

La naturaleza humana en Aristóteles

Antoni Prevosti Monclús

Hablando con propiedad, una exposición sobre la naturaleza humana en Aristóteles no es exactamente lo mismo que explicar qué es el hombre para dicho filósofo. Aunque la naturaleza de algo sea justamente su esencia, al decir “naturaleza” destacamos algo especial que no quedaría bien comprendido si nos limitáramos a describir lo que el hombre es. Por ello, para exponer la concepción aristotélica de la naturaleza humana adecuadamente, de tal modo que se comprenda todo lo que implica el hecho de que la esencia del hombre sea naturaleza, primero es indispensable tener una cierta noción del concepto aristotélico de naturaleza en general; luego se puede concretar y aplicar ese concepto al caso del hombre, y poner la cuestión ¿qué es la naturaleza humana? De acuerdo con esta consideración, he dividido la presente ponencia en dos partes, en las que seguiremos por orden los dos pasos mencionados.

I. La naturaleza según Aristóteles

En el momento en que nos disponemos a estudiar el concepto aristotélico de naturaleza, es preciso advertir que con ello no vamos a conocer simplemente la visión particular de un filósofo acerca de un tema, que, por otro lado, puede ser muy interesante. En primer lugar, el concepto de naturaleza que Aristóteles plasma en una memorable y fundamental definición no es un concepto peculiar del pensador Aristóteles, su particular idea de φύσις, sino que representa la culminación de la comprensión intelectual griega de lo que naturaleza signifi-

Artículo recibido el 31 de enero de 2011 y aceptado para su publicación el 18 de abril de 2011.

ca.¹ Con su magistral definición, Aristóteles recoge e integra los diversos aspectos de la idea de naturaleza que los distintos pensadores anteriores a él habían expresado, utilizado o considerado. Pero, con ello, Aristóteles apresa en realidad también algo universal del concepto de naturaleza.

El concepto de naturaleza es uno de los conceptos fundamentales del pensamiento filosófico y, más aún, de la razón humana. Se puede comprobar sin dificultad que lo es en nuestros días, no menos que en tiempos de los filósofos griegos, en nuestra cultura occidental como también en otras culturas de otros pueblos. Nos dicen los estudiosos que los primeros filósofos buscaban la φύσις, es decir, la naturaleza de las cosas. En Platón y Aristóteles y a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental, la palabra “naturaleza” ocupa un lugar capital. Algo análogo podemos decir en otros ámbitos ajenos a Occidente: por ejemplo, su equivalente chino, *xing*, se halla en la fundamentación de las posiciones morales de los confucianos y de los taoístas desde la antigüedad hasta nuestros días. Y lo mismo hoy, para nosotros, “naturaleza”, “natural”, son palabras en las que resuenan una multitud de ideas básicas, de atractivos y de valores, referidas, como dice Heidegger, a lo que nosotros somos y también a lo demás que nosotros no somos.²

Por ello, haría falta una clara conciencia de su sentido, su contenido y sus implicaciones y, sin embargo, tal claridad suele faltar con harta frecuencia. Más aún, el concepto de naturaleza sufre tergiversación, enmascaramiento, ocultación, olvido, desprecio, e incluso rechazo, en muchos casos.

Para comprenderlo es necesario poner en claro lo que contiene, qué es lo principal en él, despojarlo de connotaciones adventicias y secundarias.

El concepto de naturaleza es un concepto que se refiere al ser de las cosas, lo cual es ya fundamental, pero además enlaza el ser con el cambio, la actividad, el movimiento. He aquí la razón de su importancia, y esto es lo que se trata principalmente de comprender. Esto es también

¹ Para una visión general del concepto en la filosofía griega, véase: E. HARDY, *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie*, Berlín, 1884. H. DILLER, “Der griechische Naturbegriff”. *Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung* 2 (1939) 241 ss.

² M. HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der ΦΥΣΙΣ. Aristoteles Physik B1*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese, 1960, 7.

lo que la definición y los desarrollos aristotélicos nos descubren y lo que los hace tan dignos de estudio.

Aristóteles distingue en el libro V de su *Metafísica* varios sentidos en que se dice en griego la palabra φύσις, y en otros lugares aporta valiosas precisiones sobre el concepto de naturaleza. Pero es en su *Física*, en los primeros capítulos del libro II, donde propiamente presenta su definición y la explica en todo lo esencial.³ Notaremos para empezar que Aristóteles no define nunca el término como un colectivo, al modo como probablemente haríamos nosotros en primer lugar: el conjunto de los entes no producidos por el hombre, el mundo material, representado quizás por el campo, los bosques, los mares y los cielos. Tal sería el concepto moderno de naturaleza, y así en Kant, por ejemplo, es “el conjunto de los fenómenos”. Aristóteles usa ciertamente alguna vez el término φύσις con un sentido colectivo de este tipo⁴, pero cuando se trata de definirlo, sólo piensa en las que para él son las acepciones propias y originales del término, aquellas en las que se refiere a la manera de ser de las cosas, sobre todo aplicado a cosas particulares: la naturaleza del fuego, la naturaleza de los astros, la naturaleza del hombre.⁵ O sea, se refiere a la esencia de cada ente. Pero Aristóteles no tiene bastante con definir “naturaleza” como la esencia de cada cosa, sino que ha de precisarla así: como “un principio y causa”, como veremos ahora mismo.

Comprobaremos lo anterior, en primer lugar, con un examen de las seis acepciones de φύσις que Aristóteles define en el mencionado libro V de la *Metafísica*. Para ello, las aislamos y numeramos según el orden en que aparecen en el texto del capítulo 4 de dicho libro:⁶

³ Cf. nuestro estudio en A. PREVOSTI MONCLÚS, *La Física d'Aristòtil. Una ciència filosòfica de la natura*, PPU, Barcelona, 1984, 2ª parte, cap. 3.

⁴ Cf. por ejemplo *Met.* I, 3, 984a 31; IV, 3, 1005a 33 y 34; 5, 1010a 7; *Pol.* II, 8, 1267b 28.

⁵ El olvido de este punto, y la tendencia a presentar el concepto aristotélico de naturaleza “a la moderna” como el de un cierto todo, es lo que lamentablemente afea algunos estudios, como el clásico de J. D. LOGAN, “The aristotelian concept of FUSIS”, *The Philosophical Review* VI (1899) 18-42, por otra parte nada despreciable en cuanto al valor de lo pretende destacar, el fondo metafísico de la concepción aristotélica de la naturaleza.

⁶ Tomamos la traducción de Valentín GARCÍA YEBRA, edición trilingüe publicada por Gredos.

Se llama naturaleza, en un sentido, la generación de las cosas que crecen.

En otro sentido, aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece.

Además, aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales.

Y se llama también naturaleza el elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales.

Y, todavía, en otro sentido, se llama naturaleza la substancia de los entes naturales.

Y, por extensión, a partir de aquí y en general, toda substancia se llama naturaleza.

Observemos, ante todo, que no se encuentra entre éstas la noción colectiva moderna de la naturaleza como “conjunto de entes”⁷, antes al contrario, todas se refieren al ente particular y se entienden como “naturaleza de” tal o tal cosa. Tres de ellas mencionan el ente natural, otras dos a “las cosas que crecen” (o “lo que crece”); por último, la sexta es una extensión de la quinta a toda substancia, sea del ente natural o del no natural (así, se puede hablar de la naturaleza de Dios, o de la naturaleza del arte y de otras cosas artificiales). Dejando aparte esta última, por ser una extensión de sentido (*μεταφορά*), nos quedan cinco acepciones que representan los sentidos propios de φύσις que hemos de contemplar.

El mismo Aristóteles nos ofrece, como veremos enseguida, una clave para la articulación y enlace de las cinco acepciones; pero antes notemos lo siguiente. Las definiciones aristotélicas de naturaleza se mueven entre dos ideas básicas, representadas por la primera y la última acepción: la génesis de las cosas y la substancia (*οὐσία*), es decir, la esencia de las mismas. En esto se revela la doble carga semántica de la raíz griega φυ-, de la que procede la palabra φύσις, que alude por un

⁷ Ésta es seguramente la razón por la que HARDY (*Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie*, 177) llama “insuficiente” a esta enumeración aristotélica; pero al no pararse a buscar el porqué de tal limitación, no advierte la gran diferencia en importancia que da Aristóteles a los sentidos definidos respecto a aquellos que no define. Ello revierte en un desenfoque general de su exposición, semejante al que achacamos a Logan (nota 5).

lado al ser y por otro al llegar a ser de las cosas.⁸ Pero de estas dos líneas de sentido, Aristóteles dice que la primera, la substancia o esencia, es la fundamental: termina, en efecto, Aristóteles el capítulo que estamos leyendo sobre las acepciones de “naturaleza” con la siguiente observación: la acepción “primera y principal” del término es la quinta de la lista, “la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales”, y todas las demás, de un modo u otro, derivan de ésta.

Conviene ahora ya volverse hacia la *Física*. Veremos que en ella se da un cierto giro respecto a los énfasis trazados en la *Metafísica*. En la *Física* Aristóteles empieza dando sólo una de aquellas cinco definiciones: la tercera, en la que la naturaleza se define como principio de movimiento. A continuación, y desde ésta, alcanzará la cuarta y la quinta; las dos primeras quedan de hecho relegadas. Teniendo en cuenta estos datos y observando también que esa tercera definición es la que sirve para definir “ente natural” tal como aparece en la quinta⁹, podemos juzgar que en cierto sentido es precisamente la definición tercera la más plena en contenido y la más fundamental.

La definición de naturaleza que el estagirita ofrece en el libro II de su *Física*, la que nosotros consideramos fundamental, suena así: “un principio y causa del movimiento y el reposo en aquello en lo que se da primeramente, por sí y no por accidente”. Supuesto que para Aristóteles, en este punto de la *Física*, “movimiento” significa “cambio” en general, la naturaleza es un principio y causa de cambio, un principio y causa intrínseco y por sí en la cosa misma que cambia. Se trata del movimiento y el cambio que tiene cada cosa en razón de lo que ella es. Por ser el móvil lo que es, se mueve así, se comporta así, realiza tal y tal proceso que le es propio: el hombre habla y ríe, el perro ladra, el agua fluye.

Dada la definición, Aristóteles argumenta que la materia de cada cosa es su naturaleza, pero con más razón todavía lo es también su forma. Así que la definición dada cubre de hecho dos sentidos de natu-

⁸ Cf. R. PANIKKAR, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, CSIC, Madrid, 1972 (2ª ed.), 56.

⁹ Compárense las dos fórmulas, que ya hemos citado, de la quinta definición: “la substancia de los entes naturales” y “la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales”.

raleza, la materia y la forma de cada cosa, que son precisamente los constitutivos de la misma por los cuales ella es móvil y mudable, es decir, son los principios internos del cambio en cada ente natural.

Que hay naturaleza en este sentido, que las cosas tienen su naturaleza, es algo obvio y que no necesita demostración, según el filósofo. Es más, intentar demostrarlo sería algo ridículo, pues las premisas desde las que se podría intentar sólo podrían ser más oscuras que lo que se quería probar. De hecho, si no hubiera naturaleza, no habría tendencia al cambio en el mundo, pues no la habría en las cosas que lo integran.

Se echa de ver, a partir de lo dicho, que la naturaleza implica finalidad. Éste es un aspecto muy característico y especialmente relevante de la concepción aristotélica y, sin embargo, se funda en aquella definición. De acuerdo con Aristóteles, las cosas mudables son compuestas de potencia y acto, y lo potencial (la materia) aspira al acto (la forma). Por ello, el cambio y el movimiento natural de cada ente es el que se dirige a su propia perfección, y a comunicar su ser y su forma, para perpetuarla y hacerla disfrutar del ser cuanto sea posible.

Para resumir esta primera parte: en la visión aristotélica, lo distintivo del concepto de naturaleza no es otra cosa que el vínculo o enlace íntimo y esencial que dice entre el cambio y el ser de la cosa que cambia, al comprender el cambio como enraizado en el ser de las cosas y el ser como alcanzado, realizado y propagado a través del cambio. Así, el concepto de naturaleza viene a condensar y a comprender en una noción única lo que expresa en el plano de los principios ontológicos la conocida afirmación “el obrar sigue al ser”.

II. La naturaleza humana según Aristóteles

Al dirigirnos ahora a la cuestión particular de la naturaleza del hombre, de lo que se tratará es de ver, desde luego, qué es el hombre, pero no simplemente, sino en tanto en cuanto en ello se funda lo que él hace y lo que le pasa. Qué es el hombre y, por tanto, qué hace, cómo se comporta, cuál es su actividad, en función precisamente de ser lo que es.

Lo primero y más evidente es que el hombre es un viviente y, por ello, en un sentido general, es ante todo un ente natural. Como todos los entes naturales, deberá ser un compuesto de materia y forma, pero en los seres vivos, según Aristóteles, la materia es el cuerpo, y la forma, el alma.

Así pues, la composición de cuerpo y alma viene a constituir el primer dato básico en la determinación de la naturaleza del hombre. Notemos que lo material y corporal pertenece a la naturaleza, siendo uno de sus elementos determinantes; pero lo dominante en ella, lo determinante y específico, que es la parte mejor, es el elemento formal, o sea, el alma.

Aristóteles sitúa el hombre como el resto de los vivientes en una gradación natural (*scala naturae*): los entes inanimados (minerales), las plantas (vegetales), los animales, el hombre. El hombre es, pues, un animal, pero un animal superior al resto de ellos.¹⁰ La ubicación del hombre en dicha *scala naturae* no es algo accidental; por el contrario, tiene su importancia. Con ella, la relación entre el hombre y los demás vivientes queda orientada: los vivientes inferiores se ordenan al que es superior, el ser humano. Véase el siguiente texto de la *Política*, en el que se afirma un orden teleológico que interpreta el sentido de dicha gradación de la naturaleza:

De modo que hay que pensar que de modo semejante, en la naturaleza, las plantas existen para los animales, y los demás animales, en beneficio del hombre: los domésticos para su utilización y su alimentación, y los salvajes —si no todos, al menos la mayor parte de ellos—, con vistas a la alimentación y a otras ayudas, para ofrecer tanto vestidos como otros utensilios. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, es necesario que todos esos seres existan naturalmente para utilidad del hombre.¹¹

Hemos de examinar, pues, a continuación, el modo como el estagirita concibe la diferencia entre el animal y el hombre. Como veremos, la palabra clave en la que se expresa sintéticamente todo lo que constituye dicha diferencia es la palabra *logos*, “razón” y también “palabra”. La clásica definición del hombre como “animal racional” tiene en esto su fundamento. Aristóteles no lo expresa en forma de definición, pero sí afirma más de una vez “sólo el hombre, entre los animales, tiene *logos*”¹².

¹⁰ ARISTÓTELES, *De An.* II, cap. 3, esp. 414b 17ss.

¹¹ ARISTÓTELES, *Pol.* I, 8, 1256b 15ss.

¹² ARISTÓTELES, *Pol.* I, 2, 1253a 10; VII, 12, 1332b 4.

Para comprender todo lo que en esta idea nuclear se implica, conviene que despleguemos ahora más en detalle algunos de los múltiples rasgos mediante los cuales Aristóteles distingue al hombre del animal. Los hay de orden externo, visible, pertenecientes al cuerpo, mientras otros son invisibles, por ser internos, pertenecientes al alma. Éstos últimos constituyen, naturalmente, la raíz y el fundamento de los primeros.

Veamos cómo se va dibujando la diferencia a partir de un pasaje bien conocido del inicio de la *Metafísica*:

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; (...) Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia.¹³

En este texto aparece claro que los hombres superan a los animales al poseer razonamiento, ciencia y técnica, apoyándose en la riqueza de su experiencia, la cual surge de la memoria, conservadora de las sensaciones. En otro lugar dice Aristóteles que “el hombre es el único animal capaz de deliberación”¹⁴. Llama Aristóteles deliberación (βούλευσις) al razonamiento previo a la elección práctica. Por consiguiente, se trata precisamente de la aplicación de la razón a la acción: el hombre es el único animal que obra guiándose por la razón.

En el *De Anima* las facultades distintivas del hombre que lo separan de los brutos son nombradas como “facultad discursiva” (τὸ διανοητικόν), “intelecto” (νοῦς) y “razonamiento” (λογισμὸς).¹⁵

Notable es un pasaje del *De partibus animalium*, en el que Aristóteles califica de divina a esta facultad distintiva y peculiar del hombre,

¹³ ARISTÓTELES, *Met.* I, 1, 980a 27- 981a 3. Trad. V. GARCÍA YEBRA.

¹⁴ ARISTÓTELES, *H. A.* I, 1, 488b 24ss.

¹⁵ ARISTÓTELES, *De an.* II, 3, 414b 16-19; 415a 7-12.

que es su inteligencia racional, y por otro lado muestra cómo ella repercute en la constitución corporal:

Los seres vivos más elevados son aquellos a los que les ha tocado en suerte no simplemente la vida, sino también una buena vida. De tal clase es el género humano; pues el hombre, o es el único de los seres vivientes conocidos para nosotros que participa de lo divino, o al menos en la mayor medida entre todos. Por lo cual tenemos que hablar también primero de él, tanto a causa de esta circunstancia, como también porque la forma de sus partes exteriores es lo más conocido. Pues, ante todo, únicamente en él las partes se relacionan por naturaleza adecuadamente; su parte superior se eleva hacia lo que del universo es lo supremo, pues el hombre es el único ser viviente que marcha erguido.¹⁶

Un punto interesante a notar también en el texto que acabamos de citar, es la diferencia en el orden de los fines entre el ser humano y el resto de los vivientes: para éstos el fin es por lo general solamente el vivir o aún el subsistir, para el género humano, en cambio, se trata de la vida buena. Aristóteles usará más de una vez esta noción, en la ética como en la política, notando que la razón de ser de las virtudes, así como de la sociedad humana y su organización como ciudad, es una “vida buena”, lo que hoy llamaríamos “de calidad”, en la que se pueden realizar y llevar a plenitud el máximo de las potencialidades del ser humano.

En cuanto a las diferencias corporales, el estagirita pone frecuentemente de relieve en sus tratados biológicos lo peculiar y distintivo del hombre y lo compara con los animales. Por poner un ejemplo: en el orden morfológico, compara detenidamente las partes del cuerpo humano con las de otros animales sanguíneos vivíparos: la cabeza, las manos, el pecho, la cola y los pies, así como la posición y el andar erecto, a lo largo del capítulo 10 del libro IV del *De partibus animalium*:

A continuación del cuello y la cabeza se encuentran en los animales los miembros anteriores y el tronco. El hombre, en lugar de patas y pies delanteros, tiene brazos y las llamadas manos, pues es el único de

¹⁶ ARISTÓTELES, *De part. an.* II, 10, 656a 5ss. Traducción tomada de I. DÜRING, *Aristóteles*, 837.

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 (τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν). 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 delanteras.¹⁷

Aristóteles subraya en particular las características de la mano humana y las relaciona con la inteligencia. Por un lado, rechaza la tesis de Anaxágoras:

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. Las manos son, de hecho, una herramienta, y la naturaleza distribuye siempre, como lo haría un hombre inteligente, cada órgano a quien puede utilizarlo.¹⁸

Una herramienta es, por definición, algo ordenado a un fin, y el fin tiene prioridad sobre los medios y los instrumentos, como enseña Aristóteles, pues no tiene razón de ser el medio si no se presupone el fin. Todos los órganos de los animales tienen este carácter teleológico —recordemos que *organon* es la palabra griega para “herramienta”—, y se relacionan con el fin de cada especie. Pero la mano humana tiene características peculiares precisamente por ser el hombre un animal inteligente, como se ve en el siguiente texto:

El más inteligente, de hecho, podría utilizar bien más herramientas, y la mano parece ser no un solo órgano, sino varios; es como una herramienta en lugar de otras herramientas. A quien puede, pues, adquirir el mayor número de técnicas, la naturaleza le ha otorgado la herramienta más útil con mucho, la mano. Pero los que dicen que el hombre no está bien constituido, sino que es el más imperfecto de los animales (pues afirman que está descalzo, desnudo y no tiene armas para el ataque) no

¹⁷ ARISTÓTELES, *De part. an.* IV, 10, 686a 24ss. Trad. de E. JIMÉNEZ SÁNCHEZ-ESCARICHE y A. ALONSO MIGUEL.

¹⁸ *Ibidem*, 687a 9ss.

tienen razón. Los otros animales tienen un único medio de defensa, y no les es posible cambiarlo por otro, sino que es preciso que duerman y lo hagan todo, por así decirlo, calzados, y no pueden quitarse nunca la armadura que llevan alrededor del cuerpo, ni cambiar el arma que les tocó en suerte. Al hombre, en cambio, le correspondió tener muchos medios de defensa, y le es posible cambiarlos y aún tener el arma que quiera y cuando quiera. La mano, entonces, se convierte en garra, pinza, cuerno y también lanza, espada y cualquier otra arma y herramienta, pues es todo esto por poder coger y sostenerlo todo.¹⁹

Valgan estos ejemplos para los aspectos corporales que caracterizan al hombre por cuanto se relacionan con lo específico de su naturaleza. Debemos volvernos ahora hacia otro tipo de características, igualmente conexas con lo esencial, la inteligencia y la racionalidad humanas, como son las de orden interno, psíquico y moral.

Sin duda la más destacada de ellas es el carácter social del hombre. Aristóteles define al ser humano como un “animal político”, en el sentido de que le es propio y natural el asociarse y constituir la ciudad, la *polis*: “la ciudad es una de las cosas naturales y el hombre es por naturaleza un animal social”. Esto significa precisamente que la inteligencia y la racionalidad del hombre, en cuanto constitutivas de su esencia, son lo que fundamenta la sociabilidad y la existencia de la comunidad política. Lo vemos en el pasaje que sigue:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.²⁰

¹⁹ *Ibidem*, 687a 20ss.

²⁰ ARISTÓTELES, *Pol.* I, 2, 1253a 7ss.

En este célebre y fundamental pasaje, nos presenta Aristóteles en perfecto enlace natural las más esenciales características del ser humano: el lenguaje, que es la expresión externa de su inteligencia racional, el carácter moral del hombre, su sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, que se sigue de la misma por una vinculación intrínseca, y la sociabilidad, que le lleva a vivir en una comunidad política y a producir una civilización, y que también tiene su fundamento en el intelecto y la razón.

La dimensión moral, que constituye una de las facetas principales de lo que la naturaleza humana lleva consigo, tiene como supuesto el hecho de que el obrar humano no es necesario sino, como dice Aristóteles, “voluntario” (ἐκούσιος), fundado en la elección y dirigido por la deliberación, en suma, razonado. Pudiera parecer que con ello el hombre se aparta de lo que sería propio de la naturaleza (el obrar necesario que corresponde a cada ente natural en función de lo que es), para fundar un reino aparte, el reino de la libertad, un reino en el que el obrar humano ya no estaría determinado por los rasgos fijos e inmutables de su esencia. Esto, sin embargo, sería un grave error. El obrar libre del hombre es el que le corresponde por cuanto es precisamente hombre, es decir, racional, y no es tan absoluta su libertad que pueda efectuarse sin referencia a los fines que al operante le son propios, como vamos a ver. Queda realmente englobado y contenido dentro de lo que la naturaleza humana es y determina, el que el hombre actúe ordenando con la razón los medios a los fines, de tal forma que el principio de su acción se halla en él mismo y su comportamiento es “voluntario”.

Es por esto que Aristóteles funda la ética en la naturaleza humana. Desde esta perspectiva no puede sorprender lo más mínimo que en el primer libro de la *Ética a Nicómaco* el estagirita ofrezca una especie de resumen de su psicología, analizando rápidamente la estructura ontológica del ser humano: cuerpo y alma y, sobre todo, las partes de ésta: lo vegetativo, lo apetitivo, y la razón.²¹

²¹ ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* I, cap. 13. Aristóteles llama frecuentemente “partes” del alma a las facultades. Notemos que las facultades o potencias del alma son verdaderamente “partes de la naturaleza humana”, e incluso se puede decir que son naturaleza cada una de ellas. Esto se prueba con el argumento siguiente: puesto que estamos hablando de potencias, y Aristóteles define en la *Metafísica* la potencia como

Una y otra vez, a lo largo de su obra ética, como a lo largo de su política, encontramos en sus argumentos la premisa de que algo “es natural”. La familia es natural, la aldea lo es, la ciudad lo es. El hombre tiene deseos naturales; hay placeres y dolores naturales; hay lo justo y lo injusto por naturaleza, por lo que hay una justicia natural junto a la justicia legal.

Especialmente significativo, como en representación de todo lo anterior, es el método con el que Aristóteles se propone determinar en qué consiste la felicidad, o sea, el bien al que todos los hombres aspiran. Para conseguirlo, Aristóteles va a basarse en descubrir cuál es la tarea propia del hombre en cuanto tal. Lo mismo que el flautista, el escultor o el zapatero tienen cada uno sus tareas o actividades propias en cuanto tales, deberá haber una actividad o tarea propia del hombre en cuanto hombre. Aristóteles señala en primer lugar el vivir, pero inmediatamente consigna que vivir es algo común a vegetales y animales. También la vida sensitiva la comparte el hombre con los animales brutos. Queda, como específica del hombre, la vida activa según la razón, de modo que Aristóteles concluye que la tarea propia del hombre, aquella a cuyo ejercicio está ordenado por naturaleza y que representa su bien propio, “es una cierta vida, a saber, una actividad del alma y una praxis según razón”, y en definitiva, por todo ello, “el bien humano viene a ser la actividad del alma conforme a la virtud”²².

Por un lado, observamos aquí que la noción capital y directriz de toda la ética, la del bien supremo del hombre, se deriva precisamente de la naturaleza humana. Por el otro, vemos que esta naturaleza consiste justamente en la racionalidad, como función gobernante de la vida.

Por todo lo dicho hasta aquí, resulta claramente que un estudio completo de la naturaleza humana debería proseguir en este punto con el desarrollo pormenorizado de la facultad racional. Dadas las limitaciones a que debemos ceñirnos en esta ponencia, sin embargo, vamos a terminar con unas pocas indicaciones más sobresalientes sobre la parte

un principio de movimiento en otro o en cuanto otro, las facultades del alma serán principios de movimiento. Pero en la medida que consideremos que los actos u operaciones propios de tales potencias son actos del propio sujeto viviente, cumplen la definición de naturaleza: son “principios de movimiento intrínsecos al mismo móvil”.

²² ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* I, 7, 1098a 12-16.

principal de dicha facultad: el intelecto o entendimiento, que es la raíz de toda la racionalidad.

Aristóteles usa el término νοῦς (intelecto) para designar “aquella parte del alma con la que ésta conoce y piensa”. En los capítulos 4 y 5 del libro III del *De anima* se encuentra lo central de su doctrina sobre el mismo, y de ellos entresacamos lo que vamos a decir.

El intelecto es por de pronto una facultad más que se añade en algunos animales (los hombres) a los sentidos, la facultad locomotriz y la imaginación. Su cometido es una forma superior de conocimiento, que es el pensamiento, capaz de entender, comparar y razonar. Sin embargo, algo distingue el intelecto de manera radical del resto de las facultades: mientras todas las otras van indisolublemente ligadas al cuerpo y no pueden obrar sin el cuerpo, el intelecto resulta ser, según Aristóteles, independiente del cuerpo y de la materia.

El intelecto tiene cierto carácter universal, pues “entiende todas las cosas”, por lo cual ha de ser “sin mezcla”, potencia pura en el orden de los inteligibles²³, de modo que sea capaz de recibir todas las formas, y así de “serlo todo”²⁴ y de comprenderlo todo. Tanto en su función de recibir todas las formas y hacerse todas las cosas, como en la de hacerlas en el alma en cuanto inteligibles en acto, el intelecto ha de ser “separable” y “no mezclado con el cuerpo”, pues de otro modo interferiría con sus cualidades materiales en las formas a recibir. En fin, Aristóteles dirá, a raíz de esto, que el intelecto es inmortal y eterno, y es lo único que tiene tal carácter en el alma.²⁵

A partir de esto, que es lo esencial, Aristóteles examinará cómo el alma, gracias al intelecto, es capaz de discurrir y pensar. Tal es el sentido de los dos capítulos que siguen en el *De anima* (caps. 6 y 7 del libro III), cuyo planteamiento, el problema de la intelección de lo indivisible y de lo compuesto, y cuya relación con lo precedente puede sorprender a primera vista. La clave es que el pensamiento implica comparación entre nociones entendidas, y esta comparación la lleva a cabo al componer y dividir, es decir, afirmar y negar. Por este camino deja,

²³ STO. TOMÁS DE AQUINO, *De ver.* X, a. 8 c, interpretando fielmente lo que Aristóteles dice en el mencionado cap. 4 de *De an.* III.

²⁴ ARISTÓTELES, *De an.* III, 8, 431b 21.

²⁵ ARISTÓTELES, *De an.* III, 5, 430a 23; v. también 408b 19-30 y —con la debida reserva acerca de su autenticidad— *Protr.* fr. 10c 1.

pues, claro el filósofo que el entendimiento es la base y la raíz de la facultad racional.

Siendo esto la más específico y distintivo del hombre, en comparación con los demás animales, Aristóteles tomará precisamente la facultad noética y pensante como criterio para decidir qué actividad es la más propia del ser humano y, por lo tanto, qué es lo mejor para el mismo, cuál es la vida más adecuada para él y en qué consistirá su felicidad, individualmente y en común. Ese es, pues, el concepto de naturaleza humana, que no sólo nos dice qué es el ser humano —un animal en cuya alma hay algo divino e inmortal—, sino que fundamenta las leyes de su existencia, que en este caso no son, como las leyes de la materia, leyes necesarias, sino las leyes del obrar racional y libre, las leyes del vivir *con* conocimiento y *conforme al* conocimiento del ser de las cosas, las que le llevan a vivir con los otros hombres en amistad mediante una comunidad de justicia y de bien, las que ordenan el hombre a lo que es su felicidad.

Antoni Prevosti Monclús
Universitat de Barcelona
 aprevesti@ub.edu

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1908-1952). *The works of Aristotle*. Translated into English. Ed. J. A. SMITH and W. D. ROSS. 12 vol. Oxford: OUP.
- (1953). *Aristotle's De partibus animalium. Critical and Literary Commentary* de I. DÜRING. Góteborg.
- (1998): *Metafísica*. Trad. de V. GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos.
- (2000): *Las partes de los animales (Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales)*, introducciones, traducciones y notas de E. JIMÉNEZ SÁNCHEZ-ESCARICHE y A. ALONSO MIGUEL. Madrid: Gredos.
- DILLER, H. (1939). Der griechische Naturbegriff. *Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung* 2, 241-257.
- HARDY, E. (1884). *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie*, Berlín.
- HEIDEGGER, M. (1960). *Vom Wesen und Begriff der ΦΥΣΙΣ. Aristoteles Physik B1*, Milano-Varese: Istituto Editoriale Cisalpino.

LOGAN, J.D. (1899). The aristotelian concept of FUSIS. *The Philosophical Review* VI, 1, 18-42.

PANIKKAR, R. (1972). *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, 2ª edición, Madrid: CSIC.

PREVOSTI MONCLÚS, A. (1984). *La Física d'Aristòtil. Una ciència filosòfica de la natura*, Barcelona: PPU.

TOMÁS DE AQUINO (1970-1976). *Quaestiones disputatae de veritate*. Roma: Editori di San Tommaso.