

LA LEGISLACIÓN SOBRE EL CUERPO EN EL LIBRO VII
DE LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

LEGISLATION ON THE BODY IN BOOK VII OF
ARISTOTLE'S *POLITICS*

Jonathan Lavilla de Lera
Universidad del País Vasco
jonathan.lavilla@ehu.eus

Resumen: Pese a que sea de sobra conocido como Aristóteles privilegia lo anímico frente a lo corpóreo a lo largo de su obra, no menos cierto es que a juicio del macedonio el cuerpo constituye un importante objeto de estudio, entre otras cuestiones, por su relevancia en lo que atañe a la filosofía práctica. Con este marco de fondo, el presente artículo, primero, muestra el motivo por el que Aristóteles considera más importante el alma que el cuerpo desde un punto de vista ontológico; en segundo lugar, evidencia que esto mismo también resulta válido en lo que respecta a la filosofía práctica; tercero, argumenta que, no obstante, para Aristóteles resulta fundamental que el buen político no sólo legisle atendiendo el alma, sino también sobre el cuerpo; en cuarto y último lugar, se trae a colación una serie de textos del libro VII de la *Política*, en la que se muestra la relevancia que tiene la legislación sobre el cuerpo, incluyendo un plan de eugenesia.

Palabras clave: Aristóteles, política, ética, cuerpo, alma

Abstract: It is well known that Aristotle privileges the soul over the body throughout his work. However, it is no less true that he believes that the body constitutes an important object of inquiry, among other reasons, due to its relevance within his practical philosophy. Keeping in mind these remarks, this article, first, shows why Aristotle considers the soul more important than the body from an ontological point of view; secondly, it indicates that the same is also valid with regard to practical philosophy; third, it argues that, nevertheless, for Aristotle it is essential that the good politician not only legislate on the soul, but also on the body; fourth and last, it

brings up a series of texts from Book VII of Aristotle's *Politics*, which shows the relevance of the legislation on the body, including an eugenic plan.

Keywords: Aristotle, politics, ethics, body, soul

La jerarquía entre el alma y el cuerpo en el pensamiento aristotélico¹

No hace falta escarbar demasiado para corroborar que el estagirita, que concibe al humano como el compuesto (σύνολον)² formado por cuerpo y alma³, privilegia el componente anímico por encima del corpóreo⁴. Por más que el humano sea el compuesto, aquello que lo define, esto es, aquello que le da su esencia o *quidditas* es el alma. Según se lee en el *De anima* (412b5), “el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en

¹ Este texto ha sido elaborado dentro del grupo de investigación ETICOP-IT, reconocido y financiado por la UPV/EHU (código GIU18/140). Agradezco también a Javier Aguirre por ayudarme a revisar y corregir el texto.

² Por más que el propio Aristóteles emplee expresiones como “el alma y el cuerpo son dos” (*Política*, 1134b17. Trad. de Gómez Robledo 2008), en sentido estricto habría que afirmar con Hardie (1964, p. 54, p. 61) que, según la concepción aristotélica, el humano no es un ser *compuesto* de dos cosas, sino una única realidad, a saber, un cuerpo animado o un alma encarnada. De hecho, esta doctrina vendría a romper con el dualismo platónico, en el que el cuerpo es concebido como una prisión para el alma. Dicho esto, a lo largo del artículo emplearemos el término “compuesto” para aludir a la realidad única que es el humano, habida cuenta de que cabe distinguir en él su componente material (el cuerpo) y su componente formal (el alma). Resulta por ello indispensable tener presente en todo momento que hablamos de un *compuesto* en el que la unión de sus dos componentes esenciales resulta indisociable, en el sentido de que no hay humano sin alma, pero tampoco lo hay sin cuerpo. En consonancia con lo anterior, autores como Bos (2003, p. 216) subrayan que tanto en el caso del humano como en el resto de seres vivos el alma se une indisociablemente al cuerpo, el cual en buena medida desempeña la función de instrumento del primero.

³ Mediante el término “alma” traducimos ψυχή, si bien cabe añadir que existen importantes diferencias entre ambos. A este respecto, véase Natali (2014, p. 167).

⁴ Dejo de lado la controversia clásica de si el Aristóteles de *Parva Naturalia* y el de *De Anima* ofrecen o no concepciones diversas acerca de la naturaleza humana. Dejo asimismo de lado los pasajes de *Parva Naturalia* que apuntan a que el corazón es la sede del alma. A tenor de que el objetivo de este artículo es mostrar la atención que el estagirita muestra hacia el cuerpo en el libro VII de su *Política*, evito entrar en este tipo de discusiones, limitándome a tener en cuenta, por un lado, los tratados de filosofía práctica y, por otro, el *De Anima*.

potencia tiene vida” y, además, en la medida en que “la entidad es entelequia, [...] el alma es entelequia del cuerpo” (II 412a19 ss. Trad. de Calvo Martínez 2001. Véase también 412b5 ss.). En dicho pasaje se explicita también que, en ese sentido, el cuerpo es la materia o el sustrato indefinido que sólo potencialmente tiene vida y que requiere de un alma para actualizarse. En palabras de Movia (2004, p. 148. Trad. del autor), el alma “es aquello que determina que el cuerpo esté vivo”. Aristóteles completa posteriormente esta definición indicando las distintas funciones propias del alma, a saber, la nutritiva, la sensitiva y la racional. En el fondo, parece claro que entiende el alma como un conjunto de capacidades o facultades (Sorabji, 1974, pp. 64-65), las cuales definen la naturaleza de un sustrato corpóreo. Es decir, Aristóteles concibe el alma como el principio activo del compuesto humano, frente a un cuerpo más bien pasivo. Así, por más que el individuo esté formado por el compuesto, si hubiese que definir cuál es el “auténtico yo”, Aristóteles diría que éste no puede ser el cuerpo, sino el alma, en cuanto constituye su principio activo. Es esta misma lógica la que le lleva a señalar en distintos pasajes que, de forma si cabe más radical, el “auténtico yo” del humano que vive bien (εὖ ζῆν) radica en su función racional del alma (cf. *Ética a Nicómaco*, IX, 1166a) en la medida que es propio del humano vivir racionalmente, es decir, llevar una vida regida por la razón o pensamiento (cf. Pallí Bonet, 1985, 359, n. 210). Esta misma idea se desprende de los distintos pasajes de la *Ética a Nicómaco* y de la *Ética eudemia* en los que se habla del autocontrol (ἐγκράτεια) y la falta de autocontrol (ἀκρασία), en cuanto controlarse a sí mismo equivaldría a que la fuerza electiva de la función racional del alma se imponga a la fuerza irracional en las situaciones en las que éstas no concuerdan.

En definitiva, Aristóteles identifica la esencia de un organismo vivo con su principio activo, que para él es el alma. Asimismo, considera que entre las distintas funcionalidades del principio activo de un organismo existe una jerarquía, de tal forma que aquellas funciones que sean más elevadas resultarán en último término las definitorias para identificar aquello que mejor define dicho organismo. Es por este motivo que el cuerpo queda relegado a un segundo término, concebido como un elemento fundamental del compuesto,

pero un elemento más bien pasivo. Como veremos, este esquema atraviesa el conjunto de las obras prácticas del estagirita, donde su repercusión es decisiva.

La política y la ética deben ocuparse principalmente del alma (y no del cuerpo)

Más allá de su objetivo teórico, el pensamiento práctico aristotélico tiene como principal finalidad mejorar la *praxis* humana (cf. *Ética Nicomáquea*, 1103b27-29) y, en último término, potenciar la felicidad, esto es, el sumo bien humano. Así, el estagirita retoma la habitual clasificación tripartita de los bienes, distinguiendo entre bienes exteriores, corpóreos y anímicos⁵ e indagando cuál de ellos ha de ser catalogado como el mejor. En diversos pasajes del libro I de su *Ética a Nicómaco* se precisa que el sumo bien humano debe satisfacer tres requisitos, a saber: que entre todos los bienes o fines humanos sea el último, que a dicho fin no le falte nada (i.e. autarquía) y que entre todos los bienes sea el más deseable (1097a25-1097b20)⁶. Aristóteles descarta rápidamente los bienes externos como factor principal de la felicidad humana, ya que éstos son un medio necesario para vivir de la mejor forma posible, pero en sí mismos no constituyen la vida buena; es más, advierte de casos en los que los bienes externos, cuando son empleados de forma inadecuada, pueden constituir, de hecho, un mal. Es decir, más importante que los bienes externos resulta la actividad humana, esto es, el modo en que los empleamos. También descarta los bienes corpóreos, esto es, la salud, como el elemento decisivo para ser felices, pues resulta evidente que sólo quienes están enfermos desean la salud, mientras que los que están sanos conciben y anhelan otras situaciones mejores. Se concluye, así, que la principal causa de la felicidad debe residir en los bienes anímicos⁷.

⁵ Esta clasificación no es de autoría aristotélica. Sin ir más lejos, en el *Eutidemo*, en el *Fedro* y en las *Leyes* de Platón se expone esta misma tripartición de bienes.

⁶ Para un análisis de estos tres criterios, recomiendo el texto de Pakaluk (2005, pp. 67-74).

⁷ En consonancia con lo anterior, Aristóteles dice cuanto sigue en su *Política*: “De esta suerte, y siendo el alma más valiosa que la propiedad y el cuerpo (σώματος), así en absoluto como con respecto a nosotros, necesariamente la mejor disposición de cada una de estas cosas guardará con la de las otras la misma relación proporcional” (*Política*, 1323b. Trad. de Gómez Robledo 2008).

Dicho de otra forma, la felicidad es la mejor forma de vivir para el humano, la cual constituye, por encima de todo, una actividad impulsada por el alma. A este respecto, Aristóteles afirma lo siguiente:

Divididos pues los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las referimos al alma. [...] Es también correcto decir que el fin consiste en ciertas acciones y actividades (πράξεις ... καὶ ἐνέργεια), pues así se desprende de los bienes del alma y no de los exteriores. Concuerdá también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra (πράττειν) bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta. (*Ética a Nicómaco*, 1098b10-23. Trad. de Pallí Bonet 1985)

La felicidad consiste en la mejor forma de vivir y esta actividad es el resultado de los bienes anímicos, es decir, de las mejores disposiciones del alma, que al actualizarse producen la mejor actividad humana. Aristóteles empleará de forma técnica el término “virtud” (ἀρετή) para designar los bienes anímicos que, acompañados de ciertas condiciones aceptables —i.e. un cierto grado de bienes corpóreos y exteriores—, son la causa principal de la mejor actividad humana posible, esto es, de la felicidad. Por eso indica el macedonio que “llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma” (*Ética a Nicómaco*, 1102a16-17. Trad. Pallí Bonet 1985). Esto explica que en los tratados éticos del peripatético la mayoría de los contenidos tengan como objeto de estudio el alma, sus disposiciones —esto es, las virtudes y vicios— y sus actividades, mientras que se habla bastante menos acerca de los bienes externos y los corpóreos⁸. Ya en ética, ya en política, el alma es el campo de estudio fundamental, en cuanto causa de la actividad que Aristóteles identifica como sumo bien humano. Véase por ejemplo los pasajes *Ética a Nicómaco* 1102a19 y 1102a23, en los que se afirma que “el político debe

⁸ No hay que olvidar, en cualquier caso, que dos de los diez libros que forman la *Ética a Nicómaco* están dedicados al análisis de la amistad, la cual constituye el mayor bien externo.

conocer en cierto sentido los asuntos acerca del alma” (trad. de Calvo Martínez 2001) y que “el político debe estudiar acerca del alma” (trad. de Calvo Martínez 2001).

El razonamiento aristotélico es claro. Si la felicidad consiste principalmente en la mejor actividad humana, la clave reside en disponer el alma de tal forma que una y otra vez ponga en práctica dicha *praxis*. Esto es, la clave de la felicidad consiste en adquirir ciertos hábitos o disposiciones anímicas, en concreto, las virtudes, que al actualizarse ejecuten la mejor actividad humana. A este respecto, resulta evidente que —tanto en ética como en política— el legislador desempeña un rol decisivo, en cuanto que los buenos hábitos o virtudes se aprehenden en buena medida gracias a la repetición de acciones buenas. Es decir, para que el individuo y el conjunto de los ciudadanos —esto es, la ciudad— lleguen a ser felices, resulta fundamental que la educación y las leyes sean tales que fomenten en ellos los mejores hábitos y las mejores acciones resultantes de ellos. El buen legislador debe suscitar entre sus ciudadanos las mejores disposiciones anímicas, de las que resultará que la ciudad viva de la mejor forma posible. El político debe conocer el alma para entrenarla hasta que ésta alcance su mejor estado posible. Y, no obstante, a continuación trataré de mostrar que, pese a esta primacía del alma sobre el cuerpo, Aristóteles es consciente de la gran relevancia del cuerpo en lo que atañe a la *praxis* humana, hasta el punto de que en los tratados políticos el estagirita también reflexiona a este respecto. Concretamente, en el siguiente epígrafe trataré de mostrar que el libro VII de la *Política* evidencia que el buen legislador que quiera potenciar la vida buena deberá tener en cuenta los cuerpos de sus ciudadanos y legislar sobre ellos.

La importancia de legislar sobre el cuerpo

A juicio de Aristóteles, la clave de la felicidad individual y colectiva es exactamente la misma⁹. En ambas, la felicidad es

⁹ Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje: “nos queda aún por ver si podrá afirmarse que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o que no es la misma. Pero esto también es evidente, y todos estarían de acuerdo en que es la misma” (*Política*, 1324a. Trad. de Gómez Robledo 2008). Véase también *Política*, 1325b: “es manifiesto, en conclusión, que la misma vida es necesariamente la mejor tanto para cada

la actividad según virtud, acompañada de ciertas circunstancias favorables. El *quid* de la *eudaimonía*, en cuanto mejor forma de vivir, reside en la *praxis* y, por tanto, su causa principal ha de ser una determinada disposición anímica, ya sea del ciudadano, ya sea del conjunto de los mismos, que produzca de manera sólida y estable la mejor actividad humana posible. No obstante, a este respecto la reflexión y legislación sobre los cuerpos también resultan fundamentales; en efecto, no sólo se precisa de un cuerpo mínimamente sano para vivir bien, sino que las mejores prácticas y hábitos humanos sólo pueden alcanzarse partiendo de una naturaleza (*φύσις*) óptima, que incluye tanto lo anímico como lo corporal¹⁰. La *eudaimonía* es la condición más elevada que puede alcanzar el humano, la cual supone que una determinada naturaleza (*φύσις*) llegue, gracias a haber adquirido el mejor hábito (*ἔθος*), a vivir realizando su función propia (*ἔργον*)¹¹, que, en el caso de los humanos, consiste en vivir en función de la razón (*λόγος*)¹². Aristóteles cree que estos tres factores deben concordar, es decir, que la naturaleza debe ser optimizada mediante la adquisición de los hábitos racionales, adquiriéndolos en buena medida mediante la educación y las leyes (cf. *Política* 1332a39 ss.). Pero a pesar de ello, hay que tener muy presente la necesidad de cumplir con ciertas exigencias físicas para que un humano tenga la potencialidad de ser feliz. Es decir, pese a que se le dé primacía a lo anímico, del texto se desprende que sólo aquellas naturalezas que sean óptimas en su aspecto anímico y corporal podrán alcanzar el fin humano más elevado. Del mismo modo que no es posible alcanzar los mejores frutos de una planta a partir de semillas defectuosas o a partir de una tierra poco fértil, sólo el humano o la ciudad con una condición física apropiada podrá alcanzar el sumo bien. Expresado de otro

hombre en particular como para las ciudades en general” (Trad. de Gómez Robledo 2008).

¹⁰ Resulta conveniente recordar aquí que la naturaleza humana, pese a tener un componente material y otro formal, es única. El humano es un cuerpo animado o un alma encarnada, de forma que no es posible hablar de su forma con independencia de su materia ni al revés (cf. Hardie, 1964, p. 54).

¹¹ El argumento de la función propia del humano puede encontrarse, entre otros lugares, en *Ética a Nicómaco* 1097b22-1098a20.

¹² Aristóteles lo expresa del siguiente modo: “los hombres llegan a ser buenos y virtuosos por tres cosas, que son la naturaleza (*φύσις*), el hábito (*ἔθος*) y la razón (*λόγος*)” (*Política* 1332a40-41. Trad. de Gómez Robledo 2008).

modo: las naturalezas que no cumplan con determinadas características físicas no podrán alcanzar el mejor modo de vida posible que le corresponde a la especie humana. O en palabras del propio Aristóteles: “el político y el legislador tienen que disponer de la materia (ὑλην) apropiada, y ésta debe hallarse en buenas condiciones” (*Política* 1326a3-5. Trad. de Gómez Robledo 2008).

Al hilo de lo hasta aquí comentado, presento a continuación una serie de textos del libro VII de la *Política*, en los que el estagirita pone de manifiesto la importancia que tiene en materia política la legislación sobre el cuerpo, incluido el diseño de un plan de eugenesia.

La legislación sobre el cuerpo en el libro VII de la *Política*

De entrada, es interesante notar que Aristóteles juzga relevante elegir bien la localización geográfica de una ciudad. Al considerar que los factores climáticos afectan a las personas a través del cuerpo, resulta determinante escogerlos bien para conseguir la mejor materia humana posible. Afirma que en las ciudades situadas en los lugares fríos de Europa los ciudadanos son en cierta medida libres gracias a su notable ardor guerrero, pero que no tienen ni inteligencia ni maestría en el arte; los pueblos asiáticos que viven en lugares más calurosos, en cambio, si bien poseen inteligencia y pericia en el arte, carecen del arrojo suficiente, lo cual los condena a ser esclavos. Sólo los griegos, que gozan de un clima intermedio, tienen una naturaleza óptima que les permite ser libres y poseer ingenio y capacidad técnica (cf. *Política* 1327b17 ss.). Así, sin negar que una vez más el estagirita reflexiona acerca de factores anímicos (condicionados por el clima), resulta evidente su convicción de que los factores externos —en este caso, las condiciones climáticas— afectan al alma de los ciudadanos a través de sus cuerpos¹³. En parte por ello, también estudia los elementos externos que afectando al cuerpo contribuyen a que la naturaleza humana sea óptima.

Conviene no olvidar que Aristóteles deja claro que para alcanzar la felicidad, además de la mejor actividad humana, se

¹³ Tal y como ha señalado Garrocho Salcedo (2016, p. 177), en textos como en la *Ética a Nicómaco* “muchos procesos anímicos aparecen vinculados a alteraciones del cuerpo”.

requiere también un mínimo de bienes externos (cf. *Ética a Nicómaco*, 1099a31-b9; 1153b17-19) y corpóreos (cf. *Ética a Nicómaco*, 1099a27-28¹⁴; 1153b17-19¹⁵; 1178b32-1179a3¹⁶). Así, un legislador prudente ha de procurarse en todo momento los bienes externos y corpóreos que permiten desarrollar las mejores actividades posibles. Es decir, ya en lo que respecta a los recursos, ya a lo que atañe a los físicos, resulta fundamental atender a los componentes materiales de la ciudad:

No es posible, en efecto, que pueda darse la mejor constitución sin los recursos adecuados. Por eso tenemos que presuponer un buen número de condiciones ideales, ninguna de las cuales, sin embargo, debe ser imposible. Me refiero, por ejemplo, al número de ciudadanos y a la extensión del territorio. Del mismo modo que los demás artesanos, como el tejedor y el constructor de navíos, deben tener a mano el material (ὄλην) apropiado a la obra (y cuanto mejor dispuesto esté, tanto más bello resultará necesariamente el producto de su arte), así también el político y el legislador tienen que disponer de la materia (ὄλην) apropiada, y ésta debe hallarse en buenas condiciones. El primer elemento, pues, del material político es la población, a cuyo respecto hay que considerar cuál debe ser su número y cuál su calidad natural; y otro tanto en lo tocante al territorio, su extensión y su cualidad. (*Política*, 1325b37-1326a8. Trad. de Gómez Robledo 2008)

Por consiguiente, si para que la ciudad funcione bien, su materia ha de estar bien dispuesta, los legisladores deben comprender que la salud de sus ciudadanos es un objetivo

¹⁴ Aristóteles cita en este pasaje una inscripción de Delos que, entre otras cuestiones, alude a la salud, para señalar acto seguido que ésta y otras características deben acompañar a la felicidad.

¹⁵ El fundador del Liceo afirma cuanto sigue: “el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos” (*Ética a Nicómaco*, 1153b17-19. Trad. Pallí Bonet 1985).

¹⁶ A este respecto, el macedonio sostiene lo siguiente: “de suerte que la felicidad será una especie de contemplación [...]. Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados” (*Ética a Nicómaco*, 1178b32-1179a3. Trad. Pallí Bonet 1985).

político imprescindible. Por ello, resulta fundamental tener en cuenta determinados recursos con los que ha de contar la ciudad para garantizar el buen estado físico de los ciudadanos:

Si, pues, hemos de preocuparnos por la salud de los habitantes, ésta depende de que la ciudad esté bien situada en un sitio sano y con una sana orientación, y en segundo lugar del uso de aguas sanas, cuyo suministro no debe mirarse como algo superfluo. Aquello, en efecto, de que nos servimos más y con mayor frecuencia para nuestro cuerpo (σῶμα), es lo que más contribuye a la salud; y este efecto natural tiene la influencia del agua y del aire. (*Política*, 1330b8-14. Trad. de Gómez Robledo 2008)

Así, pues, tanto en ética como en política, a pesar de que la felicidad consista primeramente en la actualización constante de las mejores disposiciones anímicas, también es necesario tener presente que dicha actividad debe estar acompañada de ciertas condiciones externas vinculadas a la comodidad y a la salud de los ciudadanos. En consecuencia, en Aristóteles la reflexión sobre el cuerpo resulta un quehacer indispensable. Al ser la salud física un fin político, es preciso deliberar sobre las vías que lo satisfagan de la manera más eficaz y firme posible. Además, la reflexión sobre el cuerpo no se limita a cuanto atañe a la salud. Para Aristóteles, la excelencia de sus ciudadanos no sólo remite al alma y sus virtudes, sino también a la constitución somática: determinados cuerpos son más idóneos y perfectos que otros para un ciudadano libre, por lo que el legislador ha de tomar medidas para que la condición física de sus ciudadanos sea excelente. Así, entre otras medidas, el libro VII de la *Política* ofrece algunas consideraciones generales sobre la necesidad de un plan de eugenesia, el cual incluye algunas pautas relativas a la edad de los progenitores:

deberán tomarse medidas para que los cuerpos (σώματα) que hayan de procrearse correspondan a la intención del legislador. Ahora bien, todos estos resultados pueden prácticamente alcanzarse con sólo

que se atienda a una sola cosa. Teniendo en cuenta que el límite de la generación suele fijarse para los varones a los setenta años como máximo, y a los cincuenta para las mujeres, es preciso que en el principio de la unión conyugal haya un intervalo de edades correspondiente para la procreación de la prole. En todas las especies animales son imperfectos los frutos de padres jóvenes, de estatura pequeña y por lo común de sexo femenino, y necesariamente tiene que ocurrir lo mismo en la especie humana. Prueba de ello es que en las ciudades donde la costumbre local es casar muchachos con muchachas, los habitantes son imperfectos y de pequeña estatura corporal (σώματα). A más de esto, las mujeres jóvenes sufren más en el parto y mueren en mayor número [...]. Por otra parte, no deja de contribuir a la castidad dar a las mujeres en matrimonio cuando tienen más edad, pues parece que son más licenciosas las que desde jóvenes han tenido comercio sexual. Para los varones parece perjudicar a su desarrollo corporal el tener este comercio cuando la simiente está aún creciendo, pues también para esto hay un tiempo determinado, pasado el cual cesa el desarrollo. A las mujeres, por tanto, les conviene casar hacia los dieciocho años, y los hombres hacia los treinta y siete o poco antes; de este modo tendrá lugar la unión cuando los cuerpos (σώματα) están en todo su vigor y coincidirá oportunamente el tiempo en que cesa para ambos la generación. Sus hijos, además —si nacen, como es lógico, luego después del matrimonio de sus padres—, les sucederán cuando a su vez estén llegando a su plenitud, y para sus padres, en cambio, haya caducado el vigor de la edad hacia los setenta años. (*Política*, 1335a5-35. Trad. de Gómez Robledo 2008)

El estagirita no pierde de vista en ningún momento que el objetivo del legislador es conducir a la ciudad a la vida buena y a la felicidad, la cual requiere, más allá de unos ciudadanos con disposiciones anímicas excelentes y bienes externos adecuados, un cuerpo óptimo. No sólo es necesario que el

ciudadano y la ciudad gocen de físicos sanos¹⁷, sino que se precisa de cuerpos con un grado de excelencia suficiente para poder desempeñar las funciones humanas más elevadas, las cuales nos hacen felices y nos acercan a lo divino¹⁸. Es decir, el estudio del cuerpo resulta fundamental para la filosofía práctica, puesto que sin una constitución física adecuada no es posible desarrollar las actividades humanas más excelentes.

De manera más general, resulta obvio que, más allá del alma, todo organismo necesita de un determinado cuerpo para poder desempeñar sus múltiples funciones. Por más que el principio de la acción humana sea el alma (y pese a que un cuerpo sin alma —i.e. un cadáver— no pueda realizar las funciones que puede ejecutar cuando está vivo), ésta no puede desarrollar acciones sin un sustrato material adecuado. Así, por ejemplo, sin ojos (sanos) un organismo vivo no podría ver. Esto mismo ha sido advertido por Furth (1998, p. 86), que indica que para que un organismo desarrolle sus funciones es condición necesaria que posea una determinada materialidad, es decir, que su cuerpo tenga unas características y cualidades específicas. Por continuar con el ejemplo anterior, si a un organismo vivo que ha perdido sus ojos se le alojasen unos nuevos de cristal en sus órbitas, seguiría sin poder ver¹⁹. Una materialidad —i.e. un cuerpo— específica es necesaria para que el alma pueda poner en marcha adecuadamente determinadas funciones.

¹⁷ Aunque en el último texto citado la preocupación por la salud también está muy presente, por ejemplo, cuando se reflexiona acerca de los peligros que entraña el parto para las madres prematuras.

¹⁸ Cabe recordar aquí que en el libro X de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles liga la felicidad de forma estrecha con la actividad de las virtudes intelectuales basadas en la contemplación —la ciencia, la intuición y la sabiduría—, destacando que, a diferencia de la prudencia, cuyo objeto atañe a las cuestiones relativas a los humanos, el objeto de la contemplación y, especialmente, de la sabiduría, es el mismo para el humano y para la divinidad. De esta forma, la actividad teórica es en sí la más excelente y la que más nos acerca a lo divino. A este respecto, en el libro primero de la *Metafísica* Aristóteles describe extensamente las características que acompañan al sabio, llegando a la conclusión de que la ciencia suprema de la que puede ocuparse el hombre, allí llamada “sabiduría”, se identifica con la ciencia teórica suprema, que el estagirita describe como “ciencia divina”, y ello en dos sentidos: como la ciencia que tiene por objeto la divinidad y como la ciencia que poseería, de existir, la divinidad (cf. I 2, 982a5-11).

¹⁹ Podría afirmarse lo mismo de ojos que no están sanos o padecen cierta anomalía que les impida ver. Si sus ojos no tienen unas cualidades y características concretas, el humano no ve correctamente.

Del mismo modo que el vicio está reñido con el desarrollo de la mejor actividad humana, un cuerpo enfermo o imperfecto impide la actividad excelente. Por ello, el macedonio entiende el matrimonio y la reproducción como funciones eminentemente políticas, las cuales deben servir al objetivo de la política y de la ciudad, a saber, la vida buena. Es decir, el legislador prudente debe legislar teniendo en cuenta que uno de los objetivos del matrimonio y de la reproducción es engendrar ciudadanos con los mejores cuerpos posibles. En consonancia con esto, la cita anterior ofrece algunas pautas de eugenesia en las que se reflexiona sobre la edad idónea para el matrimonio y la reproducción, a fin de que de ellos se deriven ciudadanos con un físico excelente.

Según ha advertido Garrocho Salcedo (2016, p. 180), “en Aristóteles el cuerpo y el alma aparecen descritos como dos niveles que cooperan y se influyen íntimamente”. Sólo con el físico adecuado puede el alma ejecutar sus funcionalidades de la mejor manera posible, pero, además, los cuerpos y los procesos corporales —igual que el clima que afecta al alma a través del cuerpo— pueden afectar y condicionar al alma. Esto mismo puede comprobarse en el siguiente texto, en el que Aristóteles continúa su reflexión acerca del plan que debe diseñar el político en torno a la función reproductiva:

Determinada así la época en que debe realizarse la unión conyugal, podemos aceptar, en cuanto a la estación del año más apropiada, la costumbre que la mayoría sigue acertadamente aún en la actualidad, de escoger el invierno para iniciar la vida en común. Sería también conveniente que los esposos mismos estudiaran lo que los médicos y los filósofos de la naturaleza han dicho acerca de la procreación; los médicos tratan adecuadamente de las épocas oportunas desde el punto de vista de los cuerpos (*σωμάτων*), y los naturalistas a su vez de los vientos, manifestándose en favor de los del norte sobre los del sur. De la constitución física (*σωμάτων*) de los padres más conveniente para la prole, trataremos más de propósito al hablar de la crianza de los niños, y por ahora contentémonos con cierta orientación general. Una constitución atlética no es apropiada ni para mantenerse uno en la condición que

requiere la vida política, ni para la salud y la generación, como tampoco lo es una constitución valetudinaria y demasiado sensible a la fatiga, sino una intermedia entre ambas. Lo que debe tenerse es una constitución avezada a los trabajos, sólo que no violentos ni de una sola especie como la de los atletas, sino en general para las actividades de los hombres libres, y esto se aplica tanto a los varones como a las mujeres. Las mujeres grávidas, por su parte, deben tener cuidado de su cuerpo (σωμάτων), no omitiendo un ejercicio moderado ni practicando una dieta insuficiente; todo lo cual es fácil que el legislador lo asegure si les ordena ir diariamente a adorar a los dioses cuya función es la de velar sobre los nacimientos. Su mente en cambio, al contrario del cuerpo, conviene que la pase más indolentemente, pues los fetos reciben su nutrición de quien los lleva en su seno, como las plantas de la tierra. (*Política*, 1335a35-b19. Trad. de Gómez Robledo 2008)

El estagirita echa mano de la experiencia, de las observaciones médicas y de las consideraciones de los filósofos de la naturaleza para argumentar sobre la relevancia que tiene cuidar los distintos factores que pueden influir sobre el cuerpo. Nuevamente, se vuelve a incidir en la idea de que el clima afecta a los físicos, los cuales, a su vez, constituyen un factor clave a la hora de que el viviente desempeñe sus múltiples funciones. Asimismo, el texto incide en la idea de que el cuidado corporal de la madre durante la gestación resulta crucial: las embarazadas deben vigilar su nutrición y el legislador ha de promover entre éstas una serie de prácticas que contribuyan al buen estado de sus cuerpos.

Por otro lado, de la misma forma que defiende que para poder desarrollar la virtud y vivir bien el ciudadano debe estar liberado de las enojosas tareas físicas que cubren los esclavos²⁰,

²⁰ Téngase en cuenta que para Aristóteles, en sentido estricto, la ciudad está formada por los *ciudadanos*, no siendo partes constitutivas de ella, por ejemplo, los esclavos, metecos y extranjeros (*Política*, 1326a17-22). En efecto, define la ciudad como “una comunidad peculiar entre semejantes, y que tiene por fin la vida más perfecta posible” (*Política*, 1328a35-37. Trad. de Gómez Robledo). Siendo así, para que la ciudad y sus ciudadanos lleguen a ser virtuosos y vivan felices, juzga imprescindible que éstos estén libres de cargas como el trabajo físico y dispongan del ocio suficiente: “en la ciudad más

Aristóteles sostiene que la mejor actividad humana requiere no sólo de los bienes del alma, sino también de un cuerpo apto para las prácticas del hombre libre. Por ende, como en la *República* de Platón, la condición física de los atletas es vista con malos ojos, al no contribuir a las *praxeis* propias de la vida política; critica asimismo los físicos enfermizos y endebles. El ciudadano debe estar dotado de una constitución somática intermedia, adecuada para las tareas propias del hombre libre.

Así, sin negar que en su filosofía práctica Aristóteles se preocupe en primer lugar por la excelencia anímica, no menos cierto es que de cara a ser felices también considera como fundamental la excelencia corporal. Esto se ve de manera clara en el pasaje que reproduzco a continuación, en el que el macedonio, entre otras cuestiones, determina que en su plan de eugenesia el buen legislador debe prohibir la crianza de aquellas personas cuya naturaleza corporal sea imperfecta:

Con respecto a la exposición o crianza de los nacidos, debe prohibirse por ley la crianza de los hijos deformes (*πεπηρωμένον*); pero por otra parte, y donde se presente este problema del número excesivo de hijos y su exposición estuviere prohibida por la costumbre, debería fijarse un límite a la procreación; y si algunos tuvieran hijos por continuar sus relaciones más allá del término establecido, deberá practicarse el aborto²¹ antes que se produzcan en el embrión la sensación y la vida, pues la licitud o ilicitud de aquel acto se definen por la sensación y la vida. Definida como ha quedado la edad en que debe comenzar la unión conyugal en el hombre y la mujer, determinemos ahora por cuánto tiempo convendrá que dure este servicio de la procreación. Los hijos de padres muy viejos, como también aquellos de padres muy jóvenes, nacen física (*σώμασι*) y mentalmente imperfectos, y los de padres ancianos nacen débiles. Por esto deberá fijarse aquella duración

noblemente gobernada [...] no deben vivir sus ciudadanos ni una vida operaria ni mercantil (porque tal vida es innoble y contraria a la virtud); ni tampoco deben ser labradores los que han de ser ciudadanos (ya que para el desarrollo de la virtud y para la actividad política es necesario el ocio)". (*Política*, 1328a37-1329a2. Trad. de Gómez Robledo)

²¹ Para un análisis de las consideraciones aristotélicas sobre el aborto, véase Panidis (2015).

en consonancia con la edad del mayor vigor mental, la cual, de acuerdo con lo que han dicho ciertos poetas que miden la edad por periodos de siete años, tiene lugar en la mayoría de los hombres hacia la época de los cincuenta años. En consecuencia, el varón que sobrepase esta edad por cuatro o cinco años, debe renunciar a traer hijos al mundo, y en adelante sólo por motivo de salud o por alguna otra razón semejante se le podrá autorizar el comercio sexual. En cuanto a las relaciones con otra mujer o con otro hombre, debe tenerse en general por deshonroso el que alguno de los cónyuges sea sorprendido en estos contactos de cualquier modo en cualesquiera circunstancias, siempre que sean esposos y lleven este nombre; y si llega a saberse de alguien que hace tal cosa en la época de la procreación, deberá castigársele con una pena infamante proporcionada a su falta. (*Política*, 1335b19-1336a2. Trad. de Gómez Robledo 2008)

Algunas de estas consideraciones son lo suficientemente extremas y chocantes desde un punto de vista contemporáneo como para que quede fuera de duda el destacado papel que juega la constitución física en el pensamiento práctico del estagirita. Si la felicidad es el objetivo, junto al cuidado del alma y de los bienes externos, se debe reflexionar y legislar sobre los cuerpos, a fin de que lleguen a ser excelentes y sean capaces de ejecutar la actividad más excelente. Asimismo, habida cuenta de que la actividad reproductiva es considerada principalmente como una función política, una buena legislación debe garantizar que dicha función se satisfaga de la mejor manera posible, esto es, de acuerdo con los objetivos de la ciudad. En ese sentido, vemos que las leyes sobre el matrimonio y la procreación no sólo deben tener en cuenta la excelencia de los cuerpos de los nuevos ciudadanos, sino también el número de éstos, a fin de que la ciudad no crezca excesivamente, lo cual sería incompatible con el buen orden de la ciudad²².

²² Adviértase que para Aristóteles la mejor ciudad debe tener un número intermedio de ciudadanos: un número excesivamente pequeño de ciudadanos no permitiría, por

De este modo, el legislador ha de moldear la constitución física de sus ciudadanos —en cierto sentido, la materia de la ciudad— recurriendo a leyes. Ahora bien, el cuidado del cuerpo no cesa ni mucho menos con la regulación de su producción; igual que el alma ha de ser entrenada mediante las leyes y la educación, la constitución física también debe trabajarse. A fin de que el ciudadano pueda desarrollar las mejores actividades, es necesario una educación corporal que consolide y afine su (buena) constitución física. En ese sentido, el de Estagira cree que el período de juventud resulta fundamental, dado que, al desarrollarse antes el cuerpo que el alma, conviene que la educación y entrenamiento del ciudadano empiece por el físico:

así como el cuerpo (σώμα) es anterior al alma en la generación, así también la parte irracional con respecto a la dotada de razón. La prueba está en que el coraje, la voluntad e incluso el deseo, se dan en los niños, aun en los recién nacidos, mientras que el raciocinio y la inteligencia aparecen naturalmente sólo en edades posteriores. De aquí pues, en primer lugar, que el cuidado del cuerpo (σώματος) deba preceder al del alma, y venir después la disciplina del apetito, sólo que orientada a la cultura de la inteligencia, como el cuidado del cuerpo (σώματος) al del alma. (*Política*, 1334b20-28. Trad. de Gómez Robledo 2008)

Con estos principios en mente, en el libro VII de la *Política* se discurre acerca de toda una serie de medidas y de entrenamientos corporales que deben contribuir a que los niños de más tierna edad vayan adquiriendo un físico esculpido para las necesidades sociales y al ejercicio de la excelencia en edad adulta:

deberá considerarse de gran importancia para el vigor corporal (σωμάτων) el género de dieta que se adopte. De la observación de los demás animales, así como de aquellos pueblos cuya preocupación es la de desarrollar

ejemplo, que la ciudad fuese autárquica; una ciudad excesivamente grande, en cambio, daría lugar al caos y a otros problemas.

una constitución física apta para la guerra, puede verse que la alimentación más adecuada para el cuerpo (σώμασιν) es la abundante en leche y escasa en vino, con el fin de precaver ciertas enfermedades. Conviene también que se ejerciten en aquellos movimientos que son posibles a esta edad; y con el fin de evitar la distorsión que este ejercicio podría ocasionar en miembros tan tiernos, se acostumbra en algunos pueblos, aún hoy en día, el empleo de ciertos instrumentos mecánicos para mantener los cuerpos (σῶμα) derechos. Asimismo, conviene acostumbrarlos luego desde pequeños al frío, porque esto es de la mayor utilidad tanto para la salud como para el servicio militar. De aquí que en muchos pueblos bárbaros exista la costumbre de sumergir a los recién nacidos en una corriente de agua fría, y en otros, como los celtas, de hacerles llevar vestidos ligeros. Es mejor, en efecto, inculcarles desde el principio todos los hábitos que sean capaces de adquirir, sólo que gradualmente; y la constitución de los niños, a causa de su calor propio, está bien dispuesta naturalmente para soportar el frío. Éstos son pues, con otros semejantes, los cuidados que deben tenerse en la primera edad. (*Política*, 1336a3-23. Trad. de Gómez Robledo 2008)

La materialidad humana está fuertemente condicionada por los alimentos que se consumen y por los factores climáticos. Por ello, más allá de los cuidados previos al nacimiento, para Aristóteles es imprescindible que el cuerpo se nutra correctamente desde el principio y adquiera mediante la costumbre ciertas disposiciones frente a las condiciones climáticas. Igual que el alma puede ser educada en la valentía mediante el hábito, la resistencia del cuerpo frente al frío también puede entrenarse desde la infancia. Además, conviene empezar a ejercitar el físico desde una edad temprana, aunque con mucho cuidado, para que el ejercicio excesivo no cause daños.

Aristóteles es consciente de que, igual que conviene atender a la edad de una persona para instruir su alma, también es crucial tener en cuenta este factor en el adiestramiento físico.

La educación y el entrenamiento tienen que ajustarse en función del desarrollo del niño, como se aprecia en el siguiente pasaje, en el que se ofrecen algunas consideraciones en torno a la gimnasia corporal que en función de su edad le corresponde al infante:

La edad que se sigue a ésta dura hasta los cinco años, y en ella no es conveniente iniciarlo todavía en ningún aprendizaje ni ejercicios forzados para no estorbar su desarrollo, aunque sí debe permitírsele el movimiento necesario para evitar la inactividad corporal ($\sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$); y este ejercicio debe estimularse por varios medios y también por el juego. Los juegos no deben ser ni fatigosos ni afeminados, sino como conviene a hombres libres. En cuanto a la clase de historias y mitos que los niños deben oír a esta edad, tomarán de esto cuenta los magistrados que llamamos intendentes de la educación. Todos estos entretenimientos, en efecto, deben preparar el camino para las actividades que vendrán después; y por esto los juegos deben ser en su mayor parte imitaciones de lo que más tarde habrá de hacerse en serio. Están en un error los que en las *Leyes* pretenden prohibir y reprimir los gritos y llantos de los niños, pues contribuyen a su desarrollo por ser en cierto modo una gimnasia corporal ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\sigma\iota\nu$). La fuerza en los trabajos que viene en los adultos de contener el aliento, resulta en los niños de dar libre curso a los pulmones. (*Política*, 1336a23-39. Trad. de Gómez Robledo 2008)

Por consiguiente, a diferencia de lo que acostumbra a pensarse, cabe afirmar que la filosofía práctica aristotélica se preocupa de la excelencia del cuerpo, de su funcionamiento y de cómo puede mantenerse sano, de las condiciones que contribuyen a su génesis y desarrollo, así como de las costumbres que lo disponen de forma óptima. El motivo es que sin un cuerpo excelente no puede alcanzarse la mejor forma de vida humana posible, esto es, la *eudaimonia*.

Referencias

- Bos, A. P. (2003). *The soul and its instrumental body: a reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature*. Leiden-Boston: Brill.
- Calvo Martínez, J. L., (ed.) (2001). Aristóteles. *Ética a Nicómaco* (introducción, traducción y notas de J. L. Calvo Martínez). Madrid: Alianza.
- Furth, M. (1988). *Substance, Form and Psyche: an Aristotelean Metaphysics*. Cambridge University.
- Garrocho Salcedo, D. S. (2016). El hilemorfismo en evolución: una aproximación moral a la relación entre el cuerpo y el alma en Aristóteles. *Universitas Philosophica*, 67, 165-181. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph33-67.heca>
- Gómez Robledo, A. (ed.) (2008). Aristóteles. *Política* (Introducción, versión y notas de A. Gómez Robledo). México D.F.: UNAM [1ª ed. 1963].
- Hardie, W.F.R. (1964). Aristotle's treatment of the relation between the soul and the body. *Philosophical Quarterly*, 14(54), 53-72.
- Movia, G. (2004). Psicología. En E. Berti (ed.). *Aristotele* (pp. 143-172). Roma-Bari: Laterza.
- Natali, C. (2005). *Aristotele*, Roma-Bari: Laterza.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802041>
- Pallí Bonet, J. (ed.) (1985). Aristóteles. *Ética nicomáquea; Ética eudemia* (traducción y notas por J. Pallí Bonet). Gredos: Madrid.
- Panidis, Y. (2015). Abortion in Aristotle: *A mè hosion act*. *Revue de philosophie ancienne*, 1(1), 3-38. <https://doi.org/10.3917/rpha.331.0003>
- Sorabji, R. (1974). Body and Soul in Aristotle. *Philosophy*, 49(187), 63-89. <https://www.jstor.org/stable/3749985>