



LA CONCEPCIÓN DE LOS ANIMALES EN ARISTÓTELES

A CONCEPÇÃO DE ANIMAIS EM ARISTÓTELES

THE CONCEPTION OF ANIMALS IN ARISTÓTELES

Enviado: 12/04/2018

Aceptado: 1/06/2018

Ysis Vélez

Magister en Filosofía Universidad del Quindío.

Email: yvelez@uniquindio.edu.co

El presente escrito busca realizar una aproximación a la concepción de los animales en Aristóteles, abordando su contexto ético y biológico, mostrando en primer término, la noción de lo animal, desde la perspectiva de sus definiciones metafísicas, es decir, su concepción hilemórfica, señalando con ello, que pensar en los animales implica el estudio de la *physis* en sentido ontológico. En segundo término, se explora la noción de *aisthesis* o sensibilidad, como un principio complejo de los organismos, no solo para aludir a la sintiencia sino a la inteligencia de los seres vivos. En tal respecto, la noción de *psyché* será de vital importancia en esta indagación. El estudio de los animales bajo la óptica aristotélica nos permite hacer una conexión entre la ética y la biología, estableciendo relaciones de consideración moral hacia los animales, las cuales serán un insumo para pensar la *phrónesis* o la idea de un pensamiento práctico en el animal no humano, mostrando avances de la reflexión antigua para el posible reconocimiento e inclusión de los animales en una comunidad moral.

Palabras clave: animal, alma, caracteres, virtud

O presente artigo procura fazer uma aproximação à concepção de animais em Aristóteles, abordando o contexto ético e biológico, mostrando, primeiramente, a noção de animal desde a perspectiva de suas definições metafísicas, isto é, a sua concepção hilemórfica, assinalando com isso, que pensar os animais implica o estudo da *physis* em um sentido ontológico. Em seguida, se explora a noção de *aisthese* ou sensibilidade, como um princípio complexo dos organismos, não apenas para aludir à sintiência, mas também à inteligência dos seres vivos. Nesse sentido, a noção de *psyche* será de vital importância nesta investigação. O estudo dos animais sob a ótica aristotélica nos permite fazer uma conexão entre a ética e a biologia, estabelecendo relações de consideração moral para com os animais, que será um contributo para pensar *Phronesis* ou a ideia de um pensamento prático no animal não-humano, mostrando avanços da reflexão antiga para o possível reconhecimento e inclusão de animais em uma comunidade moral.

Palavras-chave: animal, alma, personagens, virtude

The present writing is intended to make an approach to the conception of animals in Aristotle's work, dealing with the ethical and biological context, showing first of all the notion of animal, from the perspective of its metaphysical definitions, that is to say, its hylomorphic conception, pointing out with it, that thinking about animals involves the study of *physis* in an ontological sense. Secondly, it is explored the notion of *aisthesis* or sensibility, as a complex principle of organisms, not only in order to allude to sentience but to the intelligence of living beings. In such regard, the notion of *psyché* will be of the utmost importance in this investigation. The study of animals under Aristotle's viewpoint allows us to make a connection between ethics and biology, establishing connections of moral consideration towards animals, that will be a starting point to think of the *phrónesis*, that is to say, the idea of a practical thinking in the non-human animal, showing some progress that was made in ancient philosophy towards the possible recognition and inclusion of animals in a moral community.

Key words: animal, soul, characters, virtue

I. Introducción

La investigación aristotélica sobre la conducta humana está estrechamente vinculada con la noción de animalidad. En la *Ética* y la *Política*, por ejemplo, el hombre es un animal distinto a la diversa gama de animales de los que se ocupa el filósofo en tratados tales como el *Movimiento de los Animales* (MA), la *Progresión de los Animales*, las *Partes de los Animales* (PA), la *Investigación sobre los Animales* (IA), entre otros. En tales estudios el filósofo adopta una perspectiva y método en correspondencia con sus trabajos éticos o biológicos. Así, la concepción animalista del *Tratado del Alma* (TA) implica cierta forma de empirismo¹, dado que al investigar el concepto de *psiqué*, se presta atención a las particularidades de los animales, a sus funciones y actividades cognitivas. Si bien Aristóteles define a los animales a partir de sus capacidades (*dynamis*), no priman las definiciones universales o abstractas, sino la referencia al tipo de realidad anímica:

Es, por tanto, evidente que la definición de alma posee la misma unidad que la definición de figura, ya que ni en el caso de ésta existe figura alguna aparte del triángulo y cuántas a éste suceden, ni el caso de aquélla existe alma alguna fuera de las antedichas. Es posible, pues, una definición común de figura que se adapte a todas pero que no será propia de ninguna en particular (...) de ahí que resulte ridículo –en este caso como en otros– buscar una definición común, que no será definición propia de ninguno de los entes, en vez de atenerse a la especie propia e indivisible. (TA, II,3, 414 b 20-25)

El interés por las especies se refleja en sus frecuentes observaciones del funcionamiento de los órganos de los animales: la descripción de los cinco sentidos, al lado de una sensibilidad común y por accidente, sin contar las funciones diferenciadas de los animales como respiración, decadencia, crecimiento, muerte o los distintos tipos de locomoción. En las indagaciones naturalistas, Aristóteles establece vínculos entre humanos y animales, prestando una notable atención a la teoría de la percepción sensible, esto es, al modo como los animales conocen el mundo y a las herramientas

¹ Hegel se expresa sobre el método aristotélico de la siguiente manera: “Y es que el empirismo de Aristóteles es un empirismo total, pues le lleva de nuevo, constantemente, a la especulación; podemos, pues, decir que, como empírico consumado, es, al mismo tiempo, un empírico pensante. Así, por ejemplo, si honradamente eliminamos el concepto de espacio todas las determinaciones empíricas, vemos que este concepto queda convertido en un concepto altamente especulativo, pues lo empírico cuando se le concibe en su síntesis, no es otra cosa que el concepto especulativo” (Hegel, 1997, p. 252)

fisiológicas y psíquicas, mediante las cuales pueden tener una explicación (*aitía*) de su entorno. Además, el cosmos se presenta con una estructura semejante a la de los animales. En él se observa una interrelación de finalidades, la conjunción de existencias que luchan por su autorrealización (IA, I, 639 a 10 – 639 b 5). A propósito de esto, Aristóteles hace las siguientes aclaraciones metodológicas:

Tal vez es, entonces, correcto hablar sobre los caracteres comunes según los géneros tal como ya están explicados por determinadas personas, y que tienen una sola naturaleza común y cuyas especies no son muy distantes, como el ave y el pez, y cualquier otro grupo que no tenga nombre propio, pero comprenda igualmente en el género las especies que tiene; los animales que no reúnen estos requisitos serán estudiados individualmente como, por ejemplo, el hombre y cualquier otro en el mismo caso. (PA, I, 644 b 5)

A diferencia del Platón del *Sofista* (264 e) y la *República* (302 e), Aristóteles no investiga los animales como mero recurso dialéctico, las especies a las que se refiere son inseparables de los individuos que las encarnan. Lo común no puede ser un conjunto de elementos que conforman un concepto abstracto, que permiten plantear una coherencia teórica al margen de las realidades físicas y biológicas. Por ello, el concepto de alma o de figura no existe por sí mismo, sino en la medida en que es determinado por un tipo particular de figura.

Con base en lo hasta aquí planteado, el propósito del presente trabajo es indagar sobre la posibilidad de concebir un encuentro entre los animales humanos y los animales no humanos en Aristóteles, a partir de la noción de *areté*. Para esto, se mostrará que en *Ética Nicomáquea* (EN) el interés está centrado en el alma humana y que se precisa de un trabajo riguroso sobre las *pathé*, con el ánimo de generar o transformar las pasiones. Por ello será crucial examinar el placer y el dolor como fuentes naturales de la vida virtuosa. Por otra parte, se planteará que el animal no humano se halla en una posición ambigua dentro de la *polis*; carente de *lógos* y con ello de vida moral, el animal exhibe un tipo de *areté* y de *phrónesis* que se establece por referencia al humano, mediante comparaciones, metáforas y analogías.

En las éticas *Eudemia* y *Nicomáquea*, el animal es el modelo de la intemperancia e incontinencia, el *télos* del animal y de lo animal en el hombre es el *edoné*, que para el humano representa la renuncia a su verdadero *télos*. Incluso, la aspiración de la ética es

la vida divina, y el animal se halla en el extremo opuesto de la misma. Empero, la dimensión de la vida animal puede cobrar una mayor importancia y desembarazarse del terreno sombrío de la ética. Por ello, en *De Anima* (DA) y en IA (VIII y IX) podemos establecer unos vínculos más fuertes con la ética, a partir de las nociones de sensibilidad y *ethos*, implícitas en las descripciones físicas y psicológicas que, en un alto grado, le son comunes a humanos y a otros animales. Es en este contexto en el que puede entenderse en qué consiste la virtud animal y la posibilidad de una *phrónesis* distinta a la humana, conceptos que nos permitirán inferir una consideración moral hacia los animales. En tales términos, la pregunta que guía la indagación aquí propuesta es la siguiente: ¿es posible plantear una relación de consideración y respeto hacia los animales en Aristóteles, basada en la analogía de la *phrónesis* del animal humano y la del no humano?

II. La noción del “animal” en el contexto biológico

No cabe duda de que Aristóteles se sintió atraído por la investigación naturalista. Las razones por las cuales incursionó en esta área descansan en su afán por comprender las realidades del mundo físico, biológico, psicológico y epistemológico. Así, de la misma manera que investiga sobre las plantas, los cielos, los elementos físicos, las causas, etc., investiga a los animales y, entre ellos, al hombre. Su trabajo, como se ha indicado, está orientado hacia las explicaciones empíricas. Sin embargo, se caería en graves inexactitudes si no se aclara que las observaciones del filósofo están mediadas por una gama de conceptos y especulaciones del contexto de la *Física* y de la *Metafísica*, tales como *ousía*, *dynamis*, *entelécheia*, *aitía*, *arché*, etc., lo cual obliga a considerar la ciencia aristotélica con la medida que reclama el conocimiento de la totalidad de su sistema (Hegel, 1997, pp. 252-263).

La noción de “animal” está articulada al universo de la *physis*; los vínculos con lo humano perviven en el contexto de la *oikía*, en el que tanto niños, como mujeres y esclavos representan para el filósofo la vida del animal. Vida animal entendida como el conjunto de necesidades de un cuerpo como la alimentación, la reproducción, el crecimiento y desarrollo netamente biológico, que responden al esfuerzo por conservar la vida, en su sentido más general (Arendt, 1998, pp. 21-28). De esta manera, el animal

es el punto de referencia de lo que no debe ser lo humano. El animal político, por tanto, requiere del empeño de domar la animalidad, de transformarla mediante la cultura, es decir, a través de la *paideia*, la exaltación de la *polis*, ley y la justicia (Reale, 1992, pp. 97-112). De esta manera, el animal le recuerda al humano su naturaleza biológica, pero la noción de *sophía* lo impulsará fuera de este universo, pues el hombre podrá construir una segunda naturaleza.

El lugar del ente moral no es el *oikós* sino la *polis* (Arendt, 1998, p. 25). No obstante, la concepción del animal se ve afectada ya sea que se aborde desde la perspectiva ética o desde la biológica. En la primera puede apreciarse que el trabajo de transformación de la animalidad en el humano hace surgir una noción peyorativa del animal. Aparece como un ser despreciable, la representación de las pasiones desenfrenadas y lo que se debe arrojar de la *polis*, pues la semejanza con lo animal genera vergüenza y esclavitud². En la segunda perspectiva del concepto de animal, la biológica, la posesión de *psiqué* relaciona estrechamente lo animal con lo humano, se establecen semejanzas y diferencias, en término de funciones y actividades. La relación es tal que se plantea la posibilidad de que el animal exhiba una operación similar a la del intelecto práctico en Aristóteles, la expresión de la *phrónesis* el reconocimiento de una inteligencia que le da sentido a su existencia y le reconoce su valor dentro del cosmos.

Para Aristóteles, los animales tienen alma (*psiqué*), término que alude a una serie de nociones que el filósofo encuentra en la tradición. El conocimiento, la percepción sensible, y el movimiento serían características propias de la *psiqué* (DA, I, 2, 403 b 25 – 405 b 10-25). De este modo, el alma no es una noción abstracta, sino que implica una serie de diferencias con base en las acciones (*táerga*) de los animales. En DA, Aristóteles establece una distinción entre lo animado y lo inanimado, ubicando a los animales dentro de los primeros y adscribiéndoles determinadas funciones en las que se especializa cada uno (DA, II, 413 a 30); funciones que trascienden las formas básicas de la vida de una planta y que pueden compararse con modos más complejos e inteligentes de la naturaleza.

² Martha Nussbaum en sus reflexiones sobre la repugnancia y el derecho afirma: “[...] dado que la repugnancia corporiza un rechazo a la contaminación que está asociado con el deseo humano de ser ‘no animal’, está frecuentemente asociada con prácticas sociales dudosas, en las que la incomodidad que las personas sienten por tener un cuerpo animal se proyecta hacia afuera a individuos y grupos vulnerables” (Nussbaum, 2004, p. 93).

En todos los animales desarrollados son dos las partes más necesarias, aquéllas por las que se reciben el alimento y aquéllas por las que se expulsan los excrementos, pues no es posible existir ni crecer sin alimento. Las plantas (afirmamos, en efecto, que también son seres vivos) no tienen un lugar para el residuo inútil; toman pues, de la tierra el alimento ya digerido, y en lugar de residuo producen las semillas y los frutos [...] los seres que tienen sensibilidad, además de vida, tienen una forma más variada, y algunos más que otros, y es más compleja en aquéllos cuya naturaleza, participa no sólo de la vida sino del vivir bien. (PA, I, 655 b 10 – 655 a 5)

Las capacidades (*dynamis*) se acrecientan con base en su estructura fisiológica, la cual determina las funciones (ta erga) y, con ellas, la finalidad para la cual están dispuestas. (P.A. L.II, 1, 412 a 12-17). Decir que los animales poseen *psyché* es aludir a un conjunto de potencias o capacidades (*dynameis*) asociadas con la vida de un ser compuesto de cuerpo y alma (D.A. 413 a). Aristóteles se esfuerza en demostrar que los elementos del compuesto son diferentes, y únicamente conocemos el animal a través de la *psiqué*, principio explicativo y fundamental de los seres vivos. De esta manera, Aristóteles muestra que en la naturaleza hay una jerarquía de entidades (*ousíai*), una pluralidad de animales a los cuales es necesario describir, definir y explicar, en contraste con los seres inanimados como la tierra, el fuego, el aire y el agua. Para ello, Aristóteles hace constantes alusiones a su teoría de la causalidad (Física VIII, Metafísica A, 3, 983 a 25 – 983 b 5), pues la constitución del cosmos es semejante a la de los animales; de este modo, entran en escena las causas material, formal, eficiente y final, como la posibilidad de explicación del ser, en nuestro caso del animal humano y no humano. Así, desde la perspectiva del *De Anima*, el filósofo aludirá a las causas material y formal, donde *eidós* es sinónimo de final y eficiente (Leer, 1994, pp. 34-40). De manera que un animal, en tanto ente, solo puede explicarse si se toman en cuenta las causas o la causa que reúne las posibles maneras en las que se nos presenta el ser, de hecho, “el ser se dice en muchos sentidos” (Met. Γ, 2, 1003 a 30 – 1004 a). Esta doctrina, típica de la *Metafísica*, indica no solo el reconocimiento de la pluralidad de seres en la naturaleza, sino también los diversos significados que tiene la entidad (*ousía*). Así, los hombres y los animales pueden definirse por un sinnúmero de características, pero también puede establecerse relaciones de diferencia y de oposición. Sin embargo, cuando se trata de definir esencialmente a los animales, el filósofo realiza un ejercicio de precisión que implica dejar de lado los accidentes, los cuales no dan cuenta de su esencia ni permiten conocer

con propiedad. Por ello, cuando investiga los caracteres variables en la *Reproducción de los Animales* (RA), Aristóteles afirma:

Ahora hay que examinar las características en que difieren las partes de los animales. Con “características” de las partes me refiero, por ejemplo, al color azulado o negro de los ojos, a la voz aguda o grave, a la diferencia color (...) de los pelos o las plumas (...) en lo que se refiere a estos caracteres y todos los semejantes, ya no podemos pensar en el mismo tipo de causa. Pues lo que no es común a toda la naturaleza ni particular de cada género, nada de eso existe ni se forma con una finalidad. El ojo, evidentemente, es para algo, pero que sea azul no es para algo, excepto que esta característica sea propia del género. En algunos casos no contribuyen estas características a la definición de la entidad de un animal, sino que, como son producto de la necesidad, hay que atribuir las causas a la materia y al principio que la puso en movimiento. (RA, IV, 778 a, 15-30).

La forma (*eidos, morphê*) será determinante para establecer qué es un animal, dado que ella le permite al filósofo definir las especies y establecer las propiedades más adecuadas para hablar de los animales que comparten los rasgos comunes. De modo que las características que no se repiten en la naturaleza y en las especies, pierden importancia a la luz de la epistemología aristotélica, dado que es la causa la que permite conocer, en nuestro caso, la *ousía* del animal. Los rasgos que gozan de particularidad en extremo solo se pueden asociar con la materia, es decir, con aquello que tiene un estatus ontológico inferior, con lo no cognoscible, en la medida en que es informe cuando se piensa separada de la forma. De esta manera, el filósofo apela a su enfoque hilemórfico, el cual será su derrotero de explicación del mundo físico y biológico:

Por otra parte, parece con total evidencia que el ser entidad corresponde a los cuerpos (por eso decimos que son entidades los animales y las plantas, y sus partes, y los cuerpos naturales como el fuego, el agua, la tierra y los demás de este tipo, y cuántas cosas son y partes de ellos o compuestos de ellos, por ejemplo, el firmamento y sus partes, astros, luna y sol). (Met. Z, 2, 1028 b 10-15)

En cada uno de estos ejemplos de *ousía* se encuentran las acepciones de: 1. materia. 2. estructura y forma. 3. el compuesto de ambas. Con ello, el filósofo indicará que el animal no solo es cuerpo, sino que su estructura o forma está vinculada con las partes y el conjunto armonioso de las mismas. Vemos también que entre los cuerpos hay

grandes diferencias, el animal no tiene el cuerpo de una planta ni el de un planeta; se presenta a través de una forma específica, es cognoscible por el encadenamiento fisiológico, por sus funciones, por su tendencia a realizar la forma para la cual existe. No podría pensarse el animal solo como materia, pues ella significa la plena indeterminación, la exclusión de las propiedades: la materia es indeterminada, lo que hace posible concebirla y explicarla es su forma (*morphé*) o esencia (*ousía*).

El cuerpo y el alma del animal están profundamente vinculados, por ello, el filósofo en su afán por conocer el animal se plantea la cuestión sobre si las alteraciones o afecciones que sufre un cuerpo (desear, experimentar miedo, angustia, tristeza, etc.) tienen independencia del alma (DA, I, 1, 403 a – 403 b). A esto responderá que cuerpo y alma son una unidad, aún si diferenciáramos unas funciones típicas del alma, como el conocimiento o el movimiento. El alma es principio en el sentido de forma y entelequia, es decir, la captación de un conjunto de características esenciales que nos permiten dar cuenta del animal, no de manera particular, sino desde la perspectiva de las especies; el reconocimiento de los rasgos comunes y fieles a la realidad descrita. Así, la forma no es distinta de la entelequia, sino una faceta del animal que ha desarrollado plenamente sus potencialidades en correspondencia con su naturaleza (*physis*). Aristóteles, además, establece una sinonimia con la vida (*bíos*), pues si el animal es un ser animado, no lo es en el sentido de una planta, la cual se alimenta, crece, se reproduce, y permanece en el mismo lugar. La estructura de la planta, la interconexión de partes configuradas y dispuestas de manera peculiar, le posibilitan el cumplimiento de su *ergón*, en cuya actividad (*enérgeia*) se evidencia la esencia:

[...] también las partes de las plantas son órganos, si bien absolutamente simples, por ejemplo, la hoja es la envoltura del pericarpio y pericarpio lo es del fruto; las raíces a su vez, son análogas a la boca puesto que aquéllas y ésta absorben el alimento. (DA II, 1, 412 b 5).

En el mismo sentido se plantea en *Partes de los Animales*, hay una interdependencia de la materia y la forma en los animales, pero la forma (*morphé*) es para Aristóteles el principio activo, la expresión de la vida, “[...] el alma es entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (DA, II, 1, 412 a 25). Esta definición alude a un animal que ha desarrollado plenamente sus capacidades para experimentar sensaciones, imaginar, pensar, etc. Al pasar por cada uno de los

momentos de maduración, el animal ha tendido hacia su forma natural, el logro de las características que lo hacen una rana o un pez. Dichas potencias o habilidades, como la manera de alimentarse, reproducirse o conservar su vida, hacen que el animal esté presto a la actualización de su forma. De este modo, la entelequia primera de este cuerpo no hace referencia a una potencialidad indeterminada, sino a una estructura alcanzada que puede ejercitarse en el momento conveniente. Insiste el filósofo que el alma está presente durante el sueño, en la inactividad sensorial o intelectual; por otro lado, la metáfora de la vigilia ya no es meramente entelequia primera sino *enérgεια* (DA, II, 1, 412 a 20.25), es decir, la plena actividad de las potencialidades en correspondencia con el *télos*: En efecto, “si un ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado”. (D.A.II, 1, 412 b 20)

Además, Aristóteles ilustra la esencia del animal mediante frecuentes analogías entre artefactos o productos del arte y los seres de vivos, pero pone atención no solo a las semejanzas sino a las diferencias. Por tanto, la esencia de un hacha se vuelca a su función, pero el hacha requiere de un principio externo, de un agricultor que la utilice y realice su esencia; empero, los entes naturales como los animales poseen las dos notas distintivas que contribuyen a la definición del alma, el principio de movimiento y de reposo, tienen una tendencia natural que los hace más sublimes y ricos.

Decir que los animales se componen de materia y forma -esta última en el sentido de estructura- no significa que el filósofo no preste la atención debida a la manera como se generan estos entes, pues su naturaleza o esencia no los condena a una visión estática del universo; por el contrario, la investigación sobre los animales lleva consigo la noción de *physis* desde el punto de vista dinámico. La naturaleza es un principio generador, además de forma y fin, es causa eficiente. De tal modo que la noción de movimiento está nutrida en Aristóteles de un sinnúmero de acepciones como crecimiento, alimentación, desarrollo, envejecimiento, alteración, cambio, etc. Una parte de estas funciones son compartidas por los animales, pero el filósofo especifica el tipo de movimiento que define esencialmente a los animales no humanos.

III. La sensibilidad en los animales

El estudio sobre la concepción de los animales lleva a Aristóteles a encontrar un rasgo definitorio, la sensibilidad (*aisthesis*), estimada como una facultad (*dynamis*) que no poseen los inanimados y las plantas (DA, II, 2, 413b). El hombre gozará de tal recurso en la medida en que realiza la vida de un animal, es decir, cuando experimenta pasiones, cuando se alimenta o reproduce placenteramente o, en últimas, cuando abandona el pensamiento y fija su atención en las necesidades de su cuerpo. Hombre y animal no pueden convertirse en planta a voluntad, pues, lejos de la constitución orgánica que los diferencia, las funciones de la última están desprovistas de la *ousía* animal, y en caso de que lo hicieran forzosamente como los pacientes que se hallan en coma, no podríamos decir que tiene una vida presta para la *aisthesis*, es decir, que puedan conocer y actuar (DA, III, 7, 432 a 5 – EE, I, 5, 1216 a).

La facultad sensitiva tiene a su encargo la percepción sensible, que puede entenderse como un movimiento de alteración, el paso de la potencia al acto, es decir, la actualización de las capacidades animales, verbigracia, el olfato bien dispuesto de un perro encuentra su pleno desarrollo en el olor del alimento. Órgano y objeto se convierten en una unidad mediante el ejercicio del sentido. De esta manera, el cuerpo del animal está dotado de una estructura orgánica compuesta de tierra, aire, fuego y agua, de los elementos simples que componen los seres del universo. Con base en ellos, el filósofo considera que en virtud de la fisiología animal es posible percibir seres de un talante semejante.

En *De Anima*, Aristóteles considera el funcionamiento de los sensibles propios, comunes y por accidente, es decir, la diversificación de la facultad sensitiva, la cual le permite al animal tener un conocimiento especializado o global del mundo circundante. En cada capacidad convergen los cinco sentidos, estableciendo una distinción entre órganos, funciones, actividades y objetos sensibles. Aborda la teoría de la *aisthesis*, especificando que cada sentido requiere de un medio para captar adecuadamente el objeto. De este modo, la vista tiene percepción de los colores y de las figuras por mediación de lo transparente y el oído a través del aire. Únicamente el tacto está exento de esta intermediación, pues se percibe lo tangible, las cualidades de los objetos como la dureza, la textura, lo caliente o frío, directamente por el contacto de nuestro cuerpo. La percepción sensible requiere de una organización sensorial bien constituida y de la

eliminación de obstáculos externos. Por tal motivo, dicha facultad es, a los ojos del filósofo, un término medio, dado que un ruido estridente o un calor excesivos, pueden poner en riesgo la capacidad de captar los objetos de este género. Pero cuando el animal, sin ningún impedimento, ejerce su naturaleza con la percepción, no hace más que aprehender la forma sin la materia, considera Aristóteles que las cualidades esenciales que conforman un objeto pueden ser abarcadas ampliamente por el concurso de nuestro aparato sensorial.

En Aristóteles aparece la noción de animales perfectos e imperfectos. Los primeros tienen la capacidad de captar la forma sin la materia, dado que cuentan con el total de las herramientas sensibles. Mientras que los imperfectos gozan del tacto, uno de los sentidos más importantes para el filósofo dado que los animales no humanos aseguran su existencia aún en ausencia de los demás sentidos; el tacto representa, por excelencia, la conservación de la vida animal. En *Investigación sobre los Animales* se afirma que los únicos animales que poseen todos los sentidos son el hombre, los vivíparos terrestres y los ovíparos sanguíneos, luego, entre el resto de animales hay una variación en el número, la cual depende de su estructura física (IA, I, 532 b-533 a). No obstante, frente a los animales no sanguíneos aclara:

De estos animales, los moluscos, los crustáceos y los insectos tienen todos los sentidos. En efecto, poseen vista, olfato y gusto. Pues los insectos, alados o sin alas, captan todas las sensaciones; por ejemplo, las abejas y las pequeñas hormigas perciben el olor a miel, incluso desde lejos. Y muchos insectos perecen por el olor a azufre. (IA, I, 533 b)

IV. Aportes Aristotélicos a la discusión

Hemos visto que la noción de lo animal desde la perspectiva biológica de Aristóteles, especialmente desde la concepción del *De Anima*, libro II, se comprende bajo un conjunto de potencias o capacidades que expresan la complejidad de la inteligencia de la vida. Hasta aquí, los animales podrían desarrollar la *areté* que les corresponde. Vemos que se relaciona con la noción de alma irracional que tipifica el estagirita en la *Ética a Nicómaco*, y que se cimienta en la noción de facultad sensitiva o potencia de la *aisthesis*. La sensibilidad como una serie diversificada de operaciones que culminan con la autorrealización de los animales, implica la percepción sensible y el ensayo de una

psicología en donde los animales poseen un universo de *pathé*, emociones, disposiciones y temperamentos.

En *De Anima libro III*, capítulo IX- XII, Aristóteles suscita un provocador debate en torno a la posibilidad de que los animales tengan una forma de pensamiento práctico, *phrónesis*, pues aquéllos persiguen el bien y huyen del dolor. De tal manera que placer y dolor determinan las acciones de los animales. Esto significa que los animales no son artefactos, máquinas o medios meramente para nuestros fines. Todo lo contrario, los animales poseen un *telos*, una especie de *phronesis*, capacidad o *areté* que les permite buscar lo conveniente para sí mismos, elegir el alimento y no el veneno, huir de un cazador o entablar relaciones de amistad con sus protectores, cuidar de la prole y desplazarse de un lugar peligroso, utilizar las herramientas de la naturaleza para crear nidos y sobre todo infundir en nosotros la curiosidad y la imaginación de sus propios deseos e intereses, como puede apreciarse a lo largo de la *Investigación sobre los Animales* Libros VIII-X; de este modo, la tradición romana dio continuidad a esta reflexión, en donde podemos ver el aporte aristotélico a la noción de *aisthesis* que la cultura romana expresa a través de algunos autores, al edificar una cercanía con el animal, explorando ciertos sentimientos que van más allá de la admiración estética y sublime de la *physis*, tal como lo encontramos en el libro primero de los *Epigramas*, del poeta Macial:

*Issa est passere nequior Catulli,
Issa est purior osculo columbae,
Issa est blandior omnibus puellis,
Issa est carior Indicis lapillis,
Issa est deliciae catella Publi.
hanc tu, si queritur, loqui putabis :
sentit tristitiamque gaudiumque.
collo nixa cubat capitque somnos,
ut suspiria nulla sentiantur.
hanc ne lux rapiat suprema totam,
picta Publius exprimit tabella,*

*in qua tam similem videbis Issam,
ut sit tam similis sibi nec ipsa.
Issam denique pone cum tabella :
aut utramque putabis esse veram,
aut utramque putabis esse pictam*³.
(Appleton, Jones, 1913, p.12)

El *Epigrama* 109 del poeta romano Marcial, que se trata de interpretar en la presente discusión supone el reconocimiento de la sintiencia en los animales, es la mirada a otro, en este caso *Issa* la perrita de Plubio, desde la cual se realizan comparaciones en el poema para expresar el grado de afecto y admiración hacia un animal, que algunos de las personas hoy compartimos y en cuyo poema se rompen los estereotipos, las clasificaciones epocales, así se nota en los comparativos *est purior, est blandior, est carior, est deliciae*, los cuales nos conectan con lo otro, lo humano, la naturaleza. De tal suerte que nos hace pensar que el problema de los animales desde la perspectiva antigua tiene unos lazos más fuertes con nuestro presente y con algunas maneras de encuentros con el animal. Por ejemplo, viendo su comportamiento y su vida digna de admiración y respeto. El hecho de pensar en sus sentimientos y de la manera cómo la perra *Issa* del poema de Marcial se comunica con nosotros, a través de los sentimientos, ésta es su manera de hablar. En aquella comunión entre el hombre y el

³Issa es más desvergonzada que el gorrión de Catulo,
Issa es más pura que el beso de una paloma,
Issa es más cariñosa que todas las amadas,
Issa es más preciosa que la piedra preciosa del dedo índice,
Issa es la perrita objeto de amor de Publio.
Pensarás que ella, si se queja, habla:
Siente tristeza y alegría.
Apoyada sobre el cuello duerme
Para que no se sientan sus suspiros.
Para que a ella toda no arrastre consigo la última luz,
En una tablilla pintada Publio la representa,
En la que tan parecida veréis a Issa,
Que ni ella misma sería tan similar a sí.
Después pon a Issa con la tablilla:
O ambas pensareis que son verdaderas,
O ambas pensareis que están pintadas.

perro, entre las especies e individuos que Aristóteles nos describe en sus reflexiones naturalistas.

Cuando nos preguntamos qué es el animal e indagamos en sus modos de vida, desde la perspectiva aristotélica, -especialmente desde su visión de los caracteres y en relación con otras *ousiai* como los hombres-, es posible a partir de semejanzas y diferencias, lograr el considerar moralmente a los animales, desde la perspectiva de tomaren cuenta que sienten tristeza, alegría, dolor o placer, que persiguen el bien y huyen del mal. Y sobre todo nos hace responsables en la medida en que los animales no pueden hacerse las preguntas metafísicas, estéticas o epistemológicas propias del animal humano. Así, sumada a esta concepción de los animales como seres merecedores de una consideración moral, dada la capacidad que tienen de sufrir, Bernard Rollin expresa lo siguiente:

In terms of countering the pernicious moral power of the claim that animals can't anticipate and remember pain and that therefore their pain is insignificant, the most relevant point has little to do with the presence or absence of concepts. It comes rather from the following insight: That if animals are indeed, as the above argument suggests, inexorably locked into what is happening in the here and now, we are all the more obliged to try to relieve their suffering, since themselves cannot look forward to or anticipate its cessation, or even remember, however dimly, its absence. If they are in pain, their whole universe is pain; there is no horizon; they are their pain. So, if the argument is indeed correct, then animal pain is terrible to contemplate, for the dark universe of animals logically cannot⁴. (Rollin, 1989, pp.60)

Rollin deriva la consideración moral hacia los animales desde la perspectiva de que aquellos no tienen la capacidad humana de prever consecuencias, de preguntarse por qué se hallan en situación de violencia, de la misma manera como algunos animales

⁴En términos de contrarrestar el pernicioso poder moral de afirmar que los animales no pueden anticipar y recordar el dolor y que por lo tanto su dolor es insignificante, el punto más relevante tiene menos que ver con la presencia o ausencia de conceptos. Este viene más bien de la siguiente visión: que si los animales están en efecto, como el argumento anterior lo sugiere, inexorablemente encerrados dentro de lo que está ocurriendo en el aquí y el ahora, todos estamos más obligados a tratar de aliviar su sufrimiento, ya que ellos mismos no pueden esperar con impaciencia o anticipar su finalización, o aún recordar, aunque vagamente, su ausencia. Si están sufriendo, todo su universo es el dolor; no hay horizonte; ellos son su dolor. Entonces, si este argumento es de hecho correcto, el dolor de los animales es terrible de contemplar, ya que el negro universo de los animales no puede tolerar lógicamente ningún destello de esperanza dentro de sus fronteras.

se hallan encadenados, esclavizados, utilizados como cosas para el logro del disfrute humano en nuestras sociedades. El sufrimiento del animal para Rollin es mayor que el que puede experimentar un humano que por lo menos sabe que está bajo el dominio de otro. Si bien, con Aristóteles no se llegan a estas conclusiones, me parece que la consideración moral hacia los animales puede plantearse en conexión entre la ética y la biología. Dado que, desde la mera concepción moral, el animal carece de vida moral, así la sintiencia es insuficiente, dado que prima la visión del *lógos* sobre lo irracional, prima el *telos* del hombre sobre el animal, la palabra con significado frente a las señales de placer y dolor. Se establece la jerarquía entre los animales políticos y el resto de especies, que quedan a la sombra de la sensibilidad, el mundo del deseo, del apetito. La libertad política frente al orden natural en donde el pensamiento se eleva como *entelquia* pura, sobre otras, que poseen el cuerpo del animal y están excluidas de la ley y de la ciencia, como se considera en *Ética Nicomáquea* X, escrita a la luz de la noción intelectualista de Aristóteles.

De ninguna manera señalo que Rollin y Aristóteles tengan afinidad absoluta frente a la consideración moral hacia los animales, pero considero que el tema del alma sensitiva en Aristóteles abre una discusión importante a la hora de rechazar una visión instrumentalista del animal que ha predominado a lo largo de la tradición occidental, inclusive el mismo Aristóteles en *Política* I, expone una concepción ruda de la naturaleza en donde los animales están al servicio del hombre. Así, el alma manda y domina al cuerpo como el señor tiene la potestad absoluta sobre el esclavo. No obstante, esta exploración rebasa lo que aquí me propongo y, por ende, abrirá una nueva exploración.

Vemos que en Aristóteles hay una indagación sobre la noción de la sensibilidad (*aisthesis*), y como lo he indicado esto es un criterio para que Rollin considere a los animales como agentes morales, con una dignidad que no requiere enfatizar en sus carencias desde una visión antropocéntrica, sino en lo común a todos los animales, es decir, en su sintiencia, capacidad de disfrute y búsqueda de sus intereses. Y este fue el panorama que a mi modo de comprender abrió el filósofo de estagira, señalando que hay diferencias entre la percepción sensible humana y la percepción sensible animal; pues en el hombre adquirir este tipo de conocimiento contribuye al enriquecimiento de sus facultades psíquicas superiores, como la imaginación y el intelecto, mientras que en el animal la percepción colabora con el propósito de la conservación de la vida, en

correspondencia con sus intereses. Es por ello que la percepción sensible en el humano se articula al sentido común y a la capacidad de elaborar juicios sobre esta experiencia, tal como lo indica Aristóteles:

Y si la vida es de por sí buena y agradable (y así lo parece, ya que todos los hombres la desean y especialmente los buenos y dichosos, pues la vida es más deseable para ellos y la vida más dichosa les pertenece). Si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y que anda de que anda e, igualmente, en los otros casos hay algo en nosotros que percibe que estamos actuando, de tal manera que nos damos cuenta, cuando sentimos, de que sentimos, y cuando pensamos, de que estamos pensando; y si percibir que sentimos y pensamos, es percibir que existimos, (puesto que ser era percibir y pensar) [...] (EN, IX, 9, 1170 a 25)

Los animales no pueden tener conciencia de sus percepciones, no experimentan el placer de percibir su existencia, Aristóteles los despoja del pensamiento. Sin embargo, el humano se encuentra con la bestia en la medida en que amplía la captación de sí mismo y abraza la naturaleza mediante la ciencia natural, pues percibir y pensar no se agotan en el sí mismo, sino en el otro que forma parte de la naturaleza. Así el humano cumple con su *ergón* y *areté*, pues si la naturaleza no hace nada en vano, como reitera Aristóteles, la existencia de los animales y sus modos de vida no deberían ser dañados por el humano. La violencia y la extinción de los animales podría considerarse un atropello a la *entelequia* de otras especies. La filósofa neoaristotélica Martha Nussbaum, en una álgida discusión con utilitaristas y contractualistas, en su libro *Las Fronteras de la Justicia* plantea el asunto de la protección de los animales en estos términos:

En realidad, sin embargo, existen multitud de especies de animales para las que no es factible una existencia floreciente, viviendo libres en la naturaleza, puesto que han evolucionado a lo largo de milenios en simbiosis con los seres humanos. Los perros, los gatos domésticos y la mayoría de razas de caballos están en esta situación, como también lo están muchos animales de granja y algunas aves. Sin duda estos animales no deberían ser tratados como simples objetos para uso y control a cargo de los seres humanos; siempre deberían tenerse en cuenta su propia forma de florecer y sus propios fines. (Nussbaum, 2007, p. 370)

Nussbaum ha sabido captar el espíritu aristotélico del autodesarrollo de las especies, poniendo énfasis en los individuos. En Aristóteles se encuentra un examen de la complejidad o simplicidad sensitiva, la cual define la inteligencia de los animales y,

con ella, el tipo de conocimiento que puedan adquirir al nivel de la *aisthesis*. En *Metafísica A*, donde Aristóteles se empeña en diferenciar a la sabiduría de otros modos de conocimiento, afirma:

Pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de ésta en algunos de ellos no se genera memoria, mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últimos son más inteligentes y más capaces de aprender que los que no pueden recordar: inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir sonido (por ejemplo, la abeja y cualquier otro género de animales semejantes, si es que los hay); aprenden, por su parte, cuantos tienen, además de memoria esta clase de sensación. Ciertamente el resto (de los animales) vive gracias a las imágenes y recuerdos, sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano (vive), además, gracias al arte y al razonamiento. (Met., A, 980 b, 25)

A partir de esto, vemos que Aristóteles reconoce grados de inteligencia en los animales, los cuales experimentan sensaciones con el ánimo de desarrollar sus potencialidades, de cumplir con sus fines y preservar la vida. En el contexto de EN (II), volviendo al lenguaje de las funciones del alma, Aristóteles considera que hay un *ergón* propio de los animales, el cual se identifica con una *areté* que se distancia radicalmente de las aspiraciones humanas. En los terrenos de la ética, las virtudes animales se contrastan con las humanas, así la *sophía* y la *phrónesis* serán exaltadas como las cualidades morales más apreciadas del animal humano. La sensación, por su parte, presenta un panorama variopinto, el hombre no debe experimentar los olores y los sabores como lo haría un animal, hay otro tipo de placer más sublime aportado por el conocimiento sensitivo, vinculado con la estética o con el pensamiento práctico. Así, el animal está supeditado a los placeres del tacto y el gusto, su deseo no puede ser educado, dado que no hay un principio rector, en el animal no hay bien ni mal. El animal únicamente posee la *areté* que le es propia, la cual es desprestigiada, a la luz de la vida teórica, como un modo de vida inferior para el hombre.

Para la filósofa Martha Nussbaum, el problema de los animales no debe situarse únicamente en términos de la consideración moral, lo cual debería ser un requisito de cualquier ciudadano del mundo, quien tenga un compromiso con los otros y la naturaleza. El asunto de la consideración moral, sobre todo en las éticas griegas, no da respuesta a las preocupaciones de diversos movimientos o comunidades que reclaman

hoy en día un trato decoroso para los animales. En la actualidad estamos obligados a cuestionar los presupuestos de la ética clásica; no obstante, la tarea es más ardua, pues la filósofa aristotélica considera que la discusión debe avanzar en términos de reclamar derechos para los animales y situar la perspectiva de la temática en una cuestión de justicia. Así, del mismo modo en que no existe bienestar para muchos ciudadanos que tienen que vivir difíciles situaciones de dominio, políticas que se basan en la desprotección y acrecientan el sufrimiento humano y animal. Es revelador que la filósofa Nussbaum piense que de la misma manera que se debe propender por la justicia humana, debe salvaguardarse la vida de los animales, pero no solo como seres vivos, como seres sintientes, si no como aquellos poseedores de capacidades naturales, las cuales buscan el florecimiento y la auto-realización del bien. Es importante anotar que la filósofa desarrolla la teoría de las capacidades y explora posibilidades siendo crítica con la tradición utilitarista y contractualista. Mi intención no es desarrollar dicha teoría, si no señalar cual es la concepción de los animales en la visión del filósofo griego Aristóteles, y sobre todo afirmar que su lectura contemporánea ha permitido realizar avances hacia la consideración moral hacia los animales. Sabiendo que su investigación zoológica está dotada de una cosmovisión muy rica de la naturaleza y lo más bello de este asunto, es que nos invita a interrogar a los animales como un otro que merece toda la atención en la medida en que nos recuerda nuestra filiación biológica y nuestro parentesco, lo cual puede devenir en sentimientos de empatía y de responsabilidad hacia los animales no humanos.

V. Conclusión

El vínculo que mantiene el humano con lo animal se rompe en el mundo de la cultura y se fortalece en la biología. En el terreno naturalista, los animales gozan de un mejor estatus, pues el estagirita ya no se centra, como en la ética, en los fines de una nutrición placentera y carente de la medida política cuando se dirige a ellos. Contrario a esto, los animales son descritos como semejantes al animal humano, haciendo uso de la *téchné* y de la *phrónesis* con una complejidad psicológica que parece inexistente en el contexto de la *polis*. Sus anotaciones en el campo de la biología, si bien carecen del rigor filosófico ideal, tal es el caso de la *Investigación sobre los Animales*, quizás aventuren el establecimiento de una cercanía mayor de lo animal con lo humano, pues carecen de los

juicios intelectualistas de la ética, que logran maravillar al lector moderno, y lo ponen en cuestión sobre el respeto y la consideración moral hacia los animales.

Bibliografía

- Arendt, H. (1998). *La Condición Humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Aristoteles. (1982). *Obras*. Madrid: Aguilar
- Aristóteles. (1983). *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos
- Aristóteles. (1992). *Investigación sobre los animales*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1993). *Ética Nicomáquea*. Barcelona: Planeta DeAgostini
- Aristotle. (1993). *Movement of Animals, Progression of Animals*. London: Harvard University Press
- Aristoteles. (1994). *Reproducción de los Animales*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Metafísica*. Madrid: PlanetaDeagostini.
- Aristóteles. (1996). *Investigación sobre los Animales*. Traducción Julio Pallí, prólogo Calos García Gual. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Aristóteles. (1999). *Retórica*. Madrid: Gredos
- Aristóteles. (2000). *Ética Nicomáquea, Política*. México: Porrúa
- Aristóteles. (2000). *Las Partes de los animales. Marcha y Movimiento*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2002). *Ética Eudemia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica
- Bolton Karmy, R. (2006). Sobre la “Decisión” en la Prudencia de Aristóteles (una introducción al problema de lo animal y lo humano). *Polis Revista de la Universidad Bolivariana* 14, 1-10
- Camps, V. (2002). *Historia de la Ética 1. De los Griegos al Renacimiento*. Barcelona: Crítica
- Hegel, G. W. F. (1997). *Lecciones sobre Historia de la Filosofía II*. México: Fondo de Cultura Económica

- Lear, J. (1994). *Aristóteles el deseo de comprender*. Madrid: Alianza Editorial
- Lear, J. (1994). *Aristóteles*. Madrid: Alianza editorial
- Lledó, E. (1994). *Memoria de la Ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*. Madrid: Taurus
- López Gómez, C. (2009). Inteligencia animal en Aristóteles. *Discusiones Filosóficas* 15, 69-81
- Nussbaum. M. (2004). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz Editores
- Nussbaum. M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós
- Platón. (1967). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar
- Reale. G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder
- Ross, D. (1981). *Aristóteles*. Argentina: Charcas.
- Rollin, B. (1989). *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: North Carolina State University, Tom Regan, Monash University, Peter Singer.
- Appleton, R. y Jones W (1913). *Lingua latina. Puer romanus*. Oxford: University Press.
- Vélez, Y. (2010). *Vínculos Comunitarios entre Sophos y Político en Aristóteles. Praxis Filosófica* 4, 169-191.

YSIS VÉLEZ

Profesional en Filosofía de la Universidad del Quindío, Magister en Filosofía de la Universidad del Valle, Colombia. Líder del grupo de investigación Sofos de la Uniquindío, docente y directora del Programa de Filosofía de la misma Universidad. En el ámbito de la Filosofía Antigua ha trabajado el pensamiento platónico y aristotélico, sobre todo la línea de la ética y la política: temas como el problema de las virtudes morales, el ciudadano, la felicidad, vínculos entre retórica y pedagogía. Tiene un interés especial por el problema de los animales en Aristóteles, por lo cual ha indagado en la filosofía natural, en sus escritos físicos y biológicos, a este respecto se pregunta sobre la concepción de los animales, la ética aristotélica y los animales, la noción de *phrónesis* y *Psiqué*. Como investigadora y miembro de la Fundación Espíritu Animal Colombia, coordina la conmemoración del día mundial de los animales (2010-2018), el foro semestral sobre ética animal, la cátedra ecología y sociedad del riesgo y promueve el grupo de estudio sobre filosofía animal en la Universidad del Quindío.