELF, Allan, “Aristotle’s conception...”, ed. cit., p. 213.

Aunque en esa etapa los hombres y los animales en general son más o menos parecidos, al momento del desarrollo los cambios son importantes, pues mientras en el hombre las partes inferiores crecen más, en el resto de los animales cuadrúpedos el crecimiento se llevará a cabo principalmente en la parte superior, o en el tronco y por ello nunca podrán levantarse. Y más aún, dirá Aristóteles: es justo por esto que tanto ese tipo de animales como los peces y los otros que parecen enanos son “menos inteligentes” que los hombres¹⁷¹. El siguiente pasaje tiene un claro eco platónico¹⁷², pues Aristóteles narra, aunque no de manera cronológica lo que explica las diferentes especies de seres vivos:

[...] el principio del alma es por muchos motivos poco móvil y corpóreo. Además, al disminuir el calor que eleva y al aumentar el elemento terroso, el cuerpo de los animales es más pequeño y de patas numerosas, y por último pierden las patas y se arrastran por tierra. Y avanzando un poco así, incluso tienen su principio abajo y la parte de la cabeza al final es inmóvil e insensible, y se convierten en plantas con lo de arriba abajo y lo de abajo arriba¹⁷³.

El paulatino desarrollo del cuerpo también nos recuerda su finalidad: la estructura no es casual, sino ordenada. Primero se desarrollan las partes más importantes para

¹⁷¹ Cf. *PA IV*, 10, 686 b 6. Y en *PA III*, 6, 669 b 3 – 8, se reafirma la idea: “(…el calor favorece el crecimiento, y la abundancia de sangre es un signo de calor. Además, mantiene los cuerpos más erguidos, por eso el hombre es el más erguido de todos los animales, y los vivíparos más erguidos que los otros cuadrúpedos. De hecho, ningún vivíparo, privado de patas o que camine, vive en agujeros bajo tierra como los ovíparos)”.

¹⁷² Cf. *Timeo*, (90 e – 92 c).

¹⁷³ *PA IV*, 10, 686 b 27 - 35

alcanzar el *telos* (parte superior del cuerpo) y, al último, las partes inferiores (aquellas que en poco o nada contribuyen a nuestra finalidad) ¹⁷⁴.

Pero aquí no termina el análisis del Estagirita. Incluso entre seres de la misma especie (hombres específicamente), los niños son menos inteligentes que los ya desarrollados. Entre los adultos, los enanos por naturaleza serán igualmente menos inteligentes, aunque no descarta el Estagirita, pudiera ser que fueran mejores en algunas otras cosas. Y aquí la causa última: tanto en los niños y enanos, así como en el resto de los animales, el alma es más terrosa y a su vez, contiene menor cantidad de “calor vital”.

La dignidad de los seres vivos se da de manera gradual, debido a la cantidad de calor vital que se tenga. Aunado a esto, en el caso de los hombres, la edad también juega un papel determinante en su perfección, pues para Aristóteles ésta se basa esencialmente en la inteligencia, y no sólo en el tenerla, sino en ejercerla. Como ya se había visto en el capítulo anterior, quien mejor piensa es quien tiene un alma menos terrosa, y en este sentido el hombre cumple mejor el requisito. Pero, incluso en el hombre es el varón maduro el caso paradigmático, pues el calor vital del niño debe ser utilizado principalmente para el crecimiento, no para pensar. El caso de los ancianos puede inferirse de lo anterior pero en dirección opuesta: a lo largo del tiempo, el calor vital disminuye, y por ende, inteligencia y postura van en detrimento.

También puede destacarse la explicación propuesta por Aristóteles acerca del envejecimiento en términos físicos y cosmológicos:

¹⁷⁴ Cf. GA II, 6, 744 a 30; 742 b 16.

Las impotencias en los animales son todas contrarias a la naturaleza, como es el caso de la vejez y el debilitamiento. Pues quizá la entera constitución de los animales está formada de elementos tales que difieren en cuanto a sus lugares propios: ninguna de sus partes, en efecto, ocupa su propia región¹⁷⁵.

El proceso de envejecimiento, que conduce inevitablemente a la muerte, es un paso físico basado además de en los procesos anatómicos en algo todavía más radical: la composición material. Ésta, se ha visto, se relaciona con la vida, dignidad y permanencia de los seres.

II.1.1 Procesos biológicos del envejecimiento

Aristóteles señala una serie de características identificadas durante el proceso de envejecimiento. Lo más relevante, sin duda, se refiere al tema del “calor vital”, el cual va en disminución o mejor dicho, en “enfriamiento” y a esto deben las personas el envejecimiento. Ahora bien, esto también se relaciona con otras circunstancias que afectan lo corporal. A continuación algunas de ellas.

Antes de enumerarlas, conviene recordar que la naturaleza de lo vivo radica en ser húmedo y caliente. La vejez y, de manera radical, la muerte, implica los contrarios: estar seco y frío¹⁷⁶. Como se verá, todos los cambios se relacionan con estas propiedades.

¹⁷⁵ *Cael.* II, 6, 288 b 15 – 18.

¹⁷⁶ Cf. *Long.* 4, 466 a 1 – 5; 466 a 32.

- El calor vital afecta y se relaciona directamente con la producción de esperma¹⁷⁷. En la juventud hay calor suficiente, pero éste se agota al ser ocupado para el crecimiento de todo el hombre. En cambio, en la vejez (así como en las enfermedades) hay debilitamiento y el cuerpo no cuece suficientemente el alimento. Por ende, no hay residuos “productivos”¹⁷⁸.
- Esto, a su vez, se relaciona con la generación de hembras: un hombre que todavía no tiene el calor en cantidad adecuada, probablemente engendre una hembra. En cambio, el calor vital del hombre a buena edad, más fácilmente logrará imponer su forma a la materia de la hembra, y producirá un varón. Como es de suponerse, los mayores también serán propensos a engendrar hembras, pues a unos falta perfección y a otros calor¹⁷⁹.
- Otras repercusiones del calor vital se encuentran en el crecimiento de pelos, uñas y huesos. En general, nos dirá Aristóteles, estas partes continúan creciendo mientras viva el hombre, a veces con excepción del pelo¹⁸⁰, pues aunque hay gran cantidad de residuo, éste ya no puede ser utilizado en funciones más importantes (como la reproducción), y por ello pueden crecer estas partes, pese

¹⁷⁷ *GA I*, 9, 726 b 2 - 14: “Ya se ha dicho anteriormente que la sangre es la forma final del alimento para los animales sanguíneos, y para los no sanguíneos lo análogo. Puesto que también el semen es un residuo alimenticio en su última fase, entonces tendría que ser sangre o lo análogo o algo que proceda de estas sustancias. Ya que de la sangre cocida y distribuida de un determinado modo se forma cada una de las partes, y el esperma cocido es una secreción bastante diferente de la sangre, pero estando sin cocer y cuando alguien se fuerza por frecuentes relaciones sexuales, sale en algunos casos incluso sanguinolento, está claro que el esperma sería un residuo del alimento convertido en sangre, que en su fase final se distribuye a las partes”.

¹⁷⁸ Cf. *GA I*, 8, 725 b 20.

¹⁷⁹ Cf. *GA IV*, 2, 766 b 28.

¹⁸⁰ Aristóteles relaciona la calvicie con el uso desmedido de la sexualidad. Al tener grandes pérdidas de residuo es común que los hombres pierdan el cabello. Pero también quien tiene pelo (antes) tendrá una buena cantidad de esperma: *GA IV*, 5, 774 b 1- 2: “la vellosidad es una señal de abundancia de residuo, por lo que también los hombres peludos son más propensos al sexo y producen más esperma que los de poco pelo”.

a su inutilidad¹⁸¹. Afortunadamente, el consumo del calor, y por tanto, la generación de huesos u otras partes homogéneas no cesa antes de tiempo, la naturaleza es providente: pues “trae junto con la vejez y el fin la pérdida de los dientes”¹⁸².

- Además del calor vital, existen otros factores que se relacionan con el proceso de envejecimiento. El buen funcionamiento de los órganos, como puede suponerse, es fundamental. Así, el hígado y algunas sustancias, entre ellas la bilis, también tienen consecuencias para una vida más o menos larga¹⁸³.
- Las enfermedades de los ojos también se relacionan con la edad. Esto se explica de la siguiente manera: el cerebro del hombre se encuentra más húmedo en la juventud, y por ello, es más factible que estas personas tengan “ceguera nocturna”, la cual, dirá el Estagirita, se debe principalmente a la humedad. En cambio, en las personas mayores es más fácil detectar la catarata relacionada con la sequedad de los ojos¹⁸⁴.
- Respecto a la voz también hay cambios según la edad, sin embargo, estos no se deben al calor vital, sino a la fuerza o debilidad con que se mueve el aire, por lo mismo, tanto los niños como los ancianos serán de voz débil, pues el aire se manejará con menor fuerza¹⁸⁵.
- Otra característica que distingue tanto a los viejos como a los muy jóvenes es la falta de memoria. Aristóteles piensa que esto se debe ya sea a un exceso de

¹⁸¹ Cf. *GA II*, 6, 745 a 15.

¹⁸² *GA II*, 6, 745 a 30.

¹⁸³ Cf. *PA IV*, 2, 677 a 30ss.

¹⁸⁴ Cf. *GA V*, 1, 780 a 20.

¹⁸⁵ Cf. *GA IV*, 3, 768 b 15 – 25, donde Aristóteles es más explícito en la importancia del movimiento, del frío sobre el calor y viceversa.

humedad por parte de los jóvenes, lo cual impide la permanencia de las huellas de la memoria en ellos, así como a la dureza propia de los ancianos, que impide igualmente la memoria. Esto, por la cercanía que existe entre la memoria y la imaginación¹⁸⁶.

Para el Estagirita hay algunos hechos que aceleran o retardan el proceso de envejecimiento. A continuación se mencionarán algunos, aunque como se observará, el más notorio es el de tener la condición de mujer como se lee en el siguiente pasaje:

[...] después del nacimiento todo llega antes en las hembras que en los machos, por ejemplo la pubertad, la madurez y la vejez. Y es que las hembras son más débiles y frías por naturaleza y hay que considerar al sexo femenino como una malformación natural. Pues bien, en el interior la hembra va diferenciándose más lentamente por causa de su frialdad (pues el proceso de diferenciación es una cocción, la cocción la produce el calor, y una cosa más caliente es fácil de cocer); sin embargo en el exterior, por causa de su debilidad alcanza rápidamente la madurez y la vejez; pues todas las cosas inferiores llegan a término rápidamente, tanto en el ámbito de las obras de arte como en el de los organismos naturales¹⁸⁷.

El texto es fuerte. Desgraciadamente, la mayoría de los estudios únicamente reparan en la evidente discriminación femenina y poco en el contexto: se trata de una malformación, que no es, al menos en este momento, ideológica, sino ontológica: la

¹⁸⁶ Cf. *Mem.* 2, 453 a 15 – b 7.

¹⁸⁷ *GA IV*, 6, 775 a 14 – 25.

hembra tiene menos calor, luego se enfriará más rápido, es decir, llegará antes a la muerte, como sucede con cualquier otra cosa que carezca de suficiente calor vital. En el siguiente apartado se ahondará en el tema de la mujer. Sólo quisiera asentar en este punto, que la afirmación podría deberse a un hecho puntual: la mujer, normalmente, es más pequeña y tenía menor actividad que el hombre, lo cual puede afectar la temperatura corporal. El problema radica en pensar al calor como superior al frío. Eso, propiamente no está justificado (como se vio en el capítulo anterior), la mala argumentación radica ahí, y no en la noción de mujer.

Finalmente, otras causas:

- Hay actividades que pueden acelerar el proceso de secado y enfriamiento. Una de ellas es la constante emisión de esperma. Esta secreción es líquida, por lo que aquel que tenga emisiones constantes, piensa Aristóteles, puede llegar a perder el cabello, (pues los restos de alimento se irán directo al esperma y no a las otras partes del cuerpo), y por ende, pueden conducir a una muerte temprana¹⁸⁸. Se desperdicia el calor vital y el resto de los procesos quedan sin éste rápidamente, impidiendo la continuidad de la vida.
- Tener más grasa corporal acelera el proceso de envejecimiento. Esto, porque la grasa, al igual que la sangre son estadios del alimento. Quien tenga más grasa, tendrá menos sangre; con menos sangre, menor calor vital, y por ende se aproximará rápidamente a su muerte¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Cf. *Long.* 5, 466 b 1 – 16.

¹⁸⁹ Cf. *PA II*, 5, 651 b 7.

Como puede observarse, la diferencia de edades se debe a procesos de crecimiento y envejecimiento, dirigidos por el *telos* de cada ser que lo llevan hacia la madurez, pero también y, esto es lo más importante, a la vejez, tanto por aspectos fisiológicos como cosmológicos o de composición material. Estos aspectos suelen ser menospreciados al estudiar al hombre y si bien no dan una respuesta cabal a todos los cuestionamientos, nos ayudan a comprender mejor la esencia y composición del ser humano. A continuación veremos la más polémica, pero también, más interesante diferencia entre seres humanos: la diferencia sexual.

II.2 Hombre – mujer

Probablemente sea este el tema más polémico y conocido de la biología aristotélica: la diferenciación sexual unida a la diferenciación ontológica, y de inteligencia entre ambos sexos. Si bien esta parte es conocida y estimada en nuestros días influidos por las reivindicaciones feministas como un gran equívoco del Estagirita, debiera ser reconsiderada en contexto, analizándola según las implicaciones biológicas y metafísicas que conlleva.

Para muchos autores, rastrear el tema en las obras biológicas es inútil, pues no ven conexión alguna entre éstas y la *Política o el De Anima*, y por tanto, en los juicios de esas obras acerca de la mujer¹⁹⁰. Sin embargo, es posible con el *corpus* biológico abrir el panorama para conocer más la obra del científico, y no sólo la del culturalista.

¹⁹⁰ Un argumento relacionado a Platón aparece en: MÉNDEZ Aguirre, Víctor Hugo, “Multiculturalidad y feminismo en la Grecia antigua”, en *Devenires*, V, 9 (2004), 51 – 60, en donde afirma que para explicar el estatuto de la mujer es preferible estudiar *Las Leyes* y no el *Timeo*, pues esta obra es de corte “fisiológico”.

En primer lugar, a mi juicio, debe investigarse si la sexualidad es o no un principio del ser humano, y en este sentido, valorar qué tanto impacto realmente tenía en la concepción aristotélica la parte cultural, histórica y cuánto la confronta o apoya con observaciones de animales y seres humanos¹⁹¹. Para determinar si la sexualidad juega únicamente el papel de facultad reproductiva (al igual que la visión de la vista), se analizará si ésta radica en la materia únicamente, o bien si se trata de una diferencia formal, o cuál es su manera de incidir en los compuestos. Con esto podrá valorarse en su justa dimensión lo que afirma Aristóteles de la mujer.

II.2.1 Textos que apuntan a una diferencia material o accidental

En *Metafísica X*, 1058 b 20 nos dice Aristóteles: “Macho y hembra son, a su vez, afecciones propias del animal, pero no en cuanto a la entidad, sino que radican en la materia y en el cuerpo, y por eso el mismo esperma llega a ser hembra o macho al ser afectado por cierta afección”. El principio metafísico es claro: los animales difieren en especie cuando la forma es distinta. Sin embargo, cuando varía la materia no hay un cambio de especie (como el hombre que puede ser blanco o negro). Con la afirmación anterior, Aristóteles parece asegurar que el único cambio entre varón y mujer es la materia. Esto significaría que hombre y mujer no se dice de todo el ser humano, sino únicamente de los órganos visiblemente distintos. La idea es explícitamente afirmada por Aristóteles:

¹⁹¹ Para los griegos, la superioridad masculina estaba inserta desde los primeros mitos y narraciones. Por ejemplo, en Hesíodo, el mito de Pandora es un claro representante. La mujer representa los males para los hombres. Asimismo, el origen de las mujeres es distinto del de los hombres, pues éstas nacen por orden de Zeus, fabricadas por Afrodita, Hermes, Atenea y Hefesto, cuando se castiga a Prometeo por haber regalado el fuego a los hombres. Así, la idea de que mujeres y hombres fueran de géneros o razas distintas era bastante común. Cf. LLOYD, *Science, Folklore...*, ed.cit., p. 95. También vale la pena recordar el mito del *Timeo* (90 e – 91 d) sobre las reencarnaciones con la mujer como segunda generación.

*[...] pues aunque se dice del animal completo que es hembra o macho, sin embargo, no es respecto a todo su cuerpo hembra o macho, sino en lo que se refiere a una determinada facultad y un determinado órgano – igual que también hay órganos de la vista y del movimiento, lo que es evidente por los sentidos*¹⁹².

Los dos textos anteriores ofrecen una rápida y sencilla respuesta: la sexualidad sólo se refiere a los órganos del aparato reproductivo, es decir, es un mero accidente y radica principalmente en la materia. En ese caso, ser hombre o mujer equivaldría a ser blanco o negro, no afecta la esencia. A pesar de la claridad del texto, este tipo de afirmaciones parecen poco congruentes al analizar otros pasajes donde la diferencia sexual juega el papel de “principio”, y no de un mero accidente, o bien, de una facultad cualquiera. Lo propio de una facultad es ser principio de una cierta operación. Me explico con un ejemplo: si bien hay evidentes diferencias entre un hombre que posee la facultad de ver y un ciego, la comparación no parece ajustarse a la diferencia entre un hombre y una mujer. Es decir, el hombre ciego se define de esta manera por una carencia o privación: la vista le pertenece a todo hombre por naturaleza. Sin embargo, no queda claro si es el mismo caso de la mujer. Ciertamente, la hembra lo es por una cierta incapacidad (cocer el alimento), pero esta privación natural no parece afectar sólo a un aspecto del hombre, sino a varios y esto, intentaré argumentar, se debe a la naturaleza de la sexualidad como principio en el hombre, y no sólo como facultad reproductiva y material¹⁹³.

¹⁹² GA I, 2, 716 a 4 - 7.

¹⁹³ GA I, 23, 731 a 30: “Y, respecto al animal, su función no es sólo la reproducción (ya que esto es común a todos los seres vivos), sino que todos participan de un cierto tipo de conocimiento, unos más, otros menos, y otros muy poco”.

II.2.2 Diferencia sexual debida a una causa formal

Si se entiende la diferencia entre los géneros como formal, habría que buscar sustento en el *De Anima*. Para sorpresa de quienes se contentan con la explicación de la sexualidad como mera variación material, en el tratado acerca del alma sí encontramos un pasaje que lo apoya:

[...] ¿Qué es lo que mueve localmente al animal? Desde luego los movimientos de desarrollo y envejecimiento - puesto que se dan en todos los vivientes - parece que son producidos por una parte del alma presente en todos ellos, la reproductora y nutritiva¹⁹⁴.

Se tiene ya un dato a favor: la facultad reproductiva proviene de un tipo de alma particular. Sin embargo, todavía no es suficiente para afirmar que tener aparato reproductivo masculino o femenino equivalga a una diferencia formal. Un ejemplo podría aclararlo. Si bien la vista procede del alma sensible, tener ojos azules o cafés no proviene de una diferencia formal, sino material. Por lo tanto, se explorarán otras posibilidades.

Para continuar el estudio de la perspectiva sexual como principio ontológico del ser humano recurro a los ejemplos de hombres castrados. Lejos de considerar estos pasajes como meramente anecdóticos, el análisis de este cambio arroja luces acerca de lo implicado en la sexualidad. Es importante recordar que en la Grecia del siglo IV el

¹⁹⁴ *De An.* III, 9, 432 b 8 – 10.

fenómeno de la castración era mucho más frecuente que en nuestros días¹⁹⁵. Las metáforas, lejos de buscar el escándalo eran de gran utilidad pedagógica, por su cotidianeidad.

En *HA VIII*, 50, 631 b 20 se lee: “Algunos animales cambian de forma y de carácter no solamente según la edad y las estaciones, sino también con la castración”. Según estas líneas, la castración afecta al menos en dos sentidos: el físico y el psicológico. Es notorio que Aristóteles lo llame cambio de “forma” (*morphé*) y no sólo cambio material. No se pretende hacer de la sexualidad algo capaz de modificar la especie, pero sí va más allá de lo superficial y visible e incluso de lo reproductivo. Aristóteles detalla algunos de los cambios que se dan cuando un niño o un adulto son castrados, y éstos son más radicales que el cambio de pelo y de la voz¹⁹⁶: como se lee en el siguiente pasaje

*[...] Hay que pensar, de todos modos, que cuando un pequeño principio se altera, suelen cambiar al mismo tiempo muchas cosas que derivan de ese principio. Esto es evidente en el caso de los animales castrados: pues sólo con la mutilación del órgano generador, casi **toda la forma del animal cambia** tanto que se parece a la hembra o le falta poco, como si el animal fuera hembra o macho no por un órgano cualquiera ni por una facultad cualquiera. Es evidente, entonces, que **el sexo femenino y el masculino son claramente un principio**: al menos muchas*

¹⁹⁵ Cf. MAYHEW, Robert, *The Female in Aristotle's Biology. Reason or Rationalization*, The University of Chicago Press, Chicago, 2004, pp. 54 – 68.

¹⁹⁶ Cf. *HA VIII*, 50, 631 b 30.

*cosas se alteran a la vez al cambiar aquello por lo que el animal es hembra o macho, como si se transformara un principio*¹⁹⁷.

Retomando el ejemplo de la diferencia entre la facultad sexual y la vista, puede afirmarse que entender la alteridad sexual propiamente como un principio es más radical, pues no es una mera facultad como lo es la vista, pues ésta no es principio más que de ver. En cambio, la sexualidad abarca más aspectos, como el carácter¹⁹⁸ (fundamental al momento de conocer y clasificar al animal). A continuación un texto largo, pero fundamental al respecto:

En todos los géneros en los que hay hembra y macho, la naturaleza ha establecido de una manera casi uniforme una diferencia entre el carácter de las hembras y el de los machos. Esta diferencia es particularmente manifiesta en la especie humana, en los animales de gran tamaño y en los cuadrúpedos vivíparos. En efecto, el carácter de las hembras es más dulce, se amansan más rápidamente, aceptan de mejor grado las caricias y son más fáciles de adiestrar. [...] Las hembras son siempre más tímidas que los machos, salvo en el caso de los osos y los leopardos. En estos últimos la hembra parece ser más valiente. En los demás géneros, las hembras son más dulces, más astutas, menos abiertas, más

¹⁹⁷ GA I, 2, 716 b 3 – 12 (el subrayado es mío). Esta misma idea vuelve a aparecer en GA V, 7, 787 b 20 – 788 a 15: “Todos los animales castrados experimentan cambios de carácter femenino, y como su fuerza muscular se relaja en su principio, emiten una voz similar a la de las hembras. (...) pequeños cambios llegan a ser causa de grandes alteraciones, no por ellos mismos sino cuando sucede que cambia al mismo tiempo un principio. Y es que los principios, siendo pequeños de tamaño, son grandes en potencia: en eso consiste ser un principio, en ser la causa de muchas cosas y no tener ninguna otra causa anterior.”

¹⁹⁸ Cf. HA VIII, 49, 631 b 5. En este fragmento Aristóteles expone un ejemplo de cambio de carácter de aves de corral machos en afeminados (cambio de carácter e incluso orgánico).

impulsivas y más preocupadas por la crianza de sus pequeños, mientras que los machos son más bravos, más feroces, más abiertos y menos sagaces.

Estas características se notan prácticamente en todos los animales, pero son más claras en aquellos que tienen más carácter, y particularmente en el hombre. Este tiene, en efecto, una naturaleza más perfecta, de suerte que estas disposiciones son más patentes en los hombres. Por ello la mujer es más compasiva que el hombre, más llorona, y también más celosa y más quejumbrosa, más crítica y más hiriente. También es más apocada y desesperanzada que el hombre, más descarada y más mentirosa, más tramposa y más memoriosa, y también más vigilante y más tímida, y en general más indecisa que el macho y de menos comida. En cambio, el macho está más dispuesto a socorrer y, como hemos dicho, es más valiente que la hembra. Se ve esto incluso en los moluscos: cuando una sepia ha sido herida por un tridente, el macho corre en ayuda de la hembra, mientras que la hembra huye cuando el macho ha sido herido¹⁹⁹.

Puede observarse, pese a las afirmaciones de *Metafísica*, que a la sexualidad corresponde ser un principio. Hay modificaciones en la forma, y no sólo en la materia de los seres castrados, pues se ha efectuado un cambio en las *facultades*, así tanto acciones como potencias se afectan de manera importante. Especialmente si se acepta lo visto en el caso del hombre, en quien las virtudes poseen una base física importante, sin agotarse en ésta, pues la inteligencia juega también un papel fundamental.

¹⁹⁹ HA VIII, 1, 608 a 22 – b 18.

Por lo expuesto en estos textos, se complica la primera postura: a saber, que la diferencia de género se debe exclusivamente a la materia y se reduce a un puro accidente. Aristóteles ha dicho que una parte del alma vegetal incluye la reproducción, lo que sería difícil de entender si no fuera algo formal. Sin embargo, privilegiar la lectura formalista también ofrece dificultades serias.

La forma de los animales no existe separada de los seres a los que anima²⁰⁰. Al pensar en conceptos estrictamente formales (acto, potencia, etc.) se nos remite a modos de ser en los que claramente se excluyen las características propias de seres vivos y sensibles. Por ello resulta extraño conceder a la sexualidad el estatuto formal cuando lo propio de la forma es no depender ni definirse por lo material.

Sin embargo, la lectura formalista recién expuesta contiene una trampa: la forma se reduce prácticamente a esencia, y esa no es la única manera en que puede entenderse tal modalidad del ser. De acuerdo al libro VII de la *Metafísica* es posible comprender la forma enfatizando el modo en que, de manera particular, se da en cada uno de los individuales, resultando en el *sinolon* o compuesto. La forma, al igual que el ser, es análoga²⁰¹.

²⁰⁰ Somos conscientes de las propuestas en las que se apuesta por la defensa de la existencia del alma intelectual separada. Una interesante discusión al respecto, cf. GARCÍA Jaramillo, Miguel Alejandro, “Sensibilidad y espiritualidad según Aristóteles” en *Tópicos*, No. 11, 1996 – 2, México, pp. 51 – 76. Así como la respuesta que recibe el artículo en: TÉLLEZ Maqueo, David Ezequiel, “Sobre la (no) espiritualidad en Aristóteles” en *Tópicos*, No. 12, 1997, México, pp. 97 – 118.

²⁰¹ Cf. *Metaph.* VII, 4, 1030 a 20 – b 12.

Desde esta perspectiva, en la generación natural, no se produce la forma en tanto esencia o definición. De un hombre resulta otro hombre, mas no se genera en ningún caso la “humanidad” o la “animalidad racional”, sino un ser particular²⁰². Ya se discutió antes, el problema de si la individuación se consigue por la materia o por la forma. Basta, en este momento con apuntar que la forma, al ser entendida no únicamente como esencia o entidad, sino también como se encuentra en la cualidad o en la cantidad, etc. es suficiente para hablar de una cierta diferencia formal entre hombre y mujer sin postular una radical diferencia de especie entre ambos seres.

Hasta aquí se ha omitido un análisis fundamental: aquel donde se resuelve la diferencia de género: la contrariedad. Esto, a mi juicio, resulta indispensable para vislumbrar, al menos, la complejidad que el tema embestía para el propio Aristóteles. Los contrarios son aquellas diferencias máximas entre seres de la misma especie. A diferencia de los contradictorios, los contrarios sí aceptan términos medios, pues resultan de una privación y ésta puede darse total o parcialmente, por ello, no siempre es una contrariedad absoluta²⁰³. Así, el blanco y el negro son colores y pertenecen a la misma especie, aunque entre ellos exista una serie de colores intermedios. Podría pensarse si el caso del hombre y la mujer es una contrariedad o una contradicción. Aristóteles lo explora. No puede tratarse de una oposición por contradicción, pues significaría que ambos difieren en especie, lo cual no es el caso. Si se habla de contrariedad, se concluiría que hay intermedios entre ser hombre y mujer, doctrina ajena a la aristotélica. El

²⁰² *Metaph.* VII, 9, 1033 b 5 – 8.

²⁰³ Cf. *Metaph.* X, 4, 1055 b 20 - 27.

Estagirita opta por la última opción, como caso excepcional de la contrariedad: son términos máximamente opuestos, sin intermedios entre ellos.

El análisis es pertinente para el Estagirita, pues es consciente de la particularidad de la sexualidad en los animales:

Pudiera alguien preguntar por qué la mujer no difiere del varón específicamente, siendo lo femenino y lo masculino contrarios, y su diferencia, según la especie, una contrariedad, como arriba ha sido sostenido; y de nuevo, sosteniendo que la naturaleza misma del género se diversifique en diversas especies por las diferencias, que son propiamente diferencias del género, por qué tampoco el animal hembra y el macho tiene alteridad específica, aunque esta diferencia es propia del animal en cuanto tal y no pertenezca accidentalmente al animal, y no como la blancura y la negrura, sino que, en cuanto animal, es también macho o hembra²⁰⁴.

Con los textos expuestos puede notarse, por una parte, que la diferencia de géneros es una cuestión que el propio Aristóteles no tenía del todo clara. Hay textos donde la diferencia se reduce a lo material, otros a favor de una causa formal, y finalmente, otros en los que ambos constitutivos son esenciales, si bien la diferencia radica principalmente en el compuesto, sin dejar de ser algo primero y esencial del ser.

²⁰⁴ *Metaph. X, 7, 1058 a 29 - 34.*

A esto agrego el siguiente pasaje, también de *Metafísica* VII, en donde muestra cómo algunos órganos pueden ser entendidos como principios. Si bien en el texto no se menciona el aparato reproductor, es evidente que el Estagirita únicamente ejemplifica sin agotar el tema, aunque podrían colocarse como tales: “algunas (partes corporales) son, por lo demás, simultáneas (al compuesto): las que son principales y en las que primeramente se da la forma y entidad, como el corazón o el cerebro, si es que son tales, pues no hace al caso cuál de ellas es tal”²⁰⁵ .

II.2.3 La sexualidad es esencial del compuesto

La postura intermedia, siempre de inspiración aristotélica, parece la más acertada. Restringirla a la materia, ya se decía, es incompleto. Elevarlo a formal, es inexacto. Realmente en quienes se da la diferenciación sexual es en los seres vivos, particularmente en animales de todos niveles. Por lo tanto, adentrarse en el tema, debería equivaler, según entiendo, a acudir a las fuentes donde se habla propiamente de la sexualidad en un sentido más biológico. No hacerlo, conduce a lecturas parciales, aunque se cuente con textos en la propia *Metafísica* y en el *De Anima* para sustentar esta idea.

Así, la diferenciación sexual radica en el compuesto o *sinolon*²⁰⁶. No es un accidente material, ni una pura forma, sino que se da gracias a una determinada combinación de esta materia y esta forma. Resulta fundamental distinguir en este aspecto a Aristóteles de su maestro Platón. La forma no existe separada del compuesto.

²⁰⁵ *Metaph.* VII, 10, 1035 b 25 – 28.

²⁰⁶ Cf. ASPE, Virginia, “La cuestión del “Género” en Aristóteles: Análisis a la luz de la hermenéutica analógica de proporción de Mauricio Beuchot” en, *Hermenéutica Analógica y género*, Ana Luisa Guerrero y Dora Elvira García González (coords.), Ed. Torres Asociados, México, 2005, p. 44.

Por lo tanto, cada ser según se lee en las obras biológicas, alcanza el resultado dependiendo siempre de varias circunstancias. En este caso, ser hombre o mujer depende de fenómenos físicos, pero también de los formales. Me parece que no se ha insistido suficientemente en este punto. A continuación se recordará brevemente qué entiende Aristóteles por hombre y por mujer en estas obras e intentaré mostrar cómo la forma y la materia juegan un papel interdependiente en el resultado.

II.2.4 Definición de hombre y mujer

Ya establecido que la diferencia de géneros es un tema importante desde el análisis metafísico, se indagará qué son exactamente el hombre y mujer desde las obras biológicas. Lo primero será atender algunos principios metafísicos que aparecen en estas obras: “la naturaleza no hace nada en vano”, así como: “lo mejor está separado de lo peor siempre que esto sea posible”. Analizando ambos principios se tendrá una idea más clara de la división sexual en Aristóteles.

El Estagirita identifica que no toda reproducción requiere de dos principios. Las plantas no tienen división sexual. Lo mismo ocurre con algunos animales imperfectos²⁰⁷. Quienes sí cuentan con esta división son los animales, generalmente sanguíneos y por ello más avanzados o complejos que los otros²⁰⁸.

²⁰⁷ GA I, 23, 731 b 9 - 14: “Los testáceos, que se encuentran en un lugar intermedio entre los animales y las plantas, como pertenecen a ambos géneros, no realizan la función de ninguno de los dos: pues en calidad de planta, no tienen hembra y macho y no engendran en otro ser; y en calidad de animal, no llevan fruto en el exterior como las plantas, sino que forman y se engendran de una cierta composición terrosa y líquida”.

²⁰⁸ Cf. GA I, 1, 715 b 18.

A partir de esa observación, Aristóteles se da a la tarea de argumentar en qué sentido dicha separación es mejor que tener en un mismo animal ambos principios. Y argumenta en dos direcciones. Por un lado, lo superior debe estar separado de lo inferior, así como la forma es separada de la materia, la derecha de la izquierda, así el macho está separado de la hembra por ser uno principio del movimiento y de la forma y la otra de la pasividad y la materia²⁰⁹. Por otro lado, Aristóteles parte del principio “nada existe en vano”. Si la hembra (en quien se gesta la vida) pudiera darla por sí misma, la naturaleza habría actuado en vano al hacer varones.

El tema es interesante, pues Aristóteles documenta que algunas aves, especialmente las de corral, son capaces de poner “huevos huecos”, es decir, huevos vacíos o amorfos. Quien se da cuenta de esto, piensa que las hembras pueden engendrar solas, sin la necesidad de un macho. Sin embargo, es totalmente falso según explica el Estagirita, pues dichas aves tan sólo han puesto materia, y ésta no tendrá vida al carecer absolutamente de forma anímica (que es introducida por el esperma del macho). Así, en caso que la hembra se considere autosuficiente para engendrar algo, esto será necesariamente amorfo y carente de vida por falta de alma o principio vital²¹⁰.

²⁰⁹ Cf. *PA* II, 2, 648 a 11. El argumento podría analizarse con más detenimiento. Sin embargo, es imposible hacerlo en este momento. Remito a un reciente artículo en donde se analiza hasta qué punto puede considerarse la biología aristotélica como sexista y, aunque Aristóteles sale bastante bien librado, justamente por este principio de separación, el autor piensa que su biología sí se desarrolla bajo presupuestos sexistas. No hay un argumento suficientemente válido para abogar por la separación de los sexos ya que hay seres que no lo necesitan y si se opta por enfatizar lo sensible de los animales, decir que el principio formal es del macho y es superior sería totalmente irrelevante. Cf. HENRY, Devin M., “How Sexist Is Aristotle’s Developmental Biology?” en *Phronesis*, 52 (2007), pp. 251 – 269.

²¹⁰ Cf. *GA* I, 21, 730 a 28. Otros pasajes lo confirman: *GA* II, 4, 738 b 25: “El cuerpo proviene de la hembra, y el alma del macho: pues el alma es la entidad de un cuerpo determinado”. O bien: *GA* II, 5, 741 b 5: “Por lo tanto, en tales animales siempre el macho completa la generación, ya que es el que introduce el alma sensitiva, por medio de sí mismo o de su semen”.

Ahora bien, el hecho es que macho y hembra existen y están en función de la reproducción (aunque no sea esto lo único que los define). La reproducción se da para enfatizar otro principio de corte finalístico: la tendencia a la eternidad.

El movimiento más perfecto es el circular, uniforme y eterno del primer cielo. Aunque ningún ser sublunar realizará ese mismo movimiento de manera individual, sí aspira a él y al no poderlo llevar a cabo, lo hace a través de la especie, y más exactamente, a través de su reproducción y continuidad. Aunque los seres que participan en ella sean inferiores en facultades, es mejor existir a no existir:

Dado que las cosas que existen, unas son eternas y divinas y otras pueden ser y no ser; que lo bello y lo divino, por su propia naturaleza, son siempre causa de lo mejor en las cosas que lo admiten; que lo no eterno es posible que exista, y que participe de lo mejor y de lo peor; que el alma es mejor que el cuerpo, lo animado, mejor que lo inanimado por causa del alma, y el ser mejor que el no ser y vivir mejor que no vivir, por todas estas causas hay reproducción de animales²¹¹.

Una vez expuestos los principios metafísicos y teleológicos que operan de fondo, puede verse qué distingue a la hembra del macho. Aristóteles asegura una diferencia doble: tanto por definición, como por observación:

²¹¹ GA II, 1, 731 b 25 – 33.

*El macho y la hembra difieren desde el punto de vista de la razón, porque cada uno tiene una facultad diferente, y desde el punto de vista de la observación, por ciertos órganos: en lo que respecta a la razón, difieren porque es macho aquello que puede engendrar en otro, como se dijo antes, y hembra aquello que engendra en sí mismo (...)*²¹².

Aunque no es propósito de este trabajo exponer exhaustivamente la reproducción según el Estagirita, sí es importante matizar el sentido en que se habla de la mujer como principio pasivo ante algunas críticas feministas²¹³. Si bien el alma, la definición y la vida son dadas en última instancia por el macho, también es cierto que en algunos momentos Aristóteles concede a la aportación femenina el estatuto de un tipo de esperma²¹⁴. El proceso resulta escandaloso para la mayoría de los lectores, al concluir que la aportación del hombre es considerablemente mayor a la femenina y, desgraciadamente, al centrar la atención en esto, se pierde de vista una explicación que resulta interesante incluso para científicos contemporáneos²¹⁵.

²¹² GA I, 2, 716 a 18 - 23.

²¹³ Cf. MAYHEW, Robert. *The female in...*, ed. cit., p. 28, donde se ahonda en las tesis de Apolo y la mujer como mero receptáculo.

²¹⁴ Cf. GA I, 2, 716 a 8 - 11: “De esto uno se convencería totalmente observando cómo se origina el esperma y de dónde proviene: pues a partir de él se forman los seres naturales y no hay que olvidar cómo él mismo se origina de la hembra y del macho. Por el hecho de que tal parte se segregue de la hembra y del macho y la secreción se produzca en ellos y a partir de ellos, por eso la hembra y el macho son los principios de la reproducción”. También: GA I, 19, 727 a 5. Finalmente “y es que la naturaleza de los menstruos y el esperma es idéntica”, *Insomn.* 2, 460 a 8 - 9, aunque el contexto es muy distinto.

²¹⁵ Cf. DELBRÜCK, Max, “Aristotle-totle-totle” en *Of Microbes and Life* (Jaques Monod, Ernest Borek, eds.), Columbia University Press, New York, 1971, pp. 50 - 55, donde se dice que se debería entregar el premio Nobel a Aristóteles por sentar bases para entender el principio del DNA: “Lo que más impresiona al lector moderno es la insistencia con que Aristóteles explica que en la generación de los animales, el macho contribuye en el semen, un principio formal, no un mini hombre... en lenguaje moderno: el principio formal es la información que está almacenada en el semen. Después de la fertilización es leída de una manera preprogramada. La interpretación altera la materia sobre la que actúa, pero no altera la información almacenada. Que no es, propiamente, el producto terminado. Debieron darle a Aristóteles el Nobel por el principio implicado en el funcionamiento del DNA”.

Para definir a la hembra, además de la generación existe otra razón aún más de fondo y, si se quiere, más escandalosa: ser mujer consiste en una cierta incapacidad (aunque, considerando que la diferencia de géneros radica en una contrariedad, y ésta se da por una privación, la sentencia aristotélica debe ser justamente valorada). Dicha imperfección consiste en la impotencia de cocer el alimento. Esto sucede por la naturaleza fría de la hembra. Así se explica Aristóteles las menstruaciones: son residuo de alimento, al igual que el esperma, aunque a diferencia de éste no ha sido cocido, es decir, está crudo²¹⁶. De aquí la extraña semejanza establecida por Aristóteles entre un niño, una hembra y un macho estéril: falta de calor²¹⁷.

Al hombre se le define como caliente y seco, es decir, superior, mientras que a la hembra se le considera húmeda y fría es decir, inferior²¹⁸. Nuevamente, insisto en llamar la atención: no es realmente un problema el decir que el hombre sea superior *simpliciter*: lo es, porque así apunta su constitución. ¿Por qué el calor es superior al frío? Sin esto claramente establecido, se derivan una serie de graves errores y confusiones.

Para entender la mentada incapacidad de cocción por parte de la mujer, hay que aclarar el valor del calor para Aristóteles. Él piensa que tanto la generación como el cambio natural se deben, principalmente, a dos potencias activas: el calor y el frío. Éstas actúan sobre las pasivas: humedad y sequedad. A través del calor y el frío se puede

²¹⁶ La manera en que opera la metafísica de Aristóteles en las obras biológicas es realmente apasionante. Éste es un ejemplo: las menstruaciones son llamadas “materia prima” en *GA I*, 20, 729 a 30. También, cf. *GA I*, 19, 726 b 31.

²¹⁷ Cf. *GA I*, 20, 728 a 17.

²¹⁸ Cf. ALTHOFF, *Warm, Kalt...*, ed. cit., p. 277.

lograr dominar lo pasivo, es decir, la materia²¹⁹. Cuando esto no se logra hay una mala digestión, o, en el caso que nos ocupa, un ser “imperfecto”. De ahí la constante relación de la mujer con la humedad, lo frío y lo imperfecto²²⁰.

La definición de cocción según nuestro autor es la siguiente: “consumación de una cosa por el calor natural y propio a partir de características pasivas opuestas: éstas son la materia propia de cada cosa”²²¹. Y más adelante afirma: “la no cocción por su parte es una imperfección debida a la falta de calor propio (y la falta de calor es el frío); la imperfección es una de las potencias pasivas opuestas, a saber, la materia natural de cada cosa”²²².

Hasta este punto, la definición de mujer habla de una cierta imperfección, debida a un proceso de cocción en donde el supuesto ideológico podría estar en la valoración de los elementos y sus propiedades y no tanto en la mujer a nivel ontológico. Desgraciadamente, a pesar de los matices hay algunos textos del Estagirita que sí muestran un asomo de desdén ante la mujer, pues si bien bastaba con asimilar a la hembra con un macho estéril o con un infante simplemente por la incapacidad de cocimiento, el leer que la hembra es como un macho mutilado sí parece excesivo²²³.

²¹⁹ Cf. *Mete.* IV, 1, 378 b 10 ss.

²²⁰ Un estudio muy completo al respecto se encuentra en ALTHOFF, *Warm, Kalt...*, ed. cit., p. 277.

²²¹ *Mete.* IV, 2, 379 b 19.

²²² *Mete.* IV, 2, 380 a 7-9.

²²³ Cf. *GA* II, 4, 737 b 28.

Otro de los más desafortunados textos del Estagirita habla de la mujer como el primer desvío o monstruo de la naturaleza. Sin embargo, incluso en este pasaje opera la teleología, pues a diferencia de otras malformaciones, la hembra tiene una finalidad: ni más ni menos que la perpetuidad de la especie, el anhelo de eternidad²²⁴.

Finalmente, se debe considerar la diferencia sexual como un problema de principio del ser del animal, y no únicamente como algo ceñido a la función reproductiva. Esto ya representa una diferencia en la interpretación común de los textos en los que únicamente se enfatiza el poco valor atribuido a la mujer. También sienta las bases para profundizar otro ámbito: las razones por las que Aristóteles habla de la hembra o del macho de la manera que lo hace en obras como la *Ética* o la *Política* obedecen a un estudio biológico, y no exclusivamente ideológico. Esto es importante para comprender sus propuestas y análisis de manera más objetiva, así como valorar adecuadamente su obra, lejos de posturas extremistas que condenan errores de observación con intenciones misóginas totalmente descontextualizadas²²⁵.

Insisto, por lo delicado del tema, que no se trata de justificar la manera en que Aristóteles se expresa de la mujer, sino de entender que los supuestos que rigen sus afirmaciones provienen de otro ámbito, no propiamente del sociológico. Aprovecho esta

²²⁴ Cf. *GA IV*, 3, 767 b 5.

²²⁵ Aunque resultaría muy ilustrativo estudiar a detalle cada una de las diferencias anatómicas entre hombre y mujer propuestas en los tratados biológicos, será imposible realizarlo en este trabajo por cuestiones de espacio. Por ello, simplemente enuncio temas y pasajes de especial interés al respecto: *PA II*, 7, 653 a 26 para los diversos tamaños en el cerebro de hombres y mujeres; cantidad de suturas craneales: 491 b y 516 a 16; el desafortunado conteo de dientes en 501 b 20; en 521 a 22 se lee la diferencia entre la sangre de machos y hembras; en *PA III*, 1, 661 b 26 aparece la diferencia en las partes de defensa o armas naturales. En *HA IV*, 11, 538 b 2 hay un resumen breve de diferencias de articulaciones, órganos de defensa, pelo, uñas y voz, entre otros. Por último, la diferencia de temperatura en *GA IV*, 765 b 16 y 775 a 5 y ss.

idea para rechazar la postura opuesta sostenida por Solana²²⁶, quien explora la diferencia de tratamiento acerca de la diferencia hombre - mujer que se efectúa, según él en tres líneas del *corpus*: la metafísica, la biológica o física y la moral o política.

En el ámbito metafísico no encuentra textos que apoyen una superioridad del hombre. Para él, desde esta perspectiva, la diferenciación sexual se construye a partir de nociones como la “diferencia”, la cual resulta fundamental, por ejemplo, al hablar de definición. Y aborda el tema ya expuesto de la contrariedad. Él afirma que en dicha contrariedad se encuentran los términos: *arren – thely* (en los animales) y *gyne – aner* en el caso de los humanos. Sin embargo, piensa él, dicha contrariedad sólo habla de opuestos, no de relación de superioridad e inferioridad. Solana coincide en que la diferencia sexual no es algo accidental ni meramente material, y también la hace propia del compuesto. Aunque, en ese caso, la materia tiene un carácter de principio activo de la diferencia sexual, a pesar de ser justo lo contrario a la idea aristotélica de materia como principio pasivo.

En la misma línea, argumenta Solana, lo propio del hombre es poseer lenguaje conceptual. Al ser patrimonio compartido, piensa él, no hay razones para defender la superioridad masculina en estos términos.

Aunque esta parte inicial del planteamiento no se aleja de la postura defendida en la presente investigación, hay algunos matices por aclarar. Por una parte, el que hombres

²²⁶ Cf. SOLANA Dueso, José, “La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles”, en *Convivium. Revista de Filosofía*, Núm. 18, 2005, pp. 23- 45.

y mujeres posean el lenguaje no los pone en la misma situación ontológica para el Estagirita, pues en ese caso, se incluiría a los esclavos, quienes de alguna manera también poseen el lenguaje. De igual manera podríamos hablar de los niños o de los bárbaros.

Por otra parte, la lectura aislada de cada una de las obras del *corpus* lleva a cometer imprecisiones evitables al tener presente la obra en conjunto. En este caso, en la *Metafísica* y en general, Aristóteles habla de la materia como pasiva, eso es cierto. Sin embargo, cabe recordar que esa pasividad tiene fuerte influencia en el resultado y esto se observa claramente en las obras biológicas, mientras que en la *Metafísica* no alcanza a valorarse su importancia. Esto se hace evidente cuando se lee la interpretación de Solana acerca de la diferenciación sexual desde las obras biológicas: desvincula lo ya visto en la *Metafísica* y lo trata por separado, naturalmente, con un resultado parcial. Solana, como otros autores²²⁷, se inclina a pensar que Aristóteles retoma un modelo técnico o de arte para explicar la reproducción. En ese caso, como el artesano es superior al arte, igual lo es el hombre a la mujer. Así como en *Metafísica* parece hablar de contrariedad, aquí parece hablar de contradicción. No es que uno sea x y otro y, sino que uno tiene x y el otro no tiene x. Sin embargo, nuevamente, la postura de Solana debe ser matizada, pues debe recordarse que la contrariedad se basa justamente en la privación. No tener x y sí tenerlo, se refiere a esto. Creo que Solana pierde de vista que desde la perspectiva biológica la privación radica en la falta de temperatura y capacidad de cocción en seres de la misma especie, por lo que incluir la diferencia biológica en la contradicción resulta impreciso y sesgado.

²²⁷ Cf. El estudio introductorio de Ester Sánchez en su traducción del *GA* en la versión de Gredos, especialmente, pp. 26 – 27 donde se ejemplifica claramente.

Para Solana estar en términos de contradicción no inclina la balanza hacia la superioridad de uno u otro, sino únicamente a tener x capacidad o no tenerla. Pero ésta no es, según el autor, la última palabra del tema para Aristóteles. La diferencia, en última instancia, se construirá en lo político.

En el contexto de la *Política*, Aristóteles piensa en la mujer como perteneciente de manera esencial a la casa (*oikos*), y sólo secundariamente a la *polis*. No se aleja de la biología, pues trata la posición de lo mejor en la casa en el contexto de la comunidad natural macho - hembra o marido - mujer, únicamente con vistas a la reproducción. La diferencia entre hombre y mujer es “política”, piensa el autor, es decir, aunque se da en un contexto biológico, los principios que operan en la explicación no son ni biológicos ni metafísicos, sino sólo políticos.

La exposición de Solana es una muestra paradigmática de la mayoría de los estudios actuales acerca de la diferencia de géneros en Aristóteles. Lo político es lo esencial, lo cultural rige las afirmaciones del Estagirita, pues ni la perspectiva metafísica ni la biológica parecen dar sustento sólido a sus afirmaciones. Esto se desprende de la falta de conexión entre unas obras y otras, que me parece, debe intentarse para dar respuestas completas y evitar posturas donde parece que el filósofo sólo ha perdido el tiempo en observaciones anatómicas, y en fundamentar una metafísica que en estricto sentido no fundamenta nada, pues tiene nula relación con el resto de sus obras.

Para Solana, si sólo se hablara de acto – potencia sería absurdo que existiesen mujeres, pues, siguiendo la analogía de la reproducción como técnica, ¿no puede la madera imponerse al carpintero! Este tipo de afirmaciones realmente cuidan poco las sutilezas biológicas y las nociones metafísicas no en abstracto, sino al operar, en concreto. Por seguir el mal ejemplo de Solana, podría decirse que si bien la madera no puede imponerse al carpintero, de hecho hay carpinteros que realizan un mejor trabajo (un principio formal bien consolidado que en términos biológicos equivaldría a un hombre de edad madura, bien alimentado, el cual, probablemente engendrará a un varón mientras un hombre anciano o uno muy joven engendraría a una niña, seguramente). Por otra parte, puede contestarse que hay maderas más moldeables o más fáciles de manejar o, mejor dispuestas a recibir la forma. Por lo tanto, la afirmación de Solana, al reducirlo todo a un escenario típicamente político, donde un sujeto enfrenta a otro sujeto, siendo ambos *a priori* seres dotados de capacidad para actuar uno sobre otro en un continuo intercambio de agentes o pacientes resulta, al menos, incompleta. Incluso afirma que el esquema de contradicción empleado por Aristóteles al abordar la diferenciación sexual conduce a considerar a la mujer como: pasiva, material y sin *psique*; exceso, por lo demás, gratuito, innecesario y sin sustento textual alguno, a mi juicio. Finalmente, concluye Solana, se trata de una contaminación de la teoría aristotélica con prejuicios ajenos a la cultura griega, como se habla de modo impreciso y erróneo, sino del propio Aristóteles, lo que hace la supuesta construcción todavía menos acertada, pues además del poco uso de las fuentes lleva un error histórico importante.

II.3 Griegos – bárbaros: ¿Hombres libres – esclavos?

El modelo de hombre culto, como aquel que conoce y gusta de aprender nuevas tradiciones, distintos idiomas y tiene como valor principal el respeto y la tolerancia, fomentando así la multiculturalidad es poco frecuente al espíritu conquistador de la *polis* helena del siglo IV a.C. Aristóteles no fue capaz de sobreponerse a este lastre cultural por lo cual no se manifiesta como un defensor de otras culturas ni de otros idiomas, ni de otras razas.

Una postura semejante podría no resultar exageradamente escandalosa, si no fuese por el tema con el que viene de la mano en la obra del Estagirita: la esclavitud por naturaleza, y el bajo concepto en el que tiene a todo extranjero, es decir, a los llamados bárbaros.

Además de la parte más cultural y de la biológica, quisiera argumentar la existencia de conceptos metafísicos que permiten explicar la diferencia entre hombres, es decir, entre individuos de la misma especie, que sin embargo, no se consideran iguales, de manera parecida, aunque no idéntica, al caso de mujer y varón.

Para algunos autores, la esclavitud natural (*δουλεια*) es un tema débil en Aristóteles y carece de conexiones con el resto del *corpus*²²⁸. A diferencia de autores como Reale²²⁹ y MacIntyre²³⁰ quienes no conceden a estas “anormalidades” naturales una

²²⁸ Cf. ZAGAL, *Límites de la...*, ed. cit., p. 149.

²²⁹ REALE, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1985, p. 114.

²³⁰ Cf. MACINTYRE, *Tras la virtud* (trad. Amelia Valcárcel), Crítica, Barcelona, 2001, pp. 163; 200 – 201.

importancia antropológica, Marín propone una antropología que aborda este tema a partir de los “tipos naturales”²³¹. Y si bien esto concuerda con nuestro estudio, el método que seguimos es distinto, pues Marín concluye a partir de un estudio hermenéutico cultural, mientras en nuestro caso se trata de la unidad del *corpus* en términos metafísicos y biológicos.

Lo primero a considerar es la característica principal que define al esclavo natural, es decir, la no posesión de sí mismo, y falta de racionalidad, al menos en un sentido:

*[...] es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos*²³².

Aquí tenemos la clave principal: la diferencia entre hombre y mujer no corresponde a la del hombre libre y esclavo, pues la diferencia entre los primeros es de máxima contrariedad y la privación radica en una característica fisiológica que repercute tanto en capacidades como en carácter. Sin embargo, el segundo grupo de diferencias es muy distinto. Su origen es intelectual por completo, absolutamente formal, al menos en un sentido, si bien sería complicado hablar de dos especies distintas, es mucho más distante un hombre libre a un esclavo que un hombre libre a una mujer.

²³¹ Cf. MARIN, H., *Antropología aristotélica...*, ed. cit.

²³² *Pol.* I, 2, 1254 b 21 – 24.

*El libre rige al esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de modo distinto: el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene pero desprovista de autoridad; y el niño la tiene pero imperfecta*²³³.

Por una parte, el esclavo no se posee a sí mismo, es decir, su intelecto no le permite saber cuáles son sus fines y por tanto, carece de facultad deliberativa. De esta manera, lo más adecuado para este tipo de hombre es ser de alguien más, alguien capaz de dirigir sus acciones.

Se podrían ofrecer algunos análisis para explicar esto desde categorías metafísicas y biológicas. Como ya se había visto en el primer capítulo, esto podría deberse a que la forma o “especie” se actualiza en materias distintas y separadas, de manera que cada una, a pesar de pertenecer a una misma “especie”, tiene una forma individual. En otras palabras, dice Balme, los individuos son “otros”, no en la materia, sino por la materia. Esto es fundamental para poder explicar que los miembros de una misma especie sean tan distintos sin violar las nociones metafísicas a las que usualmente nos remontamos²³⁴.

En una línea semejante, aunque quizá más aventurada, Cynthia Freeland argumenta que la noción de materia, como usualmente es entendida, conduce a una serie

²³³ *Pol.* I, 5, 1260 a 12 – 16.

²³⁴ Cf. BALME, D.M., *Aristotle's biology was not...*, ed. cit., p. 306. Es interesante recordar que para Balme, las traducciones y categorías utilizadas en este tipo de análisis son claramente erradas pues provienen especialmente de la Edad Media, en donde conceptos como “especie, substancia y esencia” se intentaron imponer a esquemas aristotélicos, en los cuales no quedan bien. Incluso las llama tres brujas que deben desaparecer en cuanto se cae el neoplatonismo del cual provienen.

de malos entendidos. El ejemplo más claro es el de la “esfera de bronce” cuya materia parece ajustarse poco a lo que realmente debe entenderse por materia. En ese caso, como sucedería en una casa o con una estatua o cualquier otra sustancia resultado del arte, es una sustancia de segundo tipo. Las sustancias por excelencia son los seres vivos (animales, plantas, hombres). En ese caso, y en particular, en el de los hombres, lo que debería entenderse por materia son los menstrosos o la sangre femenina.

La explicación, para quien está familiarizado con las obras biológicas es muy sencilla: la sangre preexiste en la mujer (esto es importante, pues hay que recordar que, ni la materia ni la forma propiamente se generan²³⁵). Además, literalmente recibe la forma (a través de los movimientos y calor del semen). Finalmente, da lugar a la carne, uñas, pelo, etc. y “permanece” o subyace a través de los cambios²³⁶.

Finalmente, el texto de *Metafísica* VIII, 3, 1044 a 10 indica que: “Y así como el número no admite el más y el menos, así tampoco lo admite la entidad en tanto que forma, sino, si acaso, la unida a la materia”. Es decir, aunque un hombre no es propiamente menos hombre que otro, si los dos comparten dicha forma, sí puede ser uno más blanco que otro, más alto que otro²³⁷, y, en este sentido, no se ve por qué no

²³⁵ Cf. *Metaph.* VII en donde ahonda el tema de la generación.

²³⁶ Cf. FREELAND, Cynthia, “Aristotle on bodies, matter and potentiality”, en *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Editada por: Gotthelf, Allan, Lennox, James), Cambridge University Press, New York, 1987, pp. 392 – 407.

²³⁷ Cf. *Metaph.* VIII, 3, 1044 a 9 - 11: “Pues así como la ratio del número consiste en algo determinado, al cual no se le puede añadir o sustraer nada, lo mismo sucede con la ratio de forma. Por eso tampoco lo blanco tiene más o menos, sino la cosa blanca”. Nota al pie en: TOMÁS de AQUINO, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles*, Trad. Jorge Morán, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

podríamos hablar de hombres más o menos inteligentes, según la metafísica de Aristóteles²³⁸.

Naturalmente, no se trata de especies distintas, pero la manera en que cada forma se actualiza en cada materia puede quedar en un nivel bajo, resultando en hombres prácticamente carentes de racionalidad.

Ya antes se dijo que para muchos autores la esclavitud natural es un tema políticamente incorrecto, un pequeño desliz dentro del sistema antropológico aristotélico y que no debiese prestársele mayor atención, salvo por el contexto cultural denotado. Sin embargo, un análisis más atento apunta a que la concepción de esclavitud va más allá de la mera funcionalidad o estructura social vigente en la época.

Se puede entender esto con algunas propuestas como la de Marín, pues si bien la biología y la metafísica dan cuenta del sistema a través del cual se construyen este tipo de diferencias, no terminan de explicar sus causas últimas. Marín ensaya una respuesta plausible a partir de términos conocidos: aunque el ser humano tiene una cierta naturaleza o *physis*, y por lo tanto, una finalidad o *telos* definido, éstos no son garantizados por la *morphé* humana, y para verdaderamente constituirse como tales, hace falta ser generado y conformado según la medida de la *polis* griega, con todo lo que ésta conlleva. En otras palabras, hay una cierta naturaleza y hábito que requieren de la estructura particular social conocida por el Estagirita para constituirse con propiedad²³⁹. Se desprende de lo

²³⁸ Cf. Para una lectura semejante: LENNOX, James, "Kinds, Forms of kinds,..." , ed. cit., pp. 345- 346.

²³⁹ Cf. MARÍN, *Antropología aristotélica...*, ed. cit., p. 209.

anterior, que habrá “tipos” de hombres, en quienes no se constituirá la *physis* y el *telos* como en los hombres libres, pues no basta nacer hombre para ser igualmente hombre al incorporarse a la sociedad. Por lo tanto, aunque no hubiese trabajos de esclavos, incluso en ese caso, en coordenadas aristotélicas, habría esclavitud, pues ésta no necesariamente se identifica con el trabajo desempeñado, sino con la constitución de la naturaleza y la apropiación de la racionalidad que no parece suceder en todos los casos²⁴⁰.

Al igual que en el caso de la mujer, vale la pena indagar las notas biológicas que sustentan una tesis en la que la naturaleza del hombre, en algunos casos, no llega a ser todo lo que podría ser.

II.3.1 Causas biológicas

Sabemos que la noción de esclavitud natural es la línea profunda que teje las divisiones y el manejo del gobierno y la sociedad en la *Política*. El objetivo de este apartado es intentar dar cuenta de los motivos biológicos, anatómicos, o psicológicos que pudieron motivar a Aristóteles a defender su afamada postura. Aunque en este caso, puede adelantarse, los argumentos a favor de Aristóteles o de sus motivos empírico – racionales son aún más escasos y poco contundentes.

La lectura atenta de las obras biológicas nos permite encontrar un factor que distingue la sutileza o precisión en la percepción, además de influir directamente en el

²⁴⁰ “[...] la noción aristotélica de esclavitud no es un mero estatuto funcional y que, por tanto, si la misión del esclavo pudiera llevarse a cabo mediante alguna otra forma, lo que resultaría ser prescindible es el esclavo mismo -y para su desgracia-, pero no la esclavitud como tal, cuya índole es más radical en Aristóteles que la de una mera función”. MARÍN, *Antropología aristotélica...*, ed. cit., p. 190.

carácter y temperamento de los animales. Como ya se había adelantado en el primer capítulo, nos referimos a la calidad en la sangre. Estudiar las características y repercusiones que atribuye Aristóteles a dicho estadio del alimento permite distinguir no sólo la diferencia entre especies, sino entre animales de la misma especie, y por ende, entre seres humanos.

La sangre es el último estadio del alimento cocido. Y, como ya se explicó, está íntimamente ligada al proceso de percepción y conocimiento²⁴¹. Por esta cercana conexión entre alimento – sangre – percepción – temperamento, puede explicarse que al tener distinto el inicio de la cadena haya diferencias notables entre los individuos.

Me explico mejor: la sangre varía tanto en cantidad como en calidad, dependiendo del tipo de alimento ingerido²⁴². Si se considera esta variable, resulta plausible que Aristóteles considerara a los hombres de otras regiones como menos inteligentes, pues quizá su dieta era menos sana y por ende, su cuerpo estaría peor dispuesto y sólo sería apto para labores de carga o fuerza corporal y no para aquellas que exigen un nivel intelectual superior²⁴³. Además de estas diferencias, se explica que haya seres más cobardes y otros más valientes, unos más tímidos e incluso con mejor memoria que otros.

²⁴¹ PA II, 4, 651 a 11: “La naturaleza de la sangre es causa de muchas consecuencias en lo relativo al temperamento de los animales y a su sensibilidad, lógicamente: es la materia de todo el cuerpo, pues el alimento es materia, y la sangre es el alimento último”.

²⁴² PA II, 3, 650 a 35: “Y por eso, la sangre disminuye en quienes no toman alimento, y al tomarlo aumenta y, si el alimento es bueno, es sana, y viciada cuando aquél es malo”.

²⁴³ La diferencia entre hombres de acuerdo a las condiciones geográficas en las que se desarrollan no es original de Aristóteles. Cf. HIPÓCRATES, *Sobre los aires, aguas y lugares* (Trad. J. A. López Férez), Gredos, Madrid, 2000.

La sangre más espesa y más caliente produce más fuerza, en cambio una sangre más ligera y fría favorece la sensibilidad y la inteligencia. La misma diferencia hay también en los fluidos existentes análogos a la sangre; por ello las abejas y otros animales semejantes son más inteligentes por naturaleza que muchos animales sanguíneos, y entre los sanguíneos, los que tienen la sangre fría y ligera son más inteligentes que los contrarios. Pero los mejores son los que la tienen caliente, ligera y pura, pues tales animales están bien dotados a la vez para la valentía y la inteligencia²⁴⁴.

La diferencia en carácter e inteligencia se debe tanto a la temperatura como a la textura de la sangre. Por supuesto, dirá Aristóteles, en quienes corre sangre más terrosa resultarán peores características. Cabe considerar que para el Estagirita, la sangre está constituida de: tierra, agua y aire. La de más “fibras”, es aquella con mayor cantidad de tierra, propia, de animales y seres menos inteligentes, por lo ya explicado²⁴⁵.

Sucede que al menos algunos de tales animales tienen la inteligencia más sutil, no por la frialdad de su sangre, sino más bien por su ligereza y su pureza; lo terroso, de hecho, no tiene ninguna de estas características. Los animales que tienen los humores más ligeros y puros poseen una sensibilidad más viva. [...] Pero los animales que tienen la sangre demasiado acuosa son más miedosos, pues el miedo enfría. En efecto, los animales que tienen tal mezcla en el corazón están predispuestos a esta emoción, pues el agua se congela con el frío. Por ello los

²⁴⁴ PA II, 2, 648 a 2 – 11.

²⁴⁵ Cf. *Met.* IV, 10, 389 a 19.

*otros animales no sanguíneos son más miedosos, en general, que los sanguíneos, y cuando están asustados quedan inmóviles, expulsan excremento y algunos cambian el color de su piel. En cambio, los animales que tienen muchas y gruesas fibras son de naturaleza más terrosa, de temperamento colérico y se dejan llevar por su cólera*²⁴⁶.

Este tipo de explicación podría dar cuenta de la diferencia entre la inteligencia de los seres humanos según la zona geográfica que habitan, pues evidentemente, conforme cambia el clima cambia la alimentación. Sin embargo, el argumento es débil, pues Aristóteles no es demasiado puntual en explicar de qué manera y qué alimentos ayudan o entorpecen la percepción (a no ser la grasa, tema en el que sí es explícito).

Incluso relaciona Aristóteles la situación geográfica a la longevidad o brevedad de la vida²⁴⁷. Para él, los habitantes de zonas cálidas viven más años que aquellos desarrollados en climas fríos. Lo mismo puede afirmarse del resto de los animales. (Vale la pena recordar que el tema de las diferencias según la zona geográfica no fue ajeno a los griegos. De hecho, en *Critias* 110e – 111a, Platón hace algunas alusiones a la relación entre la calidad o fertilidad del suelo y el nivel de vida y de excelencia en los hombres²⁴⁸).

²⁴⁶ *PA* II, 4, 650 b 20 – 27.

²⁴⁷ Cf. *Long.* 2 - 5, 465 a 1 – 466 b 1.

²⁴⁸ Cf. GOLDIN, Owen, “The Ecology of the *Critias* and Platonic Metaphysics”, en *The Greeks and the Environment*, ed. cit., pp. 73 – 80.

Aunado a la poca claridad respecto al argumento de la alimentación y la zona geográfica relacionados con la inteligencia de los hombres, cabe recordar que la comida, en cualquier caso, no es exactamente un problema de naturaleza, sino de costumbre. Al menos, en el caso que más nos interesa, es decir, en el hombre. Pues de especie a especie sólo algunas tienen la capacidad de digerir ciertos alimentos, pero entre seres de la misma especie, si bien la geografía condiciona la ingesta, no es determinante.

Una vez excluido el argumento de lo ingerido como una de las causas que distinguen seres de la misma especie, las obras biológicas ofrecen un argumento más, éste sí, biológico y por lo tanto contundente: se trata del tamaño del corazón, el cual influye directamente en el comportamiento animal:

Las diferencias del corazón en lo que respecta a mayor o menor tamaño y a su dureza o blandura se extienden también, en cierto modo, al temperamento. En efecto, los animales carentes de sensibilidad tienen el corazón duro y denso, mientras que los dotados de sensibilidad lo tienen más blando. Y los que tienen un corazón grande son miedosos, en cambio, los que lo tienen más pequeño o mediano son más valientes, pues en aquéllos, el estado que sobreviene a causa del miedo preexiste por no tener calor acorde con el tamaño del corazón, ya que, al ser escaso, se difumina en un órgano grande y la sangre es más fría. Tiene el corazón grande la liebre, el ciervo, el ratón, la hiena, el asno, el leopardo, la

*comadreja y casi todos los otros que son claramente miedosos o dañinos a causa del miedo*²⁴⁹.

Como puede notarse en esta cita, Aristóteles relaciona lo fisiológico con el temperamento: tener el corazón más grande es sinónimo de timidez, y no sólo se relaciona el tamaño, sino también la consistencia. Así, un corazón más suave se relaciona con una mejor percepción, y por ende, permite ver con mayor claridad la relación entre sangre - corazón - percepción y carácter.

Este segundo argumento tampoco es concluyente. Aunque el tamaño del corazón no depende del animal y se relaciona con otras características, este fenómeno de ninguna manera se puede llevar a la comparación entre niveles de inteligencia según individuos de la misma especie. Nuevamente, se da cuenta de las diferencias entre unas y otras especies, pero no de la superioridad de algunos seres humanos.

Por lo tanto, la diferencia entre el intelecto de unos y otros yace en la misma concepción de racionalidad que, debe aclararse, no se entiende como un órgano el cual siempre funciona de la misma manera, sino como una facultad que se da de manera analógica en unos y otros²⁵⁰. Por lo tanto, ser humano, coincidimos con Marín y con Zagal, no asegura un mismo grado de racionalidad. Ésta debe ser configurada por la

²⁴⁹ PA III, 4, 667 a 11 – 23.

²⁵⁰ ZAGAL, Héctor, “Naturaleza y creación: la falacia naturalista y ética aristotélica”, en *El hombre entre unidad y fragmento*, Libro Anual del JJEE, Vol. 2, No. 5, 2003, pp. 78 – 92. (p. 88): “Aristóteles y la escolástica conciben analógicamente la racionalidad. Es una propiedad gradual...Aristóteles es taxativo: el esclavo es racional en cuanto que tiene la capacidad de obedecer al señor. La condición de animal racional es compatible (sic) con la del instrumento”.

sociedad y además, depende de una serie de factores físicos, que, si no la determinan, sí la condicionan notablemente.

Zagal incluso afirma: “La posible “dignidad” del ser humano aristotélico descansa en el *logos*. Pero esta racionalidad puede ser interpretada de una manera muy amplia, según un más y un menos. Esta graduación determina el puesto del ser humano en la comunidad. A unos les toca ser esclavos y a otros, señores”²⁵¹.

Concebir al hombre como más o menos racional y asignar su lugar en la sociedad dependiendo de esto es determinista, pero el mayor problema de una teoría semejante, sin duda, no radica ahí. La posesión natural de un hombre por otro, vista como un hombre prudente que decide lo que conviene a quien no es capaz de reconocer su fin, sería una acción realmente caritativa. Sin embargo, la esclavitud en la mayoría de los casos parece haber distado de esta preocupación. El tono en que Aristóteles se expresa en la mayoría de los pasajes de la *Política* en donde habla de los esclavos, enfatiza la idea de “instrumento”. Zagal piensa que la diferencia entre “dirigir eficazmente al fin y usar es muy tenue”²⁵². Difiero: es notable. El supuesto paternalismo que podría derivarse de una relación construida sobre estos cimientos apunta más bien al abuso, a la explotación y al egoísmo de quien con mayor jerarquía piensa que lo correcto para el débil (intelectualmente) es servirlo en las tareas más pesadas y agotadoras: “existe, en efecto,

²⁵¹ ZAGAL, Héctor, “Naturaleza y creación...”, ed. cit., p. 88.

²⁵² ZAGAL, Héctor, “Naturaleza y creación...”, ed. cit., p. 88.

un gobierno propio del amo, y llamamos tal al que se refiere a las tareas necesarias, que el que manda no necesita saber hacer, sino más bien, utilizar”²⁵³.

De cualquier manera, con estas diferencias recordamos la pertinencia del estudio del *corpus* en conjunto y no sólo de algunas obras en la tarea de buscar fundamentos sólidos para una antropología, que, de cualquier manera, como ya se puede ver, carece de una universalidad “dura”²⁵⁴, por lo que la gradación y peculiaridades metafísicas de cada compuesto permiten planteamientos tan errados como la esclavitud natural o la inferioridad femenina.

II.3.2 Consecuencias de diferencias raciales

Temas como las edades o bien la diferenciación sexual no parecen seguir una agenda de descalificación, ni ideológica, pero el caso de los esclavos o seres inferiores por naturaleza, no es sostenible desde el ámbito de sus propias investigaciones biológicas. Lo único que, al respecto, se puede encontrar desde una parte más fisonómica que biológica o anatómica, son una serie de rasgos que parecen apuntar a la diferencia de carácter y personalidad entre seres humanos. Sin embargo, esto no deja de ser meramente hipotético y el mismo Aristóteles los reconoce como algo *a posteriori*, es decir, son rasgos de algo que ya se tiene, pero no caracteriza ni distingue en especial a alguna raza, ni zona geográfica ni estrato social.

²⁵³ *Pol.* III, 2, 1277 a 35.

²⁵⁴ ZAGAL, *Límites...*, ed. cit., pp. 158 – 159. “La ausencia de universalidad “dura” en la antropología abre la brecha por donde penetra la incertidumbre para la aplicación de la teoría de la esclavitud natural. No sabemos con certeza hasta qué punto la $\phi\upsilon/\sigma\iota\phi$ determina a un individuo a la esclavitud o a la $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$.”

Sólo hay un dato proporcionado por Aristóteles de manera explícita para afirmar la superioridad entre razas. Y, al contrario de lo que podría esperarse, y por ser solamente uno, queda más en lo anecdótico que en lo concluyente, se trata de la calidad de la leche materna. Aristóteles dirá que la leche de las mujeres negras es más sana que la de las mujeres blancas. Esto no alude tanto a la superioridad de una raza, sino a una idea común en la época: la palidez es sinónimo de enfermedad, y por ello, una mujer que recién ha parido muestra un color debilitado, y su leche, pensará Aristóteles, es de menor valor alimenticio: “En las mujeres, la leche de color grisáceo es mejor que la blanca para los críos, y las mujeres negras dan una leche más sana que las blancas”²⁵⁵.

No quisiera concluir este tema sin traer a colación algunos pasajes donde el Estagirita se manifiesta con prejuicios étnicos en la *Nicomaquea*, aunque más adelante se presentarán a manera de corolarios algunos pasajes de la *Política*.

*Considero, por ejemplo, brutales, disposiciones como la de la mujer de quien se dice que hiende a las preñadas para comerse a los niños, o aquéllas como las de algunos pueblos salvajes del Ponto que se complacen en comer carne cruda, o carne humana, o se entregan unos a otros los niños para los banquetes,...*²⁵⁶.

O bien: “De los que carecen de juicio, los que son irracionales por naturaleza y viven sólo con los sentidos, son brutales, como algunas razas de bárbaros remotos”²⁵⁷.

²⁵⁵ HA III, 21, 523 a 10.

²⁵⁶ EN VII, 5, 1148 b 20 - 24.

²⁵⁷ EN VII, 5, 1149 a 8 - 10.

Pasajes como los anteriores, simplemente comprueban que el prejuicio más importante del Estagirita radica en su impresionante etnocentrismo²⁵⁸.

Amparo Sardo juzga las tesis aristotélicas como provenientes de un típico autor “racista”. Basa su juicio en la manera en que el hombre gobierna al esclavo (de manera despótica). La idea de esta investigación es justamente eliminar ese tipo de prejuicios. Aunque el hecho persiste, y por ello no es de ninguna manera justificable, ni loable el tratamiento que hace el Estagirita acerca de los esclavos, no obedece a una motivación de orden “racista”²⁵⁹ sino a motivos metafísicos más complejos. Hay etnocentrismo, pero también una teoría metafísica y antropológica insuficiente que admite dichos errores.

Finalmente, puede observarse que las diferencias entre seres humanos obedecen a motivos y se justifican con argumentos diversos. Unos mejores que otros, pero en todo caso, salvo el tema del etnocentrismo, no parece que nuestro autor lleve a cabo un ataque sistemático en contra de ciertos tipos de individuos. Leer los textos de la *Ética* o de *Política* sin la base biológica presente, puede conducir a dicho tipo de juicios, no del todo acertados.

Hasta el momento han sido abordados algunos textos a manera de ejemplos, de dichas diferencias. A continuación, se profundizará en la *Política* y se expondrán algunos temas y pasajes que pueden ser mejor aprovechados a la luz de las obras biológicas.

²⁵⁸ ZAGAL, *Límites...*, ed. cit., p. 164: “Los bárbaros, i.e. los no griegos, están por naturaleza incapacitados para gobernarse. En consecuencia, la conquista griega no sólo es una posibilidad justificable, es una consecuencia lógica del etnocentrismo aristotélico”.

²⁵⁹ Cf. MORENO, A., *La otra "Política" de Aristóteles*, ed. cit., p. 67.

Capítulo III El animal de la *polis*

Una vez estudiado en qué sentido es superior el hombre al resto de los seres vivos, así como las diferencias entre miembros de la misma especie y las relaciones producto de dichas distinciones, puede darse un paso más y vislumbrar los efectos que esta lectura tendría en la interpretación de la *Política*. Dicha obra es por sí misma extensa y complicada, lo cual impedirá un estudio exhaustivo en la presente investigación. Únicamente se abordarán algunos temas polémicos ante una lectura como la propuesta. Quizá el más relevante sea el de la definición del hombre. ¿Es esencial o no al hombre ser político? Todavía más: ¿es el hombre el único animal político? ¿Es lo político aquello que define propiamente al ser humano o sólo al varón?

El tema de la naturaleza de la *polis* es fundamental, ya que desde las propuestas políticas del Renacimiento, y en lecturas tan influyentes, por ejemplo la de Hobbes²⁶⁰, la ciudad se ha considerado un constructo de la razón, y no como algo natural. Por ello, entender la naturalidad de la *polis* en el Estagirita es fundamental.

El itinerario del último capítulo será: entender la naturalidad de la *polis*, algunas de las acepciones de lo natural en la *Política* y en qué sentido puede considerarse al hombre como un animal político, así como quién es el ciudadano y quién no, para concluir si la tendencia a vivir en comunidad es esencial o accidental al hombre. Por

²⁶⁰ Cf. HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Middlesex, England, Penguin Books, 1979. (Aunque Locke parte de ideas semejantes a las de Hobbes, su visión es ligeramente más cercana a la de Aristóteles). Cf. LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil* (Trad. Amando Lázaro Ross), Orbis, Barcelona, 1985.

último se abordará el ideal propuesto por el Estagirita para la educación y el papel del lenguaje como característica exclusiva del hombre en su politicidad.

III.1 Tendencia a vivir en comunidad: ¿esencia o accidente en el hombre?

Un famoso adagio medieval establece que las facultades se conocen por sus operaciones y en este punto puede ser metodológicamente útil: para conocer si el hombre es esencialmente político o no, debería estudiarse el resultado de que lo fuera, es decir, la ciudad. “[...] es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”²⁶¹.

Aquí hay varias ideas a desglosar. Por un lado, Aristóteles afirma la naturalidad de la ciudad. En segundo lugar, se establece que el hombre por naturaleza es un ser social. Y, finalmente, la existencia de seres no sociales y que son o inferiores o superiores en naturaleza al hombre. A pesar de la claridad del texto, no existe unanimidad al respecto. Revisemos en primera instancia el tema de la naturalidad de la *polis*.

III.1.1 La naturalidad de la *polis*

En el libro *The problems of a Political Animal*, se explora el *status quo* de la cuestión. Autores como Hannah Arendt han desvinculado por completo lo biológico de lo humano. Es decir, postulan una clara oposición entre racionalidad y naturaleza, entre política y biología. El origen de dicha separación radica, a su entender, en la distinción entre *oikía* y

²⁶¹ *Pol.* I, 1, 1253 a 2 – 5.

polis. Sin embargo, ésta no parece ser la postura del Estagirita, pues para él, lo político está *en* lo biológico del hombre²⁶². En otras palabras, para comprender el verdadero sentido de la política, no debe pensarse que sea incompatible con la naturaleza. Esto puede corroborarse en un texto de *Política*:

*La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad que es la más autosuficiente. Sus causas son las necesidades de la vida, pero continúa para vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquellas y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza. Así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor*²⁶³.

La afirmación aristotélica de que la ciudad es “por naturaleza”²⁶⁴ ha llevado a interpretaciones donde se habla de la *polis* como un organismo vivo, independiente y bueno por sí mismo. Al igual que Yack, encuentro dicha lectura errónea: la *polis* no existe por sí misma, sino por la vida buena, y ésta se da sólo en los hombres. Esto significa reservar la teleología a lo humano y no a la *polis*, pues no es ésta quien se

²⁶² Cf. YACK, Bernard, *The Problems of a Political Animal*, ed. cit., p. 12.

²⁶³ *Pol.* I, 1, 1252 b 29 – 1253 a 1.

²⁶⁴ Cf. *Ph.* II, 1, 193 b 1ss acerca de la diferencia entre naturaleza, por naturaleza y según naturaleza. Asimismo, pueden identificarse tres sentidos en que se habla de lo natural en el ámbito político:

- 1) La aserción del hombre como animal político por naturaleza.
- 2) La esclavitud como instrumento natural.
- 3) En la economía doméstica hay algunas formas por naturaleza y otras que no lo son.

Para esto, cf. SOARES, Lucas, “El carácter “por naturaleza” de la politicidad aristotélica”, en *ARETÉ*, Vol. XIV, no. 1, 2002, pp. 55 – 75.

perfecciona, sino el hombre mismo²⁶⁵. Del hecho que Aristóteles ponga a la *polis* como el todo, no significa que le de un estatuto ontológico propio, independiente y separado de sus miembros.

Para Yack no puede decirse que *la polis* sea natural o teleológica, pues si así fuera, tendría que formarse como otras cosas por naturaleza. Pero, lo propio de la naturaleza es que las cosas sucedan de cierta manera, al menos la mayoría de las veces. Sin embargo, notamos que no es ese el caso de los gobiernos, pues éstos no son ni acabados, ni perfectos, ni semejantes en cada región, ni en aquel sentido, teleológicos²⁶⁶. Por ello, es importante analizar *la polis* como el resultado del conjunto de ciudadanos, no como un organismo vivo, ni como un motor. Finalmente, lo central es el desarrollo y plenificación de estos hombres. Si su modelo encaja o no con un cierto prototipo, eso es un tanto irrelevante pues en definitiva obedece a algo cultural²⁶⁷.

El propio Aristóteles ha dado pie a lecturas tan radicales, como la de considerar a *la polis* prácticamente como un organismo vivo, con movimiento propio, la cual se regiría por las mismas reglas de los animales. Esto sucede con motivo de algunos ejemplos metafóricos, los cuales, en ocasiones, lejos de aclarar la explicación, la oscurecen. Sin embargo, esto no es ningún argumento, pues claramente Aristóteles los utiliza como un mero recurso explicativo, pues también en las obras biológicas utiliza varios ejemplos en donde se muestra a los organismos como si se configuraran a la manera de una *polis*²⁶⁸.

²⁶⁵ Cf. YACK, Bernard, *The Problems of a Political Animal*, ed. cit., pp. 16 – 17.

²⁶⁶ Cf. YACK, Bernard, *The Problems of a Political Animal*, ed. cit., p. 89.

²⁶⁷ Cf. YACK, Bernard, *The Problems of a Political Animal*, ed. cit., p. 90.

²⁶⁸ Cf. YACK, Bernard, *The Problems of a Political Animal*, ed. cit., p. 94.

Y es que, como un buen administrador, también la naturaleza acostumbra a no rechazar nada que sea útil para hacer algo. En la administración de una casa, la mejor parte del alimento disponible se asigna a las personas libres, la inferior y los restos del anterior es para los sirvientes y lo peor de todo lo dan a los animales domésticos. Pues bien, igual que para el crecimiento la mente actúa desde fuera, así dentro de los mismos organismos que se están formando, la naturaleza, a partir de la materia más pura, estructura las carnes y los órganos corporales de los demás sentidos, y a partir de los residuos forma los huesos, los tendones y los pelos, además de uñas, cascos y todo lo semejante; por eso, estas partes se forman las últimas, en el momento en que la naturaleza ya cuenta con un residuo²⁶⁹.

Como puede apreciarse en el texto anterior, resulta tentadora la relación sugerida por Aristóteles entre la administración de una casa y la formación del cuerpo por una naturaleza ordenadora. Sin embargo, parece absurdo apostar por una visión literal en este sentido, pues incluso debe pensarse que los miembros del cuerpo actúan “correctamente” desde un inicio. En cambio, los ciudadanos deben adquirir ciertas virtudes para actuar correctamente, no sucede de manera espontánea. Además, la *polis* no cuenta con un principio de movimiento interno, cosa con que debería contar si se considerara una sustancia natural y orgánica. Finalmente, puede prevenirse de tomar esta metáfora literalmente, al considerar que una parte no puede existir propiamente, si no es inserta en

²⁶⁹ GA II, 4, 744 b 16 - 28. También resulta interesante la comparación entre belleza, magnitud y naturaleza de los cuerpos naturales y de la ciudad. Cf. *Pol.* VII, 4, 1326 a.

el todo. En cambio un hombre puede no desempeñarse o desarrollar absolutamente todas sus capacidades fuera de la *polis*, pero sí puede vivir al margen de ésta²⁷⁰.

Así, entre la ciudad y el hombre, el único ser teleológico, propiamente, es el hombre. Y a partir de sus tendencias, podemos pensar en la construcción de una ciudad para vivir bien.

La lectura contraria puede encontrarse en Soares. Según su opinión, la *polis* es como un todo orgánico, donde el fin del hombre es vivir en la *polis*, pues es ésta su naturaleza²⁷¹. En este caso, vemos un ejemplo de cómo puede verse la *polis* como el fin, hacia donde se dirigen las tendencias del hombre. Lo orgánico, en ese caso, es justamente la *polis*. Sin embargo, hemos ya argumentado en contra de esta postura, pues somatiza a la manera de hipóstasis platónica la relación entre hombres. Otra carencia de una lectura semejante es dejar sin explicación otros modelos de organización animal menos complejos, en los que el resultado no es un todo perfectamente estructurado. O todavía peor: ¿Qué tendencia podría darse a los animales esparcidos o solitarios? ¿Acaso es la soledad o la insularización una finalidad para ellos? En última instancia resulta fundamental distinguir la prioridad lógica del todo de la superioridad ontológica de las partes.

²⁷⁰ MILLER, Fred, D., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 205.

²⁷¹ Cf. SOARES, Lucas, "El carácter "por naturaleza" de la politicidad aristotélica", *ARETÉ, Revista Filosófica*, Vol. XIV, No. 1, Año 2002, pp. 70 – 71.

Pese al error, se decía, ha sido el propio Aristóteles quien le ha dado pie. A manera de ilustración, cito algunos de los textos de la *Política* culpables de la confusión:

*En cuanto al tamaño de la ciudad, el político no debe olvidar qué extensión conviene y si debe tener una sola raza o más. Y en el caso de que unos mismos habitantes pueblen el mismo lugar, hay que afirmar que la ciudad es la misma mientras sea el mismo linaje de los que la habitan, aunque continuamente unos mueren y otros nacen, como acostumbramos a decir que los ríos y las fuentes son los mismos, aunque su corriente surge y pasa continuamente, ¿o hay que decir que los hombres son los mismos por esa razón, pero la ciudad es otra?*²⁷²

O bien:

Estamos de acuerdo en que toda ciudad tiene no una sino varias partes. Así como si nos propusiéramos establecer las especies de animales, en primer lugar determinaríamos las partes que necesariamente debe tener todo animal (por ejemplo, algunos órganos sensoriales, el aparato que recibe y digiere el alimento, como la boca y el vientre, y además las partes con las que cada uno de ellos se mueve); y si sólo hubiera éstas, entre ellas existirían diferencias (quiero decir, por ejemplo, varios tipos de boca, de vientre, de órganos sensoriales, y también de partes motoras), el número de sus combinaciones producirá necesariamente varias clases de animales (pues no es posible que el mismo animal tenga varias

²⁷² *Pol.* III, 1, 1276 a 35 - 40.

bocas diferentes e igualmente tampoco orejas), de modo que cuando se tomen todas las combinaciones posibles de estas diferencias, resultarán las especies de un animal, y tantas especies de ese animal como combinaciones de las partes necesarias²⁷³.

Y la continuación de ese pasaje:

Si es que se considera el alma como parte del animal más importante que el cuerpo, también tales elementos, como el guerrero, el que administra la justicia de los tribunales, y además de éstos el consultivo, que es obra de la prudencia política, deben considerarse partes más esenciales de las ciudades que las que tienden a las necesidades indispensables²⁷⁴.

Como puede observarse, en los pasajes citados se da la constante de presentar la ciudad como un ente vivo; sin embargo, se hace patente su uso como un ejemplo, en ningún punto parece afirmar que, de hecho, así sea. A continuación dos últimos pasajes lo ilustran:

También se producen cambios de régimen a causa de un crecimiento desproporcionado. Pues lo mismo que un cuerpo está compuesto de miembros y debe crecer proporcionalmente para que permanezca la simetría - y si no, ésta se destruye, como cuando el pie es de cuatro codos y el resto del cuerpo de dos

²⁷³ Pol. IV, 3, 1290 b 25 - 40.

²⁷⁴ Pol. IV, 3, 1291 a 25 - 28.

palmas, y a veces incluso podría cambiar su forma en la de otro animal, si creciera desproporcionalmente no sólo en cantidad sino también en calidad- , así también la ciudad está compuesta de partes, una de las cuales, muchas veces, crece sin darnos cuenta, por ejemplo, la de la muchedumbre de pobres de las democracias y repúblicas²⁷⁵.

Finalmente:

Además la ciudad está compuesta de elementos distintos, como el ser vivo, por de pronto, de alma y cuerpo; y el alma, de razón y de apetito; y la casa, de marido y de mujer, y la propiedad, de amo y de esclavo. De igual modo, también, la ciudad está compuesta de todos estos elementos, y, además, de otros de distintas clases²⁷⁶.

Puede concluirse que la naturalidad de la *polis* es derivada de sus partes: los ciudadanos, los hombres, son naturales, luego, el todo conformado; la *polis* es natural, únicamente, en ese sentido²⁷⁷. Escasa comprensión de esto puede traer algunas lecturas extremas acerca de la relación *polis* – ciudadano:

²⁷⁵ *Pol.* V, 2, 1302 b 33 - 1303 a 2. Este pasaje termina con una analogía entre la proporción o desviaciones de los regímenes políticos y lo aguileño o chato de una nariz.

²⁷⁶ *Pol.* III, 2, 1277 a 5 - 10.

²⁷⁷ Cf. MILLER, Fred, D., *Nature, Justice and Rights...*, ed. cit., p. 40.

- i) Holismo extremo: El ciudadano se pierde y lo verdaderamente importante es el todo, a saber, la *polis*. Un representante de esta teoría es Barnes²⁷⁸.
- ii) Holismo moderado: la *polis* es más importante. Sin embargo, el ciudadano también tiene importancia, al menos de cara al sistema. Alasdair MacIntyre²⁷⁹ es un ejemplo de este tipo de postura.
- iii) Cooper se muestra como una mezcla de holismo e individualismo según sea el caso²⁸⁰.

Plantear un individualismo extremo bajo la sombra de categorías aristotélicas resulta poco plausible. Es para cualquier lectura evidente, que la *polis* influye algo o mucho sobre el individuo. Por lo tanto, parece acertado optar por un individualismo moderado. La política es fundamental, el hombre se desenvuelve mejor en ese ámbito. Sin embargo, la vida contemplativa, vida acorde a la virtud más importante y noble, se aprovecha de la estructura social, desarrollándose en lo particular, en el individuo, por lo que un individualismo y no un holismo moderado parece mejor sustentado²⁸¹. Para reafirmar la idea, puede acudir a la propia *Política* donde se dice que el mejor modelo de vida individual coincide con el ideal de la *polis* en su conjunto:

Si los razonamientos anteriores son correctos y si la felicidad ha de consistir en el bien obrar, la vida práctica será entonces la mejor, así para la ciudad en

²⁷⁸ BARNES, “Aristotle and Political Liberty”, in *Aristotle’s Politics: Critical Essays* (Richard Kraut, Steven Skultety, eds.), Lanham, M.D. Rowman and Littlefield, 2005, pp. 256.

²⁷⁹ Cf. MACINTYRE, *Tras la virtud*, ed. cit., pp. 172 – 173, 176, 187.

²⁸⁰ Cf. COOPER, John, M., “Political Animals and Civic Friendship” en *Friendship. A Philosophical Reader* (Neera Kapur Badhwar, ed.), Cornell University Press, Ithaca, New York, 1993, pp. 303 – 325.

²⁸¹ Cf. MILLER, Fred, D., *Nature, Justice and Rights...*, ed. cit., p. 140.

*general como para cada individuo. Sólo que la vida activa, contra lo que piensan algunos, no tiene necesariamente que ser con relación a otros, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se produce en vista de los resultados de su ejercicio, sino que lo son mucho más el pensamiento y la contemplación que tienen su fin en sí mismos y se ejercitan por sí mismos, porque el fin es el obrar bien, y por tanto, cierta forma de acción*²⁸².

A título de ejemplo en contra de la lectura de Soares puede recurrirse a la propia *Política*, donde Aristóteles señala con claridad que el fin es la vida buena y para alcanzarla hay diversidad de medios; la ciudad y su constitución son accidentales:

*Pero la ciudad es una forma de comunidad de iguales, con el fin de vivir lo mejor posible; y puesto que la felicidad es lo mejor y ésta es una actualización y un uso perfecto de la virtud, y que de ello resulta la consecuencia de que unos hombres pueden participar de ella y otros poco o nada, es evidente que ésta es la causa de que haya distintas especies y variedades de ciudad y la pluralidad de las constituciones: pues al perseguir cada pueblo ese fin de forma distinta y por distintos medios, se hacen diferentes sus formas de vida y sus regímenes políticos*²⁸³.

²⁸² *Pol.* VII, 3, 1325 a 16 – 20.

²⁸³ *Pol.* VII, 7, 1328 a 36 - 40. Una idea semejante se encuentra en: *Pol.* III, 4, 1278 b 20 - 24: “[...] el hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que a cada uno le impulsa la participación en el bienestar. Éste es efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen por el mero vivir, y constituyen la comunidad política”.

Una argumentación distinta para explicar la diferencia entre los diversos regímenes políticos la ofrece Yack al postular una visión evolutiva social entre los griegos. Según él, Aristóteles observa una cierta inmadurez en algunos pueblos que con el tiempo alcanzarán el grado de politicidad griega²⁸⁴. Day y Chambers también han dado pie a entender la *Política* como un estudio teleológico, en el que se pasa de un estadio de organización deficiente hasta llegar poco a poco a la organización ideal. Sin embargo, una lectura de ese tipo prácticamente equipara la constitución con la naturaleza²⁸⁵. A pesar de lo sofisticado y contemporáneo de la teoría evolutiva social, la *Política* parece ofrecer escasos elementos para sostenerla. Quizá resulte más adecuado profundizar en el origen de la diferencia entre los pueblos, para después ahondar en la diferencia de régimen político.

El tema crucial a este respecto, según entiendo, es la diferencia del *logos*. Y entiendo al *logos* con su variedad de acepciones: pensamiento y lenguaje, ambos aspectos muy importantes para el Estagirita. Incluso, la diferencia geográfica puede relacionarse directamente. No es accidental, según Aristóteles, que algunas zonas tengan mejores gobiernos, aunque no hay suficientes argumentos metafísicos para abogar por mejores razas.

²⁸⁴ Cf. YACK, Bernard, *The Problems of a Political Animal*, ed. cit., p. 69.

²⁸⁵ Cf. SCHÜRTRUMPF, Eckart, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, B.G. Grüner, Amsterdam, 1980. En la parte final, el capítulo acerca de la teleología en la historia se centra principalmente en el análisis de la obra de ambos autores.

Como ya también se había visto, no es la zona geográfica como tal, ni el color de la tez, lo que influye en el *logos* del hombre, sino aquello que lo forma o ayuda a “asimilarlo”. Por ello, resulta fundamental el estudio del lenguaje en Aristóteles.

La diferencia entre los seres humanos se ha abordado desde la primera parte de esta investigación como el resultado de la conjunción de algunos factores biológicos, anatómicos y como ahora veremos, también de corte cultural o educativo así como de la alimentación y diferencia geográfica. Si todo esto, al final, conduce a una cierta disparidad racial, el trato que se da de estos hombres no es producto de una agenda discriminativa sino de ideas equivocadas respecto al hombre, a la naturaleza y a la política, insisto, originadas por una antropología heredera de una época determinada.

Sardo trata el problema de manera reduccionista y restringe la diferencia entre hombres libres y esclavos únicamente a lo racial, mientras entre miembros de la misma raza, la única diferencia se encuentra en la edad y en el sexo. En este caso, la diferencia entre miembros de la misma raza sería totalmente accidental, lo cual ya se vio en las partes anteriores, al menos entre varón y mujer no corresponde a un mero accidente. En ese caso, resulta de menor importancia la “raza”, concepto no tan claramente desarrollado por Aristóteles. El texto clásico, a mi juicio, es el siguiente:

Los que habitan en lugares fríos y en Europa están llenos de coraje, pero faltos de inteligencia y de técnica, por lo que viven más bien libres, pero sin organización política o incapacitados para mandar en sus vecinos. Los de Asia,

en cambio, son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje, por lo que llevan una vida de sometimiento y esclavitud. En cuanto a la raza helénica, de igual forma que ocupa un lugar intermedio, así participa de las características de ambos grupos, pues a la vez es valiente e inteligente.

Por ello vive libre y es la mejor gobernada y es la más capacitada para gobernar a todos si alcanzara la unidad política. La misma diversidad se encuentra también en los pueblos griegos comparados entre sí: unos tienen una naturaleza unilateral; otros tienen combinadas esas dos facultades. Es evidente, por tanto, que para dejarse conducir dócilmente por el legislador hacia la virtud, los hombres tienen que ser de natural inteligente y animoso²⁸⁶.

Sí existe diversidad racial, pero no es ésta la que determina el tipo de gobierno, sino sus características naturales: inteligencia y ánimo, los cuales, repito, varían en gran medida por el alimento²⁸⁷ y por las costumbres²⁸⁸. Sin embargo, todos esos factores influyen en que los bárbaros, en general, estén peor dispuestos para gobernarse, por lo que, naturalmente, Aristóteles apoyará la idea de la conquista griega²⁸⁹. Concluido el primer punto, el siguiente tema a tratar es el hombre como único ser social por naturaleza.

²⁸⁶ *Pol.* VII, 6, 1327 b 24 - 36.

²⁸⁷ Cf. ZAGAL, *Límites...*, ed. cit., p. 48.

²⁸⁸ Cf. HIPÓCRATES, *Sobre los aires...*, ed. cit., caps. 13 – 24.

²⁸⁹ Cf. ZAGAL, *Límites...*, ed. cit., p. 164.

III.1.2 Diferentes sentidos del hombre como animal político y diversas acepciones de lo natural en la *Política*

Desde el inicio de esta investigación se apuntaban los motivos por los cuales, definir al hombre como “animal político” era complicado. Si desde el primer capítulo se encontraron diversas posturas respecto a la inteligencia de otros animales, así como respecto a la virtud, puede esperarse el tema de lo político aún más debatido. A continuación se presentará un rápido recorrido por algunas de las posiciones más representativas de la politicidad, ya considerada como exclusiva del hombre, ya como aplicable a otras especies animales.

a) “Politicidad” como término equívoco.

En *The Problems of a Political Animal*, Yack distingue con claridad dos sentidos en los que Aristóteles entiende al hombre como un “animal político”²⁹⁰:

- 1) En *Historia Animalium* parece que el hombre es simplemente uno más entre todos los seres sociales que existen.
- 2) En *Política* lo social corresponde únicamente al hombre.

La división propuesta por Yack se limita a dos textos y no apuesta por ninguno. De esta manera, parecería que “animal político” puede entenderse de ambas maneras sin ser una excluyente de la otra. Encontramos aquí un típico ejemplo donde se aplica el criterio de división de obras, es decir, el resto del *corpus* y las obras biológicas como opuestas, con intereses diversos, y por lo tanto, sin una respuesta más completa al problema de lo político y del hombre.

²⁹⁰ Cf. YACK, Bernard, *The Problems of a Political Animal*, ed. cit., p. 51.

b) “Politicidad” como término análogo.

Depew retoma explícitamente de Mulgan tres sentidos de animal político en Aristóteles²⁹¹:

- 1) *Ética Eudemia* y *Ética Nicomaquea*: el hombre es político porque participa de la actividad de gobernar.
- 2) *Política* y *Ética Nicomaquea*: de manera más ciudadana incluyen el hogar, por ejemplo.
- 3) Obras biológicas o en sentido amplio: incluye no sólo al hombre, sino también a otras especies de animales e insectos y en este sentido, se entiende político cuando se trabaja o se funciona para los demás.

c) La “politicidad” como término unívoco.

A partir de la numeración de Mulgan y Depew, autores como Kullmann y Cooper prefieren los sentidos más estrictos de ser político, (1) y (2), para, de este modo, iluminar la diferencia específica del hombre como animal político.

Entre estas tres lecturas es difícil optar por alguna de ellas excluyendo a las demás, pues como se ha visto, la inteligencia del hombre es superior, pero esto no niega los alcances de muchos otros animales. Por otra parte, es la racionalidad aquello que propiamente define al hombre. Si ésta fuera la diferencia específica del hombre, se negaría que otros animales tuvieran cierto tipo de ordenación o interacción comunitarias, lo cual es a todas luces falso. Lo propio de la vida de las hormigas, de las abejas o de

²⁹¹ Cf. DEPEW, David, J., “Humans and Other Political Animals in Aristotle’s History of Animals” en *Phronesis*, 1995, Vol. XL/2, pp. 156 – 181.

otros animales, no se entiende sin atender dichas características. Antes de explorar una posible solución, citaré el texto clave del Estagirita:

Ejemplo de animales gregarios son: entre las aves, el grupo de las palomas, la grulla, el cisne (en cambio ninguna ave rapaz es gregaria); entre los nadadores muchas especies de peces, como por ejemplo, los llamados migradores, atunes, pelámides y bonitos. En cuanto al hombre, participa de ambas formas de vida. Tienen instinto social los animales que actúan con vistas a un fin común, lo que no ocurre siempre con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla. Entre éstos, unos como las grullas y el género de las abejas están sometidos a un jefe; otros, como las hormigas y otros muchos, no tienen jefe. Por otra parte, tanto los animales que viven en grupo como los solitarios, ya son sedentarios, ya cambian de lugar²⁹².

A partir del texto, pueden dividirse los modos “comunitarios” de vida en cuatro niveles: sociales, gregarios, dispersos y solitarios. Cooper engloba en el grupo de los gregarios tanto a los políticos como a los dispersos. Se les llama políticos únicamente cuando tienen roles definidos, y pasan tiempo juntos. Esta lectura de Cooper resulta un tanto extraña, pues de hecho, Aristóteles mismo separa y opone a los animales gregarios de los dispersos. La crítica es lanzada por Depew a Cooper. E incluso: no todos los gregarios pueden considerarse políticos, pues podrían vivir juntos, sin dividirse funciones para alcanzar un fin común.

²⁹² HA I, 1, 488 a 4 - 13.

En realidad, el texto sugiere que si bien los animales gregarios pueden llegar a ser políticos, esto no se da en la mayoría de los casos. Por lo tanto, Cooper yerra al englobarlos en la misma categoría, pues no siempre coinciden, mas Depew se equivoca al radicalizar la diferencia entre los gregarios y los políticos²⁹³.

d) Visión gradual de la politicidad.

Depew apostará por la gradación continua ascendente tanto en los animales como en su sociabilidad: solitarios, dispersos, gregarios y políticos. Para Depew no se trata de dividir los animales propiamente, sino sus características. Y éstas son cuatro: partes (*morphé*), disposiciones (*ethe*), acciones (*práxis*) y modos de vida (*bioi*).

Depew se manifiesta en contra de aquellos que creen que lo “político” es la esencia del ser humano, (postura univocista) como lo hacen Joachim Ritter y Gunther Bien, Heidegger, Leo Strauss, Arendt²⁹⁴, y ecos más débiles se localizan en David Keyt y Terry Irwin, así como en el propio Mulgan²⁹⁵ y Schürtrumpf²⁹⁶. Como puede apreciarse, la lectura de Depew resulta muy cercana a la propuesta en esta línea de investigación: la naturaleza da pasos escalonados, graduales, ascendentes, en donde el hombre resulta ser más privilegiado, aunque esto no le haga de una naturaleza diametralmente opuesta, sino únicamente más completa que la del resto de los animales.

²⁹³ De cualquier modo, la clasificación de animales hecha por Aristóteles es variable en diferentes textos. Por ejemplo, el hombre puede ser el animal más pacífico o el más aguerrido. Cf. *HA VIII*, 1, 610 a 4.

²⁹⁴ ARENDT, Hannah, *La condición humana* (Ramón Gil Novales, trad.), Paidós, Barcelona, 2005, pp. 51 – 61.

²⁹⁵ Cf. MULGAN, Richard, G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford University Press, New York, 1977, pp. 17 – 26.

²⁹⁶ Cf. SCHÜRTRUMPF, Eckart, *Die Analyse der Polis*, ed. cit., pp. 215 – 219.

Desde esta perspectiva, lo biológico se engloba, aunque resulta perfeccionado por la racionalidad específicamente humana. Por una lectura semejante se inclinan, además de Depew, autores como Kullmann²⁹⁷, Cooper²⁹⁸ y Miller²⁹⁹ para quien la clave del problema se encuentra en los términos de la expresión del famoso texto del libro I de la *Política*, 1253 a 7 – 9 en donde dice que el hombre es el más político entre todos los animales (*melites*).

Justamente en el “más” radica la posibilidad de hablar de gradación. Así, existe una función común según un mayor o menor grado. Esto incluye cooperación, y es posible involucrarse en funciones o procesos cada vez más complejos y efectivos, según el grado de racionalidad de los miembros.

Como ya se mencionaba, la postura de gradación ha recibido también apoyo de otros autores. Por su parte, Monte Ransome está de acuerdo con Depew en que los otros animales también comparten características de cierto grado de inteligencia, virtud y politicidad con los hombres. Afirma que esto no debe ser entendido como un mero uso metafórico. En el hombre se dan modificaciones e intensificaciones de los modos de ser de los otros animales³⁰⁰.

²⁹⁷ Cf. KULLMANN, Wolfgang, “Man as a Political Animal”, in *A Companion to Aristotle’s Politics* (D. Keyt and F. Miller Jr. Eds.), Oxford, Blackwell, 1991, pp. 94 – 117.

²⁹⁸ Cf. COOPER, “Political Animals...”, ed. cit.

²⁹⁹ Cf. MILLER, Fred, D., *Nature, Justice and Rights...*, ed. cit., p. 31.

³⁰⁰ Cf. RANSOME, *Aristotle on...*, ed. cit., p. 205.

En el estudio ya citado acerca del ser humano en el pensamiento arcaico, Méndez afirma que lo único exclusivo del hombre es la política y la ética³⁰¹. Es decir, su postura se basa más en la definición política de dicha obra, y no en las obras biológicas, pues él mismo ha enfatizado cómo la naturaleza del hombre es híbrida entre lo animal y lo divino. Por lo tanto, llama la atención que excluya lo social del terreno compartido con las especies animales de cierto grado de inteligencia.

De esta manera puede asegurarse es el hombre realmente político por naturaleza, mas no es ésta su diferencia específica con la de otros animales, sino una consecuencia de su mayor capacidad y uso intelectual. Los otros animales tienen algún grado de sociabilidad y, en ese sentido, la palabra “político” puede ser utilizada correctamente.

Una vez resuelto este segundo punto, se avanzará al tercer tema propuesto al inicio del capítulo. Ya se ha visto en qué sentido la *polis* es natural, y cómo el hombre es un animal político con mayor intensidad que otros seres. Ahora se verá qué le permite serlo y qué sucede con otros seres quienes no alcanzan este calificativo, especialmente hombres no ciudadanos.

III.1.3 El ciudadano

Hay algunos ejemplos propuestos por el Estagirita acerca de bárbaros o pastores, que se antojan hombres de segunda categoría, o no propiamente políticos. Naturalmente, esto despierta dudas acerca de la politicidad del hombre y sobre todo, de la consistencia de los

³⁰¹ Cf. MÉNDEZ Aguirre, Víctor Hugo: “El ‘ser humano’ en el pensamiento...”, ed. cit., p. 71.

argumentos aristotélicos, los cuales, por un lado, apuntan a la especificidad del hombre en lo político, y por otro, restringen lo político al limitado grupo de los “ciudadanos”.

Por supuesto, se han ya ensayado algunas respuestas. Para Depew el hombre es político por naturaleza, cuando “político” acepta diversos sentidos. Y quizá, cabe aclarar, no sólo diversos sentidos, sino diversos grados: hay hombres para Aristóteles menos políticos que otros y esto se debe a los modos de vida, originados en buena medida, por la alimentación:

Por otro lado, hay muchas clases de alimentación; por eso son muchos los géneros de vida de los animales y de los hombres. Como no es posible vivir sin alimento, las diferencias de alimentación han hecho diferentes las vidas de los animales. Así, de las fieras, unas viven en rebaño y otras dispersas, según conviene a su alimentación, por ser unas carnívoras, otras herbívoras y otras omnívoras. De tal modo la naturaleza ha distinguido sus modos de vida según la aptitud e inclinación de cada uno, (...). Igualmente sucede también entre los hombres. Difieren mucho, en efecto, sus vidas. Los más perezosos son pastores, ya que de los animales domésticos obtienen graciosamente la alimentación sin trabajo, aunque les es necesario trasladar a los rebaños a causa de los pastos, y ellos se ven obligados a acompañarlos, como si cultivaran un campo viviente. Otros viven de la caza y otros de otra distinta³⁰².

³⁰² Pol. I, 3, 1256 a 20 - 35.

A pesar de no hablar en este pasaje directamente de la política, emerge el problema de manera radical: la naturaleza encamina los diferentes modos de vida de los hombres, según las características de cada grupo: algunos viven como pastores, cazadores, etc. Y cada uno de esos tipos de hombres no necesariamente es considerado político. Aunque podría pensarse aquí en una incongruencia del Estagirita, al tener en mente la lectura de las obras biológicas y la manera en que gradualmente se perfeccionan, incluso los seres de la misma especie, claramente hay hombres menos políticos, sin originar una contraposición con su visión metafísica de hombre. En cualquier caso, vale la pena recordar qué tipos de ciudadanos existían según la *Política*³⁰³:

- Ciudadanos con derechos políticos.
- Niños que se convertirán en ciudadanos con derechos.
- Ancianos removidos de sus cargos.
- Mujeres.

Al observar detalladamente, aunque todos los mencionados son ciudadanos, algunos lo son en mayor grado. En definitiva, es más ciudadano quien goza de derechos políticos que las mujeres o los niños, pese a que estos juntos llegan a sumar más de la mitad de la población. Además de lo cultural, se entiende la perspectiva biológica y metafísica que justifica dicha catalogación.

³⁰³ Cf. MILLER, Fred, D., *Nature, Justice and Rights...*, ed. cit., p. 148.

Evidentemente, ese grupo no agota los habitantes de la *polis*. Así, hay un grupo de hombres no contados como ciudadanos aunque indispensables, ya sea por las funciones desempeñadas, o simplemente, por su condición natural:

- Nativos libres sin derechos o ciudadanos de segunda clase.
- Metecos (residentes extranjeros).
- Extranjeros.
- Esclavos.

Con estas enumeraciones puede observarse que para Aristóteles se conforma de manera gradual la perfección de los hombres, y por lo tanto, de lo político en cada uno de ellos. Por lo mismo, no extraña que los extranjeros, o los bárbaros, si bien no son necesariamente razas inferiores, no alcancen el desarrollo propio del ciudadano de la *polis*. Y dicho desarrollo, en realidad se manifiesta cuando se participa del gobierno:

Después de esto resulta claro quién es el ciudadano: quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ese llamamos ciudadano de esa ciudad, y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía³⁰⁴.

A continuación se ejemplificarán con pasajes de la *Política* algunas de esas relaciones entre los hombres libres y el resto de los ciudadanos. En primera instancia, se

³⁰⁴ *Pol.* III, 1, 1275 b 19 - 22. Más adelante también lo define así: “Ciudadano en general es el que participa del gobernar y del ser gobernado; en cada régimen es distinto, pero el mejor es el que puede y elige obedecer y mandar con aras a una vida conforme a la virtud” (*Pol.* VIII, 13, 1284 a 1 – 3).

revisará un texto paradigmático de las relaciones de autoridad entre el hombre libre, los menores y las mujeres:

Pues también hay que gobernar a la mujer y a los hijos, como a seres libres en ambos casos, pero no con el mismo tipo de gobierno, sino a la mujer como a un ciudadano, y a los hijos monárquicamente. En efecto, el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer -a no ser que se dé una situación antinatural-, y el de más edad y maduro más que el más joven e inmaduro. En la mayoría de los regímenes de ciudadanos, alternan los gobernantes y los gobernados (pues se pretende por su naturaleza que estén en pie de igualdad y no difieran en nada)... En cambio, la autoridad sobre los hijos es regia. Pues el que los engendró ejerce el mando por afecto y por su mayor edad, lo cual es precisamente lo específico del poder real. (...) Pues el rey debe diferenciarse por naturaleza, aunque sea igual por su raza. Eso precisamente le ocurre al más viejo respecto al joven, y al padre respecto al hijo³⁰⁵.

Se adelantaba que la mujer es considerada como un ciudadano, aunque sin los mismos derechos que el hombre. Los niños están en igualdad de circunstancias. Si bien más adelante contarán con derechos, de inicio no los tienen pues su estatuto ontológico es inferior al del hombre adulto. Resulta interesante, en cualquier caso, lo establecido acerca del rey y su distinción respecto a los gobernados: pese a ser racialmente igual, la naturaleza debe ser distinta. Nuevamente, no se habla de una diferencia específica, pero sí

³⁰⁵ Pol. I, 5, 1259 a 39 – b 18.

gradual. Un hombre, en ese sentido superior, es llamado a gobernar a quienes son comparativamente inferiores por naturaleza y prácticamente no se distinguen del resto de los animales³⁰⁶.

No es la constante, pero siempre habrá hombres inferiores por naturaleza prácticamente iguales a otros seres sin intelecto. Y esto, nuevamente, se transmite de manera hereditaria: “[...] y además porque es natural que los hijos de padres mejores sean mejores, ya que la nobleza es una virtud de familia”³⁰⁷.

La nobleza, ya se veía, se transmite de generación en generación a través de procesos supuestos desde las obras biológicas y metafísicas. La importancia del linaje es fundamental, no sólo en la participación ciudadana, sino incluso al hablar de felicidad y de fin último del hombre, pues para alcanzar la felicidad hace falta cierta dotación por parte de la naturaleza, tanto en el carácter como en la inteligencia:

Nosotros, en cambio, les diremos que es fácil sobre este punto llegar a la convicción recurriendo a los hechos, puesto que vemos que no se adquieren y se conservan las virtudes por medio de los bienes exteriores, sino éstos por medio de aquellas y que la vida feliz, ya consista para el hombre en el placer, en la virtud o en ambas cosas, corresponde a quienes están adornados con los dones del carácter y de la inteligencia en grado sumo, aunque estén moderadamente

³⁰⁶ Cf. *Pol.* III, 6, 1281 b 15 – 20.

³⁰⁷ *Pol.* III, 13, 1283 a 37 – 38.

*favorecidos en la posesión de bienes exteriores, más que a los que poseen estos bienes por encima de lo necesario, pero están faltos de aquellos*³⁰⁸.

Para algunos autores, la importancia que Aristóteles otorga a niños, mujeres, etc. radica en su cantidad, pues conforman más de la mitad de la población de una *polis*. Si bien es cierto que Aristóteles les atribuye cierta importancia para el bienestar general, no puede asumirse que esto les comporte el carácter de ciudadanos con todos o los mismos derechos. El siguiente texto lo aclara:

*La verdad es que no hay que considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad, puesto que tampoco los niños son ciudadanos de la misma manera que los hombres, sino que éstos lo son absolutamente, y aquéllos, bajo condición, pues son ciudadanos, pero incompletos*³⁰⁹.

Así, esclavos, artesanos, e incluso los propios niños no pueden ser considerados más que parte constitutiva de la *polis*, condición de su sustentabilidad, y nunca como algo esencial a ésta. El argumento cuantitativo en este sentido es totalmente indiferente.

Vale la pena tomar postura frente a la polémica situación de la mujer en la *polis* según nuestro filósofo. A continuación expongo brevemente dos posturas contrarias y paradigmáticas al respecto.

³⁰⁸ *Pol.* VII, 1, 1323 a 39 – b 7.

³⁰⁹ *Pol.* III, 3, 1278 a 2 - 6.

a) En contra de la importancia de la mujer.

Amparo Moreno en su larga crítica al sistema político aristotélico realiza una interpretación del papel de la madre en la educación del hijo. Para ella, esto es un claro ejemplo de la desigualdad e injusticia con que se trata a la mujer en esa obra, pues prácticamente no se menciona a la madre³¹⁰. A esto puede sumarse la desigualdad en derechos y oportunidades dentro de la comunidad, pues la mujer es confinada única y exclusivamente a la casa.

b) Igualdad entre la mujer y el hombre.

Francisco Cantú enfatiza los textos donde Aristóteles se expresa favorablemente de la mujer, generalizándolos y argumenta en pro de la visión aristotélica de la mujer. Así, retoma el texto de *Política* I, 1260 a 20 donde se lee que la mujer puede adquirir virtudes, incluso en grado heroico. Pese a la diferencia entre las virtudes femeninas y las masculinas, Cantú enfatiza la posibilidad de la mujer en alcanzarla. Más adelante, incluso afirma:

Aristóteles, por el contrario, aboga por una multiplicidad que permita a la vertiente femenina del ser humano alcanzar su lugar biológico y social. El fuerte realismo de nuestro filósofo le lleva a hacer numerosas observaciones que, en nuestra opinión, siguen siendo plenamente válidas en nuestros días. El hombre y la mujer - nos dice- forman una sola especie. Y ambos aspectos de la humanidad son necesarios³¹¹.

³¹⁰ Cf. MORENO Sardo, Amparo, *La otra "Política" de ...*, ed. cit., pp. 130 – 136.

³¹¹ CANTÚ, *Contemplar para ...*, ed. cit., p. 132.

Y concluye:

*El pensamiento de Aristóteles en su conjunto, si bien algo lejano de la sensibilidad actual, nos ofrece destacados elementos para una concepción equilibrada y realista de las relaciones entre los sexos, que se aleja notablemente de los excesos de los otros pensadores de su tiempo*³¹².

Para sustentar el exacerbado optimismo, recurre al texto de *Retórica* en donde se lee: “la comunidad necesita de las excelencias masculinas y femeninas, pues de otra manera será sólo medio- *eudaimon*”³¹³.

Dentro de la *Política* pueden retomarse otros textos que van en la misma línea, como el de 1260 b donde dice que es importante la mujer pues es mitad de la población y, finalmente, educa a los niños, quienes serán los futuros ciudadanos. Sin embargo, es evidente la imposibilidad de hablar de igualdad entre hombres y mujeres. Al margen de la cantidad de textos (que, de cualquier manera es limitada) aducidos a favor de dicha interpretación, los textos biológicos han dejado clara la incapacidad originaria de la hembra y por lo tanto, las consecuencias derivadas de esto a nivel físico, y psicológico. Así, su carácter, no importa lo bien formado que sea, estará siempre en relación de inferioridad con el del hombre.

³¹² CANTÚ, *Contemplar para ...*, ed. cit., p. 134.

³¹³ Cf. *Ret.* I, 5, 1361 a 8 - 11.

Al analizar la constitución de los lacedemonios, Aristóteles recuerda la importancia de tener bajo control a las mujeres. Es decir, si bien es cierto que cuando éstas fallan, el bien de la ciudad completa se ve comprometido, el ideal regulativo no es su educación y participación política, sino mantenerlas en estricto control:

Además, la licencia de las mujeres es perjudicial tanto para el propósito del régimen como para la felicidad de la ciudad. Pues así como el hombre y la mujer son parte esencial de la casa es evidente que también la ciudad debe considerarse dividida en dos partes aproximadamente iguales: el conjunto de los hombres y el de las mujeres; de suerte que en todos los regímenes en que va mal lo referente a las mujeres, hay que considerar que la mitad de la ciudad está como sin leyes³¹⁴.

Esto, por supuesto, no debe conducir a afirmaciones extremas en las que, partiendo de una agenda de prejuicios misóginos, se culpa a Aristóteles de sistemáticamente humillar a la mujer. La propia *Política* no da cuenta de dichos excesos interpretativos.

Un texto clave para esto, se encuentra en los primeros pasajes de la *Política*. Ahí se entiende al hombre y a la mujer como distintos de manera esencial, por el atributo de la inteligencia (es decir, difícilmente podría abogarse por la lectura de Cantú), pero claramente distinta al esclavo, por tenerla en mayor grado que él:

³¹⁴ *Pol.* II, 6, 1269 b 12 – 19.

Por naturaleza está establecida una diferencia entre la hembra y el esclavo (la naturaleza no hace nada con mezquindad, sino cada cosa para un solo fin). Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava³¹⁵.

Incluso el modelo de gobierno de los pueblos bárbaros se adapta a su inferioridad, pues para el Estagirita, al carecer de un carácter fuerte, están propensos a ser sometidos sin ningún problema:

Al lado de ésta hay otra monarquía, como son las monarquías de algunos pueblos bárbaros. Todas ellas tienen un poder casi igual al de las tiranías, pero son legales y hereditarias, pues al ser los bárbaros por su carácter naturalmente más serviles que los griegos, y los de Asia más que los de Europa, soportan el gobierno despótico sin ningún desagrado³¹⁶.

Esto explica también lo que en esta obra se dice de los esclavos, en un contexto que presupone la inferioridad ontológica por causas biológicas y metafísicas; su instrumentalización se hace patente por las siguientes palabras:

De los instrumentos, unos son inanimados y otros animados; por ejemplo, para un piloto, el timón es inanimado, y animado el vigía (pues en las artes el

³¹⁵ Pol. I, 1, 1252 b 1 - 5.

³¹⁶ Pol. III, 9, 1285 a 30 - 33.

subordinado hace las veces de un instrumento). Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos... La vida es acción, no producción, y por ello es esclavo es un subordinado para la acción...Cuál es la naturaleza del esclavo y cuál su facultad resulta claro de lo expuesto; el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro, el que siendo hombre es una posesión. Y la posesión es un instrumento activo y distinto³¹⁷.

Como puede observarse, no hay manera de justificar los excesos en cuanto a esclavitud se refiere, por parte del Estagirita. Sin embargo, no era éste el propósito del estudio, sino entender la manera en que el contexto biológico y metafísico presupuesto por el autor son de vital importancia para valorar sus afirmaciones.

Antes de iniciar el último punto de la presente investigación, quisiera mencionar, al menos, algunos otros temas en los que ser ciudadano remite a un contexto biológico, aunque de menor importancia.

Parecido de los hijos con los padres.

La argumentación de cómo y por qué se asemejan los hijos a los padres es tratada de manera profunda, como ya se había visto, en las obras biológicas. Aunque en la *Política*

³¹⁷ *Pol. I, 2, 1253 b 29 – 1254 a 15.*

el tema no es fundamental, es el cimientto de una de sus críticas más agudas en contra del organicismo platónico:

Por otra parte, tampoco es posible evitar que algunos lleguen a conjeturar quiénes son sus hermanos, hijos, padres y madres. Por los parecidos que tienen los hijos con los padres, forzosamente obtendrán pruebas seguras. Esto es precisamente lo que sucede, según dicen algunos de los que han escrito sobre viajes al mundo: algunos habitantes de la Libia superior tienen en común las mujeres, y los hijos que nacen se reparten entre ellos según su parecido³¹⁸.

Por razones de espacio no transcribo el texto completo, pero al final, habla de algunos animales cuyas crías suelen ser especialmente parecidas a los padres. Naturalmente la comprensión de lo presupuesto por Aristóteles respecto a la reproducción y semejanza se contiene ya en las obras biológicas, posibilitado por sus categorías metafísicas.

Acerca de los ancianos.

Aristóteles también parte de una determinada noción de vejez para optar por ciertos puestos de los mayores sin llegar a la senectud, pues ésta imposibilita el correcto ejercicio de las facultades. Nuevamente, el motivo ha sido estudiado en las obras biológicas y tiene repercusiones en la idoneidad de los hombres para desempeñar correctamente su labor política.

³¹⁸ *Pol.* II, 1, 1262 a 14 – 21.

Tampoco está bien lo relacionado con la magistratura de los ancianos. Siendo hombres de bien y suficientemente educados en las virtudes de hombría, podría decirse de pronto que es conveniente para la ciudad. Sin embargo, el que de por vida sean soberanos de decisiones importantes es discutible, pues hay tanto como la vejez del cuerpo: la de la mente³¹⁹.

Especificidad del papel de la mujer.

La diferencia entre hombres y mujeres, ya se ha dicho, se dirime esencialmente en el contexto biológico, si bien sus implicaciones van mucho más allá de éste, pues se hacen especialmente patentes en el contexto político. Sucumbir ante dicha obviedad conduce a simplificaciones al reducir la diferencia entre hombres y mujeres a la diversidad de papeles desempeñados, consecuencia del contexto social. En la presente investigación se ha señalado constantemente ese peligro. Y esto no es gratuito. Existen textos en la *Política* que podrían conducir a una interpretación semejante. A continuación un ejemplo:

Y si se establece la comunidad de mujeres y la propiedad privada, ¿quién administrará la casa, como los hombres los trabajos del campo? ¿Y si son comunes las propiedades y las mujeres de los agricultores? Es absurdo deducir de la comparación con los animales que las mujeres deben ocuparse de las mismas cosas que los hombres, porque los animales no tienen que administrar la casa³²⁰.

³¹⁹ *Pol. II, 6, 1270 b 36 – 1271 a 1.*

³²⁰ *Pol. II, 2, 1264 b 1 - 6.*

El texto es por sí mismo elocuente. Por un lado, reafirma la crítica en contra de la poca plausibilidad del sistema propuesto por Platón, donde hombres y mujeres se dedican a lo mismo, y las mujeres no son propiamente “de alguien”. El papel propio de la mujer es la labor del hogar, pues aunque Aristóteles cuente con ejemplos de la propia naturaleza donde las hembras procuran el alimento para sus crías o ayudan al macho en la labor de protección del territorio, etc. se niega a establecer una continuidad entre el resto de los animales y el hombre. En ese caso, culturalmente, la labor de la mujer es el hogar definitivamente. Esto es cierto, aunque, nuevamente, se llama al lector a tener en mente que la diferencia radical no se encuentra en lo cultural para el Estagirita.

Además de los puntos ya mencionados, vale la pena recordar otro tema fundamental para Aristóteles y que distingue específicamente al hombre del resto de los animales: el lenguaje.

III.2 Lenguaje y educación

Quizá el acento ha sido colocado demasiado enfáticamente en lo político del hombre y no en la verdadera razón de que lo político del hombre sea tan diferente del resto de los animales: el lenguaje. Lenguaje y no tanto compartir fines, es lo específico del hombre. Gracias al *logos* el hombre es capaz de buscar justicia de una manera más especializada, y a esto debemos que sea más social³²¹.

³²¹ Cf. YACK, Bernard, *The Problems of a Political Animal*, ed. cit., p. 52.

Hablar de lenguaje en Aristóteles es un tema apasionante una vez que se conocen obras como *Retórica* o *Poética*. El caso particular de *Política* y de las obras biológicas no deja de ser interesante, si bien el acercamiento es muy distinto. Lo primero a entender es el lenguaje y cómo se distingue del resto de los sonidos emitidos por otros animales.

Voz y ruido son dos cosas distintas, y el lenguaje una tercera. Pues bien, en cuanto a la voz ningún animal la emite por otro órgano que la laringe. Así, los animales que no tienen pulmón, no tienen tampoco voz. El lenguaje es la articulación de la voz por la lengua. Ahora bien, la voz, con la ayuda de la lengua, emite los sonidos vocálicos, y la lengua, con los labios, las consonantes, y ambos constituyen el lenguaje. Por eso, todos los animales desprovistos de lengua o cuya lengua no es suelta, no hablan. Por eso es posible emitir ruidos con otros órganos³²².

Esta primera definición o explicación de la voz y su diferencia con los ruidos y el lenguaje, en su simpleza y claridad lleva la profundidad necesaria para distinguir desde una perspectiva prácticamente anatómica, la particularidad humana. En principio, quien carece de lengua, o la tiene “pegada” o “atada” no podrá poseer lenguaje jamás. Y, en este sentido son valiosos los textos de Aristóteles donde describe la lengua, labios y dentadura del hombre. Un caso en el que a pesar de contar con los órganos internos necesarios no puede propiamente emitir lenguaje es el delfín, como el Estagirita anota:

³²² HA IV, 9, 535 a 28 – b 3.

En efecto, en el caso del delfín se trata de una voz porque posee un pulmón y una tráquea, pero como su lengua no está suelta y no tiene labios no puede emitir ningún sonido articulado de la voz³²³.

El ruido puede descalificarse rápidamente de la discusión política, pues evidentemente no es propia de ningún animal en especial. La voz, por otra parte, se limita a los animales que tienen pulmones³²⁴, y éstos son ya muy pocos. Finalmente, el lenguaje radica en la capacidad de articular la voz.

Las características mencionadas por Aristóteles para el lenguaje se cumplen en su totalidad únicamente en el hombre, a pesar de reconocer en otros animales algún nivel de inteligencia y la capacidad de comunicarse eficazmente. Llama la atención que Aristóteles no restrinja toda comunicación animal a un simple instinto irracional. Por ejemplo, el canto de las aves, piensa él, depende en gran medida de lo que “aprenden” de sus padres. Es decir, el “acento” varía de acuerdo a la zona en que habitan y de quién aprenden a “cantar”:

Los cuadrúpedos vivíparos emiten cada especie de ellos una voz diferente, pero ninguno de ellos tiene lenguaje articulado, sino que esto es propio del hombre.

³²³ HA IV, 9, 536 a 1 - 4.

³²⁴ Resulta interesante la importancia y relación entre pulmón humano y corazón que da Aristóteles: PA III, 6, 669 a 18 - 22: “Se ha dicho erróneamente que el pulmón sirve para amortiguar los latidos del corazón, pero, de hecho, sólo en el hombre sucede, por así decirlo, el problema de las palpitations por ser el único que se halla en la esperanza y expectativa del futuro”.

Pues todo ser que tiene un lenguaje tiene también voz, pero los que tienen voz, no tienen todos un lenguaje. (...) Y entre las aves pequeñas, algunas no emiten al cantar la misma voz que sus progenitores, si han sido criadas lejos de ellos y han oído el canto de otras aves. E incluso se ha visto a un ruiseñor enseñar a cantar a sus polluelos, lo cual demuestra que el lenguaje y la voz no son de la misma naturaleza, sino que el primero es susceptible de ser modelado. También los hombres emiten el mismo sonido, pero el lenguaje no es el mismo³²⁵.

Ahora bien, la exclusividad del hombre respecto al lenguaje le permite comunicarse de manera mucho más especializada y desarrollarlo de modo más complejo. La voz del resto de los animales les sirve para comunicar sus gustos y necesidades. Sin embargo, en el hombre además de eso, posibilita la política: transmitir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es el signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y de indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer él solo el sentido del bien y del mal, de lo justo y de

³²⁵ HA IV, 9, 536 a 34 – b 20.

*lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad*³²⁶.

La política se manifiesta en la palabra, en el *logos*, y éste tiene su origen e íntima relación con la estructura anatómica, fisiológica y biológica del hombre. Como se aprecia en los textos, no se trata de una oposición, sino de un nivel mucho más complejo en cuanto a estructura, capacidad y desempeño.

Una vez entendido este aspecto del lenguaje para Aristóteles, es más sencillo leer sus repercusiones, particularmente en el caso de la *Política*. Amparo Sardo, en *La otra política* llama la atención sobre lo que implica tener voz: “tomar lugar en las discusiones políticas”³²⁷. Así, aunque todos los seres humanos poseen por naturaleza voz, los esclavos, las mujeres y los niños, carecen prácticamente de voz y voto.

En este sentido, efectivamente, Aristóteles otorga a todo hombre la capacidad del *logos* o del lenguaje, mas no todos son capaces de desempeñarlo de la misma manera ni llegar a lo más importante, que en este caso equivale a poder participar como un ciudadano cuya voz debe ser escuchada. Hannah Arendt se da cuenta de esta característica del ciudadano. Sin embargo, encuentro su juicio al respecto duro y un tanto parcial, pues no acude a las obras biológicas ni a una noción de hombre más allá de lo político que le permita entender la causa. De ahí que se exprese de la siguiente manera:

³²⁶ *Pol. I, 1, 1253 a 7 - 10.*

³²⁷ MORENO Sardo, Amparo, *La otra "Política" de ...*, ed. cit., p. 54.

En sus dos definiciones más famosas, Aristóteles únicamente formuló la opinión corriente de la polis sobre el hombre y la forma de vida política y, según esta opinión, todo el que estaba fuera de la polis –esclavos y bárbaros- era aneu logou, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos³²⁸.

Moreno enfatiza cómo en los libros políticos acerca de la educación, hay una gran importancia en la educación corporal, para después ser capaz de asimilar el *logos*³²⁹. Es decir, no es gratuito que sólo algunos puedan desempeñarse de la mejor manera posible, sino que obedece en gran medida a la educación recibida que a su vez tiene un gran contenido fisiológico.

A lo largo del libro VII de la *Política* se describe cómo debiera ser regulada la educación de los niños y previo a esto, las condiciones en que deben ser procreados. Los textos al respecto son abundantes, por lo que en este caso resulta preferible la enumeración a la cita textual.

Los puntos más relevantes a considerar son:

- 1) Condiciones idóneas para la unión conyugal. A este respecto, Aristóteles considera que deberían controlarse dos aspectos: el tiempo y las condiciones. En

³²⁸ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, ed. cit., p. 54.

³²⁹ Cf. MORENO Sardo, Amparo, *La otra "Política" de ...*, ed. cit., p. 142.

otras palabras, la edad en que tanto hombre como mujer están más aptos para la procreación. Una disparidad en este sentido puede derivar en hijos de menores cualidades (por la calidad del semen, como ya se había visto), así como a conflictos entre los cónyuges, pues uno podría estar en plenitud reproductiva (el hombre podría estarlo a los 50, mientras a esa edad, la mujer ya no podría). Finalmente, la edad también ha de considerar la diferencia entre la de los padres y los hijos. Una distancia, ya sea muy grande o muy pequeña, también podría traer consecuencias en las relaciones familiares, especialmente por el respeto que debe tenerse hacia los mayores.

- 2) Los cuerpos de los niños deben responder a la voluntad del legislador. Esto recae, nuevamente, de manera especial sobre el cuidado que se tenga en las edades en que se procrea. Sin embargo, también hay un par de aspectos más a considerar: a) La opinión del médico. Éste aconseja en qué momento es más adecuada la procreación según las condiciones del cuerpo de los cónyuges. b) Escuchar a los físicos, pues éstos son instruidos respecto a la dirección de los vientos y, la generación de una hombre o de una mujer, depende, en gran medida de esto. Es preferible que se lleve a cabo la unión cuando los vientos corren de norte a sur.
- 3) Constitución de los padres. Los cuerpos de los padres, además de una edad conveniente, también deben cumplir con ciertos requisitos. En específico, deben ser cuerpos ejercitados, mas no en cosas de extrema fuerza o violencia. Debería tratarse de un cuerpo atlético medio. Asimismo, las mujeres embarazadas deben mantener un régimen y realizar alguna actividad física. Esto, piensa el Estagirita, se logra al pedirles que realicen diariamente un viaje para honrar a los dioses

involucrados en la gestación. También las ayuda a relajarse, lo cual es básico para que el niño nazca bien, pues las tensiones repercuten en ellos, piensa Aristóteles, como en las plantas influye la tierra.

- 4) No deben criarse niños defectuosos. Nuevamente, un tema complicado en el Estagirita. Los niños con deformidades notorias no sirven al estado, luego, no vale la pena invertir tiempo y cuidados en ellos. De igual manera, para el filósofo, debe limitarse la procreación según las normas de la *polis* y, finalmente, legislar el aborto de niños engendrados fuera del matrimonio. En ese sentido resulta un tanto problemático lo dicho por Aristóteles, pues, para él, el aborto es lícito, siempre y cuando se lleve a cabo antes del inicio de la vida sensible. Sin embargo, al confrontar esto con las obras biológicas es extraño, pues en principio, el alma sensible es transmitida por el principio masculino desde el momento mismo de la unión. Para ser un ciudadano idóneo, más que suerte haría falta ser cuidadoso en procesos físicos, anatómicos y fisiológicos. Cada una de las recomendaciones del Estagirita tiene una buena carga biológica que, por haber sido expuesta anteriormente, no se reiterará aquí. Esperamos que la exposición lo haga patente.

Finalmente, en las edades más tempranas de los niños, la educación es fundamental. Concerniente a esto se debe procurar alimento de buena calidad, especialmente lácteo, también cuidar los movimientos (no deben ser muy bruscos), y acostumarlos al frío. Esto debe realizarse progresivamente, empezando en edades tempranas, aprovechando su gran cantidad de calor vital.

La propuesta educativa del Estagirita es perfectamente coherente con sus principios biológicos. Una vez manifiesta la importancia de la naturaleza o de lo ya dado, también se desarrolla la prioridad de los hábitos y de la razón. El Estagirita se cuestiona cuál de los dos elementos debe regir la educación. La pregunta es un tanto retórica, pues evidentemente la razón es fin de la naturaleza humana, por lo que hacia ella deben estar dirigidos los procesos de formación. Sin embargo, es claro que esto sólo se alcanza con un desarrollo fisiológico conveniente, el cual permita el ejercicio de la inteligencia. De esta manera, hábito y razón han de estar en armonía, así hay que ocuparse primero del cuerpo, del alma irracional, y después se llegará a lo más elevado. El deseo se controlará en aras a la inteligencia, y esto es fundamental como ya se decía, hacerlo en edades tempranas, pues incluso los niños más pequeños tienen coraje, voluntad y deseo, por lo que se deben educar inmediatamente³³⁰.

Así, la doble acepción del *logos* hace al hombre más político o social que cualquiera. Por una parte, está ya claro: sólo él posee lenguaje. Además se mencionaba la asimilación del *logos*. Para esto, la educación y cuidado de lo físico y biológico es fundamental. Aunque por supuesto es condición básica mas no suficiente. Hace falta cuidar el entendimiento o, dirá Aristóteles, la capacidad auditiva y de comprensión de aquello que se escucha, de manera que la facultad auditiva juega también un papel fundamental, como ya se había señalado en el primer capítulo:

Los hay que participan a la vez de la capacidad tanto de aprender como de enseñar, capacidad transmitida ya por sus propios semejantes, ya por los

³³⁰ Cf. *Pol.* VII – XV, 1334 a1 – 1336 b 35.

*hombres. Éstos son todos los animales dotados del don de la audición, es decir, no sólo los que perciben las diferencias de los sonidos, sino también los que distinguen la diversidad de significaciones*³³¹.

Así, en el tema de la politicidad son fundamentales ambos aspectos: lenguaje y comprensión, aprendizaje y enseñanza. Esto supone, también, que en el hombre se da en mayor medida la docilidad ante la enseñanza. Para Yack, en el hombre la capacidad de seguir leyes es prácticamente natural, pues de lo contrario, no podría calificarse al hombre como ser político por naturaleza, pues ciertamente, la politicidad se mide por las leyes y la comprensión de las mismas³³². Sin embargo, encuentro en este argumento la dificultad de explicar la desobediencia, la criminalidad y el esfuerzo siempre supuesto para seguir un código determinado y regular las costumbres e interacciones sociales.

Nuevamente, el tema de la gradación en virtud puede ayudar a no caer en una falacia. Sin negar que de manera natural tengamos capacidades especialmente desarrolladas para la vida en comunidad especializada, el hombre virtuoso actúa conforme a la ley, sin demasiado trabajo. Otros viven conforme a ella, pero lo sufren, y otros, a pesar de conocer la ley, viven fuera de ella. Esto se debe a la disposición natural, aunque también a la razón y formación del carácter. De esta manera se explica el papel que juega la ley en la politicidad del hombre:

³³¹ HA VIII, 1 608 a 18 – 21.

³³² Cf. YACK, Bernard, *The Problems of a Political Animal*, ed. cit., p. 206.

Así, pues, el que defiende el gobierno de la ley, parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y de la inteligencia; en cambio el que defiende el gobierno de un hombre añade también un elemento animal; pues tal es el impulso afectivo, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los hombres mejores. La ley es, por tanto, razón sin deseo³³³.

Nótese la poca “naturalidad” que existe en la ley: “razón sin deseo”, es decir, inteligencia sin afectividad, pasiones o cualquier alteración propia del hombre. Evidentemente, un gobierno de este tipo salvaguarda la justicia e impide abusos tiránicos. Efectivamente, puede hablarse de una cierta naturalidad en el hombre para seguir leyes, pese a basarse en la capacidad de comprensión y educación del hombre, pero esto no debe confundirse, a mi juicio, con la necesidad natural de obedecer leyes en el hombre, pues de hecho, sabemos que no todos lo hacen:

En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos³³⁴.

³³³ *Pol. III, 11, 1287 a 29 - 34.*

³³⁴ *Pol. I, 2, 1253 a 30 - 34.*

Sólo en este sentido se entiende lo expresado por Zagal: “La vida virtuosa es tradición lingüística”³³⁵. Van absolutamente de la mano la noción de lenguaje, comprensión y educación para el Estagirita.

Finalmente, la educación inserta y posibilita el desarrollo del hombre en un contexto determinado, partiendo de lo biológico, sin limitarse a ello. La *paideia* ayuda a la consecución de hábitos o virtudes naturales que, gracias a la elección, pueden convertirse en acciones buenas o virtudes morales³³⁶.

³³⁵ ZAGAL, *Límites...*, ed. cit., p. 206.

³³⁶ Cf. MARÍN, *Antropología aristotélica...*, ed. cit., p. 225.

IV. Consideraciones finales

Al concluir esta investigación, me parece que aunque algunos puntos sean sin duda discutibles y otros requieran un estudio más detallado, lo que resulta claro es el valor filosófico, y no ya solamente histórico o anecdótico, de las obras biológicas de Aristóteles. Se trata, pues, de una relativa reivindicación de estos textos, frecuentemente menospreciados o tachados de anacrónicos sin una lectura más detallada. Si la historia del pensamiento occidental reconoce en el Estagirita uno de sus puntos paradigmáticos de referencia en las discusiones fundamentales, tanto sobre la naturaleza como sobre el ser humano, debe interpretarse su pensamiento apostando a la mayor congruencia y plenitud de sentido posibles, y ello aplica para todos los textos reconocidos como parte de la obra de Aristóteles, y aún más para estos trabajos de madurez.

Me parece, pues, que las reflexiones desarrolladas en este trabajo apuntan a la necesidad de una lectura sistemática y completa del *corpus aristotelicum*, sobre todo porque ciertas interpretaciones parciales o fragmentarias propician una comprensión demasiado abstracta, y por tanto desnaturalizada, de la metafísica aristotélica. He mostrado cómo, para una correcta comprensión de las obras biológicas, debe tenerse en cuenta la perspectiva metafísica del Estagirita (veáanse, por ejemplo, las precisiones hechas en el tema de la finalidad); de la misma manera, para recordar que en la intención del filósofo, los principios metafísicos operan precisa y concretamente en la explicación del mundo natural y para probar estos principios en su capacidad explicativa, es necesario tener en mente las obras biológicas.

El objetivo principal de este trabajo fue subrayar los supuestos biológicos implícitos en el tratamiento aristotélico de la *Política*, articulando así lo que en sentido moderno entenderíamos por principios de antropología filosófica, en la coincidencia de naturaleza y cultura que se da en el ser humano. Esta intersección se intentó con la *Política* por la claridad de sus referencias a la biología humana, si bien sería factible intentarlo también con las éticas y otros textos.

Uno de los supuestos biológicos en la antropología filosófica aristotélica en los que más se detuvo este trabajo, se halla en el criterio de gradación de los seres para establecer su mayor o menor perfección. La superioridad del hombre, tan discutida en las polémicas antrópicas, la sostiene Aristóteles a partir de explicaciones biológicas; afirma la mayor nobleza de los elementos en el cuerpo humano, además de la distinción fundamental por la racionalidad. No basta con señalar que estos dos factores explican la superioridad del hombre, sino que hace falta explicar sus relaciones mutuas: las implicaciones anatómicas y fisiológicas de la racionalidad humana, desarrolladas solamente en las explicaciones biológicas sobre la estructura y funcionamiento de los órganos. Esta sistematicidad es consecuencia de la metafísica hilemórfica, que prueba aquí su apreciable valor explicativo.

Aristóteles señala esta perfección del ser humano sin dejar de reconocer, en los textos que hemos trabajado, la superioridad relativa de los animales en ciertas operaciones sensitivas, mostrando así que no se trata de una mera autoafirmación sino de la consecuencia de observaciones empíricas a la luz de principios metafísicos. La

superioridad humana, además, no compromete al filósofo con el antropocentrismo, en tanto que las obras biológicas permiten una consideración doble de la finalidad natural: una propia de cada especie y otra relativa a la armonía cósmica global. Hecha esta distinción crucial, se ve que para Aristóteles el hombre puede disponer de los otros seres sólo accidentalmente, pues éstos no están ordenados esencialmente a él. Esta aclaración nos permitió también evaluar la frecuente acusación a Aristóteles como un teórico de la explotación de la naturaleza, de la cual el Estagirita, si es bien comprendido, sale bastante bien librado.

A partir del análisis de distintos pasajes aristotélicos, señalé también que probablemente Aristóteles se habría sentido insatisfecho con el giro hacia la política que el pensamiento filosófico dio a partir de Sócrates, no por despreciar estas consideraciones filosóficas, sino justamente por considerar necesario conectarlas con el pensamiento sobre la naturaleza que les precedía. De ser ésta la interpretación correcta de dichos pasajes, el mismo filósofo estaría exigiendo la perspectiva sistemática que he defendido en esta tesis.

Expuesta ya la relación vertical de grados de perfección entre el resto de los animales y el hombre, me ocupé de la relación horizontal: de las diferencias entre tipos humanos a partir de condiciones naturales. En la misma línea sistemática y de conexión entre principios metafísicos y señalamientos biológicos, subrayé que la materialidad de cada ser tiene implicaciones propiamente metafísicas, como en el caso del niño, que es *atelos* por sus disposiciones corporales. Tener estas

repercusiones en mente es fundamental en la discusión – a menudo demasiado ideologizada y sin consideración cuidadosa de los textos – sobre las diferencias entre varón y mujer en el pensamiento del Estagirita. He señalado, a partir del análisis filosófico de las obras biológicas, que las controvertidas afirmaciones aristotélicas sobre la inferioridad de la mujer no son **completamente** debidas a una descalificación cultural ideologizada, sino que se siguen de una serie de supuestos físicos, como el de la diferencia cualitativa entre los elementos del mundo natural, que se combinan de diferente manera en los dos géneros. Estas erradas explicaciones naturalistas coinciden después con observaciones empíricas y diferencias reales y constituyen con ellas la postura aristotélica al respecto, que por tanto, sin dejar de ser equivocada, no es del todo atribuible a un factor cultural.

En el mismo sentido, destaco como particularmente importante que el hilemorfismo aristotélico, en las obras biológicas que analizamos, sugiere que la distinción entre los sexos se basa en el compuesto o *synolon*, es decir, incluye alma y cuerpo como forma y materia respectivamente del organismo vivo. Ello se opone a los frecuentes reduccionismos que pretenden ubicar la distinción entre géneros únicamente en las condiciones materiales.

Respecto a las otras polémicas distinciones cualitativas que Aristóteles hace al interior de la especie humana —las que señalan la inferioridad de esclavos y de bárbaros—, nuestra aproximación a las obras biológicas a la luz de la *Política* nos permitió hacer matices poco frecuentes: en efecto, el Estagirita atribuye la esclavitud

a una condición natural y aspectos también biológicos, en tanto que para la descalificación del bárbaro se echa mano de un muy ambiguo concepto de raza en el que se revela, en este caso sin duda, una buena dosis de etnocentrismo.

De lo dicho se desprende con claridad que no es posible prescindir de las obras biológicas si se pretende comprender la visión aristotélica del ser humano. La definición de “animal político” ha sido ilustrada en la consideración de lo animal que hay en el hombre, y también nos detuvimos en la discusión sobre qué supone el carácter de “político”: si una diferencia esencial o una propiedad accidental. Me parece que una de las aportaciones más concretas de este trabajo fue señalar que, al compartir el hombre el carácter gregario con otras especies animales, en realidad el ser político representa una característica fundamental, sin duda en el hombre más especializada y presente en mayor grado que en otros organismos, mas no exclusiva, y por tanto no esencial. Incluso señalé, hacia el final del trabajo, cómo esto es soslayado por algunos autores contemporáneos, que pretenden subrayar el carácter político del hombre al margen de las consideraciones biológicas y de lo común con los animales. Sin duda el hecho de que la sociabilidad del hombre esté permeada de racionalidad y realizada a través del lenguaje, distingue al ser humano del resto de los seres vivos, pero no por ello debe olvidarse la base común.

Sostengo con firmeza que esta consideración integrada y sistemática de las ideas presentes en las obras biológicas y los postulados de la *Política*, tiene repercusiones de relevancia en diversos ámbitos. Influye, sin duda, en las propuestas concretas que

Aristóteles hace respecto de la legislación, la educación y la consideración de la ciudadanía. En este sentido he subrayado cómo estas propuestas aristotélicas para la *polis* presuponen las explicaciones biológicas consistente y recurrentemente. Las bases biológicas de la comprensión antropológico-filosófica de Aristóteles se sostienen con relativo éxito en su aplicación a diversas discusiones. Esta congruencia me parece fundamental como prueba de que al filósofo ha de intentar leerse sistemáticamente más allá de observaciones histórico-genéticas.

Me parece, pues, que un estudio profundo de las obras biológicas aristotélicas no sólo las revela como textos filosóficos por derecho propio, sino que además resultan indispensables en una comprensión rigurosa de la filosofía aristotélica, en una consideración justa de las aportaciones antropológicas del pensamiento griego clásico y en una aproximación a sus fundamentales propuestas políticas y sociales. Este trabajo apunta claramente en dicha dirección; como en todo intento filosófico, han quedado diversos frentes por cubrir, pero se ha tomado postura en algunas de las discusiones centrales y ante todo se ha querido apostar por una lectura coherente, integrada y lo más plena posible de estos pasajes poco frecuentados en los estudios aristotélicos.

V. Bibliografía

Fuentes de Aristóteles

De Anima

Acerca del alma, Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000.

De Caelo

Acerca del cielo, Trad. Miguel Candel, Madrid, 1996.

De caelo, anotaciones D.J. Allan, Oxford University Press, London, 1973.

De Generatione Animalium

Reproducción de los animales, Trad. Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.

Generation of Animals, Trad. A.L. Peck, Harvard University Press, London, 2000.

De Juventute et Senectute

Parva naturalia, W.D. Ross, Oxford University Press, New York, 2001.

Parva naturalia, Trad. Jorge A. Serrano, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

De memoria et Reminiscencia

Parva naturalia, W.D. Ross, Oxford University Press, New York, 2001.

Parva naturalia, Trad. Jorge A. Serrano, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

De Partibus Animalium

Parts of Animals, Trad. A.L. Peck, Harvard University Press, 1998.

On the Parts of Animals I – IV, Trad. James G. Lennox, Oxford University Press, New York, 2003.

De Sensu et Sensibilibus

Parva naturalia, W.D. Ross, Oxford University Press, New York, 2001.

Parva naturalia, Trad. Jorge A. Serrano, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Ethica Eudemia

Ética Eudemia, Trad. Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, 1994.

Ethica Nicomachea

Ética Nicomachea, Trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2000.

Historia Animalium

History of Animals, I – VI, trad. A.L. Peck, Harvard University Press, London, 2002.

History of Animals, VII – X, trad. D.M. Balme, Harvard University Press, London, 1991.

Investigación sobre los animales, Biblioteca clásica Gredos, Trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, 1992.

Incessu Animalium

Progression of Animals, Trad. E.S. Forster, Harvard University Press, 1998.

Metaphysica

Metafísica, Trad. Tomás calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000.

Meteorologica

Meteorológicos, Trad. Miguel Candel, Madrid, 1996.

Organon

Organon, Trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1988, 2 vol.

Physica

Física, Trad. Ute Schmidt Osmanczik, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, 2001.

Politica

Política, Trad. Antonio Gómez Robledo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, 2000.

Política, Trad. Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 2000.

Politics, Trad. Benjamin Jowett, Oxford University Press, London, 1931.

Rhetorica

Retórica, Trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 2000.

Topica

Organon, Trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1988, 2 vol.

Fuentes griegas y comentarios antiguos o medievales de Aristóteles

ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 1* (Trans. William E. Dooley, S.J.), Cornell University Press, Ithaca, New York, 1992.

ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3* (Trans. William E. Dooley, S.J. & Arthur Madigan, S.J.), Cornell University Press, Ithaca, New York, 1992.

ANAXÁGORAS, en *Los filósofos presocráticos*, (G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, eds.), Trad. Jesús García Fernández, Gredos, Madrid, 2ª ed., 2003.

ARISTÓFANES, *Las Nubes* (Trad. Rafael David Juárez Oñate), Editores Mexicanos Unidos, S.A., México, 2001.

DIOGENES LAERTIO, *Lives of eminent philosophers* (Trad. R.D. Hicks), Vol. 2, Harvard University Press, London, 2005.

HESÍODO, *Obras y fragmentos* (Trad. Aurelio Pérez Jiménez), Gredos, Madrid, 2000.

HIPÓCRATES, *De la Medicina antigua* (Trad. Conrado Eggers Lan), Bibliotheca Scriptorum, Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 1991.

HIPÓCRATES, *Sobre los aires, aguas y lugares* (Trad. J.A. López Férez), Gredos, Madrid, 2000.

PHILOPONUS, *On Aristotle's On the Soul*, Commentaire sur le De Anima d'Aristote / ed. critique avec une introd. la psychologie de Philopon par G. Verbeke, Louvain: Universitaires de Louvain, 1966, Trad. del griego al latín de Guillaume de Moerbeke.

PLATÓN, *Timeo*, Trad. Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 2000.

PLATO, *Timaeus*, Trad. Bury, R.G., Harvard University Press, Cambridge, 1929.

PLATÓN, *Fedro*, Trad. E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 1992.

SIMPLICIUS, *On Aristotle's Physics 2* (Trans. Barrie Fleet), Cornell University Press, Ithaca, New York, 1997.

TEOFRASTO, *Algunas cuestiones de metafísica* (Trad. Miguel Candel), Anthropos, Barcelona, 1991.

TOMÁS de AQUINO, *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles* (Trad. Ana Mallea y Marta Daneri – Rebok), EUNSA, Navarra, 2002.

TOMÁS de AQUINO, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles* (Trad. Jorge Morán), Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

Bibliografía secundaria

ADOMEIT, Klaus, *Aristoteles über die Freundschaft*, Decker & Müller, Heidelberg, 1992.

ALTHOFF, Jochen, *Warm, Kalt, Flüssig und Fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1992.

ARENDDT, Hannah, *La condición humana* (Trad. Ramón Gil Novales), Paidós, Barcelona, 2005.

ASPE, Virginia, “La cuestión del “Género” en Aristóteles: Análisis a la luz de la hermenéutica analógica de proporción de Mauricio Beuchot” en, *Hermenéutica Analógica y género*, Ana Luisa Guerrero y Dora Elvira García González (coords.), Ed. Torres Asociados, México, 2005, pp. 39 – 66.

BALME, D.M., “The place of biology in Aristotle’s philosophy”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987.

BALME, D.M. “Aristotle’s Biology was not essentialist” en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987.

BALME, D.M., “Aristotle’s use of division and differentiae”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987, pp. 69 – 89.

BALME, D.M., “Teleology and Necessity”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987, pp. 275 - 286.

BARNES, “Aristotle and Political Liberty”, in *Aristotle’s Politics: Critical Essays* (Richard Kraut, Steven Skultety, eds.), Lanham, M.D. Rowman and Littlefield, Maryland, 2005.

BEUCHOT, Mauricio, “Retórica y hermenéutica en Aristóteles” en *Nova Tellus*, 25 (2007) 1, pp. 217 – 234.

BEUCHOT, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, 2ª ed. Universidad Nacional Autónoma de México, (Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas, 28), México, 2004.

BODÉÛS, Richard, *The Political Dimensions of Aristotle’s Ethics* (Trad. Jan Edward Garrett), State University of New York Press, New York, 1993.

BOLTON, Robert, “Definition and Scientific Method in Aristotle’s Posterior Analytics and Generation of Animals” en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987.

BOS, A.P., *Providentia Divina. The Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle*, Van Gorcum, Assen, Amsterdam, 1976.

BOYLAN, Michael, *Method and Practice in Aristotle’s Biology*, University Press of America, Lanham, Maryland, 1983.

BURNYEAT, M.F. “Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)”, en *Essays on Aristotle’s De Anima* (M.C. Nussbaum, A.O. Rorty, eds.), Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 15 – 26.

CANTÚ Quintanilla, Francisco, *Contemplar para amar. Felicidad, sabiduría y contemplación en el pensamiento de Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

CASTON, Victor, “Aristotle and the Problem of Intentionality”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVIII, No. 2, June 1998, pp. 249 – 298.

CHARLTON, William, “Weakness of Will”, Basil, Blackwell, New York, 1988.

CHARLTON, William, “Aristotle on the place of mind in nature”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987, pp. 408 – 423.

COLE EVE Browning, “Theophrastus and Aristotle on Animal Intelligence”, en *Theophrastus – his Psychological Doxographical & Scientific Writings* (William W. Fortenbaugh and Dimitri Brunswick, eds.), Rutgers University Studies in Classical Humanities, New Jersey, 1991.

COLES, Andrew, “Biomedical Models of Reproduction in the Fifth Century BC and Aristotle’s Generation of Animals”, en *Phronesis*, 1995, Vol. XL/1, pp. 48 – 88.

COOPER, John, M., “Political Animals and Civic Friendship” en *Friendship. A Philosophical Reader*. (Neera Kapur Badhwar, ed.), Cornell University Press, Ithaca, New York, 1993, pp. 303 – 325.

CORNFORD, Francis McDonald, *Plato’s Cosmology*, Routledge, London, 2001.

DELBRÜCK, Max, “Aristotle-totle-totle” en *Of Microbes and Life* (Jaques Monod and Ernest Borek, eds.), Columbia University Press, New York, 1971, pp. 50 – 55.

DEPEW, David, J., “Humans and Other Political Animals in Aristotle’s History of Animals” en *Phronesis*, 1995, Vol. XL/2, pp. 156 – 181.

DIERAUER, Urs, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Verlag B.R. Grüner B.V., Amsterdam, 1977.

FREDE, Michael, “The original notion of cause”, en *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1987, pp. 125 – 150.

FREELAND, Cynthia, “Aristotle on bodies, matter and potentiality”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987, pp. 392 – 407.

FREUDENTAL, Gad, *Aristotle’s Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford University Press, New York, 1999.

FURLEY, D.J. "What kind of cause is Aristotle's final cause?" en *Rationality in Greek Thought* (M. Freed, G. Striker, eds.), Oxford, 1996, pp. 59 – 79.

FURLEY, D.J., "The rainfall example in Physics 2.8" in *Aristotle on Nature and Living Things* (Allan Gotthelf, ed.), Pittsburgh and Bristol, 1985, pp. 177 – 182.

FURTH, M., "Aristotle's Biological Universe: An overview", en *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987.

GARCÍA Jaramillo, Miguel Alejandro, "Sensibilidad y espiritualidad según Aristóteles" en *Tópicos*, No. 11, 1996 – 2, México, pp. 51 – 76.

GILSON, Etienne, *De Aristóteles a Darwin (y vuelta): ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofía*, EUNSA, Pamplona, 1980.

GOLDIN, Owen, "The Ecology of the *Critias* and Platonic Metaphysics", en *The Greeks and the Environment* (Laura Westra, Thomas M. Robinson, eds.), Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1997.

GOTTHELF, Allan, "Aristotle's conception of final causality" en *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987.

GOTTHELF, Allan, "First Principles in Aristotle's Parts of Animals", en *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987, pp. 167 – 198.

HENRY, Devin M., "How Sexist Is Aristotle's Developmental Biology?" En *Phronesis*, 52 (2007), pp. 251 – 269.

HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Middlesex, England, Penguin Books, 1979.

HOLLAND, Alan J., "Fortitude and Tragedy: The Prospects for a Stoic Environmentalism", en *The Greeks and the Environment* (Laura Westra, Thomas M. Robinson, eds.), Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1997.

IRWIN, Terence, *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, New York, 1990.

KAHN, Charles H., "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology" in *Articles on Aristotle 4. Psychology & Aesthetics* (Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, eds.), Duckworth, London, 1979.

KOSMAN, L.A., "Animals and other beings in Aristotle", en *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987, pp. 360 – 391.

KULLMANN, Wolfgang, *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie. Aristoteles als Zoologe, Embryologe und Genetiker*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1979.

KULLMANN, Wolfgang, “Man as a Political Animal”, in *A Companion to Aristotle’s Politics* (D. Keyt and F. Miller Jr. Eds.), Oxford, Blackwell, 1991, pp. 94 – 117.

LENNOX, James, G., “Kinds, forms of kinds, and the more and the less in Aristotle’s biology”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987.

LENNOX, James G, *Aristotle’s Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge University Press, New York, 2001.

LENNOX, James, G., “Aristotle on the Biological Roots of Virtue: The Natural History of Natural Virtue”, en *Biology and the Foundations of Ethics* (Jane Maienschein and Michael Ruse, eds.), Cambridge University Press, New York, 1999, pp. 10 – 31.

LENNOX, James, G., “Divide and Explain: The Posterior Analytics in Practice”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987.

LLOYD, G.E.R., *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis, 1983.

LLOYD, G.E.R., “Empirical research in Aristotle’s Biology”, en *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987.

LLOYD, G.E.R., “The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy”, en *Journal of Hellenic Studies*, 84, 1964, pp. 92 – 106.

LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil* (Trad. Amando Lázaro Ros), Orbis, Barcelona, 1985.

LOVEJOY, Arthur Oncken, *The Great Chain of being: a Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge, 1936.

MAC INTYRE, *Tras la virtud* (Trad. Amelia Valcárcel), Crítica, Barcelona, 1987.

MARÍN, Higinio, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, EUNSA, Pamplona, 1995.

MAYHEW, Robert, *The Female in Aristotle’s Biology. Reason or Rationalization*, The University of Chicago Press, Chicago, 2004, pp. 54 – 68.

MC GOWAN TRESS, Daryl, "Aristotle Against the Hippocratics on Sexual Generation: A Reply to Coles", en *Phronesis*, 1999, Vol. XLIV/3, pp. 228 – 241.

MC GOWAN TRESS, Daryl, "The Philosophical Genesis of Ecology and Environmentalism", en *The Greeks and the Environment* (Laura Westra, Thomas M. Robinson, eds.), Rowman & Littlefield Publishers, inc., Oxford, 1997, pp. 33 – 44.

MEDAWAR, P.B.; MEDAWAR, J.S., *Aristotle to Zoos, A Philosophical Dictionary of Biology*, Harvard University Press, Cambridge, 1983.

MÉNDEZ Aguirre, Víctor Hugo: "El 'ser humano' en el pensamiento de la Grecia Clásica", en *Analogía filosófica*, No. 1, Año XV, 2001, México, D.F.

MÉNDEZ Aguirre, Víctor Hugo, "Multiculturalidad y feminismo en la Grecia antigua", en *Devenires*, V. 9, 2004, pp. 51 – 60.

MÉNDEZ Aguirre, Víctor Hugo, "Axiotea en Calípolis (las mujeres en la República de Platón)", *ΔΙΑΔΟΞΗ* 1-2 (2004 – 2005), pp. 105 – 121.

MILLER, Fred, D., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

MORENO Sardo, Amparo. *La otra "Política" de Aristóteles*, Barcelona, España: Icaria S.A., 1988.

MULGAN, Richard, G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford University Press, New York, 1977.

NATALI, Carlo, "Problemas en la noción de causa final en Aristóteles", en *Anuario Filosófico*, Navarra, XXXII/1, 1999.

NUSSBAUM C., Martha, *La fragilidad del bien* (Trad. Antonio Ballesteros), Visor, Madrid, 1995.

OGLE, William, *De Partibus Animalium*, Oxford, Clarendon Press, 1949.

OLIVARES Chávez, Carolina, "Los animales y el hombre en Aristóteles", en *Nova tellus*, Vol. XIX, No. 1 Año 2001, pp. 101 – 139.

PASSMORE, John, *Man's Responsibility for Nature. Ecological problems and Western Traditions*, Charles Scribner's Sons, New York, 1974.

PELLEGRIN, Pierre, "Logical difference and biological difference: the unity of Aristotle's thought" en *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Allan Gotthelf, James Lennox, eds.), Cambridge University Press, New York, 1987.

PELLEGRIN, Pierre, *La Classification des animaux chez Aristote: statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Les Belles Lettres, Paris, 1982.

POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Trad. Eduardo Loedel), Paidós, Barcelona, 1989.

PROSPERI, Carlos, “La evolución según Darwin, Marx y Aristóteles” en *Revista Científica Blas Pascal*, Vol. 8, No. 17, Córdoba, 2003.

RANSOME JOHNSON, Monte, *Aristotle on Teleology*, Oxford University Press, New York, 2005.

RAVEN, I.E. *Plato's Thought in the Making. A Study of the Development of his Metaphysics*, Greenwood Press Reprint; New edition (September 12, 1985), Cambridge, 1965.

REALE, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1985.

SCHÜRTRUMPF, Eckart, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, B.G. Grüner, Amsterdam, 1980.

SEDLEY, David, “Is Aristotle's teleology anthropocentric?” en *Phronesis*, 1991, vol. XXXVI/2, pp. 179 – 196.

SHAW, J.R., “Models for cardiac structure and function in Aristotle” en *Journal of the History of Biology*, V, pp. 355 – 388.

SHEARMAN, Richard, “Self Love and Virtue of Species Preservation in Aristotle”, en *The Greeks and The Environment* (Laura Westra, Thomas M. Robinson, eds.), Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1997.

SINGER, Peter, “Ethics and the New Animal Liberation Movement”, in (Peter Singer ed.), *In Defense of Animals*, Basil Blackwell, New York, 1985.

SOARES, Lucas, “El carácter “por naturaleza” de la politicidad aristotélica”, *ARETÉ, Revista Filosófica*, Vol. XIV, No. 1, Año 2002, pp. 55 – 75.

SOLANA Dueso, José, “La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles”, en *Convivium. Revista de Filosofía*, Núm. 18, 2005, pp. 23- 45.

SORABJI, Richard, “Body and Soul in Aristotle” in *Aristotle's de Anima in Focus* (Michael Durrant, ed.), Routledge, London, 1993.

STEEL, Carlos, “The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of *Timaeus* 69 – 72” en *Phronesis*, XLVI/2, pp. 105 – 128.

TÉLLEZ Maqueo, David Ezequiel, “Sobre la (no) espiritualidad en Aristóteles” en *Tópicos*, No. 12, 1997, México, pp. 97 – 118.

VIGO, Alejandro, “Naturaleza y finalidad”, en *Razón y Praxis* (A. García Marqués y García Huidobro, eds.), Valparaíso, 1994, pp. 41 – 54.

WESTRA, Laura, “Aristotelian Roots of Ecology: Causality, Complex Systems Theory and Integrity”, en *The Greeks and the Environment* (Laura Westra, Thomas M. Robinson, eds.), Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1997.

WIELAND, Wolfgang, *La Física di Aristotele*, (Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, 1970), (Trad. Carlo Gentili), IL Mulino, Bologna, 1993.

WOODS, Michael, “Aristotle’s Anthropocentrism” en *Philosophical Investigations*, 16, 1, 1993, pp. 18 – 35.

YACK, Bernard. *The Problem of a Political Animal*, University of California Press, Berkeley, 1993.

ZAGAL, Héctor, AGUILAR-ÁLVAREZ, Sergio, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, Physis y Éthos*, Publicaciones Cruz O., México, D.F., 1996.

ZAGAL, Héctor, “Orexis, Telos y Physis Un comentario en ocasión de EN 1094^a19^{ss}”, en *Acta Philosophica*, vol. 4 (1995), fasc. 2, pp. 137 – 147.

ZAGAL, Héctor, “Naturaleza y creación: la falacia naturalista y ética aristotélica”, en *El Hombre entre unidad y fragmento*, Libro Anual del JJEE, Vol. 2, No. 5, 2003, pp. 78 – 92.