

El carácter “por naturaleza” de la politicidad aristotélica

Lucas Soares

Universidad de Buenos Aires

En este trabajo nos proponemos analizar el carácter “por naturaleza” que Aristóteles le atribuye a la politicidad humana. Comenzaremos dicho examen atendiendo, en primer lugar, a una reconstrucción y explicación de las descripciones y argumentos que va ofreciendo Aristóteles acerca de la génesis de la *polis* y del hombre como “animal político” “por naturaleza”, a lo largo de los dos primeros capítulos del libro I de la *Política*, junto con algunos pasajes pertenecientes al libro III. Procuraremos, en segundo lugar, relevar algunos de los presupuestos metafísicos y físicos que operan a la base del carácter “por naturaleza” asignado a lo político, a fin de dilucidar en qué consiste –dentro de la concepción aristotélica presentada en la *Política*– tal carácter. Por último, pondremos de relieve la colaboración recíproca que establece Aristóteles entre la tendencia “natural” del hombre a la politicidad y la voluntad humana del fundador de la *polis*.

*

“The ‘According to Nature’ Character of Aristotelian Politics”. In this paper we try to analyze the “according to nature” character that Aristotle attributes to human politics. We start this examination by paying attention, in the first two chapters of book I of the *Politics* together with some passages belonging to book III, to a reconstruction and explanation of the different descriptions and arguments that Aristotle offers about the origins of the *polis* and of men as “political animals” “by nature”. We shall then try to emphasize some of the metaphysical and physical assumptions that underlie the “by nature” character attributed to politics, in order to explain such character within the Aristotelian views discussed in the *Politics*. Finally, we shall show the reciprocal collaboration that Aristotle establishes between the “natural” tendency of man to politics and the human will of the founder of the *polis*.

Habiendo ya anunciado en el resumen precedente cuál es el propósito de este trabajo, comencemos con el análisis de los dos primeros capítulos del libro I, ya que en ellos Aristóteles centra su interés, por una parte, en el fin al cual se ordena toda comunidad y, por otra, en la génesis de la ciudad y la caracterización del hombre como “animal político”. En efecto, apenas iniciado el primer capítulo, Aristóteles nos remarca los dos enfoques a partir de los cuales va a considerar los “libros de tema político” (πολιτικά). Por un lado, el enfoque o punto de vista *teleológico*, el cual va a caracterizar, como es sabido, no sólo el ámbito de lo político, sino más bien todo su sistema de pensamiento: “Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tienden al supremo, la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad (πόλις) y comunidad cívica (ἡ κοινωνία ἡ πολιτική)”¹. Tenemos aquí la primera presentación de la *polis* o “ciudad-estado” como la forma perfecta de la sociedad civil, “que incluye a todas las demás” instancias incompletas o, en términos de Aristóteles, no autosuficientes. Tales instancias aparecen en el texto como *elementos* que contribuirán a dilucidar la génesis de ese *todo* que es la ciudad (*telos* o polo de atracción hacia el cual se hallan orientados dichos *elementos*). En relación con ello, tenemos, por otro lado, la aparición del enfoque *metodológico* que Aristóteles le adjunta a su obra desde el comienzo de la misma: “Y será evidente lo que digo si se examina la cuestión según el método que proponemos. Porque como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues éstos son las partes mínimas del todo), así también, con-

¹ Cf. Aristóteles, *Política*, Madrid: Gredos, 1988, I 1, 1252a1-7. En el presente trabajo seguiremos siempre esta traducción castellana de la *Política*. Por lo demás, es sabido a partir del famoso pasaje con el que concluye Aristóteles la *Ética a Nicómaco* X, 1181b15, que la ética y la política aristotélicas, como partes constitutivas de lo que él denomina “la filosofía de las cosas humanas” (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία) tienen como tema común el bien del hombre, a cuyo fin se dirigen todas las actividades humanas.

siderando de qué elementos está formada la ciudad, veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas, y si cabe obtener algún resultado científico"².

Los elementos de que consta ese "todo" o "compuesto" que representa la *polis* son dos, a saber: la casa (οἶκος) y la aldea (κώμη). De ellos se ocupa Aristóteles en el capítulo segundo del libro I de la *Política*, puesto que "si uno observa desde su origen la evolución de las cosas, también en esta cuestión, como en las demás, podrá obtener la visión más perfecta"³. En tal sentido, se trata de rastrear, primero en la *casa* o *familia*, y luego en la *aldea*, las bases u origen de la ciudad, a fin de ver -de la manera más perfecta- la evolución y la consecución de tales elementos respecto de su fin propio, el cual no es otro que la ciudad misma. En efecto, señala Aristóteles que "la comunidad constituida 'naturalmente' (κατὰ φύσιν) para la vida de cada día es la 'casa' (οἶκος)"⁴, en cuyo seno "es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad"⁵. Habría, en tal sentido, dos instintos primarios que inclinan naturalmente a los seres humanos a asociarse entre sí y que operan en la base de esta sociedad mínima que representa la casa o familia: el instinto de reproducción (que asocia al macho y la hembra) y el instinto de conservación (que reúne al amo y al esclavo).

² Cf. Aristóteles, *o.c.*, I 1, 1252a17-23. Respecto del enfoque metodológico que Aristóteles proyecta sobre su objeto de estudio, es interesante lo que señala Dufault: "Este método es doble: el del análisis, que busca los elementos del todo, ya que la ciudad es evidentemente un todo; el del desarrollo, que observa las instituciones humanas en su devenir. En un sentido es un método histórico que sigue el curso de los acontecimientos en su sucesión temporal, pero él es más que una sucesión de implicación. Es aquello que se puede llamar un método genético, que considera las cosas como partiendo de un principio, pero en camino hacia la realización de un fin que no existe todavía en la realidad, pero que se halla en vías de realización... En la filosofía de la naturaleza y en política nosotros reconocemos el mismo método evolucionista, ya que la naturaleza y la ciudad no son más que los esbozos de una obra a completar" (cf. Dufault O.M.I., L., "L'idée de nature dans le premier livre des *Politiques* d'Aristote", en: *Actes du XIème. Congrès International de Philosophie*, Amsterdam-Louvain, XII (1953), pp. 115-16).

³ *Ibid.*, I 2, 1252a24-26.

⁴ *Ibid.*, I 2, 1252b12-14.

⁵ *Ibid.*, I 2, 1252a26-31.

vo)⁶. En un sentido más general, hallamos en la casa las relaciones doméstico-cotidianas que configuran la unidad familiar, constituida por el hombre, la mujer, los hijos, los esclavos y los bienes, a los efectos de satisfacer las necesidades de la vida de cada día⁷. A continuación, agrega Aristóteles que “la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la ‘aldea’ (κώμη)”⁸. Aquí ya comenzamos a observar cómo la tendencia o inclinación *natural* humana a la sociabilidad no se restringe exclusivamente al campo de la satisfacción de necesidades doméstico-cotidianas, sino que también se advierte en vistas de la satisfacción de necesidades no cotidianas⁹. Esto explica, seguidamente, el pasaje *natural* de la aldea

⁶ Según Düring, Aristóteles considera la evolución hacia una comunidad superior, en primer lugar, como un fenómeno biológico. En este sentido, señala dicho intérprete que “la constante perspectiva biológica es un indicio de que este libro fue redactado después de los escritos biológicos”. Tal paralelo entre los escritos políticos y los biológicos muestra que “la *Política* I trabaja con el mismo acervo básico de ideas que en los escritos biológicos” (cf. Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México: UNAM, 1990, p. 758). A su vez, respecto de la transferencia de descripciones y argumentaciones biológicas y sociobiológicas al campo de la política, cf., en particular, Lloyd, G.E.R., “L’idée de nature dans la *Politique* d’Aristote”, en: Aubenque, P. y A. Tordesillas (eds.), *Aristote politique. Études sur la Politique d’Aristote*, París: PUF, 1993, pp. 137-138, quien considera que Aristóteles estuvo siempre, a lo largo de su madurez, interesado por los dos dominios, esto es, el sociobiológico (propio, por ejemplo, del tratado *Historia de los animales*, donde Aristóteles lleva a cabo, entre otras cuestiones, una distinción entre animales gregarios –en tanto que sociales o *politiká*– y solitarios) y el político. Así, la determinación de lo “natural” en Aristóteles “implica una dimensión biológica y una dimensión sociobiológica” (*ibid.*, p. 142); de modo que, según Lloyd, “la totalidad de los casos o de las ideas derivadas de sus reflexiones sobre el mundo de los fenómenos naturales influyen sobre su análisis de las cuestiones políticas” (p. 148). Asimismo, sobre las alusiones al tema de la sociabilidad natural en los escritos biológicos de Aristóteles, cf. Kullmann, W., “L’image de l’homme dans la pensée politique d’Aristote”, en: Aubenque y Tordesillas, *o.c.*, pp. 165-169 y Corso, L., “Justificación de la sociabilidad natural del hombre. Un examen del corpus aristotélico y del tomista”, en: *Philosophica* 15 (1992), pp. 174-75.

⁷ Cf. Aristóteles, *o.c.*, I 3, 1253b5-7, donde se explicitan las partes de que se compone la casa: “y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos”. Tales relaciones se denominan, respectivamente: la heril, la conyugal y la procreadora.

⁸ *Ibid.*, I 2, 1252b15-16.

⁹ Respecto de esta satisfacción de nuevas necesidades no meramente cotidianas que implica la asociación de las familias en aldeas, señala Ross: “(Aristóteles) no especifica estas nuevas necesidades, pero podemos conjeturar que pensaba que la aldea hace posible una mayor división del trabajo y, de allí, la satisfacción de necesidades más variadas, así como una protección más completa a la vez contra el hombre y contra los animales” (cf. Ross, W.D., *Aristóteles*, Buenos Aires: Charcas, 1981, p. 339).

a la *polis* o ciudad-estado, puesto que, como señala el Estagirita, "la 'comunidad perfecta' (κοινωνία τέλειος) de varias aldeas es la 'ciudad' (πόλις), que tiene ya, por así decirlo, 'el nivel más alto de autosuficiencia' (αὐτάρκεια), que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el 'vivir bien' (εὖ ζῆν). De aquí que toda ciudad es 'por naturaleza' (φύσει), si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es 'el fin' (τέλος) de aquéllas, y 'la naturaleza es fin' (φύσις τέλος ἐστίν). En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es 'lo mejor' (βέλτιστον), y 'la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor' (ἢ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον)"¹⁰. Nótese cómo la inclinación *natural* a la satisfacción de necesidades que implica el tipo de vida en esta "comunidad perfecta" que es la *polis* apunta, no ya al aseguramiento del mero vivir, sino más precisamente al "bienestar" o "vivir bien", el cual comprende para Aristóteles dos aspectos concretos, a saber: el *ejercicio* de las virtudes morales e intelectuales¹¹. En efecto,

¹⁰ Cf. Aristóteles, *o.c.*, I 2, 1252b27-35.

¹¹ Al respecto, afirma Ross: "El Estado ofrece un campo más adecuado que las formas anteriores (*i.e.* la casa y la aldea) para la actividad moral, una mayor variedad de relaciones en las cuales las virtudes pueden ejercerse. Y da más campo a la actividad intelectual; es posible una división más completa del trabajo intelectual, y cada espíritu es más plenamente estimulado por el contacto con otros espíritus" (*cf.* Ross, *o.c.*, p. 340). Por su parte Riedel, partiendo de una relación entre lo que él denomina "el fundamento de la génesis y el del ser de la polis" y la cuestión de la vida y la vida-buena, afirma: "...al igual que todo 'ente', también la polis lleva en sí misma la característica de su origen. El 'origen' del movimiento es la conservación de la vida (ζῆν), que, a su vez, es el fundamento de las 'primeras' *koinoníai*. De él parte el movimiento de la génesis y ella determina la polis, al menos en la medida en que, por lo pronto, surge en aras de la vida misma. Pero aquí ve Aristóteles sólo una condición previa de lo político y no su contexto condicional. La vida, en tanto fin 'fáctico' de los individuos, es superada por la vida-buena (εὖ ζῆν), que es el verdadero 'fin' de la polis... En la medida en que toda 'génesis' lo es en aras del 'ser' (ἢ γένεσις τῆς οὐσίας ἔνεκα ἐστίν), subordina Aristóteles el fundamento de su origen a la vida-buena, en tanto fundamento del ser de la polis. La autoconservación de los individuos o la conservación de la vida, que se encuentra en su comienzo, pertenece a la esfera de la 'génesis'; 'la conservación del ser' se considera como superada... En todo caso, el 'ser' de la polis no es definido por la vida, sino por la vida-buena de los ciudadanos. Ambas, ζῆν y εὖ ζῆν, se comportan recíprocamente como posibilidad (δύναμις) y realidad (ἐνέργεια). La vida-buena no es en sí misma una situación, sino que tiene su razón de ser en una actividad correspondiente en la que se realiza la 'esencia' de aquello que es. Esta actividad es el actuar-bien (εὖ πράττειν) de los ciudadanos o la obra (ἔργον) de la polis, en la que

como remarca Aristóteles en el libro III de la *Política*, los hombres “no han formado una comunidad sólo para vivir sino para vivir bien (εὖ ζῆν) (pues, en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección)”¹². La *polis*, pues, “subsiste” sólo en vistas de ese *fin* que es la *autárkeia*, cuya realización implica el poseer lo necesario y lograr una vida feliz. De modo que, a la luz de este planteo, la vida humana puede ser vivida plenamente sólo en una pequeña comunidad o ciudad-estado, donde todos los ciudadanos se conocen mutuamente, y en donde cada uno participa en las cuestiones de gobierno por medio de la elección de sus gobernantes, gobernando y siendo gobernado de manera alternativa.

Ahora bien, el carácter “por naturaleza” de la *polis* se entiende claramente a la luz del enfoque teleológico que atraviesa toda la obra aristotélica y al cual nos referimos más arriba. En efecto, si la naturaleza de cada cosa (sea un hombre, un caballo, una casa, etc.) se explica mediante la respuesta a la pregunta ¿para qué es esa cosa? o, mejor, ¿en vista de qué es esa cosa?, tenemos que el *fin* de dicha cosa (*i.e.* la actualización o realización de todas las potencialidades que encierra) consiste en la *naturaleza* de la misma, puesto que, tal como Aristóteles homologa los términos en cuestión, “la naturaleza es fin”¹³. En palabras de Ross, “la explicación de las cosas no debe buscarse en aquello a

‘en realidad’ (ἐνέργεια) se muestra lo que es un ente ‘de acuerdo con la posibilidad’. Ser y actividad se pertenecen recíprocamente... La distinción políticamente fundamental entre vida y vida-buena, entre ‘génesis’ y ‘ser’, entre fundamento del origen y fundamento del ser de la polis, tiene su base en las determinaciones fundamentales de un ‘ente’ en el sentido de la metafísica” (Riedel, M., *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, Buenos Aires: Alfa, 1976, tomo I, pp. 83-85).

¹² Cf. Aristóteles, *o.c.*, III 9, 1280a31-34.

¹³ Una de las más claras explicaciones que hallamos respecto de este enfoque o punto de vista teleológico que adopta Aristóteles en relación, no sólo con el campo de la política, sino más generalmente con todo su sistema, es la que ofrece Ross: “La significación y la naturaleza de toda cosa en el mundo, criatura viviente, instrumento o comunidad, deben ser consideradas según el fin de su existencia. En el caso de un instrumento, es un fin deseado por quien lo usa, y la forma del instrumento está determinada por este fin impuesto desde fuera a su materia. En el caso de una criatura viviente o de una comunidad, el fin es inmanente a la cosa misma: para la planta, es la vida del crecimiento y reproducción; para el animal, la vida de la sensación y del apetito, que se superpone a la vida vegetativa; para el hombre y para la comunidad humana, la vida de la razón y de la acción moral superpuesta a las otras dos” (cf. Ross, *o.c.*, pp. 337-338).

partir de lo cual se han desenvuelto, sino en aquello hacia lo cual se desenvuelven; su naturaleza no se revela en su origen sino en su destino”¹⁴. La *polis*, en tal sentido, subsiste con vistas a un fin (αὐτάρκεια), que es, al mismo tiempo, lo mejor, ya que, una vez consumado él mismo, la *polis* no necesita de nada en lo relativo a la consecución del vivir y del vivir bien¹⁵. Por ello, Aristóteles puede concluir, ya en el libro III de la *Política*, que “una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una ‘vida perfecta y autosuficiente’ (ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους), y ésta es, según decimos, la ‘vida feliz y buena’ (ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς)”¹⁶.

¹⁴ *Ibid.*, p. 338.

¹⁵ Podemos relevar algunas de las definiciones que ofrece Aristóteles respecto del término ‘autarquía’, como, por ejemplo, en *Ética a Nicómaco* I 7, 1097b7-22: “Pero no entendemos por suficiencia (αὐταρκες) el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social (πολιτικόν)... Estimamos suficiente [αὐταρκες] lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, aun sin añadirle nada... Parece, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos” (cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1949, I 7, 1097b7-22). A su vez, en *Política* III 9, 1280b 33-40, refiriéndose al fin verdadero de la *polis* (i.e. la virtud y la felicidad), Aristóteles señala que la misma es: “una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica... El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para ese fin”. Asimismo, sobre la noción de ‘autarquía’ en el contexto de la *Política*, señala Riedel: “...la autosuficiencia (αὐτάρκεια), rasgo fundamental del ser de la polis, significa tanto como: poseer todo uno mismo y no necesitar ninguna otra cosa (τὸ γὰρ πάντα ὑπάρχειν καὶ δεῖσθαι μηθενὸς αὐταρκες). En este sentido, la define Aristóteles como lo completo (τέλειον) o como aquella falta de carencia cuyo opuesto es la necesidad o aquella ‘privación del ser’ (ἐνδεής) que implica la dependencia con respecto a los demás... Así surge la conocida ordenación de las comunidades; la suprema de todas ellas, a diferencia de las demás formas de *koinonía*, está en condiciones de subsistir por sí misma y, de esta manera, alcanza el límite (πέρας) del ‘ser’ perfecto, de la ‘sustancialidad’ de la polis como *koinonía politiké*. Por ‘límite’ de una cosa entiende Aristóteles lo último (ἔσχατον) y el fin (τέλος) fuera del cual no hay nada y dentro del cual está todo –la autosuficiencia y la falta de carencias (αὐτάρκεια) del ser de la polis que, consecuentemente, coincide aquí con la ‘koinonía’: ἡ δ’ αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον” (cf. Riedel, *o. c.*, pp. 87-88).

¹⁶ Cf. Aristóteles, *o. c.*, III 9, 1280b40-1281a2. Cabe destacar que la condición “por naturaleza” de la *polis* tiene, además de –como vimos– una fundamentación en el punto de vista teleológico que atraviesa todo el sistema aristotélico, motivos de carácter histórico, ético y socio-político concretos, que, tal como apunta Ross, se hallan en relación con: “1) defender el Estado contra la teoría sofística que lo representa como existiendo por convención y no teniendo ningún título real para exigir la lealtad de sus miembros; y 2) aclarar su naturaleza distinguiéndolo de otras comunidades” (cf. Ross, *o. c.*, p. 337).

Llegados a este punto, tenemos que, en tanto los términos “naturaleza” y “fin” aparecen homologados, la *polis* es el *telos* hacia el cual se orientan los elementos-partes que componen ese todo (la casa y la aldea); y, al mismo tiempo, la que *explica* la “naturaleza” de estos últimos, ya que son lo que son en vista de este fin que es la *polis* misma. Consecuentemente con ello, Aristóteles señala que “es evidente que ‘la ciudad es una de las cosas naturales’ (φύσει ἡ πόλις ἐστί), y que ‘el hombre es por naturaleza un animal social’ (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον), y que el ‘insocial’ (ἄπολις) ‘por naturaleza’ (διὰ φύσιν) y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”¹⁷. Se advierte en este pasaje, por un lado, la célebre definición aristotélica del hombre como “animal social”, “cívico” o “político” (πολιτικὸν ζῶον), cuya glosa más adecuada sería la de “ser viviente” (ζῶον) que pertenece, por naturaleza, a una *polis* (la comunidad socio-política que, como vimos, se caracteriza por ser un fin para sí misma, esto es, autárquica)¹⁸; en una

¹⁷ Cf. Aristóteles, *o.c.*, I 2, 1253a1-4. Según Kullmann, *o.c.*, p. 165, que la *polis* sea, ella misma, por naturaleza, y que el hombre, por naturaleza, sea un ser político, es, al menos en parte, “una deducción biológica”. En efecto, para este intérprete: “El hombre es designado como ‘ser viviente’ (ζῶον) y es por ello situado entre los animales; y la asociación original que constituye el apareamiento del hombre y de la mujer –apareamiento totalmente comparable a aquél de otros animales y plantas, y caracterizado en consecuencia como un comportamiento instintivo sin decisión racional (προαίρεσις), y en vista a la procreación (*Pol.*, I 2, 1252a28)–, esta asociación original, Aristóteles la considera como uno de los elementos primeros del Estado. El otro elemento primario, la comunidad de amo y esclavo, él la interpreta igualmente de manera biológica, en lo que toca al instinto de conservación (σωτηρία)”. Tal clasificación biológico-ecológica, que se desprende, según la lectura Kullman, no sólo de los primeros capítulos del libro I de la *Política*, sino también de *Historia de los animales* I 1, 487b33, resulta de que “el hombre posee ciertas características de un animal gregario, que le son innatas como ellas lo son en otros animales. La etología y la etnología modernas han confirmado que el comportamiento social del hombre es en parte condicionado genéticamente” (p. 166).

¹⁸ Recordemos que Aristóteles en el libro IX de la *Ética a Nicómaco*, 9, 1169b16-22, en el marco de un tratamiento (junto con el libro VIII) acerca de la amistad, destaca, en términos similares, el carácter “social” o “político” del hombre: “Es probablemente absurdo hacer al hombre dichoso ‘solitario’, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo; el hombre es, en efecto, un ‘animal social’, y ‘naturalmente’ formado para la convivencia (πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός). Esta condición se da también en el hombre feliz que tiene todo aquello que es un bien por naturaleza, y es claro que pasar los días con amigos y hombres buenos es mejor que pasarlos con extraños y con hombres de cualquier índole. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos”. Es clara, a la luz de este pasaje, la inclinación o tendencia natural del hombre a la convivencia o, mejor dicho, a la sociabilidad, puesto que en soledad, no podría alcanzar la cima de una vida autosuficiente y feliz.

palabra, como un “animal” que tiene una disposición natural a formar asociaciones comunitarias o vivir en *poleis*. Por otro, la aparición, según Lloyd¹⁹, de uno de los tres ejemplos de aplicación del concepto de “naturaleza” al ámbito de la política que se advierten en la obra homónima de Aristóteles. En efecto, según este intérprete, pueden destacarse tres claros ejemplos en relación con el uso aristotélico de la categoría de “lo natural” en el contexto de la *Política*: la aserción del hombre como “animal político” por naturaleza (uso explicitado en el pasaje citado más arriba); la esclavitud como institución natural; y, por último, la distinción, en el seno de las formas de economía doméstica (οικονομική), entre aquellas que son conformes a la naturaleza (κατὰ φύσιν) y aquellas que no lo son.

Lo primero que hace Aristóteles tras haber dado dicha definición del hombre es aducir una primera razón en favor de la misma. En efecto, señala el Estagirita que “el hombre es un ‘ser social’ (πολιτικόν), más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario”, puesto que la naturaleza “no hace nada en vano, ‘y el hombre es el único animal que tiene palabra’ (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων)”, la cual sirve a los efectos de “manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto”²⁰. En tal sentido, por medio del *logos* el hombre se distingue de los demás animales gregarios, entre los cuales Aristóteles destaca la ausencia de la ciudad, ya que sólo el hombre se caracteriza por la posesión del “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”²¹.

¹⁹ Cf. Lloyd, *o.c.*, p. 135.

²⁰ Cf. Aristóteles, *o.c.*, I 2, 1253a7-15.

²¹ *Ibid.*, 1253a15-18. Recordemos asimismo un pasaje de la *Ética a Nicómaco* IX 9, 1170b10-14, donde, en relación con el tema de la amistad, Aristóteles afirma que “es preciso tener conciencia también de que el amigo es, y esto puede producirse en ‘la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos’ (συζήν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας), porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar”. Cabe señalar, por otra parte, que Aristóteles efectúa (en *Política* VII 13, 1332b4-5), una segunda mención respecto del tema del *logos* en el hombre, a propósito de la educación en la ciudad. En efecto, partiendo del supuesto de que si cada ciudadano es virtuoso, toda la ciudad conformada por tales ciudadanos será ella misma virtuosa, Aristóteles analiza los tres factores merced a los cuales los hombres llegan a ser “buenos y dignos”, a saber: la naturaleza (φύσις), el hábito (ἔθος) y el λόγος entendido aquí como “la razón”.

La inclinación natural del hombre a la politicidad se sustenta, pues, en el λόγος, es decir, en esta interacción de palabras y pensamientos que se revela como el rasgo dominante de la politicidad humana²². Según Cassin, “el alto grado de politicidad y la aptitud hacia el *logos* están ligadas en el hombre, si no como su esencia, al menos como sus propios (μᾶλλον, μόνον)”²³.

A continuación, aduce Aristóteles una segunda razón en favor de dicha politicidad natural, cuando afirma que “‘por naturaleza’, pues, ‘la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros’ (πρότερον φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν), porque ‘el todo es necesariamente anterior a la parte’ (τὸ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους)... Así pues, es evidente que ‘la ciudad es por naturaleza y es anterior al indi-

²² Al respecto, señala Kullman, *o.c.*, pp. 166-67: “Esta cualidad de ‘político’, que el hombre posee en común con ciertos animales, es intensificada por el *logos*, la lengua, que... no aparece más que en el hombre, mientras que la voz que expresa el dolor o el placer existe también en los animales. La lengua puede reflejar manifiestamente lo útil y lo dañino y por ella también lo justo y lo injusto. Sólo el hombre discierne el bien y el mal, lo justo y lo injusto, condición *sine qua non* del establecimiento del Estado y de la familia”. A su vez, Kullman distingue en la *Política* dos elementos que son responsables de la existencia de los Estados: “Un elemento instintivo (ὄρμη) y un elemento racional (λόγος), capaz de considerar lo útil y lo dañino y, por consecuencia, también lo justo y lo injusto en vistas al bien vivir. El primer elemento es común al hombre y a la abeja. El segundo significa sin duda alguna la aspiración a la vida feliz... que el hombre puede atender en la medida en que disponga del λόγος y del νοῦς. Se trata así de un fin fundado sobre una decisión consciente (*Pol.*, III 9, 1280a34, ζῆν κατὰ προαίρεσιν)... De todo esto resulta que, para Aristóteles, el Estado humano no es ni –como pensaba Hegel– un producto puro de la razón, ni una simple colonia de abejas. Él tiene, de alguna manera, un poco del uno como del otro. El primer elemento constitutivo, el instinto, es absolutamente necesario. El segundo elemento, la decisión racional, puede jugar un rol (y de hecho en la mayoría de los casos) más que indispensable. En repetidas veces, por expresiones diversas, Aristóteles señala estos dos factores constitutivos del Estado, que en la realidad se mezclan sin cesar. En *Política* I 2, 1252b29-20, él lo expresa, por ejemplo, así: el Estado nace para vivir, pero existe para bien vivir (γινόμενη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν)” (*ibid.*, p. 171).

²³ Cf. Cassin, B., “*Logos* et politique. Politique, rhétorique et sophistique chez Aristote”, en: Aubenque y Tordesillas, *o.c.*, p. 367. A su vez, dicha intérprete agrega: “Lo racional no es efectivamente otra cosa más que la puesta en obra de lo discursivo: dicho de otra manera, en la continuidad misma del *logos* expresivo-discursivo-racional reside la discontinuidad entre el animal y el hombre... El *logos* no es solamente un medio para comunicar, ni sólo una técnica retórica: él compromete en un movimiento teleológico toda la racionalidad. Esta continuidad entre lo discursivo y lo racional, que hace, sin embargo, cambiar de nivel, es analógada a aquella que hace pasar del ‘vivir’ al ‘vivir en conjunto’, y después al ‘vivir bien’: se trata en cada caso de dejarse arrastrar por el telos” (*ibid.*, pp. 375 y 380).

viduo’ (ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος); porque si cada uno ‘por separado’ (χωρισθεῖς) no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una ‘bestia’ (θηρίον) o un ‘dios’ (θεός)”²⁴. Así como, ontológicamente considerado, el todo es *anterior* a las partes que lo constituyen, y *posterior* en sentido cronológico a las mismas, del mismo modo ese “todo” autosuficiente que representa la *polis* (como ámbito en donde se desarrolla la politicidad) es *anterior* en sentido ontológico a cada una de las partes (la casa y la aldea) que lo componen, y *posterior* respecto de las mismas en sentido cronológico²⁵. El *individuo-parte* se ve inclinado “por naturaleza”, pues-

²⁴ Cf. Aristóteles, *o.c.*, I 2, 1253a19-29.

²⁵ Sobre el carácter “primario” o “anterior” de la *polis* respecto de las otras dos partes-elementos, es interesante traer a colación lo que señala Düring: “(Aristóteles) llega a considerar el surgimiento del Estado como un proceso natural. El hombre es por naturaleza formador de Estado. En todos los procesos naturales hay un objeto final, telos, que representa la realización perfecta de lo posible. Visto lógicamente, este objetivo final es el punto de partida, *arché*, del proceso; por tanto, es primario visto lógicamente. Puesto que la polis creció naturalmente y es el objetivo final de una larga evolución, es primaria por naturaleza (φύσει πρότερον) con respecto al hombre individual... Se trata de un concepto lógico de reflexión, que es fundamental para su filosofía del telos: el todo es primario en relación a sus miembros; como hombre solitario no puede realizar en plena medida su objetivo de ζῶν πολιτικόν” (cf. Düring, *o.c.*, pp. 736-737). También en relación con ello, Riedel señala: “...en la medida en que el orden del movimiento surge de la naturaleza y termina con ella, legitima la ‘sustancialidad’ de la polis. La polis es, ‘en gran medida, un ente’ o, como lo expresa Aristóteles, en el lenguaje de la teoría de los principios, ‘anterior por naturaleza’ (πρότερον τῆ φύσει) a la casa y al individuo. Este principio que es completado por el segundo, que sostiene que el todo es necesariamente anterior a sus partes, no afirma que los hombres, desde siempre, hayan vivido históricamente en una polis –por el contrario, al comienzo vivieron ‘aislados’ (σποράδην)– sino que legitima con un lenguaje metapolítico su ‘ser’ actual. Según el orden del movimiento, la génesis es aquello que en el proceso del devenir es ‘ulterior’ o está ‘en su fin’ (τῆς γενέσεως τελεσθείσης), pero su esencia (φύσει) ha de ser pensada como lo ‘anterior’. Así pues, ‘conceptualmente’ la polis es el origen y el fin del movimiento, en el que se constituye como forma (εἶδος) la correspondiente *koinonía*” (cf. Riedel, *o.c.*, pp. 82-83). En tal sentido, concluye Riedel: “El concepto de la polis no se define desde el dónde se origina sino desde el para qué es lo que es, la obra y el estar-en-la obra que constituye su ‘verdadera’ realidad. En este contexto, de acuerdo con el orden básico de los principios que establece Aristóteles, la realidad (ἐνεργεία) o la actividad de un ‘ente’ en sentido pleno (y aquí se entiende la vida-buena y el actuar-bien tanto como telos del individuo como de la polis) es anterior (πρότερον) a la ‘posibilidad’ o a la capacidad de llevar a cabo esta actividad, ‘conceptual’ (λόγω) y ‘esencialmente’ (οὐσίᾳ)” (*ibid.*, p. 85).

to que aisladamente o “por separado” no podría satisfacer nunca sus necesidades individuales (no sólo concernientes al mero vivir o existir, sino también al vivir bien), a *polinizarse* a través del intercambio de palabras y pensamientos, a fin de alcanzar en el *todo-polis* su propia *autárkeia*, perfección o felicidad, puesto que en tal “todo” autosuficiente Aristóteles advierte no solamente la forma más elevada de la vida política hasta entonces, sino más exactamente la forma más elevada posible. Así, teniendo presente el supuesto aristotélico de que lo que alcanza su *telos* es perfecto (τέλειον), la *polis* aparece como el *telos* en cuanto que comporta el perfeccionamiento, la plenitud del individuo ²⁶.

Al término del segundo capítulo del libro I de la *Política*, Aristóteles le adjunta a dicha disposición natural del hombre a vivir en una comunidad política, la idea de un fundador que opere sobre esta última: “En todos (los hombres) existe ‘por naturaleza’ (φύσει) la ‘tendencia’ (ὁρμή) hacia tal comunidad, pero ‘el primero’ (ὁ πρῶτος) que la estableció fue causante de los mayores beneficios”²⁷. Podemos apreciar aquí un motivo que generalmente no es tomado muy en cuenta a la hora de examinar el tema de la politicidad por naturaleza en el planteo aristotélico, ya que pareciera que sólo bastara la inclinación natural ínsita en el hombre para que se constituya el ámbito de la *polis*, cuando lo que se puede colegir a partir de este pasaje es que dicha tendencia natural debe cooperar con la voluntad humana de un fundador para que se realice aquel ámbito político. En efecto, tal concepción vuelve a aparecer asimismo en otro pasaje, perteneciente al capítulo trece del libro I, cuyo tema gira en torno de la virtudes respectivas de los hombres libres y de los esclavos. Allí, Aristóteles señala que, “puesto que el niño

²⁶ Sobre el término “perfecto” o “completo” (τέλειος), conviene, a fin de una mejor comprensión de su sentido, traer a colación lo que Aristóteles señala acerca del mismo en *Metafísica* V 16, 102b23-33: “Además, se dice que son perfectas las cosas que han alcanzado la plenitud del fin, siendo éste bueno: son, efectivamente, perfectas en la medida en que poseen la plenitud final... Las cosas, pues, que se dice que son por sí perfectas o completas se dicen tales en todos estos sentidos: unas, porque nada les falta en cuanto a su bien, ni nada las supera, ni cabe encontrar fuera de ellas nada; otras, en general, porque nada las supera en su género, y porque nada hay fuera de ellas”.

²⁷ Cf. Aristóteles, *o.c.*, I 2, 1253a29-31.

es ‘imperfecto’ (ἀτελής), es evidente que su virtud no es en relación con su ser actual, sino en relación a su ‘madurez’ (τέλος) y su ‘guía’ (ἡγούμενον). Y asimismo la virtud del esclavo está en relación con el amo²⁸. Podemos así establecer, a la luz de este pasaje, una relación de analogía entre, por un lado, la imperfección del niño, su madurez (*i.e.* su ser ya perfectamente desarrollado o actualizado) y su guía (el padre); y, por otro, la imperfección de la casa y la aldea (*i.e.* las “partes” dependientes del “todo”), su madurez (*i.e.* la autosuficiencia alcanzada en la *polis*) y el rol del guía (*i.e.* el padre fundador de la misma).

Tras esta reconstrucción y análisis de los dos primeros capítulos de la *Política*, podemos examinar ahora los presupuestos *metafísicos* y *físicos* de la politicidad natural aristotélica²⁹. Es sabido que, tal como afirma Ross, Aristóteles “da a menudo como fundamento de concepciones políticas, teorías más comprehensivas y fundamentales, de orden metafísico o ético”³⁰. Entre dichas teorías, pudimos observar, por ejemplo, la suposición de la prioridad (en sentido ontológico) del todo respecto de la parte; la homologación de la *naturaleza* de una cosa con el *fin* al que la misma tiende; y todo ello a los efectos de justificar el carácter natural-teleológico de la politicidad.

²⁸ *Ibid.*, I 13, 1260a31-33.

²⁹ Si bien hacemos una distinción entre tales presupuestos, cabe señalar –siguiendo en este respecto a Ross (*cf. o.c.*, p. 226)– que “no se puede decir que en la práctica Aristóteles mantenga rigurosamente la distinción entre la física y la metafísica; y conviene observar que el grueso de la *Física* constituye lo que llamaríamos una ‘metafísica’. En efecto, la física aristotélica ‘no es una búsqueda inductiva de las leyes naturales, sino un análisis *a priori* de las cosas materiales y de los acontecimientos que se producen en ellas”. Por otra parte, respecto de la explicitación de los presupuestos metafísicos y físicos que operan a la base de las descripciones y argumentaciones políticas de Aristóteles, *cf.* especialmente Riedel, *o.c.*, p. 70, según el cual “la *Política* de Aristóteles no se encuentra en ninguna relación de fundamentación o dependencia con la *Física* y la *Metafísica*. Pero esto no impide que también haga uso de algunos de sus conceptos y principios y, viceversa, que en la *Metafísica* y en la *Física* se encuentren elementos ‘políticos’ y ‘éticos’”. A la explicitación de dichos usos, Riedel le asignará el término de “metapolítica”, entendiendo por éste el ensamblamiento de metafísica y política o, en sus propias palabras: “el uso (injustificado) de principios metafísicos en la formación de conceptos políticos y en la teoría política. La expresión designa la totalidad de los presupuestos y de las correspondencias conceptuales que existen entre política y metafísica y que, en la argumentación política misma, no son analizados y diferenciados con relación a su origen” (*ibid.*, p. 71).

³⁰ *Cf.* Ross, *o.c.*, p. 337.

De modo que si las concepciones aristotélicas respecto de la política presuponen ciertas teorías concernientes al campo de la metafísica y la física, entre otros, veamos a continuación si, a partir de una breve incursión en tales campos, podemos extraer de los mismos algunos pasajes que contribuyan a proyectar una luz sobre la cuestión del carácter “por naturaleza” en relación con el ámbito de la politicidad.

En primer lugar, cabe traer a colación una de las seis acepciones del término “naturaleza” (φύσις), que Aristóteles presenta en el capítulo cuarto del libro V de la *Metafísica*. Entre tales definiciones, nos interesa transcribir la quinta que ofrece el Estagirita, puesto que ésta se halla, desde una perspectiva metafísica, en estrecha relación con la problemática de la politicidad “por naturaleza”: “Además, y en otro sentido, se dice que la naturaleza es la entidad de las cosas que son por naturaleza... Por ello, al referirnos a cuantas cosas son o se generan por naturaleza, no decimos que poseen la naturaleza correspondiente hasta que no poseen ya la forma y la configuración, aun cuando exista ya aquello de lo cual por naturaleza son o se generan. Y es que, ciertamente, el compuesto de lo uno y lo otro (i.e. el compuesto de materia y forma) es ‘por naturaleza’ –por ejemplo, los animales y sus partes–, mientras que ‘naturaleza’ son la materia primera... y también la entidad, es decir, la forma. Ésta es, a su vez, el fin de la generación”³¹. Podemos interpretar, extrapolando esta acepción “metafísica” de “naturaleza” al campo de la política, que el hombre y la *polis* no alcanzan su naturaleza correspondiente hasta que no realicen o actualicen su forma o configuración específica, la cual se identifica, como ya vimos, con el fin de todo el proceso natural. A la luz de este pasaje, puede asimismo advertirse más claramente la identificación que ya señalamos anteriormente entre forma (εἶδος), naturaleza (φύσις) y fin (τέλος), identificación que opera como presupuesto básico de la teleología inmanente que atraviesa todos los campos de estudio del pensamiento aristotélico.

68

Veamos, en segundo lugar, un serie de pasajes extraídos del libro II de la *Física*, a partir de los cuales podemos hacernos una idea de conjunto respecto de la acepción de “naturaleza” como “forma”, y, en

³¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994, V 4, 1014b35-1015a12.

relación con ello, del postulado teleológico aristotélico. Aristóteles, en efecto, comienza destacando las dos acepciones básicas que pueden darse acerca de dicha noción: "Así, en un sentido se llama naturaleza a la materia primera que subyace en cada cosa que tenga en sí misma un principio del movimiento y del cambio. Pero, en otro sentido, es la forma o la especie según la definición. Porque, así como se llama 'arte' lo que es conforme al arte y a lo artificial, así también se llama 'naturaleza' lo que es conforme a la naturaleza y a lo natural. Y así como no diríamos de algo que es conforme al arte, o que es arte, si sólo fuera una cama en potencia y no tuviese todavía la forma específica de la cama, tampoco lo diríamos de lo constituido por naturaleza, pues lo que es carne o hueso en potencia ni tiene todavía su propia 'naturaleza' antes de tomar la forma específica según la definición, determinando la cual decimos que es carne o hueso, ni es 'por naturaleza'. Así, en este otro sentido, la naturaleza de lo que tiene en sí mismo el principio del movimiento sería la forma o la especie, la cual sólo conceptualmente es separable de la cosa. En cuanto a lo que está compuesto de materia y forma, por ejemplo un hombre, eso no es naturaleza, sino 'por naturaleza'"³². Aristóteles procura, en este pasaje, resaltar el sentido de naturaleza como "forma" a través de una analogía con el arte. En efecto, una cosa es "por naturaleza" no cuando se halla en un estado de mera potencialidad material, sino más bien cuando actual y efectivamente es lo que es al hallarse configurada por una forma, que es al mismo tiempo su fin: "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"³³. Traducida tal concepción "física" acerca de la naturaleza al terreno de la política, tenemos que la *polis* se revela como el fin o perfección resultante del proceso de la naturaleza entendida como forma: "la naturaleza entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza 'como forma'"³⁴. De modo que dicha forma (*polis*) es la actualización de esa politicidad en potencia que caracteriza esencialmente al hombre, el

³² Cf. Aristóteles, *Física*, Madrid: Gredos, 1995, II 1, 193a29-193b6.

³³ *Ibid.*, II 1, 193b7-8.

³⁴ *Ibid.*, II 1, 193b13.

cual, a la luz de este planteo, alcanza propiamente su fin (τέλος) cuando realiza plenamente la forma (εἶδος) a la que está dispuesto o tiende “por naturaleza”. Si pensamos, entonces, en las partes o comunidades (la casa y la aldea) que componen ese todo orgánico que es la *polis*, tendríamos que las mismas aparecen como instancias insuficientes en el proceso de realización o actualización progresiva de su naturaleza-forma-fin: “en las cosas que llegan a ser y son por naturaleza hay una causa final. Además, en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin. Pues las cosas están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas para algo. Luego, han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son”³⁵. En tal sentido, la casa y la aldea, como etapas anteriores (en sentido cronológico) a la *polis*, fueron hechas por la naturaleza en función de un fin (*polis*), que realiza o actualiza los contenidos potenciales que caracterizan a aquellas etapas, y que precisamente por tal sesgo potencial son insuficientes o incompletas respecto de la forma o perfección, que es la *polis* como causa final: “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”³⁶.

Nos resta referirnos a la relación entre la politicidad natural y la voluntad humana del fundador de la *polis*. Hablamos de “politicidad”, incluyendo en dicho vocablo lo relativo a la instancia de la “sociabilidad”, ya que en el planteo aristotélico creemos que no cabe efectuar una distinción tajante entre tales nociones, sobre todo teniendo en cuenta la definición que ofrece Aristóteles del hombre como “animal político” “por naturaleza”, cuya traducción más conveniente es “ser viviente perteneciente a la *polis*” o, tal como lo hace Ross, “nacido para ser ciudadano”, en el sentido de que se halla naturalmente destinado a un fin, el cual no es otro que vivir en una *polis*, término que

³⁵ *Ibid.*, II 8, 199a8-13.

³⁶ *Ibid.*, II 8, 199a30-33.

implica, sin distinción de ámbitos, la forma perfecta (autosuficiente) de sociedad civil y de comunidad política a la vez³⁷. Y tal definición del hombre se halla en estrecha relación con la definición misma de la *polis*, en la medida en que ésta se revela como un cuerpo conformado por “animales cívicos” (ciudadanos) que se bastan a sí mismos, no sólo a los fines de satisfacer sus necesidades vitales, sino de “vivir bien”. En efecto, como se desprende de la definición de ciudadano ofrecida por Aristóteles en el capítulo primero del libro III de la *Política*, lo que hace al hombre un “animal cívico” o “político” es, como es sabido, su participación en la administración de la justicia y el hecho de ser miembro de la asamblea gobernante³⁸. Aquí podemos distinguir cómo una de las dos razones primordiales que Aristóteles aducía en favor de la politicidad natural del hombre en el contexto de la *Política*, a saber, la posesión del *logos*, caracteriza esencialmente su propia definición de ciudadano, ya que éste se expresa cívica o políticamente (*i.e.* en el ámbito de la *polis*) mediante el “intercambio de palabras y pensamientos”. El “animal político” aristotélico puede, de este modo, cumplir con las funciones o deberes que le impone su propio carácter de ciudadano (*i.e.* elección de los gobernantes; gobernar y ser gobernado alternativamente; contribuir a la elaboración de las leyes que rigen en la *polis* de la cual él es miembro, etc.), en la medida en que empleen como herramientas fundamentales la palabra y el pensamiento, llaves indispensables para el completo ejercicio de la politicidad³⁹.

³⁷ De esta indistinción entre el ámbito de lo social y el de lo político en Aristóteles, pueden dar cuenta las diferentes traducciones que se ofrecieron, a lo largo de la historia, en torno al sintagma πολιτικόν ζῶον, entre las cuales cabe destacar, por ejemplo, “animal cívico”, “animal político” y “animal social”.

³⁸ Sobre la plenitud del ciudadano en el ámbito de la *polis*, *cf.* especialmente Düring, *o.c.*, p. 746, según el cual “la vida como ciudadano pleno’ significa que se participa de todos los asuntos importantes de la polis, que se tiene una clara imagen del objeto de su actividad social y se siente uno responsable de la realización de ésta; dicho brevemente, que uno se dedica con alma y corazón a la prosperidad del Estado”.

³⁹ Según Vernant, puede hablarse de tres rasgos que caracterizan el universo espiritual de la *polis* griega, a saber: “el prestigio o poder de la palabra, el desarrollo de las prácticas públicas y el concepto de ‘isonomía’, es decir, igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder” (*cf.* Vernant, J. P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires: Eudeba, 1991, p. 38-53ss.). Respecto del primero, que es el que a nosotros nos interesa destacar, Vernant afirma: “El sistema de la polis implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumen-

Volviendo entonces al tema de la indistinción entre la esfera de lo social y la de lo político en Aristóteles, podemos concluir que, en este respecto, coincidimos con la interpretación que sugiere Ross, según la cual “cuando Aristóteles dice que el hombre es un animal político, nosotros diríamos que es un animal social que tiene necesidad de sus semejantes en muchas circunstancias y no sólo como ciudadano. La distinción entre el Estado y la sociedad no era, por lo demás, muy clara en ningún pensador griego”⁴⁰. Pensamos, pues, que sería más conveniente hablar, teniendo en cuenta esto último, exclusivamente de “politicidad” en Aristóteles, no sólo porque, tal como señalamos, dentro de las acepciones que implica la palabra πολιτικόν se halle, de manera indistinta, la de “social” y “político”, sino también porque –ya fuera del ámbito estrictamente lingüístico– lo “social” en el marco de la filosofía política griega es indistinto o, si se quiere, se halla implícito dentro de la órbita de lo político o estatal. En efecto, creemos que, en la *polis* descrita por Aristóteles, no cabe efectuar una distinción entre el ámbito de lo societal y el de lo estatal, sino más bien pensar –si uno insiste, sin embargo, en sostener una distinción entre tales ámbitos– lo societal desde la perspectiva más orgánica de lo estatal o, en una palabra, en función del Estado⁴¹, lo cual, a la luz de lo que

tos del poder. Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás... La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Supone un público al cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre las dos decisiones que se le presentan; es esta elección puramente humana lo que mide la fuerza de persuasión respectiva de los dos discursos, asegurando a uno de los oradores la victoria sobre su adversario. Todas las cuestiones de interés general que el soberano tenía por función reglamentar y que definen el campo de la *arché*, están ahora sometidas al arte oratorio y deberán zanjarse al término de un debate; es preciso, pues, que se las pueda formular en discursos, plasmarlas como demostraciones antitéticas y argumentaciones opuestas” (*ibid.*, pp. 38-39).

72

⁴⁰ Cf. Ross, *o.c.*, p. 341. A su vez, dicho intérprete ejemplifica la poderosa intrusión del Estado griego en toda la actividad humana, mediante la figura de la religión: “La religión era a tal punto nacional, y en gran parte exterior y convencional, a tal punto asunto de culto y en tan poca medida cuestión de convicción profunda y de emoción, que no se les ocurría a los griegos la noción de una separación entre la Iglesia y el Estado, de modo que pudiera haber muchas iglesias en un solo Estado, o que una misma iglesia pudiera tener miembros en muchos Estados”.

⁴¹ Riedel también destaca la indistinción o, en sus palabras, la sinonimia entre lo

estuvimos examinando, es análogo a decir que lo societal se realiza en función de su fin-naturaleza-forma (la *polis*)⁴².

A los efectos de ir configurando el planteo aristotélico respecto de la politicidad natural, destaquemos que, mediante la atribución del carácter “por naturaleza” a la *polis*, Aristóteles procura, además de excluir la posibilidad de concebir el origen de la misma “por convención”, tal como lo postulaban algunas de las teorías de la época⁴³,

societal y lo estatal: “Así aparece en la *Política* aristotélica el problema de la sinonimia entre Estado (πόλις) y la sociedad civil (πολιτικὴ κοινωνία), en cuya solución se destaca especialmente el marco de referencia meta-político. La mera ‘masa de hombres’ se convierte en polis sólo a través de la forma o del ‘eidos’ de lo político... Como todos los sinónimos, la polis y la politiké koinonía tienen el mismo eidos y el mismo nombre, es decir, son conceptual y nominalmente idénticas” (cf. Riedel, *o.c.*, p. 75).

⁴² La distinción entre lo social y lo político en Aristóteles surge, a nuestro entender, cuando se lo enfoca desde la perspectiva del tomismo, es decir, cuando se parte de la distinción que lleva a cabo Tomás al señalar que el hombre es un animal “social” (*sociale*) y “político” (*politicum*), empleando para ello dos adjetivos para calificar al sustantivo “animal”, cuando en Aristóteles, como vimos, el adjetivo πολιτικόν implicaba, a la vez, ambas instancias (*i.e.* la de lo social y la de lo político). Partiendo, entonces, de esta distinción que en Aristóteles no existe, algunos intérpretes (cf., para el caso, Corso, *o.c.*, pp. 169-179 y Lukac De Stier, M.L., “Santo Tomás y el origen de la sociedad. Refutación de interpretaciones contractualistas”, en: *Sapientia*, XLVII (1992), pp. 221-228) aducen razones (entresacadas de distintas obras del Estagirita) en favor de una sociabilidad natural, y otras en favor de la politicidad natural. Convengamos que es cierto que uno podría, teniendo en cuenta el adjetivo πολιτικόν, distinguir en él un costado relacionado con la instancia de la sociabilidad natural (donde, en nuestra opinión, cabe traer a colación las razones que aparecen en los escritos biológicos y éticos de Aristóteles, como, por ejemplo, la referida a la clasificación de los animales de vida gregaria; la de la necesidad e indigencia del individuo –considerado aisladamente de los otros– para la consecución de sus fines naturales perfectivos; o la de la amistad); y, al mismo tiempo, un costado ligado a la instancia de lo político (donde, a nuestro entender, conviene considerar principalmente las razones que aparecen desarrolladas en la *Política*, las cuales, como vimos, son claramente dos: la de la posesión, por parte del hombre, de la capacidad de *logos* como signo de su naturaleza política, y el argumento del todo-*polis* como prioritario ontológicamente respecto de las partes –casa y aldea–). Pero, en nuestra opinión, el error en el que incurren los intérpretes arriba mencionados reside básicamente en que, además de separar tajantemente tales instancias (*i.e.* la de la sociabilidad y la de la politicidad), aducen como fundamento del carácter “natural” de la politicidad (en la *Política* de Aristóteles) razones, tales como la indigencia o la amistad, que aparecen explicitadas claramente, como ya señalamos, en los escritos biológicos y éticos, y no tanto en la *Política*, donde, en cambio, podemos advertir, a fin de justificar dicho carácter, las dos razones mencionadas más arriba.

⁴³ Según Ross, Aristóteles, a través de su concepción del Estado natural, ataca implícitamente “dos teorías que habían encontrado eco en Grecia: 1) la de algunos sofistas, tales como Nicofrón o Trasímaco, conforme a la cual la ley y el Estado son meros

mostrar que la politicidad (i.e. la tendencia a “vivir bien” en una *polis*) arraiga en la propia naturaleza humana, puesto que aquélla ya no se *explica* tanto a la luz de los orígenes de la vida humana, sino más bien a partir del *telos* hacia el cual ella tiende⁴⁴. En tal sentido, sólo como miembro activo de una *polis* bien gobernada, puede el individuo alcanzar una vida plena y “actualizar” su propia potencialidad, en la medida en que tal bien para ambos (el individuo y la ciudad) es el mismo⁴⁵. Sin embargo, como vimos al término del capítulo segundo del libro I de la *Política*, la idea del fundador de la *polis* que Aristóteles menciona hace que la naturalidad atribuida a lo político no pueda prescindir completamente de un gesto de la voluntad humana. Como señala al respecto Ross: “Al decir que el Estado es natural, Aristóteles no intenta hacerlo independiente de la voluntad humana. Por la voluntad humana se ha formado y se mantiene, y la voluntad humana puede moldearlo de la manera ‘más conforme con el deseo del corazón’.

productos de convención, restricciones a la libertad del individuo impuestas por sus amos o aceptadas por él meramente como protección; y 2) la teoría de los cínicos, según la cual el hombre se basta a sí mismo y debe ser ciudadano, no de un país, sino del mundo –teoría que fue fomentada por la desilusión que experimenta Grecia con la derrota de Queronea” (cf. Ross, *o.c.*, p. 340).

⁴⁴ Sobre este punto, cf. especialmente Dufault, *o.c.*, p. 115 y 117: “Cuando Aristóteles dice que la ciudad es φύσει él nos quiere hacer comprender que ella extrae su origen de la naturaleza humana, como de su principio primero, pero que nosotros debemos considerar los elementos y el desarrollo en relación con el fin, que no es otro que la ciudad. Las demostraciones en política tienen así un carácter finalístico... Nosotros vemos así que la ciudad está esencialmente enraizada en las tendencias del hombre, en tanto que éstas proceden de la naturaleza del hombre, y que no es en absoluto cuestión de una simple convención libremente aceptada”. Este intérprete, a su vez, destaca la importancia de la naturaleza en el primer libro de la *Política*, a la luz de tres puntos: “a) desde el punto de vista metodológico se nos hace considerar la ciudad como una obra a realizar. El deseo de esta realización está en la esencia humana en tanto que principio de operación, y por consecuencia en tanto que naturaleza; b) la ciudad misma, cuando es realizada, es por naturaleza, ya que ella es conforme a las aspiraciones específicamente humanas, especialmente aquellas de la razón; c) con respecto a sus miembros la ciudad es también ‘por naturaleza’, ya que sólo en la ciudad el hombre puede atender a su pleno desarrollo. Ella es así el bien de cada uno, y el bien de todos” (*ibid.*, p. 119).

⁴⁵ Cf. Aristóteles, *Política* VII 3, 1325b30-32: “Así pues, es evidente que necesariamente la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres”.

Pero afirma que es natural en el sentido de que arraiga en la naturaleza de las cosas y no en el capricho del hombre”⁴⁶.

Si tenemos en cuenta los tres usos aristotélicos de la noción de “naturaleza”, destacados por Lloyd en el contexto de la *Política*, podemos observar la existencia de una tensión entre el rol descriptivo y el rol normativo asignado a lo “por naturaleza”. En efecto, como señala Lloyd: “De una parte, lo que es natural corresponde a lo que es regular, a lo que es habitualmente el caso, a lo que, como él (Aristóteles) no cesa de decir, tiene lugar ‘siempre o en la mayoría de los casos’. De otra parte, la naturaleza es manifiestamente, explícitamente y constantemente un *telos*, un fin, una meta, el οὐ ἔνεκα, el ‘aquello con vistas a’ (en el sentido del fin o la meta)”⁴⁷. Puede señalarse, en el primer sentido de “natural”, el rol *descriptivo* del mismo; y, en el segundo sentido, el rol *normativo*. De la combinación, entonces, de dichas acepciones respecto de lo “natural” resulta el rol descriptivo-normativo de tal noción en el ámbito de la teoría política aristotélica.

A modo de conclusión, recordemos brevemente que, en lo que respecta al examen de la politicidad “por naturaleza” en la *Política* de Aristóteles, destacamos la cooperación recíproca entre una tendencia natural y la idea del fundador de la *polis*. Vimos a su vez cómo tal tendencia natural se apoyaba en dos razones primordiales, a saber: la de la posesión, por parte del hombre, de la capacidad de *logos* como signo de su naturaleza política, y el argumento del todo-*polis* como prioritario ontológicamente respecto de las partes (casa y aldea). De la combinación de ambos factores, resulta la fundamentación natural de lo político. Y ello en el marco de un planteo que, lejos de establecer una separación entre la instancia de la sociabilidad y la de la politicidad, le confiere a la noción de lo “por naturaleza” un rol específicamente descriptivo-normativo, que el Estagirita aplica funcionalmente al ámbito de lo político.

⁴⁶ Cf. Ross, *o.c.*, p. 341.

⁴⁷ Cf. Lloyd, *o.c.*, pp. 152-153. Como ejemplo del rol descriptivo-normativo de “lo natural” en el contexto de la *Política*, baste con el ejemplo que ofrece dicho intérprete, el cual, si bien se relaciona con una cuestión que es ajena a nuestra problemática, sirve no obstante a los efectos de ilustrar su tesis: “cuando los esclavos por naturaleza lo son también legalmente (*nomoi*, en este sentido), *physis* y *nomos* coinciden” (*ibid.*, pp. 155-56).