



## Traducciones

# El hombre como ζῷον πολιτικόν. Una hipótesis interpretativa de un lema fundamental del pensamiento aristotélico<sup>1</sup>

GIULIA ANGELINI<sup>2</sup>

Traducción:  
Sebastián Tudino<sup>3</sup>

**Resumen:** El siguiente artículo trata de la cuestión del hombre como animal político (ζῷον πολιτικόν), como se desprende tanto de las obras ético-políticas de Aristóteles como de sus textos más puramente biológicos. Frente a algunos problemas de las principales escuelas de pensamiento (la hipótesis racionalista, el abordaje biológico y la hipótesis de Mulgan), en este artículo el problema de la política humana está vinculado al de la comunidad (κοινωνία), a la que también pertenece el hombre, donde la comunidad resulta ser la piedra angular para entender el significado de esta “política”.

**Palabras Clave:** Aristóteles; animal político; comunidad; política; filosofía práctica.

**Abstract:** The following article is about the famous question of man as a political animal (ζῷον πολιτικόν), that emerges from the ethical-political and biological works of Aristotle. In view of the problems connected with the main interpretations (rationalistic approach, biological approach and Mulgan’s theory), we will try to link the problem of human politics to the horizon of the community (κοινωνία), which is the real key to understand the meaning of this “politics”.

**Keywords:** Aristotle; political animal; community; politics; practical Philosophy.

<sup>1</sup> **Cómo citar:** Angelini, G. (2022). El hombre como ζῷον πολιτικόν. Una hipótesis interpretativa de un lema fundamental del pensamiento aristotélico (Trad. S. Tudino). *Cuadernos Filosóficos*, 19.

**Versión original:** Angelini, G. (2018). L’uomo come ζῷον πολιτικόν. Un’ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico. *Scienza & Politica*, 30(58), 131-154. <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/8403>.

**Permisos:** La presente traducción cuenta con la autorización expresa de la autora.

**Licencia:** Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]

**Fechas:** Recepción: 13/12/2021. Aprobación: 23/12/2022.

<sup>2</sup> Università degli Studi di Padova, Padua, Padua, Italia). [giuliangelini@gmail.com](mailto:giuliangelini@gmail.com)

<sup>3</sup> Universidad Nacional de Rosario (Rosario, Santa Fe, Argentina). [sebastian.tudino@gmail.com](mailto:sebastian.tudino@gmail.com)

## I. ¿Quién es el ζῷον πολιτικόν?

Uno de los temas más controvertidos en la filosofía práctica del Estagirita ha sido siempre la cuestión de lo “político”, es decir, el significado que este término, en su abstracción, adquiere en los diferentes contextos en los que se utiliza. Aunque es una palabra que Aristóteles utiliza con mucha frecuencia, hay criterios precisos que determinan su uso, que son difíciles de identificar, sobre todo porque en sus obras no hay un significado unívoco, ni usos superpuestos. Además del hombre como ζῷον πολιτικόν, tenemos una sustancialización del “político” en el πολιτικός<sup>4</sup> propiamente dicho (el político profesional, diríamos hoy), cuyo ἐπιστήμη (o τέχνη) es el πολιτική, pasando luego por el πολιτική ἀρχή que difiere de las otras formas posibles de ἀρχή – y la κοινωνία πολιτική. Esta última se denomina “comunidad política” por el hecho de ser una unión de hombres libres e iguales, mientras que las otras agregaciones se componen de elementos cualitativamente diferentes sobre los que se ejerce un gobierno, a veces aristocrático, a veces despótico. Aunque la κοινωνία πολιτική es una forma particular de comunidad, no se puede pensar que la ἐπιστήμη πολιτική tenga como objeto exclusivamente esta asociación -y no las otras-, con la consecuencia de que, en este caso, ya hay un vacío en el uso de “πολιτικός”.

Ante esta situación, sin hacer ninguna generalización, en el siguiente artículo queremos considerar única y exclusivamente el problema del hombre como ζῷον πολιτικόν: ¿de dónde viene el “político” humano? ¿Sólo los ciudadanos son animales políticos o también lo son aquellas figuras que, por una u otra razón, no pueden acceder a la ciudadanía? Y de nuevo: ¿se puede sostener que la validez de esta expresión está anclada únicamente a la realidad de la πόλις griega?

Sin entrar en detalles, las consecuencias que cada una de estas cuestiones conlleva son notables, dadas las sintomáticas exclusiones que una determinada lectura de las mismas conlleva: si sólo el πολίτης puede ser un animal político, no sólo el “ζῷον πολιτικόν” se convierte en un título al que aspirar por los criterios específicos por los que se accede a la ciudadanía, sino que se expulsa de sus filas a las mujeres y a los esclavos, es decir, a aquellos tipos humanos que no pertenecen a la vida de la πόλις, sino a la del οἶκος. En efecto,

4 Aunque este es un término que pertenece más a la especulación platónica (pensemos en el título del diálogo homónimo), no es ajeno a la reflexión de Aristóteles, ya que en el incipit de *Pol.* Planteo precisamente el problema de la diferencia entre el “político”, el “hombre real”, el “administrador de la casa” y el “amo” (cfr. *Pol.* I I 1252 a 7-8).

“ciudadano” sólo puede ser aquel que es varón y, al mismo tiempo, libre. Aunque de forma diferente, la misma situación dicotómica idéntica volvería a surgir si se atribuyera la politicidad sólo al horizonte helénico, ya que el hombre griego resultaría ser el ideal a seguir, perseguir y buscar: encarnaría el ζῶον πολιτικόν por excelencia, con el resultado de que el no griego -el famoso βάρβαρος- se encontraría en un nivel de desarrollo inferior, al igual que todos los demás grupos étnicos, donde la referencia es al ἔθνος y su oposición, no sólo histórica, con la estructura de la πόλις stricto sensu<sup>5</sup>.

Después de destacar los méritos y las limitaciones de las distintas interpretaciones, se aportará aquí una idea integradora de la politicidad humana que, por su configuración precisa, estructura el propio hacer de la vida humana y de la vida entre los hombres. La politicidad no viene después, sino que subyace a nuestra existencia más auténtica, por lo que no puede utilizarse como discriminante dentro del mundo humano. Más bien debe entenderse como ese sustrato común que puede expresarse de diversas maneras, pero sin ninguna noción preconcebida de lo que es “político” y lo que no.

### I.1. La hipótesis racionalista

Partiendo de nuestro análisis del estado de la cuestión, es necesario observar que, si bien es cierto que la cuestión del hombre como ζῶον πολιτικόν atraviesa toda la historia del aristotelismo, también es cierto que en el siglo XX ha habido otras cuestiones que han fascinado a la crítica: desde el estatuto de la φρόνησις hasta la relación, siempre ambivalente, entre ética y política, pasando por todos aquellos nodos relacionados con la estructura de la acción y su voluntariedad, suponiendo y no concediendo que se pueda hablar de “voluntad” para el horizonte griego. A partir de las obras ético-políticas del Estagirita, intentamos extrapolar los elementos útiles para poner en crisis el pensamiento político moderno y sus paradigmas, con un espíritu que va más allá del simple enfoque filológico e histórico-filosófico del comentario de los textos<sup>6</sup>.

5 Para este tema, cfr. M. MOGGI, *L'ethnos in Aristotele: un'anomala alternativa alla polis*, «Politica antica», 1/2014, pp. 145-156.

6 Sobre la recepción del pensamiento aristotélico en el siglo XX, cf. E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

Sin embargo, es posible identificar tres líneas de interpretación con respecto a nuestro problema, que, si bien destacan cada vez un aspecto diferente del tema, no tienen solución de continuidad: a) la hipótesis racionalista, b) el *biological approach* y c) la hipótesis de Mulgan.

En cuanto a la primera de estas tres propuestas, la racionalista, consiste en anclar la politicidad al λόγος, es decir, en leer el ζῷον πολιτικόν como un animal racional (en latín, animal rationale), aunque obviamente “λόγος” no sólo significa “razón”, sino también “palabra”, “cálculo” y “lenguaje”<sup>7</sup>. El hombre es un animal político porque su vida está marcada por el encuentro/choque entre estos cuatro términos -o, mejor dicho, por estas cuatro declinaciones del mismo lema. Desde su primera manifestación, el mundo humano aparece como un mundo que va más allá de los meros datos empíricos y esto sucede precisamente en virtud del λόγος:

El hombre es por naturaleza un animal político (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον) y [...] quien no vive en la ciudad, por naturaleza y no por casualidad, o es un miserable o es superior al ser humano (ὁ ἀπόλις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος) [...]. Queda claro entonces por qué el hombre es un animal político más que cualquier abeja y cualquier animal que viva en rebaños (διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῷον μᾶλλον, δῆλον). Porque la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano; sólo el hombre, entre los animales, tiene palabra (λόγον)<sup>8</sup>.

Aunque sus raíces son apenas perceptibles en la historia de la filosofía, tal posición ha encontrado un gran eco gracias a muchos miembros de la llamada *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (*Rehabilitación de la filosofía práctica*, *NdT*)<sup>9</sup>, ya que, si para J. Ritter el πόλις «es el lugar del ser humano, porque él mismo se basa en la razón y es un orden social razonable»<sup>10</sup>, para G. Bien<sup>11</sup> el mismo adjetivo “politisch” (“político”, *NdT*) es intercambiable con “*Sprache habend*” (“tener lenguaje”, *NdT*), por no hablar de las posiciones que H. Arendt expresa varias veces en *La condición humana* (1958), para la que el discurso racional se sitúa

7 Cfr. H.G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1968, pp. 1057-1059.

8 *Pol.* I 2, 1253 a 3-10, tr. it. ARISTÓTELES, *Política. Libro I*, Roma, «L'erma» de Bretschneider, 2011.

9 Para una visión general del fenómeno de la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, cf. F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, en L. ISEPPI – C. NATALI – C. PACCHIANI – F. VOLPI (eds), *Filosofía práctica e scienza politica*, Abano Terme (Padova), Aldo Francisi, 1980, pp. 11-97 y, desde una perspectiva más general, C. PACCHIANI, *Che cos'è la filosofia pratica?*, en D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 7-45.

10 J. RITTER, *Metafisica e politica*, Torino, Marietti, 1983, p. 67.

tanto al principio como al final de la vida de los hombres. Los que no la tienen se ven privados de “una forma de vida en la que sólo el discurso tiene sentido” y «en la que la actividad de los ciudadanos es precisamente hablar entre ellos»<sup>12</sup>. En otras palabras, la politicidad es coextensiva con el mundo simbólico de los propios hombres, que se cimienta en su capacidad de diálogo: no se limita a fundar una comunidad, sino que le permite permanecer como tal, ya que el λόγος media y, por tanto, reconfigura los conflictos que pueden surgir en su seno.

En cuanto a la justificación de esto, es doble: sobre la base de *Eth. Nic.* I 7, 1098 a 7 y *Top.* V 4, 132 b 1-3, se encuentra en el hecho de que la diferencia específica del hombre es que es un animal dotado de λόγος, donde “diferencia específica” significa la característica que limita y define al hombre en relación con todos los demás entes. En otras palabras, constituye una especie de su particular *principium individuationis*, ya que a través de la diferencia específica y el género próximo se da la definición (ὀρισμός) de cualquier ente<sup>13</sup>. Precisamente por ello, si el género próximo del hombre resulta ser “animal”, la diferencia específica -es decir, lo que le distingue de aquellos otros entes que, como él, son animales- es precisamente la posesión del λόγος. El λόγος no es prerrogativa de ningún otro ζῷον γ, por ello, el ser un “animal racional” corresponde a la ὀρισμός del hombre, ya que, a diferencia de los otros predicados que pueden darse -como “bípedo implume”, por ejemplo-, designa su naturaleza más propia<sup>14</sup>:

La obra propia del hombre es la actividad del alma según la razón (ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον)<sup>15</sup>.

Por ejemplo, puesto que el ser vivo capaz de recibir la ciencia se dice con verdad que es todo hombre y en tanto que es hombre (οἶον ἐπεὶ το ζῷον ἐπιστήμη)

11 Cfr. G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Friburgo-München, Karl Alber, 1985, p. 72: «Los términos “humano”, “político” (en el sentido más amplio que nos ocupa), “jurídico”, “tener lenguaje” son intercambiables. Las frases fundamentales en las que Aristóteles, formulando los axiomas de su “Teoría de lo que pertenece al hombre” como teoría política, las utiliza son tautológicas: “El hombre es por naturaleza un ser político [...]”; pero lo es porque “es el único ser vivo que posee lenguaje” [...]. El lenguaje está destinado a dar a conocer lo justo y lo injusto».

12 H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milán, Feltrinelli, 2014, p. 21.

13 Cfr. *Top.* I 5, 101 b 39-102 a 2, trad. it. ARISTOTELE, *I Topici*, Napoli, Loffredo: «Una definición (en este caso, ὄρος) es el discurso que da una indicación de la esencia de una cosa, y se da o bien un discurso en sustitución de un nombre o bien el discurso en sustitución de un discurso».

14 Para profundizar en esta cuestión, cfr. E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 149-150: «Una diferencia completamente externa, pero suficiente para identificar la especie humana, es por ejemplo “implume bípedo”, que distingue al hombre de los animales sin pies, de los que tienen más de dos pies y de las aves. Pero la diferencia fundamental, que para Aristóteles constituye la esencia del hombre, es el hecho de poseer el logos».

15 *Eth. Nic.* I 6, 1098 a 7, trad. it. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

δεκτικὸν κατὰ παντὸς ἀνθρώπου ἀληθεύεται καὶ ἡ ἀνθρωπος), el hombre será el ser vivo capaz de recibir la ciencia (εἶη ἂν ἀνθρώπου ἴδιον τὸ ζῶον ἐπιστήμης δεκτικόν)<sup>16</sup>.

Dado que la esencia del hombre se encuentra en su racionalidad, no puede ser considerado como ζῶον πολιτικόν sin situarse, al mismo tiempo, como un animal que tiene el λόγος, donde este último elemento modifica al primero en su raíz. Lo “político” es redistribuido, alterado y transformado por este pasaje a la razón humana precisamente por su inalcanzabilidad. No es posible postular una “política” que no sea racional -ni por sustracción ni por carencia estructural- dada la importancia fundamental del λόγος en la propia constitución del ser humano.

Pasando a la segunda justificación, en *Pol. I 2*, 1253 a 12-15 se afirma que lo útil y lo perjudicial, así como el bien y la justicia, se manifiestan en el hombre precisamente en virtud del λόγος, mientras que todos los seres a-rationales sólo tienen la voz (φωνή), que los hace capaces de expresar sólo el dolor y el placer. Llegados a este punto, se puede entender la centralidad del λόγος si se tiene presente el papel que los dos primeros elementos, la bondad y la justicia, desempeñan dentro de una comunidad, ya que la estructuran desde los cimientos, algo que la mera sensación del λυπηρός y del ἡδύς no podría hacer. No se trata sólo de constatar y asumir que «el juicio (ἡ γὰρ δίκη) es el orden de la comunidad política (πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν)»<sup>17</sup>, sino de la misma necesidad de que todas las comunidades se organicen con vistas a algún bien, sin el cual no podrían existir. Si los hombres poseen la idea del derecho, es porque son racionales. Asumiendo y no concediendo que no se puede postular la politicidad al margen de la justicia, si los hombres son políticos es porque son racionales.

En palabras de J. Rancière, que entra inesperadamente en este debate, «la cualidad eminentemente política del individuo está atestiguada por una pista: la posesión del logos, es decir, de la palabra, que se manifiesta allí donde la voz sólo indica». Al poner de manifiesto «ante una comunidad de sujetos que la escuchan» lo útil y lo perjudicial y, en consecuencia, lo justo y lo injusto, la palabra funda «un ser político superior, que encuentra su realización en la

<sup>16</sup> *Top.* V 4, 132 b 1-3.

<sup>17</sup> *Pol. I 1*, 1253 a 36-37.

familia y la ciudad»<sup>18</sup>, mientras que, por el contrario, la mera posesión de la voz es incapaz de producir ninguna comunidad: la voz no crea ningún vínculo.

Siguiendo con la introducción, ahora queda claro que es la hipótesis racionalista la que funda una visión exclusiva de la politicidad humana, ya que pensar en lo “político” desde el λόγος implica la exclusión del mismo de todas aquellas figuras que no ejercen plenamente la razón. En este caso, sólo los ciudadanos y los griegos pueden ser animales políticos: por un lado, las mujeres<sup>19</sup> y los esclavos<sup>20</sup> no son tan racionales como sus respectivos maridos y amos, por lo que no pueden decidir por sí mismos, al igual que no tienen fuerza para imponer su decisión en caso de que se encuentren en posición de hacerlo. Por otra parte, los propios bárbaros son inferiores a los helenos precisamente por su falta de λόγος, que, aquí, debe entenderse siempre como uno con la politicidad<sup>21</sup>. Desde el momento en que se identifica un criterio de “político”, existe el riesgo de que no todo el mundo se ajuste a él y que, por tanto, algunos hombres no sean políticos. No hay otra razón para que un hombre sea político que ajustarse a la piedra de toque proporcionada por el λόγος.

## 1.2. El abordaje biológico

Siguiendo con el estado de la cuestión, llegamos al abordaje biológico (*biological approach*<sup>22</sup>), que, difundido sobre todo gracias a los estudios de W. Kullmann<sup>23</sup>, se opone directamente a la hipótesis racionalista, ya que interpreta lo “político” como una categoría del mundo de los seres vivos que no se refiere únicamente al hombre. También engloba a otros

18 J. RANCIÈRE, *Il disaccordo*, Milano, Meltemi, 2016, pp. 23-24.

19 Para una problematización del papel de la mujer en Aristóteles y, en general, en la antigua Grecia, cf. S. CAMPESE, *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, Palermo, Sellerio, 1997.

20 Para una profundización de la figura del esclavo en Aristóteles, así como de las tensiones que atraviesan esta teorización, cfr. A. FERMANI, *Modelli esplicativi della schiavitù in Aristotele*, en E. CATTANEI – F. RONTEROTTA – S. MASO (eds), *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, pp. 77-92.

21 En este punto, cf. E. BERTI, *I “barbari” di Platone e Aristotele*, en E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici. Vol. 3. Filosofia pratica*, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 251-267.

22 Para el uso de esta expresión, así como para un retroceso similar *del status quaestionis*, cfr. F. O'ROURKE, “Political Animal”: *Biological or Metaphysical?*, en R. EDMONDSON - K. HÜLSER (eds), *Politics of Practical Reasoning: Integrating Action, Discourse and Argument*, Maryland, Lexington Books, 2012, pp. 17-38, que relea el problema del “animal político” a través de las dos grandes interpretaciones que se han dado en la historia: la metafísica (y, por tanto, racionalista), por un lado, y por otro la más puramente biológica.

23 Sobre la obra más significativa de este autor, que aquí se ha tenido muy en cuenta también para el posterior desarrollo de este artículo, cf. W. KULLMANN, *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano, Guerini e Associati, 1992.

animales, como la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla, que se excluyen sistemáticamente<sup>24</sup> de la discusión anterior simplemente porque carecen de λόγος. Sin embargo, según el Estagirita, hasta la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla son políticas, con la consecuencia de que el propio sentido de πολιτικός tendrá que reconfigurarse en la dirección de su ampliación sustancial:

También existen las siguientes diferencias en los modos de vida y las actividades de los animales. Algunos viven en sociedad, otros son solitarios (pueden ser terrestres o volátiles o acuáticos), otros pueden vivir de ambas maneras (τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἀγελαῖα τὰ δὲ μοναδικά, καὶ πεζὰ καὶ πτηνὰ καὶ πλωτά, τὰ δ' ἐπαμφοτερίζει). También entre los animales que viven en sociedad, los hay colectivistas e individualistas (Καὶ τῶν ἀγελαίων καὶ τῶν μοναδικῶν τὰ μὲν πολιτικὰ τὰ δὲ σποραδικὰ ἐστὶν). [...] Los colectivistas son aquellos animales que se esfuerzan todos por un fin único y común, cosa que no hacen todos los animales sociales (Πολιτικὰ δ' ἐστὶν ὧν ἓν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον ὅπερ οὐ πάντα ποιεῖ τὰ ἀγελαῖα). Así son el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla (Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἄνθρωπος, μέλιττα, σφήξ, μύρμηξ, γέρανος)»<sup>25</sup>.

Parafraseando este pasaje, que contiene un fuerte eco de la diáiresis teoría platónica, ante todo hay que distinguir los animales que viven solos (“μοναδικά”) de los que viven en sociedad (“ἀγελαῖα”). Entre estos últimos, pues, tenemos la subdivisión entre los animales individualistas (“σποραδικά”) y los colectivistas, donde “colectivista” es la traducción de “πολιτικά”, que, la mayoría de las veces, se traduce como “político”. Dado que ambos forman parte de los animales que viven en sociedad, los σποραδικά son probablemente los que se forman en grupos de forma temporal, mientras que los πολιτικά se forman en grupos de forma permanente -en el sentido de que la vida en común es un requisito para su propia existencia como individuos.

Más adelante en la lectura, Aristóteles afirma que estos animales políticos son tales porque viven en asociaciones en las que hay un fin único y compartido (κοινόν), donde es el compartirlo la raíz de la politicidad *sic et simpliciter*. En este nivel de razonamiento, no se trata simplemente de vivir todos juntos en el mismo lugar -algo que también hacen los animales

24 Desde el siguiente pasaje constituye un obstáculo evidente a la hipótesis racionalista, no es casualidad que, en la mayoría de los casos, sus exponentes ni siquiera lo tomen en consideración: salvo algunas excepciones, no hay problematización de la politización de los demás animales políticos, como si, al no considerar este cuerno de la cuestión, la evidente dificultad que plantea se resolviera sola.

25 *Hist. Anim.* I 1, 487 b 33-488 a 10, trad. it. ARISTOTELE, *Ricerche sugli animali*, editado por M. Vegetti, en ARISTOTELE, *Opere biologiche*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971, pp. 129-482.



sociales-, sino de compartir una vida con un objetivo muy preciso de antemano, que la estructura según cánones preestablecidos. El ζῷον πολιτικόν es tal porque convive con otros animales políticos dentro de un todo dirigido a un κοινόν: el κοινόν es ese “común” que cimienta la misma unión por el hecho de constituir la verdadera razón de su ser. De hecho, no se trata de una agrupación aleatoria, ni siquiera accidental.

Como se puede intuir, según el *biological approach*, no sólo todos los humanos son políticos, sino que la politicidad debe pensarse más allá del horizonte humano, ya que también pertenece a otros animales, que son tan “políticos” como los humanos. Esta referencia a la animalidad trastoca el propio significado de “político” precisamente porque lo sitúa más allá de sus límites habituales: lo traslada a ese fondo biológico común que, hasta ahora, nunca se había tenido en cuenta.

Esta interpretación se ve confirmada por aquel famoso pasaje de *Pol. I* en el que se dice que el hombre es más (μᾶλλον) político que los demás animales: «Está claro por qué el hombre es más (μᾶλλον) político que cualquier abeja o cualquier animal que vive en rebaños»<sup>26</sup>, donde este “μᾶλλον” indica una diferencia cuantitativa entre las diversas politicidades, de modo que, para comparar la politicidad del hombre con la de los demás animales a fin de establecer diferencias, el mínimo común denominador no puede ser el λόγος -que sólo posee el hombre-, sino que debe ser precisamente este modo particular de vivir en común. Con una excelente excepción, todos los animales políticos carecen del λόγος, que a estas alturas ya no constituirá la raíz de lo “político”.

Dicho esto, hay quienes sostienen, como R. Bodéüs, que “μᾶλλον πολιτικόν” no es una verdadera comparativa mayoritaria, en el sentido de que el hombre es el verdadero animal político 'a diferencia' de los demás animales.

Nos parece que la observación no apunta a una diferencia de más o menos. Aristóteles no quiere decir realmente que la especie humana tenga un carácter político más marcado que cualquier otra especie del mismo género, sino que es ella, más que cualquier especie de abeja o animal gregario, quien tiene este carácter.<sup>27</sup>

En efecto, si Aristóteles hubiera querido establecer una diferencia cuantitativa, habría utilizado “πολιτικότερον” -término que también aparece en los textos del Estagirita: se

26 Cfr. *Pol. I* 2, 1253 a 7-8.

27 R. BODEÜS, *L'Animal politique et l'animal économique*, «Cahiers de philosophie ancienne», 3/1985, p. 66.

encuentra en *Hist. anim* VIII 1, 589 a 3<sup>28</sup> en relación con los animales que crían a sus crías durante más o menos tiempo.

Sin embargo, desde el punto de vista lingüístico, esta afirmación no es del todo correcta: aunque la otra opción puede ser más práctica, incluso “μᾶλλον” puede formar en griego antiguo una verdadera comparativa de mayorías. Es cierto que esta partícula tiene varios significados, pero en el pasaje en cuestión se utiliza inequívocamente precisamente para situar una diferencia cuantitativa entre la politicidad del hombre y la de los demás animales.

### 1.3. La hipótesis de Mulgan

Si esta es la situación que se presenta con el *biological approach*, siempre es relativamente reciente el intento de renunciar a una explicación unitaria del problema del hombre como ζῷον πολιτικόν para anclar su significado a los diversos contextos en los que, de vez en cuando, aparece esta expresión. Si se hace esta operación es porque, ante la variedad de sus ocurrencias, es difícil encontrar un significado unitario, sin tener en cuenta que la presencia de esta expresión en obras del Estagirita pertenecientes a diferentes campos del saber hace filológicamente incomparables las diversas ocurrencias: cada rama del conocimiento se basa en supuestos específicos que no son absolutamente intercambiables entre sí, so pena de su validez, con la consecuencia de que es más fácil leer en su autonomía las diversas ocurrencias de la expresión “ζῷον πολιτικόν”, en lugar de tratar de producir una síntesis coherente.

En cuanto al más excelente exponente de esta línea de interpretación, no podemos dejar de mencionar a R. Mulgan, quien, en un famoso artículo de 1974, *Aristotle's doctrine that Man is a Political Animal*<sup>29</sup>, identifica tres significados subyacentes al uso de “ζῷον πολιτικόν”:

1. en *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 22-24<sup>30</sup> y en *Eth. Nic.* VIII 14, 1162 a 16-19<sup>31</sup> existe el contraste entre el ciudadano y las diversas figuras pertenecientes a la esfera del οἶκος. El ζῷον

28 *Hist. Anim.* VIII 1, 589 a 3: «[Ciertos animales] viven más tiempo y de una manera más articulada socialmente (πολιτικότερον) con su progenie».

29 R.G. MULGAN, *Doctrina de Aristóteles de que el hombre es un animal político*, «Hermes», 102/1974, pp. 438-445.

30 *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 22-24, trad. it. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, en ARISTOTELE, *Le tre etiche*, Milano, Bompiani, 2008, pp. 2-430: «El ser humano, de hecho, es un animal, no sólo político, sino también doméstico (ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικόν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικόν ζῷον) y no es como otros animales que ocasionalmente se aparean con alguien, ya sea macho o hembra, pero es en un sentido muy particular que no es solitario».

πολιτικόν sería sólo el πολίτης, es decir, el que puede ejercer activa y pasivamente el gobierno político, mientras que todos aquellos que no tienen los requisitos para acceder a la ciudadanía no deben ser considerados como tales;

2. en *Eth. Nic.* I 5, 1097 b 8-11<sup>32</sup>, *Eth. Nic.* IX 9, 1169 b 16-22<sup>33</sup> y *Pol.* III 6: 1278 b 17-21<sup>34</sup> todos los hombres son animales políticos, precisamente porque todos ellos, más allá de su estatus, necesitan agruparse en un todo mayor para vivir, y esta necesidad es el origen de su politicidad. El hombre es un animal político porque no es autosuficiente, en otras palabras;
3. en *Hist. Anim.* I 1, 488 a 8, *Hist. Anim.* VIII 1, 589 a 3 y *Pol.* I 2, 1253 a 79, el de ζῷον πολιτικόν debe entenderse como una categoría biológica real, con la superación de la politicidad desde los límites del mundo humano únicamente. Lo “político” es lo que une a los humanos con otros animales políticos dentro de las clasificaciones aristotélicas.

Como se ve, lejos de inclinarse en una dirección, con la hipótesis de Mulgan todas las opciones del campo son válidas, precisamente porque no habría una solución de continuidad entre las diversas formulaciones aristotélicas, sino una continua resignificación que desgasta su sentido original. “De hecho, 'político' puede ser todo y lo contrario de todo, dado que el Estagirita no hace un uso técnico de él: su significado cambia según el contexto.

31 *Eth. Nic.* VIII 14, 1162 a 16-19: «Entre marido y mujer la amistad parece ser por naturaleza: el ser humano tiende a aparearse por naturaleza, más de lo que es un animal político (ἄνθρωπος γὰρ τῆ φύσει συνδύαστικόν μᾶλλον ἢ πολιτικόν)».

32 *Eth. Nic.* I 5: 1097 b 8-11: «No utilizamos el término 'autosuficiente' en relación con un solo individuo que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, los hijos, la esposa y, en general, con los amigos y conciudadanos, ya que por naturaleza el hombre es un animal político (ἐπειδὴ φύσει πολιτικόν ὁ ἄνθρωπος)».

33 *Eth. Nic.* IX 9, 1169 b 16-22: «Tal vez sea absurdo incluso hacer del hombre dichoso un individuo solitario, ya que nadie elegiría tener todos los bienes posibles a este precio: el hombre es un animal político, y por naturaleza tiende a vivir en común (πολιτικόν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ σύζῆν πεφυκός), por lo tanto, esto también será una característica del hombre feliz, ya que posee bienes naturales».

34 *Pol.* III 6, 1278 b 17-21, trad. en. ARISTÓTELES, *Política. Libro III*, Roma, «L'erma» de Bretschneider, 2013: «En los primeros discursos, donde se dieron aclaraciones sobre la gestión de la familia y la autoridad del amo, también se dijo que el hombre es por naturaleza un animal político (ὅτι φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν), razón por la cual, incluso cuando no tienen necesidad de ayuda mutua, hombres y mujeres tienden a vivir juntos».

## 2. El hombre como ζῶον κοινωνικόν

### 2.1. La centralidad de κοινωνία

Centrándonos únicamente en la politicidad humana, nuestra propuesta, que nos permitirá evaluar el estado del arte recién expuesto, parte de la base de que el campo de su explicación es la κοινωνία, donde “κοινωνία” es un término comúnmente traducido como “comunidad”, “asociación” y “sociedad”<sup>35</sup>. El hombre es un ζῶον πολιτικόν por el hecho de que se da a sí mismo en este conjunto mayor, por lo que el origen de su politicidad se encuentra en él y no en alguna otra característica que se le añade posteriormente. O, en alguna característica que es prerrogativa del hombre como entidad separada. Por el contrario, ésta debe entenderse como un elemento particular de la κοινωνία, ya que no podría existir fuera de ella.

Como señala Kullmann<sup>36</sup>, la referencia al κοινωνία no es tan trivial, pues va en contra de ciertas interpretaciones muy explícitas en el siglo XIX, según las cuales la πόλις es la única agrupación que permite hablar de lo “político”. Hay quienes afirman, como H. Bengtson, que sólo en el 400 a.C. «el ciudadano se ha convertido en un ζῶον πολιτικόν»<sup>37</sup>, así como V. Ehrenberg, que piensa en su posible explicación sólo con la existencia -histórica, incluso antes que conceptual- de la esclavitud, ya que fue esta última la que «dio al πολίτης una amplia posibilidad de dedicar su vida al Estado, de ser realmente ζῶον πολιτικόν»: sin el tiempo libre que le daba su subordinado, el ciudadano no habría podido hacer su aparición<sup>38</sup>.

Sin embargo, aunque no cabe duda de que la πόλις es la κοινωνία central de toda la obra aristotélica, es sólo uno de los posibles κοινωνίαι, con la consecuencia de que el problema de la politicidad humana no se resume totalmente en él. El hombre es un animal político más allá del horizonte de la πόλις, porque lo es -más precisamente- en el horizonte comunitario, que incluye y a la vez excede el de la ciudad<sup>39</sup>. La comunidad no debe tomarse como un valor a realizar y, por tanto, en su configuración ideal -lo que ciertamente ocurre con la πόλις-, sino en un sentido más general, que corresponde, entre otras cosas, a su sentido más original.

35 Cfr. H.G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 970.

36 Para estas referencias, cfr. W. KULLMANN, *Il pensiero politico di Aristotele*.

37 H. BENGTSON, *Griechische Geschichte* [= Handbuch der Altertumswissenschaft 3. Abt., Teil 4], München, C. H. Beck, 1965, p. 143.

38 V. EHRENBURG, *Lo stato dei Greci*, Firenze, La nuova Italia, 1967, p. 58.

Por un lado, como argumenta Mulgan<sup>40</sup>, el propio adjetivo “πολιτικά” utilizado en *Hist. Anim.* I en referencia a otros animales políticos, debería hacernos comprender cómo “πολιτικός” no significa “pertenecer a la πόλις”, sino “pertenecer a una asociación similar a la πόλις”, en el sentido en que el Estagirita lo utiliza siempre de forma analógica. En otras palabras, todo ζῷον πολιτικόν es tal porque se da en comunidades que son como la πόλις, donde la πόλις actúa única y exclusivamente como vara de medir para su descripción, pero no agota en absoluto el abanico de posibilidades de las comunidades. O, mejor dicho, de lo que es una comunidad.

Por otro lado, tampoco es casualidad que en *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 25 es el propio Aristóteles, en lo que puede definirse como un verdadero *hapax*, quien define al hombre como un ζῷον κοινωνικόν, es decir, “animal comunal” -pero también: “animal apto para vivir en comunidad” y “animal que se ve impulsado a asociarse”-, donde la κοινωνία resulta ser de nuevo la verdadera razón por la que el hombre, como “animal político”, es tal. Si el hombre es un “animal comunitario”, es obvio a qué se refiere este “κοινωνικός”, ya que, en este caso, la etimología es indudable:

El ser humano, sin embargo, es un animal político (κοινωνικόν ἄνθρωπος ζῷον) inclinado a asociarse con aquellos con los que tiene un parentesco por naturaleza; con ellos, pues, aunque no existiera la ciudad, establece una comunidad y una forma de justicia (καὶ κοινωνία τοίνυν καὶ δίκαιόν τι, καὶ εἰ μὴ πόλις εἶη)<sup>41</sup>.

En palabras del Estagirita, “aunque la ciudad no existiera”, el hombre se asocia con otros hombres, estableciendo una κοινωνία, precisamente porque está en su propia esencia el poder dar vida a diferentes comunidades sin que necesariamente tenga que cristalizar en una única forma, a saber, la πόλις. Aunque sea una prerrogativa sólo de la política humana, lo justo

39 Véase W. KULLMANN, *La concezione dell'uomo nella "Politica" di Aristotele*, en E. BERTI – L.M. NAPOLITANO VALDITARA (eds), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila-Roma, Japadre, 1989, p. 42: «En este contexto no se hace referencia en absoluto a la característica de “político”, de acuerdo con el significado original del término, a la *polis* común en Grecia, y se hace bien, incluso en *Pol.* I 2, 1253 a 7, para no entenderlo en un sentido demasiado estrecho: en ningún caso el término debe limitarse a la ciudad-estado griega. También en *Eth. Nic.* I 1, 1094 b 10, habla del bien humano, que tiene valor para “un pueblo y para las ciudades”, donde “pueblo” también debe entenderse como aquellos de estados muy grandes, como los que se pueden encontrar en Asia. Después de todo, ni siquiera el concepto de *polis*, al menos en *Pol.* I 2, 1252 b 28, se refiere a una ciudad limitada por murallas, porque la *polis* en sí se define como una comunidad que consta de varias aldeas y esto también podría aplicarse a los estados de gran área».

40 Véase R.G. MULGAN, *Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal*, p. 439.

41 *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 25-29.

mismo se da en el horizonte de la comunidad y no sólo en el de la πόλις. De hecho, si se puede hablar de justicia incluso dentro de ella, es porque es una comunidad.

Por cierto, es curioso cómo en esta edición de la *Ethica Eudemia* la expresión “ζῷον κοινωνικόν” es justamente traducida por A. Fermani con “animal político” y no con “animal comunitario” o con alguna otra perífrasis: esto parecería sugerirnos que el hombre como ζῷον κοινωνικόν y el hombre como ζῷον πολιτικόν son el mismo hombre. Con un poco de esfuerzo, que va más allá del mero análisis filológico y, probablemente, de las intenciones del traductor, tendríamos que tratar un caso de perfecta intercambiabilidad entre los dos adjetivos, que, sin embargo, sólo puede darse cuando se entienden correctamente, ya que ninguna identificación debe quedar sin reflejar.

## 2.2. La relación entre el hombre y la κοινωνία

Dicho esto, si la politicidad humana encuentra su realización en la κοινωνία, es porque el hombre como ζῷον πολιτικόν es impensable fuera de ella: la comunidad no sólo es un espacio específicamente humano, sino también la razón por la que se dice que un ser vivo es “político”, ya que produce politicidad *tout-court*. Sin una κοινωνία, no habría ζῷον πολιτικόν porque desaparecería el mecanismo que genera, crea y cementa el πολιτικός y que, por tanto, genera, crea y cementa al propio hombre.

Aunque este discurso quede inevitablemente en segundo plano, es cierto que los demás animales políticos no se organizan en una κοινωνία, pero también es cierto que se entregan en asociaciones que presentan el mismo mecanismo en su base, con la consecuencia de que, aunque no se utilice el término “κοινωνία” para sus organizaciones, el fundamento de esta politicidad se encuentra en el mismo funcionamiento que caracteriza y marca la vida humana. Siempre se trata de concebir estas entidades dentro del conjunto más general del que forman parte, y no como individuos que pueden vivir de forma autónoma en relación con el grupo.

Volviendo a la politicidad humana, la razón se encuentra en el hecho de que la κοινωνία como espacio, estructura y entorno precede al ser humano. Dado que el hombre no puede vivir fuera de ella (la κοινωνία contiene al hombre, y no a la inversa), sólo es un elemento que influye en su estructura, pero no puede producirla desde sí misma. El hombre es una derivación de esta agrupación, dado que fuera de ella desaparece como ente capaz de cualquier

pensamiento (θεωρία) y acción (πρᾶξις), es decir, de esas dos características que lo hacen único y, sobre todo, primariamente humano:

Queda claro, pues, que la ciudad es por naturaleza y que es anterior a cada individuo (ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον); pues si el individuo, tomado aisladamente, no es autosuficiente, estará en relación con la totalidad en la misma relación en que se encuentran las demás partes (εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον), y quien no tiene la capacidad de ser miembro de una comunidad, o quien no la necesita porque es completamente autosuficiente, no forma parte de la ciudad, por lo que es una bestia o un dios (ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθέν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός)<sup>42</sup>.

En términos lógicos, el todo (τὸ ὅλον) siempre precede a la parte (τὸ μέρος), de modo que cualquier parte sólo existe en un todo determinado -a la manera de la concepción posterior de la *totalitas ante partes*. De lo contrario, este mismo μέρος perdería su propia esencia, además de no ser autosuficiente: cada μέρος puede realizar su tarea sólo en un ὅλον completo. No se pueden separar los dos polos de la relación, sino que hay que entender cómo se dan en esta interdependencia mutua que hay que asumir en un sentido fuerte: si el todo es un compuesto de varias partes, las partes fuera del todo no podrían ni siquiera plantearse como singularidades, por el hecho de que la singularidad misma se postula sólo en un todo<sup>43</sup>.

Con una metáfora que Aristóteles utiliza varias veces, desde *Metaph. V* a la parte final de la *Meteorologica*, las manos y los pies sólo existen dentro de un cuerpo. Por un lado, están en relación con todos los demás órganos y, por otro, están en un conjunto organizado. Sólo así pueden expresar su verdadera naturaleza y cumplir así su función. Si no fuera así, sólo serían dos manos y dos pies sin vida, tan poderosos como una mano y un pie en una estatua: tanto la mano como el pie cumplen su función específica sólo dentro de esta agrupación mayor, que les da la posibilidad de realizarse en un contexto altamente simbiótico e interconectado:

[...] necesariamente el todo es anterior a la parte (τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους): en efecto, al haber eliminado el conjunto, ya no habrá ni pie ni mano, salvo por homonimia (ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως), como en el caso en que nos referimos a una mano de piedra -en efecto, estará en tal situación cuando esté muerta-; todas

42 *Pol. I 2*, 1253 a 27-29.

43 Para una profundización de la relación entre parte y todo en Aristóteles, que, sin embargo, no abarca las obras más puramente ético-políticas, cfr. E. RINI, *Il nostro metodo consueto. Parte e tutto in Aristotele: dal continuo alle forme degli animali*, Milán, Vita e Pensiero, 2015.

las cosas se definen por su función y capacidad, de modo que no debemos decir que son las mismas cuando ya no son tales, sino sólo que tienen el mismo nombre<sup>44</sup>.

Para comprender mejor la situación, se puede jugar un poco libremente con una famosa cita marxiana, tomada de la *Einleitung* de 1857, que afirma que «el hombre (*der Mensch*) es en el sentido más literal un *zoon politikon*, no sólo un animal social (*ein geselliges Tier*), sino un animal que sólo puede aislarse en la sociedad (*sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann*)»<sup>45</sup>. Forzando deliberadamente el paso, el hombre está tan estrechamente ligado a una κοινωνία que puede ser aislado exclusivamente dentro de ella, entre otras cosas porque fuera de esta agregación no puede existir ningún ser humano, sino sólo seres biológicamente iguales a los hombres pero que no son hombres. O, mejor dicho, aún no lo son. Es la κοινωνία que produce al hombre como forma. La consecuencia es precisamente lo que Marx esbozó: paradójicamente, el individuo aislado sólo puede existir dentro de una sociedad, siendo un producto de ella.

A nivel metodológico, este énfasis en la relación entre el hombre y la κοινωνία tiene una importancia fundamental porque nos obliga a realizar una especie de reorientación gestáltica dentro de nuestra investigación. Para captar el sentido de la politicidad humana, no se trata tanto de las características que tiene el hombre como animal político, sino de las cualidades que presenta la κοινωνία, dado que es el ser del hombre dentro de ella la razón por la que se le llama político. La politicidad depende del conjunto y no de una característica de los elementos que se dan en él de vez en cuando.

En este sentido, aunque ser un “animal racional” constituye la esencia del hombre, a la altura de nuestra discusión el hombre es un animal que tiene el λόγος. Es un animal “λόγον ἔχον”. Si se ha elegido el verbo “tener” y no el verbo “ser”, es porque el λόγος se presenta como un atributo no del hombre, sino del hombre como animal político, de modo que la predicación de ζῷον πολιτικόν precede a la atribución del λόγος al propio ser humano. Fuera de la metáfora, si bien el λόγος es fundamental para la politicidad humana, no es la razón de la politicidad *tout-court*, ya que sólo se le añade a posteriori: el hombre es un animal político independientemente del elemento racional, aunque éste acabe determinando de forma preponderante su ser en comunidad.

44 *Pol. I 2*, 1253 a 20-27.

45 K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze, La nuova Italia, 1997, p. 124.



### 2.3. ¿Qué es la κοινωμία?

Llegados a este punto, si se establece que el hombre es un ζῷον πολιτικόν porque es un ζῷον κοινωνικόν, es necesario abrir un paréntesis para entender qué es, en concreto, la κοινωμία, tanto a nivel de su estructuración lógica como a nivel de los elementos que la componen.

En este sentido, aunque el *biological approach* tiene una importancia fundamental porque abrió el camino a este tipo de investigaciones, tiene la limitación de no haber llegado nunca hasta el final, dando quizás demasiado por sentado. Aunque es un término que se utiliza mucho, en este tipo de producciones no hay rastro de la naturaleza precisa de un κοινωμία, que, por tanto, puede ser malinterpretado precisamente porque es un término que, principalmente, no ha sido desambiguado. En estos autores, sigue siendo una asociación que no tiene características precisas. O, al menos, que entendamos lo que es.

Siguiendo la decisiva indicación de W. L. Newman, desde un punto de vista filológico Aristóteles es el primer pensador que utiliza “κοινωνία” de forma técnica<sup>46</sup>, en el sentido de que, aunque este término ya estaba presente en la especulación anterior -desde Platón hasta Jenofonte y los historiadores-, el Estagirita es el primero que le da un significado preciso, que no puede ser malinterpretado, mientras que en otros autores encontramos un significado muy vago que no permite distinguir entre las distintas agrupaciones.

Como pasaremos a analizar, cuando Aristóteles utiliza este término se refiere siempre a un conjunto bien definido que, para existir, debe cumplir dos requisitos: a) la diversidad de las partes en su base y b) tener un τέλος que esté sujeto a la misma unión, donde estos dos elementos constituyen las condiciones necesarias y suficientes para su aparición.

### 2.4. Diversidad

En cuanto a la primera característica<sup>47</sup>, la κοινωμία debe estar formada por (al menos) dos elementos diferentes por la sencilla razón de que dos elementos idénticos no tendrían razón

46 Véase W.L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, vol. I, Michigan, Clarendon Press, 1887, pp. 41-45.

47 Para todo lo que se dirá sobre la estructura de la κοινωμία, así como para una profundización de los pasajes aristotélicos que se utilizarán en apoyo de esta tesis, cfr. P. ACCATTINO, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1986, que aquí se ha tenido especialmente en cuenta tanto para la identificación de las partes que la componen como para el mecanismo gracias al cual se unen.

para unirse en un todo mayor -ni esta unión sería necesaria por nada. El segundo elemento no añadiría nada al primero más que lo que ya posee, con la consecuencia de que la razón más intrínseca de la unión desaparecería. En efecto, la unión es siempre algo distinto de las partes que la componen y, para serlo, necesita estar formada por términos distintos de tal manera que su suma sea distinta, cualitativa y no cuantitativamente, de ellos:

Porque entre dos médicos no se forma una asociación (οὐ γὰρ ἐκ δύο ἰατρῶν γίνεται κοινωνία), sino que surge entre un campesino y un médico, y en general entre diferentes, no entre iguales (ἀλλ' ἐξ ἰατροῦ καὶ γεωργοῦ, καὶ ὄλως ἐτέρων καὶ οὐκ ἴσων)<sup>48</sup>.

La ciudad no sólo está constituida por una pluralidad de hombres (οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις), sino también por hombres diferentes en cuanto a su especie (ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων), ya que no procede de individuos iguales<sup>49</sup>.

En este sentido, el término “κοινωνία” abarca cualquier construcción sociopolítica a gran escala, pero también una transacción económica (compra o venta) entre dos partes contratantes, precisamente porque siempre son relaciones compuestas por diferentes elementos. Lo importante no es tanto la forma de una κοινωνία como la cualidad de las relaciones (o de esa única relación) que acoge: son éstas las que lo determinan en última instancia, y no hay un límite preestablecido para los posibles κοινωνία.

En este punto, sin embargo, es necesaria una aclaración: si es cierto que, teóricamente, puede decirse que todas las relaciones compuestas por al menos dos términos son “κοινωνία”, sólo en una κοινωνία autosuficiente<sup>50</sup> son capaces de darse a sí mismas, en el sentido de que, fuera de un todo completo en sí mismo, las uniones más pequeñas ni siquiera tendrían fuerza para conservarse. De hecho, puede haber κοινωνία que contengan otros κοινωνία sin que esto sea contradictorio: una comunidad como unión de elementos diferentes puede implicar también una comunidad como unión de dos elementos diferentes, siempre que, al final, se consiga una agrupación que permita la vida y la garantice de forma continua tanto en el espacio como en el tiempo. Al final, los elementos que componen una comunidad deben satisfacer todas las necesidades presentes en esa agrupación y deben hacerlo

48 *Eth. Nic.* V 8, 1133 a 16-17.

49 *Pol.* II 2, 1261 a 22-24, trad. en. ARISTÓTELES, *La Política. Libro II*, Roma, «L'erma» de Bretschneider, 2012.

50 Para lo que respecta a un tratamiento del problema de la autarquía en Aristóteles, cfr. S. GULLINO, *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, Padua, CLEUP, 2013.

sin remitirse a nada más (la idea de autarquía indica precisamente eso). En este sentido, no hay un uso discriminatorio del término “comunidad”, incluso si, *ça va sans dire*, las comunidades más completas resultan ser mejores que aquellas que, en cambio, necesitan remitirse a otras para encontrar su razón de ser. La multiplicidad de la que se compone cada κοινωνία debe resolverse en un todo completo al que no le falta nada -precisamente porque, si lo hiciera, sucumbiría a sus propias imperfecciones<sup>51</sup>.

Si nos preguntamos la razón de esta situación, rápidamente se dice: como el hombre solo no puede satisfacer sus necesidades, se ve obligado, o, mejor dicho, se ve llevado, a unirse con otros hombres. Sin embargo, para dar lugar a un todo completo, es necesario que sus propios miembros se repartan las distintas tareas para satisfacer todas las necesidades que surgen en la convivencia, que no son las mismas de un grupo a otro. En otras palabras, para que exista una comunidad, los hombres deben diferenciarse entre sí, sin que esta diversificación se corresponda en lo más mínimo con la moderna división del trabajo: lo que sí se reparten son los puestos indispensables para que la propia comunidad sea completa en todos los aspectos. Sólo una comunidad así es necesaria para la humanidad: sin ella, la propia vida humana sería inestable, precaria y estaría constantemente sujeta a los caprichos del azar.

Llegados a este punto, dada la dificultad del tema, conviene abrir un paréntesis sobre la estructura de dos κοινωνίαι concretos, el οἶκος y la πόλις<sup>52</sup>, que son ilustrativos de todo el problema.

En cuanto al οἶκος, para Aristóteles está compuesto siempre y únicamente por “amo”, “esclavo”, “marido”, “mujer”, “padre” e “hijos”, es decir, por hombres cualitativamente diferentes cuyas funciones no son intercambiables entre sí, es decir, planteadas como equivalentes. Cada una de estas figuras ocupa una posición precisa y desempeña una tarea específica en la comunidad:

51 Refiriéndose a la realidad que Aristóteles mejor describe, aunque la relación entre un granjero y un médico es una κοινωνία, la ciencia política tiene como objeto sólo una comunidad como la πόλις porque es autosuficiente: corresponde a esa comunidad donde incluso la comunidad más pequeña formada exclusivamente por el agricultor y el médico encuentra su lugar. La ciencia política se ocupa de las comunidades más completas, porque, como un πόλις, son las únicas capaces de asegurar la vida y, al hacerlo, no tienen que remitirse a otras comunidades por ser tales, lo que las comunidades menos complejas se ven obligadas a hacer.

52 Reconectando con lo que ya se ha dicho, si en *Pol.* Yo el οἶκος resulta ser parte de la πόλις, esto no debe hacernos creer que el οἶκος no es, como la πόλις, una κοινωνία: una comunidad puede ser formada por otras comunidades, sin que estas últimas no puedan arrogarse este título por el hecho de que luego se componen en una mayor.

Pues cada objeto debe ser investigado primero en sus partes mínimas, y las partes primera y mínima (πρῶτα δὲ καὶ ἐλάχιστα μέρη) de la casa son el amo y el esclavo (δεσπότης καὶ δοῦλος), marido y mujer (καὶ πόσις καὶ ἄλοχος), padre e hijos (καὶ πατήρ καὶ τέκνα), es con respecto a estos tres elementos que se debe investigar qué es cada uno y de qué calidad debe ser<sup>53</sup>.

Además, retomando una terminología de las *Categorías*, todas estas figuras no forman una multiplicidad aleatoria, sino que se dan como “relativas” (προς τι)<sup>54</sup> dentro de los respectivos pares en los que aparecen: 1) amo-esclavo, 2) esposo-esposa y 3) padre-hijo<sup>55</sup>. En otras palabras, teniendo en cuenta cómo la característica de los pares formados por προς τι viene dada por el hecho de que los dos elementos entre sí se co-implican (de modo que, si uno está colocado, el otro también lo está -y viceversa-), puede decirse que la diversidad que caracteriza al hombre a nivel de οἶκος es ontológica y lógicamente necesaria precisamente porque la posición de cada término implica también la posición de un diferente-de-sí: Así como el amo sólo puede darse si existe el esclavo, el marido sólo se da en relación con la esposa y el padre en relación con los hijos. No se trata de una mera multiplicidad, sino de una diversidad bien estructurada: cada término de la relación produce otro y ninguno puede situarse de forma independiente.

Si no existiera esta diversidad, el propio οἶκος dejaría de existir: sería una agrupación que ya no tiene una forma específica propia cuando los elementos que la componen son intercambiables. La calidad de las relaciones que contiene determina el οἶκος por el hecho de que puede distinguirse de cualquier otra agrupación. En consecuencia, esta diversidad sólo tiene sentido si se sitúa dentro de ella, precisamente porque fuera del οἶκος no sería necesaria por nada: no todas las comunidades necesitan esas figuras que se encuentran dentro de otras. Basta pensar en la mujer, que sólo puede postularse dentro del horizonte de οἶκος y no dentro del de πόλις.

Como puede verse, lo mismo ocurre cuando hablamos de la πόλις<sup>56</sup>, aunque aquí es más difícil dar una lista exhaustiva de sus partes, ya que se trata de una agrupación mucho más

53 *Pol.* I 3, 1253 b 5-8.

54 Para una introducción al problema de los “relativos”, cf. M. ZANATTA, *Introduzione*, en ARISTOTELE, *Le categorie*, Milano, BUR, 1989, págs. 196-221.

55 Aunque no venga casi nunca se enfatiza, de acuerdo con lo que se ha dicho anteriormente, también las parejas amo-esclavo, esposo-esposa y padre-hijo forman tres parejas distintas κοινωνίαι: aunque reducidos a lo esencial, cada uno de ellos está formado por dos términos diferentes que se unen en vista de un propósito muy preciso.

compleja: no sólo está formada por ciudadanos que participan activa y pasivamente en el gobierno de la ciudad, sino también por toda una serie de hombres que contribuyen al mantenimiento del conjunto, como los “peones”, los “artesanos”, los “defensores”, etc.

Cada uno de estos hombres, o, mejor dicho, cada una de estas figuras es fundamental para la creación del conjunto, porque contribuyen a su plenitud, coextensiva con su propia diversidad interna<sup>57</sup>:

Hay que buscar ahora esas condiciones sin las cuales una ciudad no podría existir, que incluyen necesariamente lo que llamamos propiamente las partes (μέρη) de la ciudad. En primer lugar debe haber alimentos, luego artes (pues la vida necesita muchos instrumentos), en tercer lugar armas (que son necesarias para los miembros de una comunidad política y para mantener la autoridad contra los rebeldes y repeler las ofensas que puedan venir de los enemigos externos), en cuarto lugar dinero abundante y para usos externos y para las guerras, en quinto lugar, aunque es la primera función en orden de importancia, el culto divino, que lleva el nombre de sacerdocio; en el sexto lugar colocamos la función más necesaria de todas, es decir, el juicio de los intereses y derechos mutuos. Estas son, pues, las funciones que puede decirse que posee toda ciudad, porque la ciudad es una masa de hombres no agrupados al azar, sino capaces de una vida autosuficiente (ἡ γὰρ πόλις πλήθός ἐστιν οὐ τὸ τυχόν ἀλλὰ πρὸς ζωὴν αὐτάρκες), como decimos, y si carece de alguna de esas funciones, es absolutamente imposible que pueda seguir constituyendo una comunidad autosuficiente (ἀδύνατον ἀπλῶς αὐτάρκη τὴν κοινωvίαν εἶναι ταύτην)<sup>58</sup>.

Además, la diversidad en la base de una κοινωvία es tan fuerte que incluso en la κοινωvία πολιτικὴ, que es el tipo de comunidad formada por hombres libres e iguales, se mantiene, a pesar de que su propia definición no admite ninguna distinción: esta diferencia se encuentra en el nivel de la ἀρχή, ya que en cualquier conjunto debe haber quienes gobiernan y quienes son

56 Para por lo que se refiere a la profundización de la estructura de la πόλις y el problema de la “división social”, cfr. J. NAVONE, *The Division of Parts in Society según Platón y Aristóteles*, «Philosophical Studies», 6/1956, pp. 113-122 y J. TERREL, *La politique d'Aristote. La démocratie à l'épreuve de la division sociale*, París, Vrin, 2015.

57 En este sentido, Accattino tiene razón al decir que «reducida a sus rasgos esenciales, el κοινωvία se configura aquí como una relación de igualdad entre actores de distintas prestaciones regida por el principio de reciprocidad», ya que cada miembro recibe algo de la unión. «Cada miembro, vinculado al otro desde un punto de partida igual, entrega una parte al otro, adelanta su parte de la parte que el segundo puede utilizar y espera un trato similar», lo que no significa más que obtener a cambio el equivalente de lo que ya ha transferido (cfr. P. ACCATTINO, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, p. 8).

58 *Pol.* VII 8, 1328 b 1-19, trad. en. ARISTOTELE, *Politica*, Milán, BUR, 2002.

gobernados<sup>59</sup>. Por muy parecidos que sean los hombres, el hecho mismo de estar en una multiplicidad implica la necesidad de establecer cualquier tipo de jerarquía, por lo que hay que abandonar cualquier mito de autogobierno so pena de perder el conjunto. La relación entre el gobernante y el gobernado es ineliminable, precisamente porque se concibe dentro de una totalidad: si no hubiera gobernante, el conjunto se desintegraría porque las diferentes partes -aunque sólo sea cuantitativamente- no pueden estar juntas de forma inmediata (entendiéndose literalmente, es decir, sin ninguna mediación)<sup>60</sup>.

## 2.5. El τέλος

Si es así, según *Pol. I I*, 1252 a 1-5 el segundo requisito para que se produzca un κοινωνία es que tenga un τέλος ('fin', 'aquello en vista de lo cual' y 'propósito'). Más explícitamente, los hombres se constituyen en una κοινωνία sólo si hay un motivo que subyace, constituye y precede a su unión, por encima del beneficio que los individuos obtienen de ella. Es la comunidad en su conjunto la que debe hacerse portadora de un propósito esforzándose por un determinado bien, del que recibe entonces su forma precisa<sup>61</sup>.

Este τέλος puede ser «el alimento, el territorio o alguna otra cosa por el estilo» (*Pol. VII* 7, 1328 a 25), pero también puede referirse a objetivos más elevados, es decir, no estrictamente materiales, como, por ejemplo, la propia realización del hombre -en ningún caso este τέλος debe reducirse a la mera supervivencia de un conjunto, en efecto. Más allá de su diversidad, sin un τέλος sólo se puede tener una agrupación aleatoria de hombres y no un todo. Como sabemos, una agrupación puede existir o no existir precisamente porque no hay ninguna razón que mantenga unidas las distintas partes de las que se compone, ni las distintas partes de las que se forma están obligadas por nada. Independientemente de su contenido preciso, el τέλος es la verdadera razón por la que los seres vivos se constituyen en grupo y no viven aislados, ya que, al proporcionar la forma de la comunidad, permite ordenar y organizar la propia diversidad que alberga:

59 En cuanto a la diferencia entre el ἀρχή de los antiguos y el poder de los modernos, que se ha tenido en cuenta aquí, cfr. G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2007.

60 Cfr. *Pol. VII* 14, 1332 b 26-29: «Es necesario que todos por igual compartan el mando y la obediencia por turno; porque entre personas de igual calidad hay igualdad de derechos y es difícil que un régimen establecido contra la justicia sea estable».

61 Por lo que se refiere a la centralidad del τέλος en la formación de la comunidad aristotélica, tanto en sí misma como con respecto a su diversidad en la teorización moderna del Estado, cfr. A. BIRAL, *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, Padua, Il Prato, 2012.

Como vemos que toda ciudad es una forma de comunidad y toda comunidad se constituye con vistas a algún bien ya que todos hacen todas sus acciones por lo que les parece un bien (ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρῶμεν κοινωσίαν τινὰ οὕσαν καὶ πᾶσαν κοινωσίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες) -, está claro que todos tienen como objetivo algún bien (δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται)<sup>62</sup>.

Como vemos, este τέλος es llamado por Aristóteles el ἀγαθόν, que es aquello hacia lo que/que tiende todo κοινωσία, ya que todos los κοινωσίαι se han formado para alcanzar lo que les parece mejor, más allá de lo actual. Sea cierto o presunto, lo importante es que está ahí, precisamente porque da sentido a la agregación en el mismo momento en que se postula.

Volviendo con la mente al οἶκος y a la πόλις, se puede entender ahora cómo el objetivo primario de estas dos comunidades es lo que establece la multiplicidad que subyace en ellas: puesto que el objetivo del οἶκος es el γένησις y la σωτηρία, se ejercen en él exactamente los roles necesarios para satisfacerlo -y no otros. De hecho, si la relación marido-esposa y padre-hijo es obligatoria para la “generación”, la relación amo-esclavo es fundamental para la propia “supervivencia” del conjunto. Al igual que el esclavo contribuye con su trabajo a mantener el οἶκος como un todo, el amo se encarga de que no se desintegre, ya que dispone de tiempo libre para gobernar bien, condición necesaria para que el οἶκος exista. El mismo mecanismo se da en el nivel de la πόλις, en el que hay muchas más diversificaciones entre los hombres precisamente porque su fin es más elevado y difícil de alcanzar: para el εὖ ζῆν no sólo hay que satisfacer necesidades materiales, sino también necesidades más espirituales - entre las que se incluye la propia filosofía y la necesidad con la que el hombre se dirige a ella. En este sentido, «la ciudad debe estar formada [...] por guerreros, comerciantes, sacerdotes y jueces de lo necesario y útil»<sup>63</sup> y, por tanto, también por aquellas figuras que se ocupan del cuidado de las almas de los hombres, así como de la reflexión sobre el propio derecho de una comunidad.

62 *Pol.* I 1.1252 a 1-5.

63 *Pol.* VII 8, 1328 b 30-35.

### 3. El hombre como ζῶον πολιτικόν

Refiriéndonos al estado de la cuestión expuesto al principio, debería estar ya claro cómo las interpretaciones más extendidas sobre el problema del hombre como ζῶον πολιτικόν limitan drásticamente el significado del πολιτικός humano, que sólo puede entenderse a partir de un significado fuerte de κοινωνία: en la negativa es ahora evidente que, cuando hablamos del hombre como ζῶον πολιτικόν, no nos referimos a un hombre indeterminado que se asocia con otros hombres semejantes. El hombre -en su conceptualización- no tiene cabida en la especulación aristotélica, precisamente porque una agrupación de hombres indistintos se corresponde cualitativamente con un solo hombre replicado a gran escala, que mantiene su parcialidad -en el sentido de insuficiencia- precisamente porque es incapaz de completarse mediante la unión con lo que le falta. No sólo no existe el individuo moderno, sino que tampoco se da un hombre vaciado de aquellas cualidades que, en un acto de extrema abstracción, nos permitirían postular al Hombre: hay que referirse, siempre y en todo caso, a hombres diferenciados entre sí, que, en el plano ético-político, se reúnen manteniendo sus peculiaridades.

En el lado positivo, también debería darse el caso de que esta politicidad indica que el hombre, para ser tal, sólo puede darse en un conjunto organizado. El hombre es político precisamente porque se configura como hombre sólo al ritmo de su diferenciación con los demás, dentro de la puesta en común de ese espacio común que es la comunidad. En eso consiste su politicidad: en producirse a sí mismo como lo que es en virtud de las relaciones que mantiene en esta agrupación en la que sólo él puede existir. Paradójicamente, la politicidad humana corresponde al terreno mismo que organiza, produce y estructura al hombre -y no a una cualidad del ser humano que se añade a posteriori-: el hombre es un ζῶον πολιτικόν porque fuera de la κοινωνία no puede existir, dado que fuera de la comunidad se pierden aquellos mecanismos de determinación que lo hacen tal, delimitándolo respecto a esa indistinción en la que ningún hombre es admitido<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> Si el hombre recién esbozado parece llevar consigo la idea de la οἰκειοπραγία platónica, no es casualidad: desde el momento en que se concibe como un ser determinado (fuera, por lo tanto, de cualquier abstracción), la tarea misma que el hombre tiene ante sí consiste en cumplir lo mejor posible su papel, que le confiere precisamente la estructura de la comunidad y que diferirá, en consecuencia, del de los demás hombres. No hay ninguna referencia a un bien tan general como vago, pero cada uno debe saber, específicamente, lo que debe hacer y lo que debe hacer deriva precisamente de su posición en la comunidad y el tipo de comunidad en la que se encuentra. Por la referencia a Platón, cfr. *Resp.* 434 c-435 a.



Con todas las diferencias debidas, no es casualidad que la misma situación se produzca con los otros animales políticos (la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla), precisamente porque cada una de estas figuras se da dentro de un conjunto en el que, con la división de los distintos cargos, estos animales se producen a sí mismos y, simultáneamente, existen como entidades cualitativamente diferentes -precisamente en vista de ese κοινόν que está en la raíz de su propia unión. Las abejas, las avispas, las hormigas y las grullas no podrían alcanzar el nivel de vida que necesitan para vivir, pero cada uno de estos animales se presenta en organizaciones que van más allá de la mera datitud natural (cada uno de estos conjuntos resulta estar lógicamente estructurado, de hecho): es el κοινόν al que apuntan el que ordena la multiplicidad que subyace en el conjunto mismo, pasando así a constituir el modo mismo de existencia de estos animales, precisamente porque, si se supusiera que están en su hipotética igualdad o si no hubiera fin a su unión, no podrían ni siquiera darse<sup>65</sup>.

En este sentido, no sólo los esclavos y las mujeres son animales políticos porque aparecen como seres determinados dentro de un conjunto (no se habla, de nuevo, de un hombre genérico), sino que la propia πόλις no es más que una de las comunidades en las que puede encontrarse el ζῷον πολιτικόν, sin que pueda referirse a la politicidad, en general, fuera de su horizonte: en el momento en que se dan comunidades que, de la misma manera que la πόλις, son completas, se tiene el ζῷον πολιτικόν, precisamente porque también estas comunidades se construyen sobre la base del mismo mecanismo, diferenciando los diversos entes entre sí para permitir la vida en conjunto.

Para comprender mejor esta situación, quizá sea útil retomar una expresión que aparece en *Pol. I*, a saber, la del “cuchillo de Delfos”, que es utilizada por el propio Aristóteles, más adelante, como negación del hombre como ζῷον πολιτικόν, es decir, como su antítesis directa y explícita:

Porque la naturaleza no produce nada de forma escasa, como el cuchillo de Delfos hecho por los herreros, sino que hace una sola cosa para una sola función (οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ τοιοῦτον οἶον οἱ χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν, πενιχρῶς, ἀλλ' ἐν πρὸς ἕν); por lo que, de hecho, cualquier instrumento que no sirva para muchas operaciones, sino para una sola, podría cumplir su propósito de la mejor manera<sup>66</sup>.

65 En cuanto a la descripción de las formas de vida de estos animales políticos, cf. *Hist. Anim.* IX - 40 (abejas), 41 (avispa), 38 (hormigas) y 10 (grullas) - que, aunque considerado espurio por algunos, nació dentro de las discusiones, debates e investigaciones del Liceo.

66 *Pol. I* 2, 1252 b 1-5.

Si tratamos de entender el significado de esta frase, debemos recordar que no existe ninguna otra información sobre el “cuchillo de Delfos”, lo que hace difícil tener una imagen precisa del mismo. Con toda probabilidad, era un cuchillo que estaba de moda en la época y que servía para todos los usos, por lo que era “cosa de pobres”. Teniendo en cuenta que en la antigüedad había una gran variedad de instrumentos para matar, despiezar y sacrificar animales -cada procedimiento estaba regulado por un ritual y un procedimiento precisos-, el “cuchillo de Delfos” no tenía un uso específico y, por tanto, se consideraba de escaso valor. De hecho, podría utilizarse para todo, siendo su enorme aplicabilidad directamente proporcional a su escasez<sup>67</sup>.

Cuando Aristóteles afirma que el hombre como ζῷον πολιτικόν no puede ser un “cuchillo de Delfos”, se refiere a que todo hombre, para serlo, debe tener algún tipo de determinación, donde las determinaciones posibles son todas las que puede asumir dentro de una comunidad: “amo”, “esclavo”, “esposo”, “esposa”, “ciudadano”, “artesano”, “religioso” y así sucesivamente, dentro de un rango limitado, pero determinable de diferentes maneras según la comunidad de referencia. No hay un canon preestablecido que deba ser respetado, sino que son los criterios con los que se puede hablar de una comunidad los que deben ser respetados: cada vez, dan determinaciones diferentes al animal político, que nunca, jamás, puede ser pensado fuera de ellos.

Si esta es la conclusión de nuestro artículo, no podemos ocultar que nos encontramos en una encrucijada, pero esto no excluye la conexión entre los dos caminos: Por un lado, hemos puesto de relieve el fundamento de la politicidad humana, que se encuentra en la dependencia ontológica y lógica del hombre con respecto a la κοινωνία y en la misma relación necesaria entre el todo y sus partes, pero, por otro lado, hemos omitido hablar del modo de vida específicamente humano, que separa la politicidad del hombre de la de otros animales políticos, cuyas asociaciones, aunque se basen en el mismo mecanismo y presenten las mismas características en su base, no son como las de los humanos.

Por ejemplo, la posibilidad misma de reflexionar sobre la naturaleza de la comunidad en la que se vive es una prerrogativa exclusivamente humana, al igual que es una característica

67 Con respecto a uno de los pocos comentarios disponibles, cf. T. D'AQUINO, *Commento alla Politica di Aristotele*, Bologna, ESD, 1996, p. 54: «[...] la naturaleza no funciona como aquellos que, utilizando bronce, es decir, un metal, fabrican el cuchillo de Delfos, cosa de pobres; en la ciudad, había quienes fabricaban cuchillos aptos para múltiples usos, es decir, un solo cuchillo servía para cortar, alisar y otros trabajos semejantes: esto se hacía para los pobres, que no podían comprar diferentes tipos de herramientas».

exclusivamente humana el poder crear varias comunidades -diferentes y contrastadas- en las que intentar alcanzar y obtener la felicidad. El hombre puede transformarse tanto en el mejor como en el peor de los animales, y la virtud, una vez más, es prerrogativa exclusiva del ser humano, al igual que el desarrollo de una comunidad que ayude a realizar esta virtud, ya que otros pueden fomentar un comportamiento vicioso en su lugar. Los demás animales políticos no pueden reflexionar sobre el orden en el que viven, ni pueden vivir de una manera diferente a aquella en la que están incrustados desde su nacimiento -lo que, de nuevo, solo puede hacer el hombre, ya que tiene una relación dialéctica con su propia existencia.

Para marcar esta distancia, es ciertamente el λόγος, que, aunque no es la raíz de su política, determina el modo de vida del hombre: sin el λόγος este último ni siquiera podría concebir y es impensable que el mundo racional y simbólico que está conectado a él no produzca una diferencia clara entre los diversos tipos de comunidad y no haga del hombre mismo un animal único e irrepetible. El λόγος re-significa el mundo humano mismo, dándole características que ninguna otra asociación presenta y modificando, desde la esencia misma, la existencia humana misma, que no tiene comparación dentro del mundo de los vivos<sup>68</sup>.

Sin embargo, si sólo se ha tocado el primer cuerno de la cuestión, dejando el otro abierto, es porque cualquier discurso que se quiera hacer sobre el λόγος no puede ignorar que no es el principio de la politicidad humana. Lo importante para el sentido más original de esta “política” es precisamente formar parte de una comunidad, en el signo de una clara resignificación y desplazamiento de planos: el “político”, por un lado, y el “racional”, por otro, que en ningún caso pueden entenderse como sinónimos, aunque puedan darse al mismo tiempo. Si la κοινωνία es necesaria, es porque no puede existir un hombre genérico, ya que siempre se da como algo particular dentro del tejido relacional que lo produce y, a la vez, lo precede. En este sentido, el problema del papel del λόγος en la comunidad humana debe plantearse a partir de este escenario -y no antes del despliegue real de lo “político”, que, como hemos tratado de demostrar aquí, no está enraizado en él.

68 Para profundizar en esta cuestión, que aquí nos hemos limitado a plantear y no ya a resolver, cfr. W. KULLMANN, *Il pensiero politico di Aristotele*, que, al disociar lo “político” de la posesión del λογος por parte del hombre, plantea entonces el problema del papel que el λογος ocupa en la comunidad humana.