



LA NATURALEZA HUMANA EN LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICO-TOMISTA: UNA BREVE EXPOSICIÓN

HUMAN NATURE IN THE ARISTOTELIAN-THOMIST TRADITION: A BRIEF EXPOSITION

ÁNGEL SÁNCHEZ-PALENCIA MARTÍ

Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IIES) Francisco de Vitoria

ID ORCID 0000-0002-9123-1976

a.s.palencia@ufv.es

Resumen:

Palabras clave:

Physis, naturaleza humana, transhumanismo.

Recibido: 20/01/2021

Aceptado: 29/06/2021

El presente trabajo analiza la noción clásica de *naturaleza humana*. Estudia este concepto en Aristóteles, en quien culmina la comprensión intelectual griega de la noción de naturaleza y la recepción tomista del mismo. El objetivo principal de este trabajo es facilitar de forma breve y concisa una introducción a la filosofía del hombre que subyace en muchos de los autores que no sólo juzgan reductivo el pensamiento transhumanista respecto a su concepción de lo que es el hombre, sino que intentan aportar soluciones éticas para asumir las grandes oportunidades que la tecnociencia presenta al hombre actual.

Abstract:

Keywords:

Physis, human nature, transhumanism.

The present work analyzes the classical notion of human nature. He studies this concept in Aristotle, in whom the Greek intellectual understanding of the notion of nature culminates as the later Thomistic reception of it. The main objective of this work is to provide a brief and concise introduction to the philosophy of man, which underlies in many of the authors who not only consider transhumanist thought reductive, with respect to their conception of what man is, but also they try to provide ethical solutions to take on the great opportunities that technoscience presents to today's man.

Introducción¹

En este breve trabajo intentare exponer las ideas básicas de la concepción filosófica aristotélico-tomista sobre el hombre deteniéndome en la noción de naturaleza humana. Realizo esta síntesis en cuanto que muchos de los autores bioéticos que ven en el transhumanismo una corriente de pensamiento antihumanista se apoyan en una antropología que tiene como fundamento esta concepción filosófica. No todas las críticas al trashumanismo proceden desde esta concepción, pero considero que es interesante recordar, aunque sea sucintamente, las nociones básicas de ella, tanto para los autores que la utilizan como referente a la hora de enjuiciar las propuestas transhumanistas, como para aquellos que no están de acuerdo con éstas pero desconocen la riqueza y virtualidades de la concepción aristotélica-tomista sobre el hombre a la hora de valorar el “intento de sobrepasar los límites naturales del ser humano mediante una serie de tecnociencias que se están desarrollando de modo convergente”² como propone la corriente transhumanista.

El transhumanismo se sustenta en un planteamiento de base largamente acariciado a lo largo de la Modernidad desde Descartes hasta nuestros días, a saber, la consideración exclusiva del cuerpo humano a través del accidente de cantidad. Históricamente, Descartes es el filósofo que primero adquirió plena conciencia de la radical distinción conceptual que diferencia la experiencia de lo mental (subjetivo) de la experiencia de lo

material (objetivo). Es mérito del filósofo francés haber señalado la hondura del abismo nocional que escinde la experiencia humana. De una parte, nos encontramos con la experiencia de las cosas y de nuestro propio cuerpo en tanto que cosa. De otra, tenemos la experiencia de nuestra interioridad consciente: pensamientos, proyectos, intenciones, relaciones intersubjetivas, etc. El dato inicial de nuestra experiencia es que ésta se halla dividida entre lo mental y lo material corpóreo. Como es sabido, de esta experiencia bifronte, Descartes dedujo el carácter sustancial tanto de la mente como del cuerpo material separando ambas realidades en una teoría dualista del hombre³.

Gracias al despliegue de las neurociencias y al desarrollo de los psicofármacos a partir de la segunda mitad del siglo pasado⁴, hoy sabemos que la separación de lo mental de lo corpóreo (dualismo) no se ajusta a las conclusiones de las ciencias experimentales sobre el hombre, especialmente en las ciencias biológicas y paleontológicas. No obstante, encontramos que cierto dualismo antropológico subyace implícitamente a algunas propuestas transhumanistas como, por ejemplo, la transferencia mental (*mind uploading*)⁵. Durante los siglos de la Edad Moderna, la ciencia empírica ha explicado amplia y ajustadamente la objetividad, mientras que la subjetividad, que difícilmente se somete al método de las ciencias empíricas, permanece, bien ajena al conocimiento científico, que por influencia del naturalismo delimita de modo excluyente el ámbito de la verdad, bien reducida al mundo

1 El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación “Transhumanismo, posthumanismo y postfeminismo: análisis interdisciplinar, filosófico y bioético” de la Universidad Francisco de Vitoria, cuya investigadora principal, Elena Postigo, ha investigado sobre el transhumanismo desde 2006 Postigo, E. “Transhumanismo y post-humano: principios teóricos e implicaciones bioéticas”. *Medicina e Morale*. 2009; 2: 267-282

Postigo, E. “Naturaleza humana y problemas bioéticos del transhumanismo y mejoramiento humano”. En: A. Cortina y M.A. Sierra (Eds), *Humanidad infinita. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*. Ediciones internacionales universitarias, Madrid, 2016: 223-246

Postigo, E. “La obsolescencia del ser humano. El advenimiento del hombre nuevo”. *Telos*. 2018; 109: 50-59. Postigo, E. “¿Qué alternativas existen frente al transhumanismo? En: F. Torralba (Coord.), *El transhumanismo sota la lupa*. Club de Roma, 2019, 353-366. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=732399> [Consulta: 13/1/21]

Postigo, E. “Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana”. *Arbor*. 2019; 195 (792). A507.

2 Marcos, A. “Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo”. *Artefactos*. 2018; 7: 109-110.

3 De manera sucinta podemos decir que en la dogmática antropológica disponible encontramos las antropologías dualistas que separan lo psíquico de lo corpóreo, las antropologías monistas que reducen lo psíquico a lo corpóreo y las antropologías duales que distinguen mas no separan ambas realidades. De entre ellas, las conclusiones actuales de la neurofisiología y la farmacología argumentan el favor de la unidad biopsíquica del ser humano. Cada día se cuestiona más la idea de un saber científico aislado de los saberes no experimentales. La comprensión cabal de la realidad y singularmente del hombre, requiere de un diálogo interdisciplinar entre ciencia y filosofía y para ello, el pensamiento aristotélico-tomista, precisamente por haber insistido poderosamente en la unidad biopsíquica del ser humano, se me presenta como el marco teórico más adecuado para ese diálogo.

4 Cf. Lombo, J. A. Giménez Amaya, J. M., *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, EUNSA, Pamplona, 2013

5 La transferencia mental es una expresión acuñada por la corriente filosófica transhumanista para referir el proceso de codificación de una mente y su posterior trasvase a un soporte no biológico, como medio de supervivencia.

objetivo-material, desde una teoría antropológica monista (explícita o implícita)⁶.

Como consecuencia de la tradición moderna de entender el cuerpo como mera cantidad, cuando leemos u oímos la expresión *cuerpo humano* de manera inconsciente ponemos entre paréntesis el adjetivo (*humano*) y pensamos en cualquier cuerpo, en una masa extensa según la idea que proporciona la física moderna: un grave que es atraído por el planeta Tierra con una fuerza directamente proporcional a la masa e indirectamente proporcional al cuadrado de la distancia, que ocupa un espacio que no puede ser ocupado por ningún otro cuerpo. Igualmente, el adjetivo *físico* lo entendemos en contraposición a moral o psíquico, según recoge la segunda acepción del término en el Diccionario de la Real Academia⁷. Con frecuencia se considera desde este reducido alcance de significación la noción griega *physis*, en español, *naturaleza*. Pero esa lectura e intelección insuficientes no permiten pensar de manera adecuada el concepto de naturaleza. Más aún, cuando esa misma comprensión insuficiente de la noción de naturaleza ha de habérselas con el obrar voluntario del hombre, con el reino de la libertad, no comprende que ser principio fijo de acción no es lo mismo que ser principio de acción fija. De ahí se sigue cierto abandono y olvido por parte del pensamiento actual del concepto de naturaleza.

Es sabido que las ciencias empíricas suponen su objeto; así, por ejemplo, la física supone el movimiento como la biología supone la vida, y la pregunta “¿qué es el movimiento?” o “¿qué es la vida?”, exceden sus respectivas líneas de inteligibilidad de la realidad delimitada por sus métodos⁸. Nos encontramos así con la

dificultad de nuestra época para comprender la vida y singularmente la vida inteligente. Resulta curioso, según señala Hans Jonas⁹, pensar que en las culturas antiguas no científicas la vida no presenta ningún problema de intelección, antes bien, la dificultad estriba en explicar que existan cosas que no están vivas, pues la vida es considerada el ser por excelencia, el analogado principal del ser. A causa de la separación cartesiana comentada y su ulterior desarrollo noético en la cultura occidental, se ha operado un cambio de perspectiva desde la cual lo evidente hoy es el ente inerte y el ente vivo, especialmente el vivo inteligente, es algo que hay que explicar desde lo inerte. De ahí surge cierta tendencia a disolver la psicología en biología y ésta en físico-química.

2. La noción de naturaleza

Hablar de *naturaleza humana* no es exactamente igual que hablar de *hombre*. Aunque la naturaleza de algo sea su esencia, el término naturaleza predica algo especial que no queda expresado en la esencia considerada como *quiddidad* o definición. A la pregunta *qué es esa cosa* respondemos con un nombre común que se aplica a todas las cosas que pertenecen a una misma especie. El nombre expresa lo que las cosas son; es decir, su esencia, lo que las define, al margen de otras afecciones accidentales y mudables. Esencia es aquello que hace que una cosa sea lo que es. No cabe duda de que las cosas, por ejemplo, el hombre, no es una suma de cualidades, sino que tiene una consistencia intrínseca de la que brotan sus características. Una consistencia interna que nosotros captamos por medio de nuestra inteligencia, definimos (animal racional) y nombramos con un término arbitrario (hombre). Piénsese que si podemos traducir de una lengua a otra es sobre la base real de la esencia de las cosas.

Decíamos que la noción de naturaleza añade algo a la noción de esencia. Por ello, para comprender de manera adecuada la noción de naturaleza humana y lo que implica, previamente es necesario tener una noción del concepto de naturaleza en general antes de aplicar el concepto al hombre. La palabra *física*, del griego φυσικῶς,

6 El naturalismo epistemológico pretende que el único modo de conocimiento científico válido es el de las ciencias positivas, aquellas que tienen como objeto lo experimentable por los sentidos y lo cuantificable, llegando a confundir el ser con la materia (naturalismo ontológico).

7 “adj. Perteneciente o relativo a la constitución y naturaleza corpórea, en contraposición a moral” REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [Consulta: 16/05/20]

8 Sobre los grados del saber y la manera como la luz formal que caracteriza a un tipo de saber cae sobre las cosas y determina en ellas una cierta línea de inteligibilidad, dejando fuera de sí otros aspectos de esa realidad no contemplados por el método de ese tipo de saber, puede verse la obra de Maritain, J. *Distinguir para unir o los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968.

9 Cf. Jonas, H. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, 2017

sustantivo proveniente del verbo φύειν, brotar, germinar; en latín *natura*, que deriva a su vez del verbo *nascor*, nacer, surgir, brotar, originariamente se refiere al fenómeno de la germinación, propio de los seres vivos, de donde fue ampliando análogamente su significado. Tomás de Aquino refiere dicha ampliación análoga del alcance significativo de la palabra en los siguientes términos:

“Según el Filósofo en V *Metaphys.*, el nombre de naturaleza es aplicado para indicar, sobre todo, la generación de los vivientes llamada nacimiento. Y porque esta generación y otras similares brotan de un principio intrínseco, se aplica también para indicar el principio intrínseco de cualquier movimiento. Así es definida la naturaleza en II *Physic.*”¹⁰

Vamos a considerar ahora con más detalle la noción de naturaleza en Aristóteles, no porque sea un concepto original en su obra, sino porque Aristóteles recoge e integra los diversos aspectos de la idea de naturaleza que encontramos en los autores que le precedieron. En él culmina la comprensión intelectual griega de lo que significa naturaleza. Aristóteles trata del concepto de naturaleza fundamentalmente en los primeros capítulos del libro II de la *Física* y en *Metafísica* V, capítulo cuarto. Aquí es preciso hacer una consideración preliminar.

La física aristotélica no ha de entenderse en el sentido moderno del término; sino como cosmología o filosofía de la naturaleza y, por lo tanto, no ha sido superada por la física moderna cuyo estudio no incluye el conocimiento de las causas últimas de los entes corpóreos. Según la concepción aristotélica de la ciencia el conocimiento científico es conocimiento de lo real y no meramente de las apariencias y posee unos rasgos específicos que conviene tener presentes. Ha de conocer qué son las cosas, es decir, ha de conocer las esencias y no meramente las determinaciones accidentales, rasgos inesenciales de lo real. Conocer qué son las cosas implica tres niveles de inquisición, que responden a tres preguntas sucesivas¹¹.

Primera pregunta: “¿qué es esto?” Respuesta: “esto es un hombre”, donde el adjetivo demostrativo indica un individuo singular concreto: Sócrates. Todo lo que existe es concreto y singular, lo universal y abstracto, a pesar de lo que piensen los platónicos, no va más allá en su realidad de los confines de la mente. Segunda pregunta: “¿Qué es el hombre?”, donde el artículo determinado indica la especie y cuya respuesta es la esencia, es decir, el contenido de la definición: “animal racional”. Tercera pregunta: “¿y por qué esto es un hombre?”, cuya respuesta es la forma específica, que es la causa por la cual la materia, que es principio de individuación, está organizada de un determinado modo, el modo propio y constitutivo de un hombre que permite un conjunto de operaciones específicas a través de unos órganos igualmente específicos. Es preciso distinguir los accidentes que siguen a la materia (accidentes individuales) de aquellos otros que siguen a la forma (accidentes específicos). En palabras de Santo Tomás:

“Y porque cada cosa es individuada por la materia y se coloca en el género o en la especie mediante su forma, por ello los accidentes que siguen a la materia son accidentes del individuo, en base a los cuales también los individuos de la misma especie difieren entre sí. En cambio, los accidentes que siguen a la forma son los atributos propios del género o de la especie, como el ser risible sigue en el hombre a la forma, pues el reír acontece por alguna aprehensión del alma del hombre.”¹²

La distinción es importante, pues, de una parte, muestra el principio de regularidad de la naturaleza y, de otra, constituye el fundamento de las propiedades de las cosas, las cuales se siguen de la esencia y por eso se dan en todo caso sin excepción. La ciencia es además un conocimiento necesario y universal cuyo contenido es inmutable y el conocimiento científico, según acabamos de considerar, es causal, se trata de un saber por causas: no basta con saber que algo sucede o es de cierto modo,

¹⁰ *Suma de Teología*, I, c.29, 1

¹¹ Cf. Calvo, T. “Introducción general e Introducción a *Acerca*

del Alma”. En: Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978

¹² *El ser y la esencia*, c. 6

sino que ha de alcanzarse a explicar por qué es o sucede precisamente de tal modo.

La concepción aristotélica de la ciencia resulta más amplia que el reducido significado contemporáneo del término *ciencia*, pues en ella pueden incluirse los tres grados del saber (ciencia positiva, filosofía y teología) sin menoscabo de sus respectivas diferencias en base a su objeto formal y a las determinaciones metodológicas derivadas del mismo.

En *Metafísica V, 4*, Aristóteles recoge seis acepciones del término griego φυσικς (*physis*):

“(1) Se llama naturaleza, en un sentido, la generación de las cosas que crecen (...) (2) y en otro sentido, lo primero a partir de lo cual comienza a crecer lo que crece, siendo aquello inmanente (en esto); (3) además, aquello de donde se origina primeramente el movimiento que se da en cada una de las cosas que son por naturaleza y que corresponde a cada una de estas en tanto que es tal. (...) (4) Además, se llama «naturaleza» lo primero de lo cual es o se genera cualquiera de las cosas que son por naturaleza, siendo aquello algo informe e incapaz de cambiar de su propia potencia (...) (5) Además, y en otro sentido, se dice que la naturaleza es la entidad de las cosas que son por naturaleza (...) (6) A causa de esta (acepción), y por ampliación ya de significado, y en general, se llama naturaleza a toda entidad, puesto que naturaleza es cierto tipo de entidad.

De lo dicho resulta que la naturaleza es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas.”¹³

Estas definiciones basculan entre dos ideas fundamentales representadas por la primera y la última acepción: la génesis de las cosas y la entidad o sustancia. Lo fundamental del concepto de naturaleza es que refiere el ser de las cosas y enlaza el ser con el cambio, la actividad, el movimiento. El doble sentido de la raíz griega φυσ-, de la que procede el griego φυσικς (*physis*), que refiere

re tanto el ser como el llegar a ser de las cosas, permite la articulación coherente de las acepciones descritas del término naturaleza¹⁴.

En *Física II*, el estagirita ofrece la famosa definición de naturaleza: “la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente”¹⁵. Lo fundamental de esta definición es que refiere la esencia a la vez que el principio y causa del cambio de cada cosa. En efecto, la naturaleza es un principio y causa del cambio y no es un principio extrínseco accidental sino intrínseco esencial; y es un principio de cada cosa, individual y concreta. La noción aristotélica refiere al ente particular y se entiende como naturaleza de tal o tal cosa. Para Aristóteles, según recogía en la cuarta acepción del término en *Metafísica V*, naturaleza se dice de la materia prima que es el sujeto que recibe la forma y se define como pura potencia, por lo tanto, no es acto, pero es potencia real: un elemento real entre el no ser y ser en acto. Por ello con más motivo se dice también de la forma que actualiza la potencia en cada cosa. Materia y forma son, pues, principios constitutivos por los cuales cada cosa es móvil y mutable y fundamento del movimiento del universo.

La definición de *physis* como principio intrínseco de movilidad no se refiere sólo a los semovientes (vivos) sino a todo ente natural, pues principio significa capacidad de mover o ser movido. Como es sabido, para Aristóteles el movimiento es el paso de la potencia al acto, un cambio que emerge de la δυναμις (*dynamis*) de una sustancia compuesta de materia y forma. Todo lo que está en movimiento es movido por algo, ya sea por otro como en los cuerpos inertes, ya sea por sí mismo en tanto que otro, como en los vivos. Resulta decisivo comprender que la noción de naturaleza refiere el movimiento de las cosas en razón de lo que las cosas son; por ser el móvil lo que es, un hombre o agua, se comporta así, realiza tal y tal proceso u operación que le es propio; así, el agua fluye y el hombre piensa y habla. La naturaleza fundamenta, pues, el movimiento del uni-

¹⁴ Panikkar, R. *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, CSIC, Madrid, 1972, p. 56

¹⁵ *Física*, II, 1, 192b

¹³ *Metafísica V, 4*, 1014b-1015a

verso, que es el movimiento de las cosas que lo forman. A su vez, también fundamenta la idea de *τελος* (*telos*), fin, según la cual, el movimiento natural de cada cosa es el que tiende a su propia perfección y a comunicar su forma y su ser.

Por lo que respecta a los seres vivos, considerar que la composición hilemórfica (materia-forma) de la entidad primera (el individuo) resulta de preguntar por qué estos elementos materiales están organizados de modo tal que constituyen tal cosa, por ejemplo, un hombre. La respuesta se halla a través del conjunto de funciones para las cuales sirve tal organización material. Lo que se pregunta es la causa por la cual la materia es algo determinado, y esta causa es la forma específica. El alma en sentido aristotélico es la forma específica de un cuerpo natural vivo. Y la forma específica es el conjunto de funciones o actividades vitales de tal vivo que lo definen. En tanto que contenido de la definición, se dice esencia, y en tanto que causa formal inmanente el alma es entidad. La forma específica no es solamente la esencia y la causa inmanente de la entidad natural (de tal vivo), sino también su causa final o fin (*telos*). De esta manera se llega a la tesis aristotélica de la finalidad en la naturaleza, que ilumina la explicación biológica con la luminaria de la causalidad final de la cual prescinde, por imperativo metodológico, la biología científica que sólo considera la causas material y eficiente próximas en sus explicaciones de los seres vivos.

En resumen:

“En la visión aristotélica, lo distintivo del concepto de naturaleza no es otra cosa que el vínculo o enlace íntimo y esencial que dice entre el cambio y el ser de la cosa que cambia, al comprender el cambio como enraizado en el ser de las cosas y el ser como alcanzado, realizado y propagado a través del cambio. Así, el concepto de naturaleza viene a condensar y a comprender en una noción única lo que expresa en el plano de los principios ontológicos la conocida afirmación “el obrar sigue al ser”¹⁶.

3. La naturaleza humana

Pensar al hombre desde la noción de naturaleza consiste en comprender la esencia humana como fundamento del movimiento o acción específica o propia del hombre, que lo caracteriza y distingue de otros seres: *operari sequitur esse*. Importa mucho destacar que el hecho de que la naturaleza humana posea un dinamismo no quiere decir que no esté terminada, dada. Como hemos señalado más arriba, ser principio fijo de acción no es lo mismo que ser principio de acción fija; pues a diferencia de otros animales, el obrar humano no está determinado por los rasgos fijos e inmutables de su esencia.

De acuerdo con la tradición aristotélico-tomista podemos compendiar la naturaleza humana en tres aspectos; a saber, el hombre como un ser corpóreo, como un ser vivo y como un ser racional. El primer aspecto lo explica Aristóteles mediante la teoría hilemórfica que es, a lo que se nos alcanza, la más lograda de cuantas se han propuesto en la Historia de la Filosofía para explicar los dos grandes problemas que plantea el universo a la inteligencia humana y que dieron origen a la filosofía: el problema de lo uno y lo múltiple y el problema del devenir.

El hombre es un ser corpóreo vivo y, como tal, es explicado por Aristóteles en el tratado *Acerca del alma*, donde Aristóteles utiliza el término *psiqué*, alma, para referir la forma del compuesto hilemórfico en los seres vivos. El tratado *Acerca del alma* es un tratado acerca de los seres naturales dotados de vida; y el alma, el principio vital del que manan aquellas actividades exclusivas de los vivientes, que ofrece razón suficiente de la diferencia existente en el universo de los seres naturales entre vivientes e inertes. Aristóteles se enfrenta al problema de la vida pertrechado de sus potentes esquemas conceptuales de sustancia-accidentes, materia-forma, potencia-acto. El resultado es una teoría vigorosa que inaugura una fecunda corriente de pensamiento antropológico que ha subrayado la unidad biopsíquica del hombre. De esta manera, *Aristóteles no separa la biología de la psicología*. De entre los vivos el hombre presenta una característica que es actual en todos sus rasgos específicos y que lo separa del resto de animales. Se trata de la racionalidad que define a la especie hu-

¹⁶ Prevosti, A. “La naturaleza humana en Aristóteles”. *Espíritu*. 2011; 141: 40

mana (*animal racional*) y que es clave para explicar no sólo el arte (que en griego refiere tanto la técnica como las bellas artes), la ciencia y la voluntad, sino también la singularidad anatómico-morfológica del ser humano. Como vamos a ver a continuación, el hombre es un ser en cuyo cuerpo se manifiesta la racionalidad.

El rasgo morfológico más destacado del género *Homo* es la bipedestación que permite la liberación del miembro quirúrgico de la función motora. Aristóteles lo señala en *Partes de los animales*:

“Además, para empezar, es el único en que las partes naturales están situadas según el orden natural, y su parte superior está orientada hacia la parte superior del universo: el único de los animales erguido es, efectivamente, el hombre”¹⁷.

“Puesto que está erguido por naturaleza, no tenía ninguna necesidad de miembros delanteros, sino que a cambio de ellos la naturaleza lo dotó de brazos y manos. Así, Anaxágoras afirma que el hombre es el más inteligente de los animales por tener manos, pero lo lógico es decir que recibe manos por ser el más inteligente. Las manos son, de hecho, una herramienta”¹⁸.

El pensamiento del estagirita en su crítica a Anaxágoras resulta hoy novedoso y sorprendente. En las interpretaciones neodarwinistas actuales del hecho de la evolución humana, se presenta la hipótesis de la humanización (aspecto racional y cultural) como un círculo cerrado de retroalimentación según la cual la bipedestación y consiguiente liberación de los miembros superiores de la función locomotora permite el uso de herramientas, el despiece y trituración de los alimentos que, a su vez, causa ciertas variaciones anatómicas que permiten un aumento de la capacidad craneana, mayores cerebros que hacen posible la aparición de la cultura que retroalimenta evolutivamente el proceso. En definitiva, como piensa Anaxágoras, el hombre es inteligente

porque tiene manos. Sin embargo, se puede dar la vuelta a esta hipótesis, situando la racionalidad como origen de la cultura y de la propia evolución morfológica del género *Homo*; es decir, el hombre tiene manos porque es inteligente, según es lógico pensar habida cuenta de la conducta técnica. La fabricación de herramientas líticas que conocemos desde los más remotos tiempos de la humanidad en *Homo habilis*, requiere la transformación de una determinada materia, adecuada por sus propiedades, conforme a una idea ejemplar concebida en la mente, ordenada a un determinado fin. Por tosca que pueda parecer la industria lítica, en sí misma, supone un conocimiento conceptual propio de la inteligencia humana. No podemos detenernos en esta cuestión, pero es importante apuntarla a fin de resaltar la potencia de los trabajos biológicos de Aristóteles más allá del desarrollo actual de las ciencias biológicas¹⁹.

Santo Tomás recoge el pensamiento de Aristóteles y da cuatro razones de la conveniencia de la verticalidad humana:

“En primer lugar, porque los sentidos le fueron dados no sólo para proveerse de lo necesario para vivir como sucede en los animales, sino para conocer (...). Así, porque la mayoría de los sentidos está en el rostro, los demás animales lo tienen mirando al suelo, como para buscar comida y alimentarse; mientras que el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos (...) pueda conocer abiertamente todo lo sensible tanto en el firmamento como en la tierra, en orden a descubrir la verdad. En segundo lugar para que las facultades internas puedan ejercer más libremente sus operaciones, mientras el cerebro, en el que se perfeccionan, no esté sumergido sino elevado sobre todas las partes del cuerpo. En tercer lugar, porque si el hombre anduviera encorvado, sus manos deberían hacer de patas delanteras, y

17 *Partes de los animales*, II, 656a

18 *Partes de los animales*, IV, 687a

19 Sobre la anterioridad de la humanización respecto de la hominización y la evolución del género *Homo* como única especie humana con gran variabilidad morfológica, puede verse un reciente artículo: Sánchez-Palencia, A., Jordana, R., “The Origin of Man in the Light of Three Fields of Knowledge: Science, Philosophy and Theology” *Scripta theologica*. 2021; 53: 9-45

no podrían ser utilizadas para la ejecución de diversas operaciones. En cuarto lugar, si anduviera encorvado y usara las manos como patas, debería tomar los alimentos con la boca, con lo cual tendría la boca puntiaguda, los labios más duros y gruesos y la lengua áspera (...). Pero tal disposición impediría hablar, que es la obra propia de la razón.”²⁰

Frente a la concepción del hombre como yuxtaposición de dos sustancias, el cuerpo y el alma, *santo Tomás ha defendido la unidad de dos principios constitutivos, el material y el espiritual que constituyen una unidad sustancial y específica, mas no con la misma función en el compuesto*. La materia es potencia, sujeto de la forma, que es el alma. Ésta es la que le da el ser en el doble sentido de comunicar el ser y el ser específico que hace del todo un ser humano. Aristóteles había indicado esta vía de acceso a la comprensión del cuerpo desde el alma como acto primero de la materia: “No es el cuerpo el que contiene al alma, sino el alma la que contiene al cuerpo”²¹.

Ciertamente hay una semejanza entre la antropología tomista y la aristotélica, pero *santo Tomás* bebe también de otras fuentes como la fe bíblica. La idea de creación como dependencia de la creatura en el orden del ser y la consecuente realidad del ser como acto establece una distancia entre ambas doctrinas. En efecto, Aristóteles distingue nocionalmente entre lo que la cosa es (esencia) y su existencia actual de hecho. Tomás de Aquino distingue entre la esencia y aquello que la actualiza, a saber, el acto de ser. Para Aristóteles la existencia del ente es el ente existente mismo. Para el Aquinate, la existencia es un principio realmente distinto de la esencia que la actualiza.

Más allá de las diferencias, observamos cómo en la somatología de nuestros dos autores subyace la idea de que no hay comprensión del cuerpo humano sino desde lo que tiene de humano, y eso se da en el alma racional. Esta idea es fundamental en las antropologías biológicas

alemanas del siglo XX: “se puede decir que la idea central en las *antropologías biológicas* es que el hombre es un ser en cuyo cuerpo, y no sólo en su inteligencia y voluntad, se hace patente la presencia de la racionalidad (o del espíritu)²². Toda vez que hemos examinado el aspecto corpóreo y animado de los tres aspectos en que decíamos podemos compendiar la naturaleza humana en la tradición aristotélico-tomista, nos queda examinar el tercero, las operaciones racionales en la naturaleza humana.

En *Acerca del alma*, Aristóteles explica cómo el alma humana incluye las operaciones fisiológicas que compartimos con los demás vivos y las sensitivas que compartimos con los demás animales y señala las facultades que separan al hombre del resto de animales:

“A otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya.”²³

Propiamente no se trata de dos facultades sino de dos operaciones de la misma facultad. El intelecto forma por medio de los sentidos múltiples nociones de seres particulares dados a la experiencia y los enlaza en juicios. Estos juicios se ordenan en series según las leyes de la lógica. El intelecto recurre a lo que *santo Tomás* denomina una suerte de movimiento y operación intelectual discursiva que es lo que comúnmente denominamos razonamiento. Tanto en el animal como en el hombre, el conocimiento sensible está ordenado a la conservación de la vida y, en el caso humano, también al conocimiento intelectual que se define por la capacidad de abstracción. La abstracción es el proceso a través del cual se pasa de lo sensible concreto a lo inteligible abstracto; de las cosas particulares de la realidad a los conceptos universales de la mente. Importa mucho advertir que los conceptos universales son inmateriales, lo cual significa que el acto propio del entendimiento (abstracción) es intrínsecamente (en sí

²⁰ *Suma de Teología*, I, c. 91, 3

²¹ *Acerca del alma*, II, 414b

²² Prieto, L., *El hombre y el animal*, BAC, Madrid, 2008, XXI. En esta obra que analiza las nuevas fronteras de la antropología, el autor realiza una exposición de las mencionadas antropobiologías en J. Von Uexküll, A. Portmann, H. Plessner y A. Gehlen.

²³ II 414b.

mismo) independiente de la materia, aunque extrínsecamente depende del conocimiento sensible (material). Conocedor de esto, Aristóteles apunta en *Acerca del alma* la singularidad del alma intelectual:

“Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia discursiva no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible.”²⁴

Santo Tomás desarrolla esta intuición hasta el límite. Para ello utiliza la imagen neoplatónica en la que el hombre es concebido como horizonte entre dos mundos. En la parte superior, está el mundo infinito de lo espiritual. En la inferior, se encuentra el universo corpóreo, que tiene el peso de la materia. Esta concepción antropológica implica la concepción de un universo jerarquizado en una escala ordenada de seres superiores e inferiores por sus diferentes grados de participación en el ser. Tal graduación sigue el principio de que lo ínfimo del género superior está unido a lo supremo del género inferior. Así, el hombre se presenta como confín entre el orden espiritual de ser y el orden material. Hay una suprema superioridad del cuerpo humano con respecto al resto de seres corpóreos, y una inferioridad del espíritu humano con respecto a otras sustancias inmatrimales y subsistentes:

“Se dice que el alma humana es como horizonte y confín de lo corpóreo e incorpóreo, en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo.”²⁵

El alma es una sustancia inmaterial, espiritual, porque, como hemos señalado, realiza operaciones como el entender en que no interviene intrínsecamente lo corpóreo. La materia en los actos del entendimiento es sólo su condición, porque concurre en ellos de una manera extrínseca e indirecta:

“Es imposible que entienda a través del órgano corporal, porque también la naturaleza de aquel órgano le impediría el conocimiento de todo lo corpóreo (...) Así, pues, el mismo principio intelectual llamado mente o entendimiento, tiene una operación sustancial independiente del cuerpo. Y nada obra sustancialmente si no es subsistente.”²⁶

Por lo que respecta a la reducción de la mente al cerebro, importa mucho recalcar esta distinción tomista entre causa y condición material. El error es tosco pero muy antiguo, lo encontramos bellamente descrito por Platón en el *Fedón* en el pasaje en que Sócrates explica a Cebes por qué sus tendones y sus huesos no están en Mégara o en Beocia sino que permanecen en Atenas por juzgar más noble soportar la pena que la ciudad ordena, antes que huir:

“Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa. A esto me parece que los muchos que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa.”²⁷

Por último, hemos de considerar la dimensión moral, que constituye una de las características principales de lo que la naturaleza humana lleva consigo. La dimensión moral supone un obrar voluntario que le corresponde al hombre justamente por cuanto es hombre; es decir, racional. No se trata de un movimiento necesario sino de una elección deliberada que ordena con la razón

24 II, 413b

25 *Suma contra Gentiles*, II, c. 68

26 *Suma de Teología*, I, c. 75, 3

27 *Fedón*, 99ab

los medios a los fines. En este punto el hombre parece alejarse de lo que sería propio de la naturaleza; a saber, el obrar necesario que corresponde a cada ente natural en función de lo que es. En el hombre, sin embargo, ese obrar no está determinado por los rasgos fijos de su naturaleza. El mundo corpóreo presenta una inalterable necesidad: todo se da siempre y de la misma manera; si bien en los rasgos individuales observamos diferencias accidentales a causa de la indeterminación de la materia. Al considerar la noción de *telos*, hemos visto cómo la forma específica es, a su vez, es la causa final o finalidad inmanente de la actividad. Esa actividad específica es necesaria por esencia desde la generación hasta la corrupción y tiene por finalidad la forma específica final cuya actualización es también un proceso necesario. No obstante, de entre los seres que poseen finalidad hay que distinguir entre los que actúan por elección y los que no, y consecuentemente, los fenómenos surgidos de la acción humana de aquellos otros derivados de la acción de la naturaleza. Consecuentemente hay que distinguir las leyes necesarias de la materia de las leyes del obrar racional y libre, que son objeto de la ética y la política. La naturaleza humana muestra la tarea específica del hombre que consiste en la vida activa según la razón.

Santo Tomás lo explica de la siguiente manera:

“La razón de esto está en que la voluntad se distingue de la naturaleza en el modo de causar. La naturaleza está determinada hacia una sola cosa; la voluntad, no. Esto es así porque el efecto se asemeja a la forma del que lo causa. Es evidente que algo no puede tener más que una sola forma natural, por la que tiene ser; por eso, tal como es, actúa. Pero la forma por la que actúa la voluntad no es solo una, sino que hay varias, según el número de conceptos. De este modo, lo que se hace por la voluntad no es tal como es el agente, sino como el agente comprende y quiere que algo sea. Así, pues, la voluntad es el principio de aquello que puede ser de una u otra manera. El principio por el que algo no puede ser más que de una sola manera es la naturaleza.”²⁸

En efecto, la voluntad, que pertenece a la naturaleza humana, actúa a partir de los conceptos que le presenta el entendimiento, los cuales pueden ser múltiples. De ahí que el hombre no alcance de manera necesaria su fin, el cual, además, ha de descubrir con la luz de su inteligencia indagando en el conocimiento de su propia naturaleza humana.

4. Conclusiones

El breve recorrido sobre las nociones básicas de la antropología aristotélico-tomista nos ha mostrado no sólo la importancia de su corporalidad en la definición de su identidad sino también la presencia de un principio formal espiritual que dota al ser humano de una especificidad respecto al resto de los seres vivos tanto en el conocimiento como en el querer, permitiéndole una vida ética por la cual despliega las potencialidades de su ser. Esta visión evidentemente dista mucho de la que subyace al pensamiento transhumanista sobre el hombre que en el fondo es de carácter materialista, en cuanto que describe un hombre anclado en el mundo, pero abierto a la verdad, el amor, la belleza o la unidad con otros seres humanos. Considero, por lo tanto como lógico, que muchos autores la hagan suya, en cuanto hace más justicia a lo que realmente es el hombre, facilitándoles una comprensión mejor de lo que puede llegar a ser en el futuro sin renunciar a su propia identidad.

Referencias

- Araya, E. A. “Esencia de la naturaleza humana según Santo Tomás de Aquino”. *Revista de Filosofía, Universidad de Costa Rica*. 1991; XXIX (69): 89-95
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 2008
- Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid, 1995
- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994
- Aristóteles, *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, Gredos, Madrid, 2000
- Barrio, J. M. “Bibliografía: Juan Manuel Burgos, *Repensar la naturaleza humana*, Madrid, Ediciones internacionales universitarias, 2007, 168 pp”. *Caurensia*. 2009; IV: 566-572

28 *Suma de Teología*, I, c. 41, 2

- Bostrom, N. *Intensive Seminar on Transhumanism*, Yale University, 26 June 2003
- Calvo, T. "Introducción general e Introducción a *Acerca del Alma*". En: Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978: 7-130
- Jonas, H. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, 2017
- Marcos, A. "Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo". *Artefactos*. 2018; 7: 107-125
- Lombo, J. A., Giménez Amaya, J. M., *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, EUNSA, Pamplona, 2013
- Maritain, J. *Distinguir para unir o los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968
- Minecan, A. M. C. *Recepción de la física de Aristóteles por Tomás de Aquino: finitud, necesidad, vacío, unidad del mundo y eternidad del universo*. Tesis doctoral, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, Departamento de Historia de la Filosofía, Madrid, 2015
- Panikkar, R. *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, CSIC, Madrid, 1972
- Pascual, R. "El concepto de naturaleza como principio intrínseco de operación del ente: dimensiones y aplicaciones en la filosofía de la naturaleza y en la antropología". En: Casanova, C. A. y Serrano, I. (Eds), *El obrar sigue al ser. Metafísica de la persona, la naturaleza y la acción*. RIL Editores, Santiago de Chile, 2020: 107-126
- Platón, *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 1997
- Postigo, E. "Transhumanismo y post-humano: principios teóricos e implicaciones bioéticas". *Medicina e Morale*. 2009; 2: 267-282
- Postigo, E. "Naturaleza humana y problemas bioéticos del transhumanismo y mejoramiento humano". En: A. Cortina y M.A. Sierra (Eds), *Humanidad infinita. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*. Ediciones internacionales universitarias, Madrid, 2016: 223-246
- Postigo, E. "La obsolescencia del ser humano. El advenimiento del hombre nuevo". *Telos*. 2018; 109: 50-59
- Postigo, E. "Transhumanismo, la nueva escena de un viejo argumento". Postigo, E. "¿Qué alternativas existen frente al transhumanismo? En: F. Torralba (Coord.), *El transhumanismo sota la lupa*. Club de Roma, 2019, 353-366. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=732399> [Consulta: 13/1/21]
- Postigo, E. "Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana". *Arbor*. 2019; 195 (792). A507
- Prevosti, A. "La naturaleza humana en Aristóteles". *Es-píritu*. 2011; 141: 33-50
- Prieto, L., *El hombre y el animal*, BAC, Madrid, 2008
- Prieto, L., *En torno al animal racional*, Universidad Francisco de Vitoria Editorial, Madrid, 2017.
- Sánchez-Palencia, A., Jordana, R., "The Origin of Man in the Light of Three Fields of Knowledge: Science, Philosophy and Theology" *Scripta theologica*. 2021; 53: 9-45
- Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas: I Filosofía (1)*, B.A.C., Madrid, 2001
- Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, B.A.C., Madrid, 2001
- Santo Tomás de Aquino. *Suma contra gentiles*, B.A.C., Madrid, 1953

Información sobre la financiación /Funding information: el artículo ha recibido soporte económico para su realización y publicación del Vicerrectorado de Investigación de la Universidad Francisco de Vitoria. Proyecto titulado: "Transhumanismo, posthumanismo y postfeminismo: análisis interdisciplinar, filosófico, bioético y jurídico".