

SOBRE LA CONDICIÓN NATURAL DE LA POLIS EN LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

ON THE NATURAL CONDITION OF THE POLIS
IN ARISTOTLE'S *POLITICS*

IGNACIO GARCÍA PEÑA
Universidad de Salamanca

RESUMEN

En este artículo se discuten algunas implicaciones de los famosos pasajes de la *Política* de Aristóteles, en los cuales se afirma que el ser humano es un animal político y que la polis es una de las entidades naturales. Frente a las acusaciones de incoherencia o circularidad, se defenderá la coherencia del planteamiento aristotélico, señalando los motivos por los que resulta compatible la condición natural de la polis con su carácter histórico y contingente. Además, se resaltarán la importancia del lenguaje, la deliberación y la racionalidad en conjunto para el establecimiento de la polis que, a su vez, es la condición de posibilidad del pleno desarrollo de la naturaleza humana y de la felicidad.

Palabras clave: gregario, logos, naturaleza, polis, social.

ABSTRACT

This paper will discuss some implications of one of the most famous passages of Aristotle's *Politics*, in which the philosopher states that the human being is political by nature and that the polis is among the natural entities. Against the accusations of inconsistency or circularity, the coherence of the Aristotelian approach will be defended, pointing out the reasons why the natural condition of the polis is compatible with its historical and contingent character. In addition, the importance of language, deliberation and rationality as a whole for the establishment of such organisation will be highlighted. The polis is, in turn, the condition of the full development of human nature and of happiness.

Keywords: gregarious, logos, nature, polis, social.

1. LA POLIS COMO ENTIDAD NATURAL

Pocos textos han sido tan leídos y resultan tan familiares como el capítulo segundo del libro primero de la *Política* de Aristóteles, en el que el filósofo establece que el ser humano es un πολιτικὸν ζῷον:

La naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.¹

Es evidente que en este pasaje podría hablarse del ser humano como un «animal político» o un «animal de la polis», puesto que parece clara la intención aristotélica de separar al ser humano del resto de seres vivos y de animales gregarios. Él es el único (μόνον) animal que tiene palabra (λόγον), su rasgo propio y exclusivo (ἴδιον). Solo el ser humano se asocia mediante una estructura tan compleja y peculiar como la polis. Esta, no obstante, no constituye un tipo de organización como cualquier otra, pues Aristóteles indica a continuación que la polis es por naturaleza y es anterior al individuo (ἢ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος), reiterando la tesis según la cual el acto es anterior a la potencia.²

La propuesta aristotélica es especialmente significativa en su propio contexto filosófico, teniendo en cuenta que, en el siglo V, los sofistas popularizaron una distinción entre las cosas que existen por naturaleza (φύσει) y las que existen por convención o artificialmente (νόμῳ), conforme a la cual todo lo que tiene que ver con los asuntos humanos, incluida la propia organización política, tenía un carácter artificial y contingente, pero no natural, como

1 Aristóteles, *Política* 1253a. Tomamos los términos y pasajes griegos de Ross 1957. Los traductores de las obras de Aristóteles están consignados en la bibliografía final. Para las citas de la *Política*, empleamos la traducción de M. García Valdés.

2 Miller (1995: 50-51) entiende que Aristóteles emplea el argumento de la completitud (*completeness argument*): la polis es anterior en la medida en que constituye un todo autosuficiente, mientras el individuo es solo una parte incompleta y carece de la citada ἀυτάρκεια.

lo demostraba el hecho de que existiesen distintos tipos de organización política. Más aún, incluso desde distintas perspectivas, algunos sofistas habían argumentado que la polis era algo así como una entidad antinatural y perjudicial para los intereses del individuo; bien porque, como defiende Calicles en el *Gorgias* platónico (482e-484a), la polis iguala a quienes son diferentes y suprime el dominio natural de los que son superiores; o bien, como pensaban Hippias (Platón, *Protágoras* 337c-d) y Antifonte (P. Oxy. XI, 1364, B, Col. II, 266-299), porque los seres humanos nacen iguales y es la estructura política la que establece diferencias entre libres y esclavos o ricos y pobres.

Esto ha llevado muy a menudo a achacar a Aristóteles cierta estrechez de miras, dado que no habría sido capaz de concebir otro tipo de organización distinta de aquella en la que vivió y que se convirtió en la seña de identidad de los griegos. Puede resultar extraño que se defienda la existencia «natural» de una estructura que solo existe en un lugar concreto del mundo. Sin embargo, si de algo no puede acusarse al filósofo es de no prestar atención a las diversas formas de organización o de no mostrar interés por la experiencia. En consecuencia, estas confusiones se deben, principalmente, a la pluralidad de sentidos del término naturaleza y de las expresiones que lo incluyen.

Por lo tanto, creemos conveniente, antes de continuar, acudir a algunos lugares de referencia, como el capítulo que dedica al concepto en la *Metafísica*, para aclarar los distintos usos del término φύσις en estos pasajes de la *Política*. Son seis las acepciones que el propio filósofo distingue en, *Metafísica* 5.4 (1014b-1015a), a saber:

1. El crecimiento y desarrollo (γένεσις).
2. El componente interno a partir del cual crece lo que crece. Estos sentidos, como resultará evidente, se refieren exclusivamente a los seres vivos, a diferencia del siguiente.
3. El principio inmanente del que parte el movimiento. Aunque se trata de una definición algo más amplia, este sentido nos recuerda al pasaje de *Física* 2.1 (192b), en que se afirma que «natural es aquello que posee en sí mismo un principio de movimiento y de reposo».
4. La materia de la que algo está hecho.
5. La sustancia en tanto que forma (τὸ εἶδος). Este sentido aparece como el más importante para entender estos pasajes, puesto que, como veremos, la polis es natural en este sentido, «pues la forma es el fin de la generación» (τὸ τέλος τῆς γενέσεως).³

3 Cf. *Física* 2.8-9, sobre la finalidad como forma y sobre la necesidad en la naturaleza.

6. Por extensión, cualquier sustancia (ἡ οὐσία).

Desde luego, en cierto modo, todo cuanto existe es entidad natural, e incluso es habitual emplear el término en el sentido más general y referirse a la totalidad de las cosas como «la naturaleza».

Sea como fuere, para nuestros propósitos, lo más relevante es destacar los dos sentidos en que emplea Aristóteles el término en estos pasajes de la *Política*, pues ofrecen la clave interpretativa de lo que significa definir al ser humano como un πολιτικὸν ζῷον. En primer lugar, aunque resulta tentador acudir a la distinción materia-forma, no parece que se corresponda estrictamente con lo que puede leerse en estos pasajes. Como bien es sabido, la materia constituye un principio indeterminado, que difícilmente puede ejercer una función causal directa en el comportamiento animal.

Afinando un poco más, Julia Annas (1993: 158) establece aquí una distinción entre la «mera naturaleza» y la «naturaleza como fin», estableciendo así un vínculo con el planteamiento general de la filosofía helenística, que toma la noción de naturaleza como punto de referencia normativo, como criterio de conducta y condición de la felicidad.⁴

No obstante, es posible matizar esta distinción apelando a las diversas funciones del alma humana, que sin duda resultan decisivas para la comprensión de la ética y la política aristotélicas. El alma, en cuanto forma del ser vivo, ejerce también la causalidad en un sentido eficiente, en cuanto principio motor que induce al individuo a actuar de un determinado modo; y en un sentido final,⁵ pues, como hemos indicado, la naturaleza implica un desarrollo en una dirección concreta: hacia su perfección.

4 «Aristotle's use of nature is sufficiently like that of the later Hellenistic schools for them to be seen as exhibiting a common pattern of thought. Nature turns up in two roles: nature as mere nature and also as the goal of ethical development».

5 Aristóteles, *Física* 198a-b: «Así, podemos investigar el «por qué» remitiéndonos a la materia, a la esencia y a lo que primeramente mueve. Las causas de la generación se suelen investigar preguntando: ¿qué se origina de qué?, ¿cuál es primariamente el agente o el paciente?, y así sucesivamente. Pero los principios que mueven físicamente son dos. Y uno no es físico, pues no tiene en sí el principio del movimiento; tal es lo que mueve sin ser movido, como en el caso de lo que es totalmente inmóvil y lo primero de todas las cosas, lo cual es también la esencia y la forma, pues es el fin y el para qué». A este respecto, es interesante destacar, como hace Nederman (2021: 11-12) que la peculiaridad de este «naturalismo político» aristotélico es precisamente su apelación a la causa final, frente a la explicaciones habituales, como la ciceroniana, que se circunscriben a la causalidad eficiente.

Otro pasaje de la *Física* (193b) puede ayudarnos a comprender esta distinción:

La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia [...] Además, la naturaleza entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza <como forma>. Porque la naturaleza como proceso no es como la acción de medicar, la cual se dirige a la salud, no al arte de la medicina (pues la medicación, que proviene necesariamente del arte de medicar, no se dirige hacia él); pero la naturaleza como proceso no está referida a la naturaleza <como forma> de la misma manera, pues lo que está creciendo, en tanto que está creciendo, va de algo hacia algo. ¿Hacia qué está creciendo? No hacia aquello de donde proviene, sino hacia aquello a lo cual va. Luego la forma es naturaleza.

Así pues, la mera naturaleza, por emplear la expresión de Annas, a la que a menudo alude Aristóteles, podría identificarse con la parte irracional del alma, determinante del comportamiento animal y de buena parte del humano. De hecho, desde un punto de vista estrictamente cronológico, es obvio que la racionalidad se desarrolla en el ser humano con posterioridad al resto de funciones,⁶ que hasta ese momento ostentan en exclusiva la función motriz. Parafraseando el texto, aquello de donde provenimos es nuestra naturaleza entendida como principio motor irracional, que nos impulsa a la supervivencia, a la reproducción, a buscar el placer y rechazar el dolor;

6 En esto incide el propio Aristóteles en un pasaje de la *Política* (1334b), que señala además algunas cuestiones de las que nos ocuparemos más adelante: «Lo que es, al menos, evidente en primer lugar, como en los demás casos, es que la generación procede de un principio y el fin que parte de cierto principio es relativo a otro fin. La razón y la inteligencia son para nosotros el fin de nuestra naturaleza, de modo que en vista de estos fines deben organizarse la generación y el ejercicio de los hábitos. En segundo lugar, igual que el alma y el cuerpo son dos, así también vemos que existen dos partes en el alma, la irracional y la dotada de razón, y dos estados correspondientes a esas partes, uno de los cuales es el deseo, y el otro la inteligencia; pero igual que el cuerpo es anterior en la generación al alma, así también la parte irracional a la dotada de razón. Esto es evidente, pues el coraje, la voluntad y también el deseo se encuentran en los niños desde el momento mismo de nacer, pero el raciocinio y la inteligencia nacen naturalmente al avanzar en edad. Por ello, primero es necesario que el cuidado del cuerpo preceda al del alma, y luego el cuidado del deseo; sin embargo el cuidado del deseo es en función de la inteligencia, y el cuidado del cuerpo en función del alma».

mientras aquello hacia donde vamos es la naturaleza en tanto desarrollo pleno de la forma, lo cual ha de entenderse necesariamente en relación con nuestras potencias racionales. En consecuencia, como destacaremos, la polis es natural en cuanto fin, ya que solo en ese tipo de asociación, a diferencia de lo que ocurre en la casa y en la aldea, puede el ser humano alcanzar la autosuficiencia que permita el ejercicio adecuado de la actividad racional:

De aquí que toda ciudad es por naturaleza [πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν], si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin [ἢ δὲ φύσις τέλος ἐστίν]. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo [τῆς γενέσεως τελεσθείσης], decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa.⁷

1.1. LA POLIS: NATURAL E HISTÓRICA

Habiendo establecido todo esto, es posible que el lector se sorprenda al toparse con el pasaje siguiente, en el que se incide en la contingencia y en el carácter histórico de la polis:

En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios.⁸

Uno de los principales problemas que suele suscitar el pasaje es el de conciliar la condición natural de la polis con su realidad histórica, ya que el propio Aristóteles nos indica que este modo de vida fue fruto de una muy afortunada decisión. Para explicar esto habría que señalar, por una parte, que el filósofo está muy lejos de defender cualquier tipo de determinismo, de modo que lo natural no es estrictamente necesario, sino que hay una tendencia en nuestra condición a buscar y realizar ese fin, como hemos dicho, si nada lo impide (ἂν μὴ τι ἐμποδίση).⁹ Hay, por lo tanto, impedimentos

7 Aristóteles, *Política* 1252b.

8 Ibid., 1253a.

9 Así lo indica en *Física* 199b: «las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por un principio interno, llegan a un fin; el fin no es el mismo para cada principio, ni tampoco se llega fortuitamente a cualquier fin desde un determinado principio, sino que desde un mismo principio se llega a un mismo fin, si nada se lo impide».

en el trascurso natural de los acontecimientos que pueden llevar a que una semilla no se convierta en el árbol que tiende a ser o a que el ser humano no viva en una polis y alcance la felicidad.

Por otro lado, habiendo distinguido esos dos sentidos en que Aristóteles emplea aquí la noción φύσει, por naturaleza, debe indicarse que la polis lo es en el segundo de los sentidos, en cuanto causa final, pero no en el primero de ellos. En consecuencia, la polis sería natural como lo es el nido para el pájaro,¹⁰ aunque circunstancias diversas puedan impedirlo.

Se da el caso, por otra parte, de que el ser humano dista mucho de ser una entidad natural como cualquier otra, puesto que es un viviente racional, con todas las facultades inherentes a tal condición, relacionadas con el crecimiento, la reproducción, el deseo y la racionalidad. Evidentemente, este último elemento es decisivo, pues, dentro de la flexible y contingente naturaleza aristotélica, el ser humano es la más plástica e indeterminada de todas las entidades. Por ello, no solamente son factores externos los que, como en el caso del nido del pájaro, pueden impedir el desarrollo de aquello que forma parte de su naturaleza. Como se indica de manera explícita en un pasaje de la *Metafísica* (1046b), las potencias racionales difieren de las irracionales precisamente por la posibilidad de optar por algo o por su contrario:

Y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la Medicina puede dañar y curar.

Y más adelante (1048a):

Y es que todas las potencias irracionales producen, cada una de ellas, una sola cosa, mientras que las racionales producen ambos contrarios y, por tanto, producirían a la vez cosas contrarias, lo cual es imposible. El dominio ha de corresponder, pues, a otra cosa, y me refiero al deseo o la elección.

10 Aristóteles, *Física* 199a: «Así pues, si es por un impulso natural [φύσει] y por un propósito [ἕνεκα] por lo que la golondrina hace su nido y la araña su tela, que las plantas producen hojas para sus frutos y dirigen sus raíces hacia abajo para nutrirse y no hacia arriba, es evidente que este tipo de causa está operando en las cosas que son y llegan a ser por naturaleza. Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final».

Nos topamos aquí con dos términos decisivos en el marco de la filosofía práctica aristotélica: ὄρεξις (deseo) y προαίρεσις (elección), encargados de mover al individuo en cierta dirección. El primero tiene que ver con la parte irracional del alma, con nuestro carácter, ese modo de ser adquirido que nos lleva a comportarnos y a desear de una determinada manera. La segunda, sin embargo, es el resultado de la deliberación, una decisión generada al sopesar las distintas opciones que nos ofrece nuestra capacidad racional.¹¹

Tal como explica Alejandro Vigo (Vallejo y Vigo 2017: 505) a propósito de la complejidad de la facultad desiderativa:

En el caso de la acción humana, el factor desiderativo (*órexis*) involucrado en su producción no se reduce a los deseos apetitivos inmediatos (*epithymía*), sino que comprende también toda una gama de deseos vinculados con las diferentes posibles reacciones emocionales ante las situaciones de acción (*thymós*) y, además, todo el ámbito de los deseos de origen propiamente racional (*boúlēsis*).

En el caso de otros seres naturales, como hemos visto, el desarrollo de sus disposiciones, la adquisición plena de la forma, tiene lugar si se dan las condiciones adecuadas y nada lo impide. Sin embargo, los seres racionales tienen capacidad de elegir y decidir, e incluso de reconfigurar su modo de desear a través de la modificación de su carácter. Así pues, junto a las necesidades fisiológicas que tendemos a satisfacer como el resto de los seres vivos y de los animales, los seres humanos hemos de decidir acerca del modo en que nos asociamos. Nos encontramos, por lo tanto, en la peculiar situación de tener que descubrir cuál es el mejor modo de vida, el que ver-

11 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1113a: «El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación [...] Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado [βουλευτική ὄρεξις] de cosas a nuestro alcance; porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación». Aunque no podemos entrar aquí en los pormenores de esta cuestión clave de la ética aristotélica, sí debemos señalar que, delimitando ambos conceptos, el filósofo indica que la ὄρεξις se refiere más bien (μᾶλλον) al fin, mientras la προαίρεσις a los medios que conducen al fin. Además, no hay elección de lo imposible, pero sí deseo. Véase también: *Acerca del alma* 432a-434a.

daderamente resulta adecuado y nos permite llevar a término el desarrollo de lo que forma parte de nuestra naturaleza.

La deliberación y la elección, de las que carece, en el esquema aristotélico, el resto de la naturaleza, conllevan la posibilidad de error, de modo que es posible hacer un uso inadecuado de la libertad que nos otorga nuestra racionalidad. Tal vez, esto podría llevarnos a desear no vernos en esta situación y no necesitar de ninguna otra cosa que de unas condiciones adecuadas para alcanzar los fines inherentes a nuestra naturaleza. Sin embargo, esa fuente de errores es también la condición de posibilidad de una vida feliz superior a la de cualquier otra entidad natural y consiste, entre otras cosas, en el propio ejercicio libre de nuestra facultad más elevada y más divina.

De acuerdo con Aristóteles, todos los seres naturales se mueven y actúan conforme al fin que les corresponde, haciéndolo siempre del mismo modo, si nada lo impide. La racionalidad, sin embargo, abre una multiplicidad de caminos entre los cuales se ha de elegir, existiendo así la posibilidad de seguir una senda que nos permita alcanzar el final con mayor o menor rapidez, en mayor o menor grado, o incluso apartarnos de él. Por extraño que parezca, la razón puede llevarnos a elegir una vida *contra natura*,¹² entendiendo por tal aquella que no permite el desarrollo pleno de la forma, aunque es también la facultad que hace posible el establecimiento de unas condiciones de vida que nos liberen de la tiranía de las necesidades fisiológicas para disfrutar de una libertad plena, de una actividad que se busca por sí misma y no para ninguna otra cosa superior. En este sentido, tal como se indica en la *Física* (199a), el hombre, gracias a su racionalidad, dispone de recursos para alcanzar el fin, incluso cuando algo parece impedirlo o interponerse, pues «en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término».

12 Aristóteles, *Reproducción de los animales* 770b: «Y es que la monstruosidad entra dentro de las cosas que van contra la naturaleza, pero no contra la naturaleza en su totalidad, sino contra lo que es la norma [οὐ πᾶσαν ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ]: pues en lo que concierne a la naturaleza eterna y por necesidad, nada ocurre contrario a ella; en cambio, sí ocurre en las cosas que por lo general son de una determinada manera, pero que pueden también serlo de otra; porque incluso en esos casos que van contra este orden concreto, sin embargo, nunca es al azar, y parece menos monstruosidad porque incluso lo que va contra la naturaleza está en cierto modo de acuerdo con la naturaleza, cuando la naturaleza formal no prevalece sobre la naturaleza material».

1.2. LA POLIS: NATURAL Y ARTIFICIAL

Esta perspectiva hace aparecer al hombre como la única entidad capaz de actuar en contra de su propia naturaleza y, al mismo tiempo, de superar los obstáculos que puedan plantear las circunstancias, completando y superando lo que la mera naturaleza irracional no es capaz. Sin embargo, esta singularidad del ser humano llevaría a Aristóteles a caer en una contradicción, tal como explícitamente ha señalado David Keyt (1987: 55).¹³ No cabe duda de que el Estagirita, a pesar de señalar numerosos vínculos entre τέχνη y φύσις, es muy claro al indicar que los seres naturales poseen en sí mismos un principio de movimiento y de reposo, del que carece todo artefacto.¹⁴ Así pues, resultaría contradictorio afirmar tan rotundamente que la polis existe por naturaleza, para después indicar que se trata de un artefacto.

No obstante, numerosos especialistas han presentado argumentos en contra de esta interpretación. Siyi Chen (2018: 995-996), por ejemplo, además de distinguir lo que llama el argumento «genético» del «télico», señala con acierto que natural es todo aquello que contribuye al desarrollo de la forma en cuanto causa final, lo cual resulta evidente en el caso de la polis, radicalmente diferente de una cama o una flauta.

En la línea de Enrico Berti, siguiendo lo ya defendido por Wolfgang Kullman (1992: 37-61), creemos, frente a Keyt, que existe plena compatibilidad en el caso de la polis puesto que, a pesar de existir como un producto artificial del logos, como una entidad histórica y contingente, es el único lugar en el que puede, siguiendo la poética expresión de Píndaro, «llegar a ser quien es». ¹⁵ El ser humano es libre de no elegir ese tipo de convivencia, pero es la que se corresponde con su naturaleza racional.¹⁶ Para aclarar

13 «To the extent that an object is a product of reason it is not a product of nature. Consequently, if the polis is an artifact of practical reason, it cannot be a natural entity. Is the *Politics*, then, fatally flawed? Is there a contradiction at its very root?».

14 Así, por ejemplo, en el inicio del libro II de la *Física* (192b).

15 Píndaro, *Píticas* 2.70: «γένεσις, οἷος ἐσσι μαθόν».

16 Frente a la postura de Kraut (2002: 241), que afirma: «Aristotle thinks this process of development is inevitable», también Rus y Arenas-Dolz (2013: 108-109 y 115) consideran que no debe interpretarse que el ser humano esté biológicamente determinado a la creación de la polis, sino que se trata de «inclinaciones potenciales modificables de acuerdo con la experiencia», e inciden en que no es el carácter político, sino el lógico, racional, el que define al ser humano, pues es precisamente la razón la condición de posibilidad de la polis. En la misma línea, Newman (2010: 24), en su clásica edición de la *Política*,

esto, nada mejor que citar las atinadas palabras del especialista italiano (Berti 2012: 34-35):

Según Aristóteles, la ciudad es el lugar en que el hombre consigue vivir bien, alcanza la felicidad, la perfección, su pleno desarrollo, para lo cual debe tomar una decisión libre y racional. El hombre, impulsado por el instinto natural de asociarse, puede elegir varias formas de sociedad; por tanto, optar por la ciudad como sociedad en la que realizarse por completo es una decisión libre, fruto de la razón. Pero la razón también forma parte de la naturaleza; en realidad, es la expresión más típica de la naturaleza humana, por lo cual, para el Estagirita, no existe antítesis entre el carácter natural y el carácter racional de la ciudad, y tampoco, creo yo, entre su carácter racional y su carácter artificial.

En definitiva, que el ser humano sea un animal político por naturaleza no implica que esté biológica o fisiológicamente determinado a crear una estructura como la polis y a vivir en ella, como sí ocurre en el caso del nido del pájaro, sino que tiene la necesidad de asociarse para sobrevivir y la capacidad racional para elegir un tipo de asociación que le permite desarrollar plenamente aquello que forma parte de su equipamiento natural. Y es que, como indica el propio Keyt (1987: 58), lo que Aristóteles afirma explícitamente es que la polis existe por naturaleza (*πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν*), no que se origine como el resto de los productos de la naturaleza.

2. EL LOGOS: FUNDAMENTO DE LA POLIS

Como se comprueba, además de ciertos aspectos físicos e incluso metafísicos, tanto la psicología como la ética de Aristóteles resultan indispensables para la comprensión adecuada de estos pasajes de la *Política*. De hecho, el propio filósofo insiste a menudo en la importancia del conocimiento de estos aspectos para los políticos y legisladores. En cualquier caso, en el libro VII de esta misma obra encontramos algunos pasajes que resultan sumamente esclarecedores:¹⁷

incide en esa condición ambivalente de la polis: «The State is to Aristotle neither an «organism» which it is beyond man's power to influence, nor a creation of man which man can mould as he likes. It is in part, though only in part, beyond his control».

17 Aristóteles, *Política* 1332a-b.

Ahora bien, buenos y dignos llegan a ser los hombres gracias a tres factores, y estos tres son la naturaleza, el hábito y la razón [φύσις ἔθος λόγος]. Efectivamente, primero hay que ser hombre por naturaleza y no otro animal cualquiera, y por tanto con cierta cualidad de cuerpo y alma. Pero hay algunas cualidades que no sirve de nada poseerlas de nacimiento, pues los hábitos las hacen cambiar. Algunas cualidades, en efecto, por naturaleza son susceptibles, a través de los hábitos, de inclinarse hacia lo peor y hacia lo mejor. Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón; él solo posee razón, de modo que es necesario que estos tres factores se armonicen uno con el otro. Muchas veces, efectivamente, los hombres actúan mediante la razón en contra de los hábitos y de la naturaleza, si están convencidos de que es mejor actuar de otra manera [πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἔθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον].

No obstante, como él mismo aclara, en el proceso del desarrollo pleno de la forma, no cabe duda de que la razón ocupa el último lugar desde la perspectiva cronológica. Resulta evidente que la razón es una facultad natural, por lo que la contraposición puede parecer, en cierto modo, extraña, si no atendemos a la constante distinción entre la parte racional y la irracional del alma. Esta segunda se aproxima en mayor medida al concepto de lo natural, en el sentido de disposiciones e instintos que nos impulsan a actuar de un determinado modo. Sería, de alguna manera, el equipamiento innato, que no requiere ni depende de la intervención de la razón. El hábito, por su parte, como se indica explícitamente en la *Ética a Nicómaco*, es una disposición adquirida, una costumbre asimilada que configura el carácter modificable del individuo.

Naturaleza, hábito y razón pueden determinar el comportamiento humano, siendo deseable que exista entre ellas la más perfecta armonía y concordia (πρὸς ἄλληλα συμφωνεῖν συμφωνίαν τὴν ἀρίστην, 1334b) y que no sea uno de los elementos el que se imponga sobre los demás (idea que nos trae inevitablemente a la memoria los pasajes que describen la armonía de los tres elementos del alma y de la polis en *República* y *Fedro*). A pesar de que Aristóteles no desarrolla el sentido de esa armonía y concordancia de elementos, parece claro que no tendría sentido que la razón y la naturaleza se adaptaran al hábito, sino que la naturaleza tiene un modo de ser propio, que la razón puede descubrir y conforme a la cual puede modificar la conducta para generar un hábito.

En la *Ética a Nicómaco*, y no solo en el tratado *Acerca del Alma*, se insiste constantemente en la mencionada distinción entre las partes del alma: una irracional y la otra racional. Esa parte irracional se subdivide en las facultades vegetativa y sensitiva, aunque solo esta última pueda atender a las demandas de la razón y modificarse a través de la costumbre, generando un hábito¹⁸. Hay, por lo tanto, deseos y comportamientos que forman parte de nuestra naturaleza y que no pueden modificarse, mientras otros pueden alterarse y generarse gracias a la intervención de la deliberación racional. En ese sentido se afirma que, a diferencia de lo que ocurre con el ser humano, «ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la piedra, que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces».¹⁹

Todos estos fragmentos nos ayudan a comprender mejor el peculiar empleo aristotélico del término φύσει. De nuevo, como puede observarse, el ser humano parece tanto una parte más del conjunto de la naturaleza, como una sustancia diferente de cuantas existen. Es un ser, en cierta medida, escindido, ya que, por una parte, posee ciertas condiciones que le impulsan a actuar de un modo determinado; por otro lado, sin embargo, es una entidad diferente al resto de la naturaleza. No debe sorprendernos, por lo tanto, la ambigüedad aristotélica en el uso del citado término, ya que la filosofía práctica versa sobre las acciones de un animal parcialmente determinado y, al mismo tiempo, libre.

3. LA *POLIS*: FUNDAMENTO DEL DESARROLLO DEL LOGOS

En consecuencia, podría decirse que el ser humano es el único animal que tiene que elegir su propia vida. Donde no hay racionalidad, todo sucede siempre o en la mayoría de los casos del mismo modo, salvo que ocurra un accidente o algo lo impida. Sin embargo, la acción humana parece el único reducto de libertad en la naturaleza, precisamente gracias a la razón que posee en exclusiva.

18 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1102b: «Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece». Nótese, por otra parte, que en estos pasajes de la *Política* no se emplea el término ἔξις, sino ἔθος, que habitualmente se traduce como ‘costumbre’, pero cuya vinculación con el ‘hábito’ resulta evidente a tenor del famoso pasaje del inicio del libro II de la *Ética a Nicómaco*.

19 *Ibid.*, 1103a.

Así pues, hemos de señalar la conclusión que se sigue de todo esto, en la cual podría verse una argumentación circular: el λόγος (y no la naturaleza en el primer sentido, como principio motor e impulso instintivo, ὀρμή) es el fundamento de la polis, pues no estamos naturalmente obligados a crearla, sino teleológicamente encaminados. Es, como hemos visto, fruto de una decisión inteligente y acertada, pues se trata del único tipo de convivencia que no solo permite garantizar la supervivencia, sino que hace posible la felicidad, el vivir bien. La circularidad que indicábamos más arriba surgiría a partir del análisis del significado de esta εὐδαιμονία y este εὖ ζῆν. La felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, una vida que posibilita la actividad racional contemplativa gracias a la libertad y autosuficiencia que solo existen en la polis. De ese modo, el logos sería el fundamento de la polis y la polis lo sería del logos. Sin embargo, parece claro que el ser humano posee razón con independencia de la existencia de la polis, y que lo que esta posibilita es su pleno desarrollo, la adquisición y ejercicio de la excelencia del pensamiento, pero no su uso práctico.

Creemos, por lo tanto, que Aristóteles es suficientemente explícito a la hora de indicar que el establecimiento de los medios que conducen a la felicidad (y, por lo tanto, del establecimiento del modo de vida político, condición de la misma), depende, a veces de la fortuna, como el nido del pájaro que la tormenta puede destruir, pero eminentemente de la deliberación y la elección:

Pues hay dos cosas en las que está el bien para todos: una consiste en poner correctamente la meta y el fin de las acciones, y otra en encontrar las acciones que conducen a ese fin. (Pues es posible que esas dos cosas sean diferentes entre sí y que estén en concordancia: unas veces, el objetivo está bien establecido, pero en la práctica no se consigue alcanzarlo; otras veces, se alcanzan todos los medios para el fin propuesto, pero el fin establecido es malo [...]) Así pues, que todos aspiran a vivir bien y a la felicidad, es evidente, pero estas cosas unos tienen la posibilidad de alcanzarlas, y otros no, a causa de la suerte o de la naturaleza (pues el vivir bien requiere cierto bagaje de bienes, en menor cantidad para los dotados de mejores disposiciones, y en mayor para los dotados de peores disposiciones), mientras que otros desde el principio buscan por mal camino la felicidad, aunque tienen los recursos.²⁰

20 Aristóteles, *Política* 1331b-1332a.

4. ¿ANIMAL SOCIAL O POLÍTICO?

Antes de concluir, hemos de discutir aún la cuestión del sentido y la traducción de la expresión πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον, para lo cual acudiremos a un pasaje de la *Investigación sobre los animales* (487b-488a) en el que se utiliza el mismo adjetivo en una clasificación de los tipos de vida de los animales:

He aquí también ahora algunas diferencias relativas al tipo de vida y a las actividades de los animales. Unos son gregarios [ἀγελᾶια], otros solitarios [μοναδικά], ya se trate de los animales que andan en tierra, que vuelan o que nadan; otros participan a la vez de estos dos modos de existencia. Entre los animales que viven en grupos y entre los solitarios, unos viven en sociedad [τὰ μὲν πολιτικὰ], otros andan dispersos. Ejemplo de animales gregarios son: entre las aves, el grupo de las palomas, la grulla, el cisne (en cambio ninguna ave rapaz es gregaria); entre los nadadores, muchas especies de peces, como, por ejemplo, los llamados migradores, atunes, pelámides y bonitos. En cuanto al hombre, participa de ambas formas de vida [ἐπαμφοτερίζει]. Tienen instinto social los animales que actúan con vistas a un fin común [πολιτικὰ δ' ἔστιν ὧν ἕν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον], lo que no ocurre siempre con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla.

Al leer este texto y confrontarlo con el del capítulo 2 del libro I de la *Política*, llama la atención la distinta intención de ambos pasajes, que evidentemente corresponde a obras de índole muy diferente. Si en este se incluye al hombre en la misma categoría que a la abeja y la hormiga,²¹ el pasaje de la *Política* emplea un vocabulario que separa nítidamente al ser humano de cualquier otro animal, señalando las peculiaridades de la racionalidad. Creemos, en consecuencia, que el término πολιτικὸν no se emplea del mismo modo, pues la clasificación que se establece es diferente. Así pues, si bien aquí puede hablarse del hombre como un animal, no solo gregario,

21 Karbowski (2019: 227-228) considera que existe relación entre la división de funciones, en busca de un mismo fin, que encontramos en diversas especies, y la bien conocida concepción aristotélica de las diferencias existentes en la especie humana, por lo que no se trataría simplemente de un prejuicio histórico, sino también de una tesis configurada a partir de la observación de otras especies.

sino social, pues vive en comunidad con vistas a un fin común, en el texto de la *Política* consideramos más adecuada la expresión «animal político» o incluso «animal de la polis», ya que evidentemente él es el único que se organiza en tal tipo de estructura colectiva.

Marco Zingano (2013: 201) distingue un sentido amplio (*broad*) y otro estrecho (*narrow*) de la expresión o, si se prefiere, general y particular. De acuerdo con el primero, el ser humano es un animal social y gregario como otros, aunque en el pasaje de la *Política* insiste en que lo es en mayor medida (μᾶλλον) que cualquier otro.²² No obstante, el texto admite una interpretación más específica, que nos permitiría describir al ser humano como animal político, que formaría en exclusiva un subgénero en la categoría de los animales sociales.²³

En el ser humano existe una evidente tendencia a la asociación, pues ni siquiera podría sobrevivir en estado de aislamiento. Así pues, en el fragmento de la *Investigación sobre los animales* puede emplearse adecuadamente el término «social» o «comunitario», dado que, de acuerdo con su equipamiento natural, en el sentido de innato, necesariamente tiende a asociarse con otros de su misma especie y a formar grupos, como las abejas, las avispas y las grullas.

Sin embargo, el fragmento de la *Política* pretende, como resulta evidente, señalar la singularidad de la naturaleza humana, presentando al hombre

22 En el excelente artículo de Mulgan (1974: 438-445) se distinguen tres sentidos de la expresión en el corpus aristotélico: 1) El más general de la *Investigación sobre los animales*, donde se usa πολιτικά para identificar a aquellos que se asocian para buscar un fin común; 2) el de ciertos pasajes de la *Política* (1278b) y de la *Ética a Nicómaco* (1097b y 1169b), donde alude al animal que convive en la polis, a diferencia de otro tipo de asociaciones, como la casa; y 3) el más restringido, que entiende que πολιτικὸν es aquel que es capaz de participar de las tareas de gobierno, que aparece en *Ética a Eudemo* (1242a) y *Ética a Nicómaco* (1162a). Su interpretación, no obstante, difiere de la nuestra, puesto que consideramos que el pasaje que estamos comentando desde el inicio, el de *Política* 1253a, debe incluirse en el segundo sentido, ya que, como se indicó a propósito de la expresiones μόνον e ἴδιον, se aprecia con claridad la intención de Aristóteles de separar al ser humano y de incluirlo en una categoría a la que solo él pertenece. Mulgan cree, sin embargo, que μᾶλλον marca una diferencia de grado, pero no de naturaleza, a pesar de las precisiones del resto del pasaje.

23 David J. Depew (1995: 158), glosando la edición inglesa de D'Arcy Thompson, ve aquí un ejemplo del método de la división (διαίρεσις), tan habitual entre los miembros de la Academia. Esta clasificación separa los animales solitarios de los gregarios; estos se dividen en dispersos y sociales que, a su vez, incluyen los que viven sometidos a un jefe (ὕψ' ἡγεμόνα) y los que carecen de él (ἄναρχα).

como un animal político, que no vive en una polis por necesidad, sino que se constituye como un requisito indispensable para desarrollar y perfeccionar su forma, su esencia.

Como es bien sabido, Aristóteles señala explícitamente al *lóγος* como rasgo distintivo de la especie humana. Teniendo en cuenta que el filósofo indica que los animales tan solo tienen voz (*φωνή*), es razonable traducir el término como «lenguaje», a pesar de lo cual no hemos de perder de vista que no es sino uno de los múltiples sentidos del término y que la idea de racionalidad subyace al empleo del lenguaje. La reflexión aristotélica, por otra parte, es bien conocida: la naturaleza no hace nada en vano. Por lo tanto, dado que el ser humano posee *lóγος*, lo cual le permite discurrir sobre lo abstracto, sobre el bien y la justicia, no tendría sentido que no se asociase y no conviviese con otros semejantes con los cuales practicar la justicia.

De acuerdo con la interpretación de Julián Marías (1989: 15-16), la diferencia que destaca Aristóteles en este pasaje entre la voz y ese lenguaje racional y significativo de que dispone el ser humano es la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo privado y lo colectivo. La voz es signo de placer y dolor, es una señal de nuestros sentimientos. El lenguaje, por el contrario, puede expresar algo acerca de las cosas mismas; la palabra puede expresar la verdad, descubrir y comunicar lo que las cosas son, convirtiéndose así en la condición de posibilidad de la específica sociabilidad de los seres humanos. Lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto son nociones abstractas que permiten organizar la vida humana, conceptos universales que formamos a través de la sensación y la experiencia para orientar nuestra conducta.

El *lóγος* es, por lo tanto, condición de posibilidad de la polis, pues sin esta capacidad de comunicación y de reflexión, privada y colectiva, acerca de lo bueno y lo justo, no es posible fundar una verdadera comunidad, dado que esta se define precisamente por la búsqueda de objetivos comunes, establecidos a través del acuerdo que ha de surgir tras la deliberación. Como se indicó, el ser humano es el único animal libre y responsable, obligado a elegir lo adecuado y conveniente; lo cual, a su vez, exige el conocimiento de su propia naturaleza y de los medios que pueden conducir a su fin específico, que no es otro que, precisamente, el desarrollo pleno de forma.

No obstante, como ya se indicó, aunque sin *lóγος* no haya polis, del mismo modo puede decir que sin polis el *lóγος* no puede desarrollarse

adecuadamente.²⁴ Cuando Aristóteles indica que el fin de la polis no es solo sobrevivir, sino vivir bien, necesariamente se ha de traer a colación el concepto de εὐδαιμονία, que traducimos por felicidad, que constituye el tipo de vida más completa y perfecta que le es posible al ser humano, desarrollando nuestras facultades hasta alcanzar la excelencia.²⁵ En este punto, como en muchos otros, se aprecia la perfecta continuidad entre la política y la ética de Aristóteles, pues esta última, como él mismo señala, es una cierta disciplina política (*Ética a Nicómaco* 1094b). Como es evidente, la felicidad, la vida más plena y satisfactoria posible para un ser humano, no puede alcanzarse sin el completo desarrollo de sus funciones específicas, sin alcanzar la excelencia de aquello que le es propio.

La polis, en consecuencia, es para Aristóteles el ámbito de la racionalidad. Solo en ella puede el hombre ser plenamente racional. Y ello porque este tipo de asociación permite desarrollar las capacidades intelectuales en la doble dimensión que poseen, tal como se explica en ese brillante libro VI de la *Ética a Nicómaco*. De una parte, en la polis se perfecciona la facultad

24 En este sentido apunta también el análisis de J. M. Chillón (2014: 64), cuando afirma: «la misma facultad comunicativa que tiene que dar cobertura al deseo de saber, es expresión de la sociabilidad constitutiva del animal racional. Todo porque, esa distancia entre el lenguaje y la realidad, en la que se funda la capacidad semántica del lenguaje, no es un espacio que pueda ser subsanado por cualquier iniciativa individual, sino por toda una hazaña colectiva consistente en dar sentido mediante la donación de significado. Desde aquí se puede decir que sin polis no hay metafísica. Sin comunidad política no hay posibilidad de investigar el *logos* en el que se resuelve la grave cuestión del ser y de la verdad».

25 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1097b-1098a: «Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre [...] Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un guitarrista y de un buen guitarrista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un guitarrista tocar la cítara y del buen guitarrista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante bastan para hacer venturoso y feliz».

racional deliberativa, en tanto en cuanto se ocupa, en sus dimensiones productiva y práctica, de aquello que puede ser de otra manera. La τέχνη, pero especialmente la φρόνησις, solo pueden desarrollarse en la convivencia con los otros. Es la φρόνησις la virtud dianoética encargada de establecer ese término medio, cuya elección repetida nos permitirá adquirir ese hábito en que consiste la virtud ética. Pero la generosidad, la valentía, la amabilidad y, sobre todo, la justicia, solo pueden practicarse en el contexto de la polis, en que se toman decisiones comunes y se persigue un objetivo colectivo.

Por lo que respecta a la razón humana, en la medida en que se ocupa de lo que no puede ser de otra manera, a aquello que define precisamente la sabiduría que el ser humano anhela por naturaleza, es bien conocida la postura aristotélica: solo en un contexto que posibilite disponer de tiempo libre, de ocio (σχολή), puede alguien dedicarse a la consideración de lo menos necesario y de lo más excelente. Nótese, además, el hecho de que esta es, de nuevo en el sentido teleológico de la expresión, una de las aspiraciones del ser humano «por naturaleza» (φύσει).

Si prestamos atención a los pasajes finales de la *Ética a Nicómaco*, en los que se define la felicidad después del largo recorrido de los libros anteriores, no habrá duda alguna acerca de la posición aristotélica: no se trata de una posesión, sino de una actividad que resulta completa y autosuficiente y que se corresponde con la función más propia y más elevada del ser humano:

Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo [αὐταρκέστατος].²⁶

El ser humano es social y político, pues sin estas asociaciones no es capaz de sobrevivir ni de vivir bien. Pero justamente esa vida buena consiste en la actividad más privada, más libre y más autosuficiente, de modo que, de acuerdo con el citado texto de la *Investigación sobre los animales*, el

26 Ibid., 1177a-b.

ser humano, si se nos permite la expresión, «dualiza», participa de ambos modos de vida (ἐπαμφοτερίζει), del solitario y del colectivo. La vida más feliz, la que completa su naturaleza es una cierta actividad contemplativa (ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις), la más divina en un doble sentido: la que tiene a la divinidad por objeto de contemplación y la que realiza la propia divinidad, que es un intelecto²⁷. Los dioses, en la reflexión aristotélica, no participan de lo práctico ni de lo productivo, pues sería ridículo pensar que malgastan el tiempo en intercambios, alquileres, préstamos o actividades semejantes. Por ello, su actividad es la más feliz: la contemplativa.²⁸

El ser humano, por lo tanto, es un ser dual, en la medida en que hay algo divino en él. Tiende por naturaleza a la máxima autosuficiencia, que implica el mayor grado de felicidad. Sin embargo, como repite Aristóteles a menudo, los bienes corporales y los externos (el mayor de los cuales es la amistad) resultan indispensables para disponer de ese tiempo de ocio, pues la vida solitaria, a la que también tiende el ser humano, es la de una soledad buscada, sustentada por el ámbito político. Se trata de la actividad más propia, más placentera y más autosuficiente, pues quien contempla no necesita más que de sí mismo. Sin embargo, sí se necesita de los otros para poder contemplar.

5. CONCLUSIÓN

A tenor de lo expuesto, resulta evidente que la familia y la aldea no serían naturales en el mismo sentido en que lo es la polis, ya que, si bien las primeras asociaciones son necesarias, la última es fruto de una decisión racional, la mejor y más adecuada de cuantas pueden tomar los seres humanos, pues es la que permitirá que lleguemos a ser lo que verdaderamente somos. Por este motivo indica Aristóteles que la polis surgió con el objetivo de garantizar la supervivencia y existe hoy para vivir bien.

27 Compárense estos pasajes del libro X de la *Ética a Nicómaco* con *Metafísica* 1072b, a propósito de la naturaleza del Primer Motor.

28 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1178b: «Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices no por accidente, sino en virtud de la contemplación. Pues ésta es por naturaleza honorable. De suerte que la felicidad será una especie de contemplación [ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις]».

La polis, no obstante, puede entenderse igualmente como un medio y no estrictamente como un fin. Sí constituye el *τέλος* de toda asociación o comunidad, pero también es, en cierta medida, una herramienta indispensable para alcanzar el fin último, que no es otro que la felicidad, para la cual la ciudad es condición indispensable, pero que consiste esencialmente en una actividad del alma. Así pues, aunque en el pasaje del inicio de la *Política* se utiliza la posesión del logos como una clave para mostrar la naturaleza política del ser humano, la razón y el lenguaje distan mucho de ser un medio, sino que constituyen precisamente el fundamento de la polis y su finalidad misma.

Aristóteles es un autor analítico y minucioso y sus obras se caracterizan por su capacidad para distinguir sentidos en los términos y en los elementos constituyentes en la realidad. En el caso del ser humano, son múltiples sus facultades y actividades y, por lo tanto, también sus virtudes. Y aunque intenta no descuidar la importancia de todas y cada una de ellas, tampoco pierde ninguna ocasión para mostrar la superioridad de las racionales o intelectuales. La polis se organiza a través de la deliberación, buscando fomentar la justicia y todas aquellas costumbres y leyes que permitan la adquisición de los hábitos virtuosos del carácter, de la parte no racional del alma. Sin embargo, la aspiración suprema de este tipo de comunidad no es otra que la autosuficiencia y el disfrute del ocio, condiciones de la vida teórica o contemplativa.

El «animal político» es tal por ser el único que posee el logos. Por ello, no hay diferencia alguna entre utilizar esa definición y hablar de «animal racional», ya que solo la razón puede fundar la polis por medio de una decisión libre y acertada, conforme a la naturaleza. En estas definiciones se incluye además la descripción del ser humano como racional e irracional, con sus impulsos, su modo de ser adquirido y su facultad intelectual, igualmente escindida entre lo deliberativo y lo científico, la consideración de lo contingente y de lo necesario y eterno. La naturaleza humana incluye disposiciones e impulsos que lo convierten en animal gregario y social, pero es la racionalidad lo que hace posible su carácter político. Además, nuestra naturaleza implica el hecho de que la suprema felicidad, el desarrollo de nuestra facultad específica y el ejercicio de la función más propia, más placentera y más autosuficiente, consistan en una actividad contemplativa.

En definitiva, el ser humano tiende a la soledad de la contemplación, pero solo resulta posible en el ámbito político, sin el cual careceríamos de la libertad y del ocio imprescindibles para tal actividad. Como afirma

Aristóteles en la *Metafísica* (1072b), es la propia de esa inteligencia divina, «la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible)».

Así pues, el animal divino y mortal es la entidad más compleja de cuantas existen, de modo que la vida más perfecta posible requiere del desarrollo de todas sus funciones, racionales, dianoéticas y contemplativas, pero también desiderativas, éticas y políticas. Solo en la polis llegamos a disfrutar excepcionalmente de esa felicidad y placer divinos, que también forman parte de la naturaleza humana:

No hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro. Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.

La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas. En efecto, la justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos recíprocamente en los contratos, servicios y acciones de todas clases, observando en cada caso lo que conviene con respecto a nuestras pasiones. Y es evidente que todas esas cosas son humanas.²⁹

29 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1177b-1178a.

BIBLIOGRAFÍA

- Annas, J. (1993) *The Morality of Happiness*. New York: Oxford U. P.
- Aristóteles (1970) *Ética a Nicómaco*. Trad. de J. Marías y M. Araújo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1986) *Política*. Trad. de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Madrid: Alianza.
- (1988) *Política*. Trad. de M. García Valdés. Madrid: Gredos.
- (1989) *Política*. Trad. de J. Marías y M. Araújo, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1992) *Física*. Trad. de G. de Echandía, Madrid: Gredos.
- (1994) *Metafísica*. Trad. de T. Calvo, Madrid: Gredos.
- (1994) *Reproducción de los animales*. Trad. de E. Sánchez, Madrid: Gredos.
- (1995) *Investigación sobre los animales*. Trad. de G. de Echandía, Madrid: Gredos.
- (1998) *Metafísica*. Trad. de V. García Yebra, Madrid: Gredos.
- (2014) *Ética a Nicómaco*. Trad. de J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Berti, E. (2012) *El pensamiento político de Aristóteles*. Trad. de H. Aguilà. Madrid: Gredos.
- Chen, S. (2018) «Aristotle on the Senses of Nature and the Naturalness of the City. A Metaphysical Reading of Pol. 1252a24-1253a3». *Mnemosyne* 71/6: 993-1014.
- Chillón, J. M. (2014) «Necesidad y virtud de la comunicación. A propósito de Pol. 1253a de Aristóteles». *Dilemata* 6/14: 61-83.
- Depew, D. J. (1995) «Humans and Other Political Animals in Aristotle's *History of Animals*». *Phronesis* 40/2: 156-181.
- Karbowsky, J. (2019) «Political Animals and Human Nature in Aristotle's *Politics*». En G. Keil, N. Kreft (eds.), *Aristotle's Anthropology*. Cambridge: Cambridge U. P., 221-237.
- Keyt, D. (1987) «Three Fundamental Theorems in Aristotle's *Politics*». *Phronesis* 32/1: 54-79.
- Kraut, R. (2002) *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford: Oxford U. P.
- Kullmann, W. (1992) *Il pensiero politico di Aristotele*. Milán: Guerini.
- Miller, F. D. (1995) *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Mulgan, R.G. (1974) «Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal». *Hermes* 102/3: 438-445.
- Nederman, C. (2021) «Socio-Political Naturalism and the History of Republican Thought: Cicero contra Aristotle». *The European Legacy* 26/1: 1-22.
- Newman, W. L. (2010) [1887] *The Politics of Aristotle with an Introduction*,

- Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (ed.) (1957) *Aristotelis Politica*. Oxford: Clarendon Press.
- Rowe, C.; Schofield, M. (eds.) (2007) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Rus, S.; Arenas-Dolz, F. (2013) «¿Qué sentido se atribuyó al zoon politikon (ζῷον πολιτικόν) de Aristóteles? Los comentarios medievales y modernos a la *Política*». *Foro Interno* 13: 91-118.
- Vallejo, Á.; Vigo, A. (2017) *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, Pamplona: Eunsa.
- Zingano, M. (2013) «Natural, ethical, and political justice». En M. Deslauriers, P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge U. P., 199-222.