

## LA FISIOLÓGÍA DEL LOGOS EN ARISTÓTELES\*

José Javier Benítez Prudencio

Darwin College, University of Cambridge

### RESUMEN

El presente artículo trata de estudiar la relación del entendimiento humano con el cuerpo en el pensamiento aristotélico. Dado que para Aristóteles la inteligencia constituye una capacidad o facultad 'psíquica', podríamos preguntarnos si no piensa, entonces, que sea una parte o un aspecto de la forma (εἶδος) del cuerpo humano, de la misma manera que se da esta relación con los otras facultades (así, por ejemplo, con la sensación y la nutrición). La cuestión es motivo todavía de disputa. El objetivo de mi investigación radica en justificar las posibilidades de una fisiología aristotélica de la mente o del pensamiento.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles. Fisiología. Ser humano. Mente. Alteridad.

### ARISTOTLE ON PHYSIOLOGY OF LOGOS

#### ABSTRACT

This paper presents a view of Aristotle's understanding of the relation of human intellect to human body. Given that for Aristotle intellect is a 'psychic' capacity or power: does Aristotle think of human understanding as a part or aspect of form (εἶδος) of the human body, in the way that the other powers (*i.e.* sensitive and nutritive) are both parts of the form of an animal body? This question is still in dispute, but the objective in my inquiry is to justify the possibilities of an Aristotelian's physiology of mind or thought.

KEY WORDS: Aristotle. Physiology. Human being. Mind. Otherness.

«Dios no fue tan avaro con el hombre para hacerlo una simple criatura con dos piernas, sino que encargó a Aristóteles que lo hiciera racional».

—Locke—

---

\* Este trabajo tiene su origen en las discusiones informales habidas durante el año académico 2007-2008 en el Humanities & Social Science Club del Darwin College (Cambridge). Agradezco los comentarios y las sugerencias que se me hicieron entonces, junto con los que ahora han hecho los dos informantes anónimos que evaluaron mi artículo. Es, sin embargo, a Geoffrey Lloyd a quien más debo.

ALGUNOS PROLEGÓMENOS

Los intrincados vericuetos de la filosofía de Aristóteles presentan a veces problemas textuales que han sido, y muchos continúan siendo aún, motivo de grandes polémicas. En este sentido, la fortuna no nos sonríe en el tema que va a ocuparnos aquí, aunque una presentación previa de cuáles son los problemas con los que nos topamos ayudará a abordar nuestro trabajo con mayores garantías. Hay que averiguar si puede hablarse con propiedad de fisiología del logos (λόγος) en Aristóteles, y de haberla, analizar luego en qué consiste y cómo la caracterizan los diferentes tratados que componen el *Corpus aristotelicum*. La empresa necesariamente será —es obvio decirlo— selectiva.

Convengo en el uso generalizado de la palabra logos, que como es sabido resulta intercambiable con otros términos que emplea Aristóteles, tales como (aunque no son los únicos): «inteligencia» (νοῦς), «conocimiento científico» (επιστήμη), la unión de ambos<sup>1</sup> o «sabiduría» (σοφία), «pensamiento práctico» (φρόνησις), «comprensión» (σύνεσις), «juicio» (γνώμη, υπόληψις) y «lenguaje articulado» (διάλεκτος). El hombre es fundamentalmente un ser razonador según Aristóteles, y esto tiene una serie de concomitancias en relación con su forma de vida, dado que el despliegue de sus facultades intelectivas se circunscribe a un determinado tipo de vida humana y no en otro. Se trata —como es bien sabido— de la «vida buena» (εὖ ζην) que «practicaron» los griegos de la polis (πόλις) o la «vida cívica» (πολιτικός βίος). Como veremos más adelante, no todos los seres humanos tienen la misma capacidad del logos. Además, en algunos pasajes del *Corpus* se reconoce explícitamente que hay animales no humanos que demuestran cierta inteligencia. El argumento de Aristóteles es sencillo: el «alma» (ψυχή) posee una parte intelectual (νοητά) y otra sensible (αἰσθητά), y al haber humanos que participan más de la primera y otros más de la segunda, se explica que haya las diferencias que se observan en la naturaleza en relación con sus capacidades «psíquicas» o mentales. El interesantísimo asunto sobre las capacidades cognitivas de algunos animales superiores no humanos es algo que abordó Richard Sorabji (aunque no sólo en relación con Aristóteles), y por tanto es una cuestión que dejaremos fuera de nuestro tratamiento<sup>2</sup>. A continuación introduzco algunas

<sup>1</sup> *Ética nicomáquea*, VI 7, 1141a 17-20; *Analíticos posteriores* II 19, 100b 5-12.

<sup>2</sup> SORABJI, R. (1993), *Animal minds and human morals: the origins of the Western debate*, Ithaca, Cornell University Press. En la actualidad hay una tendencia que sobrevalora el reconocimiento de estas muestras de inteligencia en animales no humanos. Jean-Louis Labarrière se atreve a ir más lejos y concluye que de los pasajes en donde se trata a ciertos animales

explicaciones acerca del marco general en el que se circunscribe nuestra investigación, lo que los filósofos llaman teoría de la mente en el pensamiento de Aristóteles<sup>3</sup>. De dicha explicación se seguirá si puede hablarse, en rigor, de la fisiología aristotélica del logos.

James Lennox ha puesto de relieve el primer escollo. Escribe: «una cosa es segura: el pasaje de *Partes de los animales* (I 1, 641a 33-b 10) es taxativo cuando dice que la investigación sobre la razón y el pensamiento no forma parte de la ciencia natural»<sup>4</sup>. Ciertamente, queda muy claro qué es lo que se afirma en esta cita, sin embargo, la filosofía de la mente en Aristóteles no se resuelve sólo con ella, sino que hay que ver también lo que el estagirita establece en otros lugares del *Corpus*. Éste es el motivo por el que algunos estudiosos han reconocido<sup>5</sup> que esta faceta del pensamiento aristotélico se hace en extremo «volátil». Por otro lado, las palabras de Lennox no pretenden sugerir que tengan que retomarse los antiguos derroteros por los que había venido explicándose la «psicología» aristotélica, es decir, que haya que circunscribirse estrictamente a la metafísica, interpretación que fue la dominante desde el escolasticismo medieval, y que —como se sabrá— estuvo centrada en la cuestión de la inmortalidad del «alma» (ψυχή). Tampoco considero que, por lo que se refiere concretamente a la fisiología del logos, haya que tomar partido poniéndose de lado o no de las interpretaciones averroístas, que —dicho sea de paso— son las que hicieron justicia a la concepción aristotélica de la ψυχή<sup>6</sup>.

Aristóteles establece en *Acerca del alma* (III 4, 429a 10-12) que la inteligencia es la parte de la ψυχή en virtud de la cual sabemos y comprendemos,

---

como «seres sociables» Aristóteles los estaría considerando como auténticos «animales políticos» —LABARRIÈRE, J.J. (2004), *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*, París, Vrin, *passim*.

<sup>3</sup> La bibliografía es inmensa. Pueden seguirse las exposiciones generales de IRWIN, T. (1991), *Aristotle's philosophy of mind*. En EVERSON, S. (ed.), *Companions to ancient thought, vol. 2: Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 56-83. Y la de EIJK, P.J. van der (2000), *Aristotle's psycho-physiological account of the soul-body relation*. En WRIGHT, J.P. y POTTER, P., *Psyche and soma: physicians and metaphysicians on the soul-body problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, pp. 57-77.

<sup>4</sup> LENNOX, J.G. (2005), *The place of zoology in Aristotle's natural philosophy*. En SHARPLES, R.W. (ed.), *Philosophy and the sciences in Antiquity*, Aldershot, Ashgate, p. 70.

<sup>5</sup> CASTON, V. (1998), *Aristotle on the relation of the intellect to the body: Commentary on Broadie*. En CLEARLY, J.J. y WIANS, W. (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, vol. 12 (1996)*, Lanham, University Press of America, p. 177.

<sup>6</sup> La obra de Denis Des Chene se muestra indispensable en este particular. Destaco: DES CHENE, D. (2000), *Life's forms: late Aristotelian conceptions of the soul*, Ithaca, Cornell University Press.

pero constituye una parte «separable» (χωριστον)<sup>7</sup>. Esta cita suele ponerse en relación<sup>8</sup> con otra anterior en el mismo tratado (II 2, 413b 11-33) en donde se conciben separadamente cada una de las capacidades psíquicas que tiene el «alma». De acuerdo con la interpretación tradicional, el intelecto está separado del cuerpo y queda por completo separado de él constituyendo una sustancia incorpórea o inmaterial (en el sentido post-aristotélico del término)<sup>9</sup>. Por ello, siguiendo —repito— la interpretación tradicional, dado que al investigador del mundo natural (el «científico») le corresponde únicamente la investigación de la materia y la forma (naturales)<sup>10</sup>, lo que concierne al estudio de la parte inteligible del «alma» no sería de su cometido.

Hay otra dificultad añadida, pero que cuenta a favor de quienes defienden esta interpretación en cuestión. Se trata de la imposibilidad de encontrar un solo pasaje en el *Corpus* que otorgue un órgano al intelecto, así como encontramos, por ejemplo, que la percepción visual tiene el suyo (los ojos).

A cualquier lector juicioso le asaltarán dudas razonables sobre si debiéramos abandonar nuestro estudio en vez de perseverar en nuestro empeño, tras haber considerado sucintamente alguno de los problemas. Pero, ¿resulta, en realidad, estéril o inútil? Hemos reconocido al comienzo que la filosofía aristotélica es compleja, y esta complejidad se cierne también sobre la materia que estamos abordando. Lo que pretendo decir es que existe otro modo de ver las cosas. Establezco las siguientes consideraciones, dejándome guiar por las reflexiones que hizo Michael Frede<sup>11</sup>. En efecto, no existe un órgano de la inteligencia y no existe una relación de ésta con el cuerpo; no obstante, sí se da una relación indirecta entre los dos y, por tanto, la inteligencia precisa de alguna manera del cuerpo. La inteligencia depende de las otras capacidades psíquicas y éstas sí tienen —todas ellas— una relación directa con él para poder desarrollar sus respectivas funciones. Además, la facultad de la «imaginación» o «representación» (φαντασία) requiere de la fisiología, y según se

<sup>7</sup> Sigo la edición de Tomás Calvo: ARISTÓTELES (1983), *Sobre el alma*, Madrid, Gredos.

<sup>8</sup> Así, HICKS, R.D. (1907), *Aristotle. De anima, with English translation, introduction and notes*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 475.

<sup>9</sup> Llamo interpretación tradicional a la que interpreta la ‘psicología’ aristotélica como si se tratara únicamente de un cúmulo de reflexiones ‘físicas’ y ‘metafísicas’. Para lo que digo, véase EIJK (2005), *Medicine and philosophy in Classical antiquity: doctors and philosophers on nature, soul, health and disease*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 206-207.

<sup>10</sup> LENNOX, J.G. (2001), *Aristotle’s philosophy of biology: studies in the origins of the life science*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 182.

<sup>11</sup> FREDE, M. (1995), On Aristotle’s conception of the soul. En NUSSBAUM, M.C. y RORTY, A.O., *Essays on Aristotle’s De anima*, Oxford, Clarendon Press, p. 106.

explica en el libro I de la *Reproducción de los animales*, la ‘sensibilidad’ (αἰσθησις) la comparten, en mayor o menor medida, todos los animales; además, constituye una clase de conocimiento<sup>12</sup>. Por tanto, hay unos órganos de los que la inteligencia se sirve para llegar a reproducir la intencionalidad del sujeto y sus inclinaciones<sup>13</sup>. Philip van der Eijk ha reparado en aquellos pasajes del *Corpus* en los que se refiere al pensamiento en un sentido estrictamente físico —así, por ejemplo, en los contextos donde aparecen los términos: «descanso» (ἠρήμησις), «movimiento» (κίνεσις) o «agilidad» (το ἐγκίνητον)—, y aquellos otros en los que Aristóteles alude específicamente a perturbaciones del intelecto que tienen como fuente u origen alguna afección corporal. A su estudio me remito<sup>14</sup>.

En realidad, se descubre aparentemente una contradicción interna en el *Corpus*, puesto que por un lado (tal como hemos visto siguiendo *Acerca del alma*) la inteligencia no forma parte del cuerpo, mientras que en los tratados de carácter biológico se insiste en que existen unos rasgos fisiológicos determinados que caracterizan al humano como ser inteligente. En un intento de superar esta estrecha dicotomía, Victor Caston<sup>15</sup> ha reducido el argumento a estas tres premisas:

1. La inteligencia es parte del «alma» (*Acerca del alma* II 1, 412a 19-21; 27-28).
2. El «alma» es idéntica con la «forma» (εἶδος) del cuerpo (*Acerca del alma* I 1, 403b 9-14; *Partes de los animales* I 1, 641b 4-10).
3. La inteligencia es parte de la forma del cuerpo (*Acerca del alma* III 4, 429a 10-11).

En buena medida —hay que admitir—, la interpretación tradicional ha establecido una visión parcial, sesgada o unilateral de la mente debido a que suele fundarse en unos tratados del *Corpus* aristotélico, dejando a un lado —o

<sup>12</sup> Véase LLOYD, G.E.R. (1996), *Aristotelian explorations*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 40-49, 126-137.

<sup>13</sup> SORABJI, R. (1995), Intentionality and physiological processes. En NUSSBAUM y RORTY (eds.), pp. 195-225. Sobre la fisiología de la φαντασία: WATSON, G. (1982), ΦΑΝΤΑΣΙΑ in Aristotle *De anima* 3.3, *Classical Quarterly*, 32, pp. 103-107, y OSBORNE, C. (2007), *Dumb beasts and dead philosophers: humanity and the humane in ancient philosophy and literature*, Oxford, Clarendon Press, pp. 81-85.

<sup>14</sup> EIJK (2005), pp. 218-229.

<sup>15</sup> CASTON (1998), p. 180.

en un lugar marginal— a otros. Me refiero a los que estudian la biología y la zoología. En alusión a esta problemática, Myles Burnyeat ha dicho:

Este es el mapa a gran escala de la filosofía natural de Aristóteles. Da comienzo con la *Física*, prosigue con *Acerca del cielo* y con *Acerca de la generación y la corrupción*. Toma una pausa con los *Meteorológicos* pero continúa con *Acerca del alma* y con los tratados biológicos<sup>16</sup>.

Conviene que tengamos presente este mapa al que Burnyeat se refiere. Por mi parte, el estudio que aquí se sigue tratará de incidir, sobre todo, en la «biología» aristotélica. Añado que dicha tendencia no es nada novedosa; en realidad, empezó a florecer desde hace más de tres décadas<sup>17</sup>.

En los próximos epígrafes voy a incidir, previamente, en el lugar que el ser humano ocupa en la *scala naturae* y, a continuación, me detendré en aquellos pasajes del *Corpus* en los que puede apreciarse que ciertos órganos del cuerpo humano tienen sus funciones fisiológicas relacionadas con los procesos en los que está presente la inteligencia.

#### TELEOLOGÍA Y ANTROPOCENTRISMO EN LA *SCALA NATURAE*

Aristóteles concibió la «naturaleza» (φύσις) de forma antropocéntrica y suele considerarse, en concreto, que el célebre pasaje de la *Metafísica* Λ 10 (1075a 11-25) constituye su principal apoyo textual en el *Corpus*. Gwilym Owen, Geoffrey Lloyd, David Furley, Charles Kahn, John Rist o David Sedley, entre otros, apoyan esta interpretación. Por decirlo como hace Sedley<sup>18</sup>, el «despliegue» (τέλος) del mundo natural en Aristóteles es jerárquico, continuo

---

<sup>16</sup> BURNYEAT, M.F. (2004), Aristotle's on the foundations of sublunary physics. En HAAS, F.A.J. de y MANSFELD, J. (eds.), *Aristotle. On generation and corruption Book I (Proceedings of the 15<sup>th</sup>. Symposium Aristotelicum)*, Oxford, Clarendon Press, p. 13.

<sup>17</sup> Solamente podemos dejar apuntada esta breve referencia. En este cambio de orientación destacaron las investigaciones de D.M. Balme y, sobre todo, los libros de PELLEGRIN, P. (1982), *La Classification des animaux chez Aristote. Statut de la Biologie et Unité de l'aristotélisme*, París, Les Belles Lettres, y LLOYD, G.E.R. (1983), *Science, folklore and ideology*, Cambridge, Cambridge University Press. Véase, asimismo, el conjunto de artículos en GOTTHELF, A. y LENNOX, J.G. (eds.) (1987), *Philosophical issues in Aristotle's biology*, Cambridge, Cambridge University Press, y los de DEVEREUX, D. y PELLEGRIN, P. (eds.) (1990), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote (Actes du Séminaire C.N.R.S.-N.S.F., (Oléron 28 juin- 3 juillet 1987))*, París, Éditions du CNRS.

<sup>18</sup> SEDLEY, D. (1991), Is Aristotle's teleology anthropocentric?, *Phronesis*, 36, pp. 179-196.

y tiene como punto de referencia absoluta el ser natural más perfecto que existe, al menos en lo que luego se llamará el mundo sublunar: el hombre. No podemos detenernos en la cuestión, sin duda importante, del carácter que tiene la filosofía natural de Aristóteles, pero convengo con los estudiosos que he citado en que no sólo es funcionalista<sup>19</sup>, ni desde luego constituye un mero alarde taxonómico<sup>20</sup>.

«Para Aristóteles —vuelve a escribir Burnyeat<sup>21</sup>— es la existencia de la vida lo que explica por qué los animales tienen una constitución física y no otra». Y en su empeño por llegar a «indagar» (ιστορία) los seres vivos, labor que como es bien sabido realizó en compañía de sus discípulos del Liceo, Aristóteles se propuso el conocimiento de cuanto acaece en el mundo en donde rige el movimiento de progresiva y eterna generación y degeneración. Aristóteles concibe a los animales y las plantas como seres naturales; no hay una redundancia, pues ello significa que los animales y las plantas tienen en sí mismos las fuentes o las «causas» (αἰτίαι) del movimiento y el reposo (*Física* II 1, 192b 21-23, 32-34; *Metafísica* E 1, 1025 19-22). La naturaleza de todo animal o planta es compleja y se constituye de materia y de forma, y ésta es «su propia naturaleza» (*Física* II 1, 193a 9-11, 28-31)<sup>22</sup>.

Aristóteles divide (*Acerca del alma* I 2) la clase de seres animados de los inanimados<sup>23</sup>. A los animados (*Investigación de los animales* I 6, 490b 6-491a 6) pertenecen tanto las plantas como los que llama sanguíneos y los carentes de sangre<sup>24</sup>. En una gradación que va del menor al mayor grado de complejidad fisiológica, de estructura y de forma (*Partes de los animales* II 10, 656a 2-4), las plantas son las que presentan menor complejidad en cuanto a sus partes, «pues para pocas funciones basta el uso de pocos órganos», mientras que los seres que tienen no sólo «vida» [ζωή] como los vegetales

<sup>19</sup> Es decir, que no se agota en el descubrimiento de la función (ἔργον) que desempeña un organismo o parte de él.

<sup>20</sup> Puede verse: BALME, D.M. (1987), Aristotle's use of division and differentiae. En GOTTHELF y LENNOX (eds.), pp. 80-85.

<sup>21</sup> BURNYEAT (1992), Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? A draft. En NUSSBAUM y RORTY (eds.), p. 22.

<sup>22</sup> Sigo la edición de G.R. de Echandía: ARISTÓTELES (1998), *Física*, Madrid, Gredos.

<sup>23</sup> En *Investigación sobre los animales* (VIII 1, 588b 5-6) establece que «la naturaleza pasa, ciertamente, sin interrupción de los seres inanimados a los animales a través de seres vivos que no son animales» (cf. *Partes de los animales* IV 5, 681a 12-14). Es la edición de J. Pallí Bonet: ARISTÓTELES (1992), *Investigación sobre los animales*, Madrid, Gredos.

<sup>24</sup> El cap. 6 de la *Investigación de los animales* versa sobre las cuestiones de género y especie, y en él se contiene la clasificación de la vida animal no vegetativa que a continuación reproduzco.

sino, además, «sensibilidad [αἰσθησις], tienen una forma más variada»<sup>25</sup>. Los animales sanguíneos se clasifican, a su vez, partiendo de los ovíparos de huevo perfecto (las aves y los cuadrúpedos escamosos como los reptiles y los anfibios) y los vivíparos (cetáceos, cuadrúpedos peludos y el hombre).

Desde el punto de vista de la división zoológica, el hombre, ese «animal mortal, con pies, bípedo, sin alas»<sup>26</sup>, constituye el ser vivo más complejo de todos, aunque comparte con las plantas la vida (ζωή)<sup>27</sup>, y con el resto de las bestias (ascendiendo de esta manera en la jerarquía dentro de la escala natural), la sensación (αἰσθησις)<sup>28</sup>. «El hombre es lo mejor del cosmos», establece la *Ética nicomáquea* (VI 7, 1141a 24)<sup>29</sup>. Pero, ¿por qué el humano habría de ser más complejo y, sobre todo, más importante que los demás animales, y qué es lo que Aristóteles tiene en cuenta para afirmar y legitimar su superioridad sobre el resto de la escala natural? Distintos pasajes del *Corpus* establecen cuáles son o en qué consisten las peculiaridades fisiológicas del ser humano con respecto a los otros animales<sup>30</sup>. Destaco algunos de ellos:

1. Es el único de los vivientes pedestres que tiene más grandes los pies en proporción a su tamaño (*Partes de los animales* IV 10, 690a 27-28).

---

<sup>25</sup> Cf. *Acerca del alma* II 2, 413a 21-26. Aquí se establece lo siguiente: «Lo animado se distingue de lo inanimado por el 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 a alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén de movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. De ahí que opinemos que todas las plantas viven». La causa que descubre Aristóteles para las limitaciones que posee la vida vegetativa reside en su «naturaleza (...) inmóvil» (*Partes de los animales* II 10, 656a 1). Seguimos la edición de E. Jiménez Sánchez-Escariche: ARISTÓTELES (2000), *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, Gredos, Madrid.

<sup>26</sup> Es la respuesta a la última pregunta que se pone de ejemplo para demostrar la imposibilidad de obtener la esencia a partir del método de la división (διαίρεσις): «¿qué es el hombre?», en *Analíticos Segundos* II 3, 92a 1-2, edición de M. Candel Sanmartín: ARISTÓTELES (1995), *Tratados de lógica (Organon)*, vol. II: *Sobre la interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos*, Madrid, Gredos.

<sup>27</sup> El hombre comparte con las plantas las facultades de autoalimentación, crecimiento y envejecimiento (*Acerca del alma* II, 412a 14-15), lo que incluye la capacidad generativa o reproductiva (416a 19).

<sup>28</sup> Es decir, la capacidad de sentir placer y dolor, «y donde se dan éstos —matiza— hay además y necesariamente apetito» (*Acerca del alma* II, 413b 23).

<sup>29</sup> Edición de J. Pallí: ARISTÓTELES (1998), *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid, Gredos.

<sup>30</sup> Para la relación que voy a dar a continuación, puede seguirse LLOYD (1983), pp. 26-43.

2. Solamente él se sostiene erguido (29).
3. Y solamente él posee un tamaño de su cabeza proporcionado con su cuerpo (II 10, 656b 8-10; cf. 656a 7-14).
4. Es el único que no necesita de los miembros delanteros, por ello también es el único en estar provisto de brazos y manos (IV 10, 687a 7-8).
5. Su sangre no es densa (*Investigación de los animales* III 19, 621a 3; *Partes de los animales* II 2, 648a 6-7).
6. Está dotado de unos labios y dientes apropiados, y una lengua más suelta y más blanda (*Investigación de los animales* IV 9, 536b 3-4; *Partes de los animales* 659b 29-660a 25; III 1, 661b 15).
7. Asimismo, es el que tiene el sentido del tacto más desarrollado (*Acerca del alma* II 9, 421a 20-23).

Todos estos enunciados no tienen como fin la simpleza de enumerar las características físicas que tienen los humanos. Lo que importa es que todos ellos están inextricablemente ligados con la inteligencia. Aristóteles infiere nuestra peculiaridad bípeda porque somos inteligentes. Por eso mismo caminamos erguidos y tenemos manos con las cuales podemos adquirir y desarrollar habilidades productivas y técnicas (enmendando, de paso, a Anaxágoras, quien hacía la inferencia contraria: el hombre es inteligente porque tiene manos; cf. *Partes de los animales* IV 10, 687a 8-10). Tenemos también una lengua y unos labios apropiados con los cuales podemos comunicarnos adecuadamente mediante palabras. Estos órganos son el vehículo sonoro de la inteligencia. Un pasaje de la *Poética* (19, 1456a 37) lo dice de forma muy expresiva: «Es cosa del pensamiento todo aquello que se ha de obtener mediante la palabra»<sup>31</sup>.

La propiedad fisiológica que poseen los labios reside en su blandura. Aristóteles dice que los animales con carne más blanda son más aptos para la inteligencia que los que no la tienen (*Acerca del alma* II 9, 421a 23-26). Además, sin el sentido del tacto ningún ser vivo podría estarlo, pero «debido a» que

---

<sup>31</sup> Para LABARRIÈRE (2004, pp. 40-49) la capacidad del lenguaje articulado no evoca necesariamente el logos. Sin embargo, el lenguaje en Aristóteles solamente es posible a través del pensamiento; Maurizio Beuchot explica que el lenguaje tiene por causa («causa formal») el pensamiento. BEUCHOT, M. (2004), *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, Méjico, Universidad Autónoma de México, p. 16. También el ser humano está dotado de un oído muy agudo (*Investigación de los animales* IX 1, 608a 17-21), y esta capacidad también se pone en relación con el logos y con la posibilidad de entenderlo, previa audición.

poseemos el sentido del tacto más fino somos los animales más inteligentes de cuantos existen.

Aristóteles prosigue diciendo con relación a la inteligencia o con habilidades que directamente tienen que ver con ella:

1. El humano es el único que adquiere experiencia gracias al arte y los razonamientos (λογισμοί) (*Metafísica A 1*, 980b 25-27)<sup>32</sup>.
2. Es el único capaz de reflexión (βουλευτικόν) y de recordar (*Investigación de los animales I 1*, 488b 25-29)<sup>33</sup>.
3. El único animal capacitado para hacer o actuar (*Ética eudemia II 6*, 1222b 18-20)<sup>34</sup>.
4. El único capacitado para la risa (*Partes de los animales III 10*, 673a 8-10)<sup>35</sup>.
5. El único capaz de captar los olores que son agradables por sí mismos (*Acerca de la sensación y de lo sensible V*, 443b 19-20)<sup>36</sup>.
6. El único capaz de desarrollar el sentido del gusto (*Partes de los animales II 17*, 660a 18-25).
7. El único que tiene la capacidad del lenguaje articulado (διάλεκτος), como no existe otro animal en la naturaleza (*Investigación de los animales IV 9*, 536b 3-4)<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Aristóteles, dentro de las diversas destrezas «artísticas» que el hombre puede llegar a desarrollar, explica en la *Poética* (4, 1448b 4-5) que «la actividad imitativa (μίμησις) es conatural a los seres humanos desde la infancia (y esto les diferencia de los otros animales)». Sigo la traducción de S. Mas Torres: ARISTÓTELES [2004], *Poética*, Madrid, Biblioteca Nueva.

<sup>33</sup> Aristóteles distingue esta capacidad del recuerdo (ανάμνησις) de la simple memoria (νήμη) de la que están dotados otros animales (ARISTÓTELES (2004), p. 26).

<sup>34</sup> En concreto, establece que «el hombre es el único animal que es principio de ciertas acciones», pues «en efecto, no podemos decir de ningún otro animal que actúa» (cf. *Ética nicomáquea VI 2*, 1139a 23).

<sup>35</sup> Concretamente lo expresa refiriéndose a la causa que provoca la risa: las cosquillas.

<sup>36</sup> Mientras que sería común a los demás animales sólo la propiedad de saborear y poder oler lo agradable y lo desagradable (19-28).

<sup>37</sup> Labarrière interpreta que el lenguaje articulado no constituiría un rasgo esencial que distinga al hombre de todos los demás animales. Véanse, sobre todo, las páginas que dedica a las aves que, de acuerdo con Aristóteles, poseen también διάλεκτος: el pájaro de la India, el loro, y el ruiseñor. En LABARRIÈRE, (2004), pp. 49-59. En este punto, sigo la interpretación mayoritaria. Labarrière sobredimensiona las excepciones que presenta el *Corpus* aristotélico. Con ello, no sólo convierte las excepciones en regla sino que además pasa por inadvertido el uso propio que Aristóteles hace de la analogía. Véase SORABJI (1993), pp. 13-14.

8. El hombre es el único con la capacidad de hablar y puede llegar a aprehender el sentido del bien, lo justo y los demás valores (*Política* I 2, 11-12, 1253a).
9. Es, además, el único de los animales conocidos que participa de lo divino, o el que más de todos (*Partes de los animales* II 10, 656a 6-7; cf. *Reproducción de los animales* 737a 10; *Acerca del alma* 408b 29).

La inteligencia según Aristóteles es un atributo divino; es la parte intelectual del «alma» la que no perece con el cuerpo cuando sobreviene a la muerte. Sin embargo, de entre todos los pasajes que he citado el que merece nuestra atención no es éste sino el que inmediatamente le precede (*Política* I 2, 11-12, 1253a). Todas las especialidades que posee la naturaleza humana tienen por denominador la capacidad intelectual o racional, que como pone de manifiesto este pasaje de la *Política* conforma una capacidad del «espíritu» por cuanto concierne al sentido de lo moral, lo justo y a todas los demás «valores». Terence Irwin<sup>38</sup> se permitió discrepar de la rotundidad con que Aristóteles se muestra aquí, y contrapone éste al pasaje 436b 20-437a 1 del pequeño tratado titulado *Acerca de los sentidos*. Irwin establece que si el tacto y el olfato permiten al animal distinguir entre el alimento que puede comer y el que no, puede entonces distinguir «lo bueno» de lo que no lo es. Evidentemente, aquí «lo bueno» se relaciona más con lo útil y carece del carácter absoluto que poseen los valores humanos a los que se ha referido la *Política* (lo moral y lo justo).

La explicación «lógica» de la *Política* contiene la referencia a la capacidad lingüística de los humanos (φωνή), y la relaciona directamente con la capacidad de raciocinio, con la moralidad y la forma de vida civilizada, es decir, con esa construcción colectiva que supuso la «ciudad» (πόλις)<sup>39</sup>. Dicha explicación no era, en absoluto, una novedad en el mundo griego, dado que el pensamiento precedente ya había reparado en ello<sup>40</sup>. Tampoco debe escapársenos que en sentido propio ni la *Política* ni las *Éticas* conciernen o tienen como destinatarios a todo el género humano, sino únicamente a una clase muy especial: el varón griego, libre y ciudadano. Por tanto, éste es el único que tiene la disposición natural a ser un humano «completo» o «maduro» (τέλειος), siendo el único que se encuentra en disposición de adquirir la virtud o exce-

<sup>38</sup> IRWIN, T. (1988), *Aristotle's first principles*, Oxford, Clarendon Press, p. 332.

<sup>39</sup> Véase AX, W. (1978), Ψόφος, φωνή und διάλεκτος als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion, *Glotta*, 56, pp. 259-262.

<sup>40</sup> Pienso, sobre todo, en el mito de Protágoras en el diálogo al que da nombre de Platón (*Protágoras* 320c-322d).

lencia (αρετή) utilizando el «razonamiento práctico» (φρόνησις). Así lo expresa la *Ética nicomáquea* (VI 13, 1144b 18, b29).

La inteligencia, sin embargo, no es innata<sup>41</sup>. Llega a aflorar en estos individuos llamados a ser ciudadanos cuando rebasan la edad adulta<sup>42</sup>. La inteligencia se adquiere, entonces, a raíz de un proceso educativo y, sobre todo, con el hábito (ἔξις). Como Martha Nussbaum<sup>43</sup> puso de relieve, Aristóteles establece el criterio de humanidad fundándose, más que en la pertenencia a una misma especie, en la existencia en las sociedades (griegas) de unos determinados rasgos fundamentales de vida compartidos. Como veremos en el próximo epígrafe, las explicaciones del *Corpus* vuelven a tener presente al humano «entero» o «completo», pero también a aquellos otros humanos que (por naturaleza) no lo son. Ello dará pie a establecer ciertas precisiones sobre los humanos que forman parte de la alteridad dentro del pensamiento aristotélico: ya sea por su carácter incompleto definitivo (tales como las mujeres) o por su carácter meramente transitorio (el niño que un día podrá llegar a la ciudadanía). La naturaleza no hace nada en vano (*Marcha de los animales* 2, 704b 11-17)<sup>44</sup> y todo aquello que se genere *fuera* de ella será por definición antinatural. Ahora podemos entender con todo su calado qué significa para Aristóteles que el humano es el animal más natural de todos cuantos existen (4, 706a 19). Por cuestiones de espacio debo dejar para otra ocasión el tratamiento en extenso que merecerían los seres anómalos, aberrantes, los híbridos y los monstruos, que nacen por accidente y son antinaturales.

---

<sup>41</sup> Véase FREDE, M. (1996), Aristotle's rationalism. En FREDE, M. y STRIKER, G. (eds.), *Rationality in Greek thought*, Oxford, Clarendon Press, pp. 169-170. Hay una contradicción textual con un pasaje de la *Ética eudemia* (II 8, 1224b 10-12). La contradicción se supera en el sentido que ha explicado recientemente WINSLOW, R. (2007), *Aristotle and rational discovery*, Londres, Continuum, pp. 94, 140-141 (n. 6).

<sup>42</sup> Resulta difícil de explicar cómo habría de producirse este acontecimiento o la transformación en la que el niño (un ser humano ἄλογος) se convierte en el adulto que delibera (bulético) y elige, y se determina (prohairético). Véase el estudio de COLES, A. (1997), Animal and children cognition in Aristotle's biology and the *scala naturae*. En KULLMANN, W. y FÖLLINGER, S. (eds.), *Aristotelische Biologie: Intentionem, Method, Ergebnisse (Akten des Symposiums über Aristoteles Biologie vom 24. - 28. Juli 1995 in der Werner-Reimess-Stiftung in Bad Homburg)*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 287-323.

<sup>43</sup> NUSSBAUM (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, p. 321.

<sup>44</sup> La naturaleza no hace nada en vano o que sea superfluo, sino siempre generando o produciendo lo mejor. Véase LENNOX (2001), pp. 205-223.

## RUIDOS, VOCES Y PALABRAS ARTICULADAS: LA FISIOLÓGIA DEL LENGUAJE HUMANO

A la hora de estudiar los sonidos que emiten los distintos seres animados, Aristóteles distingue (*Investigación de los animales* IV 9, 535a 27-28): la voz (φωνή) del simple ruido (ψόφος)<sup>45</sup>. Éstos, a su vez, son distinguibles del lenguaje articulado (διάλεκτος): «Voz y ruido son dos cosas distintas, y el lenguaje una tercera»<sup>46</sup>.

En *Acerca del alma* (II 8, 420b 6-7) se lee que «la voz es un tipo de sonido exclusivo del ser animado»<sup>47</sup>. Sin embargo, no todos los vivientes tienen voz para Aristóteles. La explicación es morfológica: la poseen exclusivamente aquellos animales «que reciben aire en su interior», es decir, los que están naturalmente dotados por el órgano respiratorio de la laringe y cuyo funcionamiento «está al servicio de otra parte, a saber, el pulmón» (22-24)<sup>48</sup>. Con relación a las especies animales, solamente los sanguíneos tendrían la capaci-

<sup>45</sup> El estudio de Wolfram Ax se detiene en otro tipo de consideraciones que nosotros no vamos a tratar aquí. Su análisis comienza con la división aristotélica completa de los seres vivos que pueden emitir algún tipo de ruidos (ζωα ψοφητικά): «áfonos» (άφωνα) y «con voz» (φωνήεντα). AX (1978), pp. 248-252.

<sup>46</sup> Otras fuentes distintas de la aristotélica distinguen φωνή de αὐδή. En Homero, φωνή aparece en contextos en que debe traducirse por «sonido» y hasta por simple «ruido», mientras que αὐδή lo hace en contextos que aluden estrictamente a «lenguaje». FORD, A. (1992), *Homer: The Poetry of the Past*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 172-179. Platón, en el *Crátilo* (398d, 409e), emplea φωνή para referirse a la «voz», pero también al «lenguaje» (igual que γλωττα y λόγος).

<sup>47</sup> Y de los inanimados que poseen voz (como la flauta o la lira) sólo se hace «por analogía» —véase LAURENT, J. (1996), *La Voix humaine (De anima* II, 8, 420b 5- 421a 3). En ROMEYER G.D. (dir.) y VIANO, C. (ed.), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, París, Vrin, pp. 169-192. Maria Grazia Ciani, que ha estudiado los defectos de la voz humana tomando por norte el *Corpus* hipocrático, establece (según *Epidemias*) que la voz es sinónimo de vida y salud, mientras que la «afonía», de muerte y enfermedad. CIANI, M.G. (1987), *The Silences of the Body: Defect and Absence of Voice in Hippocrates*. En CIANI, M.G. (ed.), *The regions of silence: studies on the difficulty of communicating*. Ámsterdam, Gieben, pp. 145-172.

<sup>48</sup> Platón (*Timeo* 67b) creía que la voz resultaba del choque transmitido hasta el alma a través de los oídos y por mediación del aire, el cerebro y la sangre. Hoy se sabe que los órganos humanos que posibilitan el habla son el cerebro y el aparato fonador, y dentro de este último, es la peculiar posición de la laringe, mucho más baja que la del resto de primates, lo que explica la misma. La descripción más detallada en el *Corpus* de los órganos de fonación se encuentra en *Partes de los animales* II 16-17.

dad de emitir voces, salvo los peces<sup>49</sup>. Así que, no todos los animales están dotados por naturaleza de voz. Pero como hemos visto, Aristóteles también distingue la voz de las expresiones lingüísticas o el lenguaje articulado, con lo que no todos los seres animados que puedan emitir voces poseerán este don natural. Según acabamos de destacar, para Aristóteles el lenguaje articulado es propio sólo del hombre. Antes lo veíamos con la cita de *Investigación de los animales*; en *Reproducción de los animales* (V 6, 786b 20-21), expresa que los humanos, dado «que la naturaleza les ha concedido esa facultad (...) son los únicos animales que se sirven de la palabra [λόγῳ]».

Si continuamos con *Problemas* (X 40, 895a 17-18)<sup>50</sup>, aquí el texto aristotélico se detiene en una importante matización: «el hombre participa más del lenguaje, y los demás animales del sonido». Parece advertirse que el hombre puede participar también, o según el caso sólo, de otras formas comunicativas; por ejemplo, a través de la voz como hacen los animales o, incluso, simplemente a través de una emisión gutural ruidosa<sup>51</sup>. En esto, explica *Acerca del alma* (II, 420b 27-31) que, evidentemente, «el golpe de aire inspirado» es lo que se llama «voz», pero matiza —y debemos pensar exclusivamente en el viviente dotado de voz— que: «no todo sonido del animal es voz», y lo que no es voz ni lenguaje articulado habrá de ser, por exclusión, ruido; cabe, no obstante, «en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo», pero, según lo dicho, esta emisión sonora o golpe del aire sólo constituiría ruido. Y explica (31-34):

Ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee representación.

---

<sup>49</sup> Aristóteles explica que los animales que no poseen voz no la tienen porque carecen de sangre; tampoco la tienen, entre los sanguíneos, los peces. *Acerca del alma*, 10-12.

<sup>50</sup> Para *Problemas*, como tal fuente integrante del *Corpus*, me remito a lo que la edición de Elena Sánchez Millán considera acerca de su datación y autoría. ARISTÓTELES (2004), *Problemas*, Madrid, Gredos, pp. 11-13. De acuerdo con ello, los pasajes que tomamos son «auténticos», esto es, del período histórico que nos ocupa. Me abstengo de utilizar otros en que, no ya la autoría, sino la redacción de los mismos y su pensamiento, estén claramente separados del fundador del Peripato.

<sup>51</sup> Aristóteles conoce que hay un tipo muy peculiar de aves que tienen un lenguaje articulado (*Investigación de los animales* IV 9, 536a 21-22). Se refiere a estas aves, el «pájaro de la India», el loro, del que «se dice que posee un habla como los hombres» (VIII 12, 797b 28). Estos pájaros se asimilan a los que tienen garras corvas, cuello corto y lengua ancha, que pueden poseer dotes de «imitación».

La representación «simbólica» o —siguiendo la terminología aristotélica en *Sobre la interpretación* (2, 16a 19)— lo «significativo» [σημαντική], distingue la voz de un ruido que pueda producir el mismo viviente<sup>52</sup>. Esto que dice de la voz, Aristóteles lo expresa respecto de la forma específica de sonidos que emiten esos animales parlantes, únicos en su especie, que son los humanos: el lenguaje articulado. En *Sobre la interpretación* (*ídem*) sostiene que únicamente «el sonido» que es «significativo» será un «nombre [ὄνομα]»<sup>53</sup>, y —en un sentido próximo a la postura que mantiene Hermógenes en el *Crátilo* de Platón— será «significativo por convención [συνθήκεν]»<sup>54</sup>, es decir, que «ninguno de los nombres lo es por naturaleza»

<sup>52</sup> Nada obsta que otros animales también posean la capacidad de producir «representaciones» o la «imaginación» (φαντασία). SADUN BORDONI, G. (1994), *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Roma- Bari, Laterza, pp. 18-19, y OSBORNE (2007), pp. 79-81. Para el texto de *Sobre la interpretación*, seguimos la referida edición: ARISTÓTELES (1995), *Tratados de lógica (Ὀργανον)*, vol. II: *Sobre la interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos*, Madrid, Gredos.

<sup>53</sup> Si consideramos el *Crátilo* de Platón, lo importante según Sócrates era la perfecta adecuación (επονιμία) existente entre el nombre y lo nombrado: «el nombre es una “imitación” [μίμησις] con la voz de aquello que es imitado» (*Crátilo* 423b). De lo que se trata en la corrección platónica de los nombres es de «la captación del ser por medio de letras y sílabas» (423e), aunque para el propio Platón resultaba imposible una adecuación perfecta. Aristóteles (*Sobre la interpretación* 16a 19-29) rechaza expresamente la μίμησις platónica. De esta manera, el nombre es un instrumento que nos enseña algo de la forma onomástica ideal, según Platón, mientras que la postura de Aristóteles, como explico a continuación, se halla próxima a la que en el *Crátilo* defiende Hermógenes.

<sup>54</sup> Si bien Hermógenes en el *Crátilo* aplica la convención humana y utiliza de forma indistinta (cf. *Crátilo* 384c-e) los términos: συνθήκη (pacto), ομολογία (consenso), νομός (convención) y ἥθος (hábito) para comprender, no la existencia de la «representación significativa» convenida (que la da por supuesta), sino la diferencia y variedad de lo que ha sido convenido por los hombres. Por eso dice a Sócrates, respondiendo a qué puede deberse la exactitud que tienen los nombres, que: «Yo desde luego, Sócrates, no conozco para el nombre otra exactitud que ésta: el que yo pueda dar a cada cosa un nombre, el que yo haya dispuesto, y que tú puedas darle otro, el que, a tu vez, dispongas. De esta forma veo que en cada una de las ciudades hay nombres distintos para los mismos objetos, tanto para unos griegos a diferencias de otros, como para los griegos a diferencia de los bárbaros» (385d-e). Para Aristóteles el ὄνομα, la palabra, sólo llega a ser significativa mediante un acuerdo, y por consiguiente, como creía Hermógenes, nada existe en la palabra que remita naturalmente a su significado. Pero Sócrates ponía un serio reparo a su interlocutor en el *Crátilo*, que el acuerdo desemboque en un pacto privado, con lo que el lenguaje solamente sería comunicable a las partes que lo pactaron y que lo conocen (385d-e). Aristóteles salva la objeción platónica remitiendo al uso que legitima los significados de las palabras (*Tópicos* I 1, 100b 22, respecto de los enunciados

(27-28)<sup>55</sup>. Según Aristóteles (4, 17a 1-2), el discurso o «enunciado [λόγος] (...) es significativo (...) no como un instrumento “natural”, sino por convención»<sup>56</sup>, y queda fuera de dicha consideración «enunciativa» o «lógica» «los sonidos inarticulados, por ejemplo, de los animales, [pues] ninguno de los cuales es un nombre [ὄνομα]» (28-29)<sup>57</sup>. Como lo expresa respecto de la tos, deberá entenderse sonido o voz aquello que no sea propiamente lengua articulada<sup>58</sup>.

A lo largo de las obras que hemos venido considerando, cuando Aristóteles trata específicamente de las voces que pueden llegar a emitir los vivientes parlantes («así como tosiendo», recuerdo), lo propio o específico del humano es, sin embargo, el articular palabras (porque «el hombre participa más del lenguaje»). Pero Aristóteles, como he advertido al comienzo de nuestro trabajo, no descuida que existan además otros humanos que tienen por vehículo comunicativo, no la palabra articulada sino solamente las «voces», de forma que ésta es su manera propia de comunicarse. Y lo hacen, se expresan, así, mediante voces: el niño, los que padecen algún tipo de indisposición, anomalía o atrofia que les incapacite para poder hablar como hombres plenos o completos (τέλειος) y, en último lugar, como veremos, también las mujeres.

Este don tan precioso que los seres humanos poseen por naturaleza, el lenguaje articulado, es un bien no obstante delicado y frágil, por ello «la lengua humana —afirma *Problemas* (XI 1, 898b 31-32)— parece muy fácil de perder y muy difícil de perfeccionar». De esta manera, la eclosión de la palabra constituye un proceso en el desarrollo humano que, como el general de la cultura, da comienzo por las expresiones de sonido más elementales. Incluso,

---

plausibles). Como subrayó Anne Cauquelin, es la polis el marco que sirve de limitación a esa arbitrariedad de que hablaba el Sócrates platónico. CAUQUELIN, A. (1990), *Aristote: le langage*, París, Presses Universitaires de France, pp. 62-63.

<sup>55</sup> Completa diciendo que el nombre será por naturaleza «cuando se convierta en símbolo (σύμβολον)». El empleo de los términos σύμβολον y σημά (signo) por parte de Aristóteles ha suscitado una extensa bibliografía, pero suele destacarse que el primero aparece en las obras de carácter político y el segundo, en las biológicas. Véase SADUN BORDONI (1994), pp. 27-37.

<sup>56</sup> En concreto comienza la cita que he tomado, diciendo: «todo enunciado [λόγος] es significativo».

<sup>57</sup> En la *Poética* (20, 1456b 23-24) expresa, al hilo que define la primera de las partes del lenguaje (la letra), que las bestias «emiten sonidos indivisibles, pero a ninguno de tales sonidos los denomino letras».

<sup>58</sup> El criterio rigorista que Crátilo sostiene (y Crátilo es valedor, como se sabe, del naturalismo lingüístico), conduce al extremo de considerar «ruido» [ψόφος] al que habla en vano o lo hace en falso. Es decir, para Crátilo (*Crátilo*, 429b-430a) aquél que habla según alguno de estos dos casos no lo hace en absoluto, sus palabras no son tales, y en nada se diferenciarían del ruido que produce un objeto inanimado al ser golpeado.

los niños —XI 30, 902b 20-21— «si son muy pequeños ni siquiera pueden pronunciar de otro modo que los animales». Y culmina, por fin, realizándose (τέλος) a través del logos más pleno que se alcanza con la edad adulta o madura. Inmediatamente que nacemos, explica Aristóteles (*Problemas* XI 1, 898b 33-35): «somos mudos (...) pues al principio no hablamos absolutamente nada y después, más tarde, balbuceamos durante un tiempo». La cultura resulta, así, un proceso biológico de apertura, desde la infancia-animidad hasta que el hombre sobrepasa la edad adulta. En *Investigación sobre los animales* (IV 9, 536b 6-8; cf. *Problemas* XI 30, 902b 17-20) se refiere a la niñez con estas palabras:

En cuanto a los niños pequeños, así como no son capaces de controlar las otras partes de su cuerpo, tampoco lo son, al principio de su lengua, y así ésta no cumple su función y tarda bastante en soltarse, de suerte que la mayor parte del tiempo los pequeños balbucean y tartamudean.

Sorprende el que, después de haber reconocido en *Partes de los animales* que el reír constituye una forma de expresión que es un atributo exclusivo de los humanos (por ende, relacionado con su capacidad del logos), Aristóteles no infiriera también que las gesticulaciones y los balbuceos del niño no sean una especie de «diálogo prelingüístico» como el que se establece entre el niño y su madre o la nodriza o cuidadora<sup>59</sup>.

Por su parte, a los sordomudos les sucede que «emiten sonidos, pero no un lenguaje articulado» (*Investigación sobre los animales* IV 9, 536b 4-5). Hablan «de nariz» —ésta es la causa que encuentra como justificación— «pues por ahí sale el aire, ya que su boca está cerrada, y la han cerrado porque no utilizan la lengua para hablar» (*Problemas* XI 2, 899a 6-9). El número 40 de la Sección X de *Problemas* empieza con estos interrogantes:

---

<sup>59</sup> GADAMER, H.-G. (1998), *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, pp.141-142. La gesticulación no constituía para los griegos una demostración, precisamente, de humanidad, y podía ser motivo de ininteligibilidad para un interlocutor «lógico» como el Corifeo del *Agamenón* (representando a los mesurados ciudadanos de Argos) en relación a los gestos y chillidos de la princesa Casandra, Esquilo, *Agamenón* 1105-1108. También es un modo con el que se comunican los bárbaros, Heródoto, *Historia* IV 113, 1-2. En el texto, me refiero a la madre y la nodriza; normalmente era alguna de éstas, si no las dos, quienes se ocupaban de los niños pequeños. Por tanto, la relación maternal o cuasi-maternal era más estrecha que la paterna, al menos en la edad infantil (lo que cambiaba cuando el niño se convertía en adolescente). Jenofonte explica en el *Económico* (VII 23-24) que la relación de la madre con su hijo era, de todas las relaciones humanas, la más cercana a la animalidad.

¿Por qué el hombre es el único animal al que se le traba la lengua? ¿Acaso porque también puede ser mudo, y el tartamudeo es una mudéz? Pero de hecho es que ese órgano [la lengua] no se ha desarrollado del todo.

El Problema 30 de la Sección próxima, la XI, establece *in fine* la relación entre los balbucientes, los ceceantes y los tartamudos, pues todos estos:

Surgen de una incapacidad (...), el ceceo consiste en no controlar una determinada letra, esa y no cualquiera; mientras que el balbuceo es quitar algo, letra o sílaba, y el tartamudeo se debe a la incapacidad de unir una sílaba con la siguiente<sup>60</sup>.

Queda por ver todavía la voz que emite otro humano imperfecto: la mujer. Pero para ello se requiere aludir previamente a la caracterización compleja que Aristóteles hace de ella. Aristóteles concibe la diferencia de sexos en términos de su teoría de la materia y la forma, y reconoce, además, un principio general que se da en toda la naturaleza sexuada: la superioridad del macho y la inferioridad de la hembra (*Política* I 2, 1254b 13-14). Fisiológicamente, la generación del *nasciturus* que frustra su «desarrollo» o «maduración» (τέλος) lleva a la aparición de un miembro de la especie de sexo femenino. En realidad, éste constituye un tema que según dijimos antes no corresponde tratarlo aquí, dado que Aristóteles explica dicha atrofia o degeneración en el capítulo de la formación de los seres monstruosos y deformes. Baste decir que monstruo y mujer acaecen por accidente, y en concreto por la ruptura del principio natural de que lo semejante genera o reproduce lo semejante. Así lo establece *Reproducción de los animales* IV, 3, 767b 7-9:

Desde luego, el que no se parezca a sus padres es ya un monstruo, pues en estos casos la naturaleza se ha desviado de alguna manera del género. El primer comienzo de esta desviación es que se origine una hembra y no un macho.

A pesar de la malformación física que presentan las hembras humanas, Aristóteles reconoce una cualidad importante en la mujer, o al menos en la mujer griega libre (por naturaleza), dado que posee la facultad de la «deliberación» o βούλησις (*Política* I 13, 1260a 10-14). Como se sabe, la deliberación es la facultad de la razón práctica que posee el hombre «prudente» (φρόνιμος). Es en la *Ética nicomáquea* (VI 5, 1140a 25-27) donde Aristóteles define la excelencia o virtud de la prudencia (φρόνησις) y dice que es «la

---

<sup>60</sup> En *Partes de los animales* (II 17, 660a 24-26), Aristóteles une el defecto de la tartamudez a las deficiencias fisiológicas que presenta el órgano de la lengua.

capacidad de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo». Por tanto, Aristóteles está haciendo una concesión a las capacidades «psíquicas» de las mujeres (griegas y libres) al reconocerlas algo que propiamente caracteriza al hombre completo, el ciudadano; aunque dicho esto, la mujer «bulética» requiere de un κύριος o de una «autoridad» masculina (padre, marido u otro familiar varón), dado que la βούλησις femenina (*Política* I 13, 1260a 14) no conlleva la facultad de «preferencia» (προαίρεσις).

Con relación a la voz, *Reproducción de los animales* (V 7) establece en este caso el paralelismo que existe entre la voz grave-fuerte-masculina y la voz aguda-débil-femenina, cuyas diferencias se deben a la propia naturaleza que tienen los distintos seres y, por tanto, concierne a la cantidad de aire, mayor y menor, pero también caliente y frío, que los cuerpos pueden mover, de suerte que «cuanto más rápido lo muevan más aguda será la voz». Solamente la voz grave «parece propia de una naturaleza más noble, y en los cantos el grave es mejor que los agudos, pues lo mejor está en la superioridad y el tono grave supone cierta superioridad»<sup>61</sup>. Para Aristóteles, esto no sucede en los casos en que los animales sean débiles porque «la fuerza muscular se relaja» — *Reproducción de los animales* (V 7, 787b 21)<sup>62</sup>: en los jóvenes (en tanto en cuanto lo sean y siempre cuando no pertenezcan al sexo femenino), en los viejos y en las hembras o sus asimilados (los castrados).

Antes de acabar nuestro estudio, y después de habernos detenido en la fisiología del logos de los humanos «completos» y de los que no lo son, puede haberse echado en falta la figura de la alteridad por antonomasia según la concepción de los griegos: los bárbaros. Como es sabido, los bárbaros constituyen los esclavos por naturaleza en la comprensión aristotélica (*Política* I). Sin embargo, Aristóteles no habla de los bárbaros en los textos que llevamos visto en relación a las diversas destrezas e incapacidades fónicas humanas y, por más que se ha detenido en la tartamudez, tampoco podía saber que βαρβαρος deriva de una onomatopeya en las lenguas indoeuropeas que evoca, precisamente, la dificultad para hablar o expresarse<sup>63</sup>. El bárbaro-esclavo posee

<sup>61</sup> En la «voz» [φωνή] se distingue (cf. *Acerca del alma* II 8, 6-9) el registro o «longitud» [αποτάσις], la «melodía» [μέλος] y la «articulación» [διάλεκτος]. Sobre los elementos en que se compone la voz, véase LABARRIÈRE (2002), *Le Caractère musical de la voix chez Aristote: αποτάσις, μέλος, διάλεκτος*, *Philosophie Antique*, 2, pp. 98-108.

<sup>62</sup> Se relaja en los jóvenes porque sus articulaciones y los músculos todavía no se han desarrollado (11-12) y en los ancianos porque con la edad ya se han destensado (13-14). Por su parte, «todos los animales castrados experimentan cambios de carácter femenino, y como su fuerza muscular se relaja, emiten una voz similar a la de las hembras» (20-23).

<sup>63</sup> En sánscrito la raíz «barbara-» designa la tartamudez. POKORNY, J. (1994),

el logos humano al menos para comprender el sentido de su dominación y esto significa que los esclavos-bárbaros deberán quedar sometidos, entonces, a sus dueños (que por naturaleza, son los hombres libres griegos). Su disposición «psíquica» radica en un predominio del elemento pasional, desiderativo y apetitivo. La *Ética nicomáquea* (I 13, 1102b 27-30) dice:

Lo irracional debe ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo y, en general, lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece.

Hay en la naturaleza algunos seres humanos que están llamados a dominar y otros a ser dominados. Todo en la naturaleza posee un elemento regido y alguno regente, y quien rige siempre es la parte inteligente (*Política* I 5, 4-5, 1254a)<sup>64</sup>. En *Investigación de los animales* (IV 9, 536b 19-20) Aristóteles expresa que todos «los hombres emiten el mismo sonido —se refiere a la voz—, pero el lenguaje no es lo mismo». ¿Podría ser que, como cantaba el verso 1062 de las *Traquinias* de Sófocles, en boca de Heracles, Aristóteles pensase que los bárbaros no poseen lengua articulada en absoluto, que son «άγλωσσοι»? La princesa troyana Casandra tiene «bárbara su lengua, como de golondrina», según exclama la reina Clitemnestra en el *Agamenón* de Esquilo (vv. 1051-1052)<sup>65</sup>. Estos dos pasajes de la tragedia constituyen solamente dos ejemplos, entre algunos que podríamos encontrar, que se enmarcan en el proceso general de denigración y de reducción al estatus de la animalidad que sufrieron los bárbaros a lo largo de la historia de la Grecia clásica. Dicha imagen se generó con el sentimiento de superioridad adquirido tras la victoria contra los persas en las Guerras médicas y con el surgimiento del panheleñismo<sup>66</sup>. Aristóteles es heredero directo de este tipo de pensamiento, aun cuando su forma de pensar introduce los suficientes matices como para no tener que asimilar sus análisis al lado de los juicios radicales que expresan los personajes de las obras de Esquilo o de Sófocles.

---

*Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. I Band*, Tubinga-Basilea, Francke, p. 91.

<sup>64</sup> Las emociones son «irracionales» (άλογα) en el pensamiento aristotélico. Desde esta óptica, existe una diferencia respecto de la vida «animada» y la vegetativa, puesto que «lo vegetativo no participa en absoluto de la razón» (*Ética nicomáquea* I 13, 1102b 27-28), y por tanto, resulta ajeno al intento de dominación por parte del «hombre».

<sup>65</sup> Sigo la edición de B. Perea Morales: ESQUILO (2000), *Tragedias*, Madrid, Gredos.

<sup>66</sup> HALL, E. (1989), *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, *passim*.

## CONCLUSIÓN

Como advertí en las primeras páginas, nuestra investigación de la fisiología del logos se circunscribe dentro de la tendencia actual que otorga un protagonismo merecido a las obras del *Corpus* aristotélico que tienen un carácter psico-biológico. El estudio de la «psicología» aristotélica se supeditó tradicionalmente a las consideraciones estrictamente epistemológicas y metafísicas; por tanto, un estudio como el nuestro adquiere una entidad propia si se establece tomando en consideración —tal como espero haber hecho— la «psicología» con la «biología». Estoy convencido, además, y a la vista estará después de lo que se ha tratado, que desde esta óptica puede darse una respuesta más completa a la comprensión aristotélica del ser humano, frente al tipo de interpretaciones que postergan, cuando no simplemente ignoran, esta parte tan sustancial del *Corpus*. Tal como he explicado, y como también he tratado haciendo hincapié en las pruebas textuales, puede afirmarse que en el pensamiento de Aristóteles existe una «implicación» del cuerpo y la ψυχή, aun cuando no haya un órgano específico del intelecto. Esto significa que —por lo que se refiere, al menos, a la materia que nos concierne— no hay dos Aristóteles, o no existe una cesura insuperable entre la parte epistemológica y metafísica del *Corpus* con la psico-biológica, sino que todas son complementarias. Como Anthony Preuss<sup>67</sup>, Gad Freudenthal<sup>68</sup> y Rémi Brague<sup>69</sup>, entre otros, han puesto de manifiesto, existe una adecuación en la concepción aristotélica entre el ser humano y el cosmos. Así, la fisiología adquiere pleno significado si nos atenemos a lo que expresa la cosmología, a pesar de que nosotros no hemos podido detenernos en esta cuestión. Según vimos, el humano es el único animal que camina erguido y lo hemos explicado remitiéndonos a la inteligencia. Pero, debido a que el espacio aristotélico no es isotrópico, sino que «arriba» y «abajo», y «derecha» e «izquierda» no sólo son distinguibles sino que, además, los primeros («arriba» y «derecha») son los preeminentes<sup>70</sup>, se entiende que el humano camine de dicha manera. Tal como se dice en *Acerca de la juventud* (19, 477a 20-25; cf. *Investigación de*

<sup>67</sup> PREUS, A. (1990), Man and cosmos in Aristotle. En DEVEREUX, D. y PELLEGRIN, P. (eds.) (1990), pp. 471-490.

<sup>68</sup> FREUDENTHAL, G. (1995), *Aristotle's theory of material substance: heat and pneuma, form and soul*, Oxford, Clarendon Press.

<sup>69</sup> BRAGUE, R. (2009), *Aristote et la question du monde*, París, Cerf.

<sup>70</sup> LLOYD, G.E.R. (1969), *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 52-53.

*los animales* I 15, 494a 26- 494 b 1), la rectitud en el andar del humano, su inteligencia y su proximidad con la divinidad se explican, todas ellas, por su cercanía (física) con la región celeste. Y en la *Reproducción de los animales* (II 3, 736b-737a 1) se establece una conexión entre la materia que es más divina, el «principio vital» (πνεῦμα), y las facultades de la ψυχή. El πνεῦμα —gaseoso («aire innato»), que tiene como propiedad el calor— está presente en el semen y en la sangre y es análogo al quinto elemento o «cuerpo primero» con el que se componen los astros (divinos).

El otro punto con el que me gustaría acabar puede parecer redundante: en un estudio de la fisiología y la «psicología» humanas en Aristóteles no debería perderse de vista al «hombre». Me explico. El *Corpus* tiene como referente, generalmente, al ser humano en abstracto (el hombre: o ἄνθρωπος), pero, según hemos reparado, Aristóteles posee una idea muy precisa de cuál es el humano en el sentido más «pleno» o «completo» que existe, y las diferencias con los otros humanos «disminuidos» son, además, naturales. Suele enfatizarse que las *Éticas* tienen por sujeto al hombre práctico, excelente o virtuoso, y éste solamente puede serlo el ciudadano griego, pero dicha clase de hombre es también el humano «conseguido», «maduro» y «perfecto» al cual nosotros hemos hecho continuas referencias fisiológicas. Como se ha podido apreciar en nuestro estudio, las diferencias fisiológicas entre el hombre y la mujer responden en buena medida a los propios prejuicios del estagirita, los cuales —por otro lado— eran comunes en una cultura tradicionalmente misógina como la griega. Lo que no era tan obvio, ya en tiempos de Aristóteles, es que los bárbaros fuesen seres distintos por naturaleza en relación con los griegos. Aristóteles investigó las causas (naturales) de la diversidad humana, es decir, de la superioridad y la inferioridad en nuestra especie de unos humanos sobre otros, y encontró que el principio del calor o energía vital (θερμόν) influye, en general, en el cuerpo humano<sup>71</sup>, siendo la causa en concreto de que la inteligencia sea naturalmente mayor en unos y menor en otros (*Partes de los animales* IV 10, 686b 28). Aristóteles considera, también, la teoría geo-climática, según la cual los pueblos bárbaros que habitan Europa —como los tracios y los celtas— son siempre rudos, belicosos y faltos de razonamiento, debido al frío reinante en dicha región de la Tierra (*Política* VII 7, 2, 1327b; cf. Heródoto, *Historia* IV 46, 3; 60-64; [*Corpus* hipocrático] *Sobre los aires, aguas y lugares*, 12, 17-19). Según la *Política* (I 5, 1254b 25-30), la naturaleza «ha querido» que existan unos humanos con una constitución física más débil pero plenamente inteligentes y aptos para el mando y el gobierno (los grie-

<sup>71</sup> En realidad es la causa de la diversidad en la *scala naturae*.

gos), y otros con una constitución más robusta, pero no avezados intelectivamente y dados a las tareas serviles (los bárbaros). Los bárbaros que habitan en Asia (Aristóteles se ha referido en la *Política* únicamente a los persas) son, no obstante, muy ingeniosos y demuestran grandes habilidades técnicas (*Política* VII 7, 2, 1327b). En este caso, esta singularidad se explica atendiendo a un nuevo prejuicio: los asiáticos poseen una constitución afeminada<sup>72</sup>, carecen de coraje y su carácter es en extremo servil. En suma, Aristóteles fue un determinista natural en cuanto a su idea de la humanidad y la civilización (es algo que se desprende de su noción general de la teleología natural), y sus ideas en este ámbito influyeron poderosamente sobre las teorías modernas de la esclavitud natural, la guerra justa y el racismo biológico<sup>73</sup>.

Recibido: 8 de octubre de 2008.

Aceptado: 10 de mayo de 2009.

---

<sup>72</sup> La relación de la mujer con la μητις o la «inteligencia artera» estaba muy presente en la cultura griega. La mujer suple con artimañas su natural debilidad. Normalmente, las tretas suelen estar en oposición a cualquier destreza mental, al llevar aparejadas el uso de trampas y engaños. Las excepciones se remontan a la época arcaica, en donde el héroe Odiseo se muestra como un habilidoso μητιέτης, «sagaz» o «engañador», y en los mitos hesiódicos de los titanes Prometeo y Epimeteo, y el de la hierogamia de Zeus y Metis (Zeus engulle a la diosa «Inteligencia» para completar su poder soberano). Todas estas cuestiones fueron tratadas por DETIENNE, M. y VERNANT, J.P. (1988), *Las artimañas de la inteligencia: la metis en la antigua Grecia*, Madrid, Taurus.

<sup>73</sup> Véase, ISAAC, B. (2004), *Inventing the racism in Classical Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, *passim*; FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J.A. (2007), *Juan Ginés de Sepúlveda: la guerra en el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, *passim*; y TODOROV, T. (1991), *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*, Méjico, Siglo XXI, pp. 115-199.