

El pensamiento de Aristóteles está profundamente influido por el de Platón. No sólo fue su discípulo, sino que por un tiempo profesó las mismas ideas que su maestro. Más tarde, cuando va desarrollando su pensamiento propio, Aristóteles se mueve en el mismo nivel metafísico que Platón, en los mismos problemas, aunque llegando gradualmente a soluciones distintas. Pero nunca pudo borrar del todo su impronta platónica. Pensó, sobre todo al principio de su evolución que su propio pensamiento era el desarrollo mejor de lo mejor del platonismo.

Esto no obsta para que deba reconocerse una profunda diferencia entre los dos geniales pensadores. Esta diferencia consiste en definitiva en trasladar el mundo de las Ideas platónicas dentro de la realidad concreta de las cosas de este mundo. Existe, ciertamente, lo suprasensible, lo inmutable, etc., pero esto no se da en un mundo aparte las Ideas no son los prototipos, conforme a los cuales el Demiurgo ha construido las cosas de este mundo; en vez de ellas, hay que colocar las Formas de las que cada cosa recibe su realidad y su determinación. Ellas serán el objeto del conocimiento filosófico, para el cual no se requerirá una vida anterior del alma, sino un ejercicio abstractivo de la inteligencia en este mundo.

En este contexto, las ideas capitales de la metafísica aristotélica, que importan más para nuestro tema antropológico, son las ideas de materia y forma, junto con las de acto y potencia. Diremos de ellas sólo lo preciso para entender sus ideas acerca del hombre.

En el capítulo segundo del libro duodécimo de la metafísica, Aristóteles nos ha presentado sucintamente estos dos pares de conceptos. Dice, en efecto, que la esencia o sustancia es susceptible de cambio. El cambio presupone un sujeto permanente que antes del cambio era de una manera y luego es de otra. Un sujeto, por ejemplo, que antes era blanco se vuelve luego negro, es decir, el mismo sujeto cambia de cualidad. Ese sujeto es la materia. Y esas dos determinaciones que recibe, la de ser blanco o la de ser negro son la forma. En este caso, la materia es sustancial y la forma es accidental. Pero esta materia, además de ser blanca o negra, tiene otras determinaciones; sobre todo, la determinación esencial de ser una madera o un hombre, etc. Es, pues, una materia segunda, porque ya tiene una determinación esencial. Si le reservamos esta determinación esencial, de tal manera que no quede sino algo solamente determinable y totalmente indeterminado, tenemos la materia primera.

Para Aristóteles, por tanto, todo ser que se mueve, que cambia intrínsecamente está compuesto de materia y forma. Todo ser tiene actualmente una forma, y es lo que es la forma; es decir, todo ser es un compuesto en que la forma determina al sujeto, a la materia indeterminada, a ser tal ser determinado. Desaparece tal ser cuando desaparece la forma; aparece tal ser cuando aparece la forma. Pero la forma siempre habrá de estar apoyada en un sujeto, en una materia.

Este planteamiento se refleja asimismo en su concepción del acto y la potencia. En el mismo capítulo antes citado, Aristóteles nos dice que todo procede o se hace a partir del ser, pero del ser en potencia, que es el no-ser en acto. Del no-ser absoluto no hay paso en la mentalidad de Aristóteles al ser; pero es que en el cambio no se da una paso del no-ser en absoluto al ser, sino del ser en potencia al ser en acto. En todo cambio, por tanto no sólo se requiere una materia permanente y una forma que aparece o desaparece; se requiere, además, que esa forma esté real pero potencialmente en dicha materia. Más aún, la forma sustancial de la materia es el acto propio por el cual el compuesto es tal cosa determinada.

Hay, pues, varias utilizaciones de estos conceptos de acto y potencia. Por un lado, tenemos que el ser real puede serlo en acto o en potencia, actualmente o potencialmente. Un arquitecto, por ejemplo, no es arquitecto sólo cuando actualmente construye casas, sino incluso cuando no las construye si es que domina la técnica de la arquitectura. Por otro lado, algo real puede ser acto o potencia; en este segundo sentido, al menos para nuestro propósito, equivale a decir que el ser puede ser o acto o potencia. Es acto o forma, aquella parte del compuesto que produce todas las determinaciones que el compuesto tiene; es potencia o materia, aquella parte del compuesto que es sólo sujeto determinable por la forma. La forma es así principio y finalidad de todo lo que el compuesto es.

Con tal bagaje metafísico se enfrenta Aristóteles con el problema del hombre. Ahora podemos entender por qué su tratado sobre el hombre se titula 'Acerca del alma'. El alma, en efecto, es la forma sustancial de este compuesto que llamamos hombre. Pero precisamente, porque es forma, no se puede hablar del hombre sin hablar del alma, y no puede hablarse del alma sin estar haciendo referencia permanente al cuerpo.

La diferencia con Platón es clara. Para Platón hablar del hombre es hablar del alma, porque el hombre es fundamentalmente un espíritu que tiene un cuerpo. Para Aristóteles hablar del hombre es hablar del alma, porque el alma es la forma del cuerpo, y en los seres compuestos el todo, precisamente por su unidad actual, de donde mejor se ve es desde la forma. Decir, por otra parte, que el alma es forma del cuerpo es hablar de la máxima unión posible. Tan unidos están siempre materia y forma, que, aun siendo dos, son más uno que dos, porque uno lo son completamente, mientras que dos lo son incompletamente.

El alma, por tanto, es para Aristóteles la forma actual de un cuerpo organizado. Aristóteles no ha llegado de un golpe a esta concepción. En sus primeros pasos filosóficos siguiendo a Platón fué dualista; alma y cuerpo son dos cosas que tienen poco que ver entre sí. Más tarde, concibe una unidad de operación entre alma y cuerpo, pero con mutua independencia. Sólo al llegar a su tratado 'Acerca del Alma' cobra toda su fuerza la con-



cepción hilemórfica y unitaria del hombre el alma es forma del cuerpo.

tal conclusión ha llegado Aristóteles por razones metafísicas, pero asimismo por reflexión sobre la realidad. Por razones metafísicas ha concluido que todo ser en devenir ha de estar compuesto de acto y potencia. Por este camino ha llegado a la idea de materia y forma. Pero si toda alma es forma, no toda forma es alma. El hombre es ciertamente un ser en devenir, un ser sujeto a profundos cambios. Pero de esta constatación sólo se llega a la idea de forma. ¿Cómo ha llegado Aristóteles a la idea de alma?

Lo que ha ocurrido es que Aristóteles se ha enfrentado con el fenómeno del ser vivo. La vida es automovimiento; más concretamente: "con el término vida significamos la capacidad de autosustentación, de crecimiento y de corrupción" (De An., II, 1, 412 a). Pues bien, el alma es la forma de un cuerpo natural, el cual posee potencialmente la vida; es la actualidad de ese cuerpo, la primera actualidad de un cuerpo natural, que posee potencialmente la vida; y tal cuerpo es, cualquiera que posea órganos. "Si, pues, hay que dar con una definición que sea aplicable a toda alma, será ésta: la primera actualidad de un cuerpo natural que posea órganos" (ib., 412 b). Actualidad significa aquí forma actual, es decir, una forma sustancial que da actualmente la vida a un cuerpo con órganos que sólo potencialmente tenía vida. El que posee la capacidad de vivir, prosigue Aristóteles, no es el cuerpo que ha perdido el alma, sino el que posee su alma. Por lo cual ya no resulta evidente, sino todo lo contrario, que el alma considerada como actualidad, tiene con el cuerpo la misma relación que el piloto respecto de la nave (ib., 413 a).

El alma aparece, pues, en función de la vida. "Lo que tiene alma se distingue de lo que no lo tiene por el hecho de vivir" (ib., II, 2, 413 a). Pero hay tres clases de vida. Ante todo, las plantas viven, porque tienen capacidad de crecimiento y corrupción, se nutren y continúan viviendo tanto como dura su aptitud para absorber alimento, esta capacidad de absorber alimento puede existir sin otras capacidades más elevadas, pero en los seres mortales no pueden existir otras capacidades sin existir ésta. Este es, pues, el principio por el que todas las cosas vivas tienen vida.

Tras las plantas aparecen otros seres vivos, los animales. Lo característico de ellos es la sensación. Y el primer factor esencial de la sensación es el tacto, pues sin tacto no se dan los demás sentidos y el tacto se puede dar sin los demás sentidos. Si se tiene sensación se tiene también imaginación y apetito, "porque donde hay sensación, hay también pena y placer, y donde existen éstos debe haber también deseo o concupiscencia" (ib., 413 b). Tanto en este caso, como en el de las plantas, el alma es aquello por lo que se vive y por lo que se siente en un sentido primario y radical, en cuanto que es la forma y la actualidad primaria.

Hasta aquí es, pues, claro que el alma juega fundamentalmente un papel cosmológico. Se llega a ella para explicar ese especial modo de ser que es la vida vegetativa de las plantas y la vida sensitiva de los animales. Y al llegar al hombre, ¿ocurrirá lo mismo? Evidentemente el hombre tiene una vida vegetativa y una vida sensitiva, pero tiene también una vida intelectual.

Aristóteles aprecia una clara diferencia entre el sentir y el conocer. Según él, la facultad de la sensación no tiene una existencia actual, sino tan solo potencial. Sólo si esta potencia es movida por su objeto se actualiza la sensación, pues "todo es movido y actualizado por algo que produce un efecto y existe actualmente" (De An., II, 5, 417 a). No ocurre exactamente lo mismo con el conocimiento intelectual. "Esto se debe a que la sensación actual tiene lugar respecto de seres particulares, mientras que el conocimiento tiene como objeto los universales; y esos en algún sentido existen en el alma misma. De manera que está en el poder del hombre hacer uso de su mente cuando él quiera, pero no está en su mano experimentar la sensación, porque para ello es esencial la presencia del objeto sensible" (ib., 417 b)

Con todo, hay que notar que ya en el sentido lo que se recibe es la forma de los objetos sensibles sin recibir la materia, igual que la cera recibe la impresión del sello de un anillo sin el hierro o el oro de que está hecho el anillo: "el sentido es afectado por lo que tiene color, sabor, sonido, pero no por ello en cuanto posee una determinada entidad, sino en cuanto posee una determinada cualidad" (ib., II, 12, 424 a)De ahí que el sujeto que siente debe ser extenso, aunque la sensibilidad y la sensación no pueden ser algo extenso, pues son la potencialidad y en su caso la actualidad de ese sujeto. Los vegetales no sienten, porque son afectados a la vez por la materia y la forma, pues no tienen ningún principio capaz de recibir la forma de los objetos sensibles. Por tanto, la actualidad del objeto sensible y de la sensación es una e idéntica, aunque no sea la misma su esencia, supuesto que las dos están actualizadas; la identidad está en la actualidad de la forma, está en que la misma forma es actual en el sentido y en el objeto sensible, aunque el sentido y el objeto sensible no tengan la misma materia. (ib., III, 2, 425 b).

A pesar de estas excelencias, la percepción sensitiva no puede confundirse con el conocimiento. Aristóteles da en este punto un argumento singular: el pensamiento especulativo lleva consigo el tener razón o el estar equivocado, mientras que la percepción de los objetos propios por los sentidos correspondientes es siempre verdadera. (ib., c. 3).

El alma humana, por tanto, habrá de caracterizarse por la función que le es más propia, la de conocer y pensar. El alma intelectual debe ser también potencialmente idéntica a su objeto, aunque no idéntica a él absolutamente lo que lo sensitivo es a lo sensible, así es la mente respecto de lo pensable. "Es, pues, necesario que la mente, puesto que piensa todas las cosas,



Responde Aristóteles: " existe, pues, un intelecto tal que se hace todas las cosas, y otro tal, que se le debe el que el primero se haga todas las cosas, el cual es una especie de hábito, como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto. Siempre es superior lo que opera a lo que padece; el principio que la materia. La ciencia en acto es idéntica a su objeto. En un individuo determinado, la ciencia en potencia es anterior a la actual, pero considerada en absoluto la ciencia en potencia no la precede. Pero el intelecto (al cual se debe que el intelecto pasivo se haga todas las cosas) no es tal que ahora entienda y luego no. Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno. Pero no nos acordamos, porque es impasible; en cambio, el intelecto pasivo está sujeto a la corrupción y sin él nada puede entender" (De An. III, 5, 430 a).

El alma, además de sus facultades locomotivas, vegetativas y sensitivas, tiene la facultad intelectual. Esta facultad es, por lo pronto, potencial, pues el entendimiento puede hacerse todas las cosas, puede actualizar intelectivamente todas las cosas. Ahora bien, en ese sentido es algo potencial. Y lo potencial necesita de algo actual para actualizarse. En los sentidos este algo actual son los objetos sensibles mismos, pero en la inteligencia que no tiene sus objetos presentes, hay que buscar la razón de la actualización en otra parte. Hay, por tanto, que admitir una especie de inteligencia actual y activa, que Aristóteles la compara a la luz. Esta inteligencia es superior a la inteligencia pasiva, porque es siempre superior lo que opera a lo que padece, el acto a la potencia. Esta inteligencia no entiende intermitentemente sino que siempre esta en acto. Lo que ocurre es que no siempre la inteligencia pasiva está en disposición próxima para ser actualizada. La inteligencia activa se basta a sí misma para pensar, al menos cuando está separada de la materia, y es ella inmortal y eterna; en cambio, la inteligencia pasiva sólo puede pensar por la inteligencia activa y está sujeta a corrupción.

Se ha discutido mucho si esta inteligencia activa es la misma para todos los hombres, o es algo propio y distinto en cada uno de ellos. Si tomamos el conjunto de los textos aristotélicos, y a pesar de las dificultades que se presentan debidas a que no conocemos bien las fechas de sus escritos, y debidas también al platonismo que nunca pudo abandonar Aristóteles por completo, tal vez se pueda resumir su pensamiento antropológico en las siguientes proposiciones:

- 1) El alma es forma del cuerpo y a ella se debe últimamente el ser principio del movimiento, vegetación, sensación;
- 2) El alma es también principio de la vida racional, irreductible a las demás vidas, incluso la sensitiva;
- 3) Con todo, en el hombre sólo hay un alma, una sola forma sustan



- cial, la cual cuenta con varias potencialidades y facultades, 'partes', según las llama a veces el mismo Aristóteles,
- 4) A pesar de esas potencialidades y de su unidad sustancial con el cuerpo, el alma no solo no es cuerpo, sino que tiene su propio ser 'separado' del cuerpo y sin la actualización de sus potencialidades inferiores;
 - 5) El alma humana, al ser la única forma sustancial del cuerpo, le da a éste todas las concretas determinaciones que posee;
 - 6) De aquí resulta que el hombre es una unidad sustancial de alma y cuerpo, y esta unidad prueba psicológica y metafísicamente la unicidad de forma sustancial;
 - 7) El cuerpo no sólo juega el papel esencial de constituir lo que es el hombre, sino que es imprescindible para la actualización de muchas potencialidades del alma;
 - 8) Cada alma no puede residir en cualquier cuerpo ^{alg} determinado, sino que necesita de un cuerpo con características bien determinadas (De An. I, 3, 407 b; II, 2, 414 b).
 - 9) El hombre, por tanto, queda definido físicamente como una unidad sustancial de cuerpo y alma, en donde el alma es la forma sustancial, y lógicamente como un animal racional, en donde la animalidad queda diferenciada y determinada por lo que se considera específico en el hombre: su alma racional.

Aristóteles es consecuente con esta concepción del hombre, y por ello dedica largos análisis a la participación del cuerpo en la vida humana. Esos análisis muestran que el cuerpo contribuye con mucho a lo que es el hombre y a lo que es su vida. Habla de los diversos sentidos, de la imaginación, de los apetitos, etc. En toda su exposición procura tener en cuenta la totalidad del hombre. Una totalidad, por otra parte, jerarquizada, pues no todo lo que se da en el hombre es igualmente humano y valioso. Aristóteles que cree en la inmutabilidad de las especies, no cree en la inmutabilidad del individuo. Dentro de la misma especie, y sin salirse del marco trazado por lo que es el alma como forma sustancial, cada hombre puede y debe desarrollarse sin medida. Su potencialidad es en cierto sentido inacabable. Este desarrollo es lo que atiende su dimensión moral. El hombre es un ser constitutivamente moral. El estudio antropológico de la moralidad en Aristóteles completa su estudio del hombre.

En lo moral y en lo político se refleja también lo que es una de las grandes cualidades del pensamiento aristotélico: "la gradación de las realidades y de los actos, la ordenación jerárquica de las diversas esferas, la subordinación de todo cuanto hay a fines, pero siempre que tal subordinación no exija la anulación de aquello mismo que tiende a un fin a favor del fin mismo. En el mundo aristotélico aparece siempre la diversidad unida de raíz por una perfecta continuidad" (Ferrater Mora).

No vamos a exponer aquí en detalle las ideas morales y políticas de Aristóteles; lo único que nos importa es indicar como para él el hombre es un animal moral y un animal político. Esto quiere decir que ni lo moral ni lo político es algo añadido desde fuera al ser del hombre, sino algo que surge necesariamente de su carácter de animal racional.

El hombre es un ser que busca la felicidad, y no es errado colocar el sumo bien del hombre en su perfecta felicidad. Ahora bien, la felicidad no puede situarse en el placer, porque el placer es algo que tiene en común el hombre con el animal. Tampoco puede estimarse que la felicidad está en el honor, porque el honor, si es merecido, supone ya la dignidad y la perfección del hombre. La felicidad consiste en la perfecta actuación del hombre según su naturaleza específica, y una acción será buena o mala, según se conforme o no las exigencias de la naturaleza del hombre.

Por un lado, parece obvio que el hombre adquiera su felicidad, cuando actúa conforme a lo que él es, porque en esa actuación se actualizará y se desarrollará plenamente. Por otro lado, parece también claro que la actuación conforme a la propia naturaleza sea la norma de la moralidad. De un martillo, por ejemplo, diremos que es buen martillo, cuando está hecho de tal modo que puede cumplir bien con su misión; un hombre diremos que es bueno cuando cuando actúa conforme a aquello que exige su propia naturaleza.

Pero, ¿de qué naturaleza se trata? No de la naturaleza empírica, no de la naturaleza singular de cada uno con sus propias pasiones y defectos, porque estos defectos y pasiones no pertenecen a la naturaleza racional en cuanto tal. Tampoco se trata de una naturaleza que fuera el término medio de todas las naturalezas empíricas. Una cosa es, que sólo en las naturalezas empíricas se pueda conocer lo que es propio de la naturaleza humana en cuanto tal; y otra muy distinta que sea ella el promedio de naturalezas empíricas, naturalezas que se dan ya deformadas. Hay, por tanto, en Aristóteles una intuición de lo que es la esencia ideal del hombre; intuición que no es caprichosa, sino que responde al estudio de lo que es la esencia humana en cuanto tal, tal como aparece desde su forma esencial. No olvidemos que el alma como forma del cuerpo es lo que especifica al hombre y da razón de la inmutabilidad física y ética de la especie humana.

Ciertamente el hombre no es sólo alma, y la norma de la moralidad debe atender a la realidad total del hombre. Aristóteles propenderá a pensar que lo sumo del hombre es su capacidad intelectual, y situará el culmen del desarrollo humano y de la felicidad en el desarrollo más completo de la vida intelectual. Pero esto no obsta para que dé mucha mayor importancia, que la dada por Platón, desde luego a lo que el hombre tiene de voluntad y de libertad, pero también a lo que tiene de corporal.

El orbe moral aristotélico no está excluido el placer. Pero el placer no debe ser el motivo por el que se actúa, aunque siempre un cierto modo de placer acompaña a toda acción humana.

Dentro de este orbe moral ha de entenderse la política. Cuando se habla del hombre como animal político, se está afirmando que la política pertenece a su misma esencia, y que, por tanto, hay una exigencia moral que rige también el orden político. Cuando Sócrates se sorprende en el Protágoras de Platón de que cualquiera se considera capaz de emitir su opinión en Política, su sorpresa tiene justificación porque la Política es una técnica que no puede dominarla cualquiera. Pero la comparación que hace con la Arquitectura o con la Medicina no es del todo exacta, porque incluso la técnica política está más conectada con lo que el hombre es que la técnica constructora o médica.

Efectivamente, el hombre es por naturaleza comunitario. No sólo de hecho se encuentran los hombres unidos, ni siquiera están unidos por libre decisión personal. El hombre es, por naturaleza, un animal comunitario. El lenguaje es una prueba maravillosa del carácter comunitario propio y específico del hombre.

Este movimiento comunitario que es intrínseco al hombre se corona en la comunidad del estado. El estado no depende tampoco del capricho o de la voluntad del hombre, ni en su existencia ni en sus características más esenciales. Más aún, representa el nivel supremo de la comunidad y a él deben subordinarse las comunidades inferiores. Esto no implica que las deba aniquilar. Al contrario, los individuos y las familias son los integrantes de la sociedad estatal. Por ello Aristóteles está contra la comunidad de bienes y la comunidad de mujeres propugnadas por Platón. El tipo de su argumentación es muy singular: si no hay familia y no hay propiedad privada, el hombre dejaría de desarrollar virtudes que le son muy propias y que le engrandecen como hombre. No le arredra que también la propiedad y la familia puedan ser origen de vicios, porque para evitarlos está la libertad del hombre y el poder del estado.

Tres posibles formas de gobierno propone Aristóteles: monarquía, aristocracia y república. Las tres son teóricamente buenas, pero en su elección han de tenerse en cuenta las condiciones reales. Cada una de las tres tiene su propio peligro: la monarquía puede desembocar en tiranía, la aristocracia en oligarquía, y la república en democracia.

Hay ciertos puntos concretos que muestran dónde está la mayor limitación de Aristóteles. Tales son su defensa de la esclavitud como algo natural, la superioridad del hombre sobre la mujer y de unas razas sobre otras, y la aprobación de prácticas eugenésicas. Es verdad que todas estas ideas las defendió Aristóteles con moderación. En todo el orden moral debe dominar la prudencia como virtud rectora, prudencia que ha de evitar toda exageración y todo extremismo. Pero esto no obsta a que se reconozca en su actitud una grave limitación radical: el desconocimiento del valor personal del hombre, del hombre sólo por ser hombre.