



Dossier “Perspectivas Aristotélicas Contemporáneas”

El hombre como ζῷον πολιτικόν en Aristóteles. Una introducción ¹

Man as ζῷον πολιτικόν in Aristotle. An Introduction

GIULIA ANGELINI ²

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 (la Política) como de sus textos más puramente biológicos (la Investigación sobre los animales). Frente a algunos problemas de las principales interpretaciones de esta cuestión, en este artículo se vincula el problema de la politicidad humana con el de la comunidad (κοινωνία), a la que también pertenece el hombre: de hecho, el hombre es uno ζῷον πολιτικόν porque es uno ζῷον κοινωνικόν.

Palabras Clave: Aristóteles - Animal político - Comunidad - Política - Filosofía práctica.

Abstract: The following article deals with the famous question of man as a political animal (ζῷον πολιτικόν), that emerges from the ethical-political (Politics) and the biological works (History of Animals) of Aristotle. Taking into account the problems with the main interpretations of this issue, we try to link the problem of human politics with that of community (κοινωνία), to which man also belongs: in fact, the human being is a ζῷον πολιτικόν because he is a ζῷον κοινωνικόν.

Key words: Aristotle - Political Animal - Community - Politics - Practical Philosophy.

Cómo citar: Angelini, G. (2023). El hombre como ζῷον πολιτικόν en Aristóteles. Una introducción. *Cuadernos Filosóficos*, 20.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 28/8/23
Fecha de aprobación: 8/12/23

¹ Este artículo retoma, en su esencia, una publicación que salió hace varios años en italiano (Angelini, 2018) de la que luego ha salido una traducción al español (Angelini, 2022): aunque el espíritu es el mismo, hay varias modificaciones en el contenido que profundizan en el tema.

² Università degli Studi di Padova.

giuliangelini@gmail.com

No man is an island,
Entire of itself;
Every man is a piece of the continent,
A part of the main.

If a clod be washed away by the sea,
Europe is the less,
As well as if a promontory were:
As well as if a manor of thy friend's
Or of thine own were.

Any man's death diminishes me,
Because I am involved in mankind.
And therefore never send to know for whom the bell tolls;
It tolls for thee.

(J. Donne)

I. Introducción

Una de las principales cuestiones de la filosofía práctica aristotélica es la del hombre como ζῷον πολιτικόν, cuestión que, aunque es muy célebre, aún no está resuelta: por ejemplo, ¿quién es el animal político? ¿De dónde obtiene su politicidad? ¿Qué implica la misma? Además, ¿es un animal político sólo el ciudadano o también lo es el esclavo? Es decir, ¿es ésta una expresión que se caracteriza por un mecanismo de exclusión o abarca a todos los hombres? De nuevo, ¿se puede pensar la politicidad al margen de lo humano con todas las consecuencias que ello conllevaría? Estas preguntas pueden parecer muy triviales, pero en realidad contienen varias cuestiones a las que se ha respondido de forma diferente en distintos momentos: de ahí su importancia.

De hecho, traducir “ζῷον πολιτικόν” como “animal político” -o, según otra versión, “animal social”-³ significa todo y nada (traducir es siempre traicionar) porque, dejando de lado la cuestión del “ζῷον”, que es muy relevante por la misma codificación que hace el estagirita,⁴ hay que entender lo que significa su politicidad, incluso en su diversidad con respecto a la conceptualidad moderna centrada en el individuo -es decir, etimológicamente, lo *indivisible*,⁵ como el “átomo”:

³ Esta es la traducción de M. García Valdés, que, sin embargo, parece demasiado moderna por el simple hecho de que *societas* es un término latino, con la consecuencia de que se aleja del sentido etimológico.

⁴ Por ejemplo cf. Falcon (2010). En Platón “ζῷον” denota tanto las plantas como todo el universo: fue Aristóteles quien codificó el significado que esta palabra sigue teniendo hoy en día, vinculando su aparición a la αἴσθησις. Sobre esta cuestión, véase *De Gen. An.* I 23, 731 a 30-731 b 5, *De Gen. An.* II 1, 732 a 12-13, *De Gen. An.* II 3, 736 a 29-31 y *De Gen. An.* II 3, 736 b 1.

⁵ Para un análisis más detallado de esta cuestión (es decir, la diferencia entre las concepciones antigua y moderna), véase Biral (2012).

todo esto es crucial porque tiene un efecto en cadena sobre muchos otros temas, que no se pueden considerar ajenos a éste, que es el principal.

De todos modos, si bien hay varias apariciones de la expresión “ζῶον πολιτικόν” en el *Corpus Aristotelicum*,⁶ nos centraremos principalmente en su aparición en *Pol. I 2* porque ésta es una de las más importantes.⁷ En efecto, es precisamente aquí donde Aristóteles nos da la clave para entender esta fórmula, que en otros contextos no está tan desarrollada.

Como Aristóteles dice:

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον), y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre (ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος). Como aquel a quien Homero vitupera: *sin tribu, sin ley, sin hogar*, porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra, como una pieza aislada en el juego de damas. La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente (διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον): la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων). (*Pol. I 2*, 1253 a 3-10, según la traducción en Aristóteles 1988)

Si este pasaje es fundamental para comprender la cuestión del hombre como ζῶον πολιτικόν, es porque contiene *in nuce* todos los problemas que conlleva: no sólo hay una referencia a la politicidad, sino al propio escenario al que da lugar, que debe siempre justificarse.

En varios artículos, tras interpretar el “πολιτικός” como un πολλαχῶς λεγόμενον (lo que me permitió centrarme sólo en esta cuestión, sin proyectarla en diferentes instancias,⁸ *in primis*, la politicidad moderna basada en un concepto unitario, fuerte y unificado de lo político mismo),⁹ me concentré ya largamente en este problema, planteando una tesis bastante particular. Habiendo problematizado la definición “ζῶον λόγον ἔχον” he tratado de demostrar que el hombre

⁶ Además de *Hist. anim.* I 1, 487 b 33-488 a 10, que se analizará más adelante, cf., por ejemplo, *Eth. Nic.* I 7, 1097 b 11, *Eth. Nic.* VIII 12, 1162 a 17-18, *Eth. Nic.* IX 9, 1169 b 18-19, *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 22-23, *Pol.* I 2, 1253 a 1-8, *Pol.* III 6, 1278 b 19, etc.

⁷ Esto no es en absoluto una coincidencia porque en este libro de la *Política* Aristóteles está comenzando su curso, dando a su audiencia las categorías fundamentales con las que entender todo el resto de su especulación política.

⁸ Hay numerosas ocurrencias del término “πολιτικός” en Aristóteles (entre las más importantes, “ἀρχή πολιτική”, “ἐπιστήμη πολιτική”, “κοινωνία πολιτική”, etc.). El punto es asumir el “πολιτικός” como un πολλαχῶς λεγόμενον, un movimiento que permite investigar cada ocurrencia en su autonomía. Para un análisis más detallado de esta cuestión, que queda en segundo plano aquí, véase el artículo mencionado anteriormente (Angelini, 2018).

⁹ Un ejemplo de esta operación es el ya clásico libro de Meier (1983).

como ζῷον πολιτικόν, que es lo mismo que el hombre como ζῷον κοινωνικόν (el *focus* es la κοινωνία), no es un hombre genérico sino un hombre que, mereológicamente, tiene una determinación que lo coloca como un hombre particular entre otros, donde es precisamente el contexto relacional en el que se inserta lo que caracteriza su existencia concreta. Sin embargo, esto no fue todo lo que se mostró, porque, teniendo en cuenta que aquí se asume *in toto* la politicidad de otros animales, lo que importa es que, en el hombre (como ζῷον μᾶλλον πολιτικόν) esta politicidad siempre trae consigo el nodo de la πρᾶξις, su rasgo distintivo. Esto es precisamente lo que lo hace tan especial, complejizando todo el escenario.

Ahora se trata de retomar esta tesis, también a la vista de las nuevas investigaciones que se han llevado a cabo. Por cierto, un tema así es un constante *work in progress*, que, hasta que se resuelva, debe investigarse permanentemente.

2. *Status quaestionis*

Antes de presentar mi tesis, me interesa revisar, aunque sea brevemente, el *status quaestionis* que, como se verá, complejiza increíblemente esta cuestión. Repito que debemos tener especial cuidado precisamente porque, según cómo interpretemos esta expresión, cambia la propia interpretación que se hace del pensamiento de Aristóteles.

Teniendo en cuenta cómo la historia del aristotelismo coincide con la historia de la propia filosofía (a pesar de que este no es el lugar para justificar esta afirmación, esta se da por supuesta), la cuestión del ζῷον πολιτικόν siempre ha estado, aunque no directamente, en el centro del debate. En efecto, de las diversas traducciones que enfatizan la diferencia del *politicalus* con el recién nacido *socialis* (Tomás de Aquino, en esto, *docet*), nos remontamos hasta la era moderna, donde se debatía si los pigmeos eran, de hecho, animales políticos.¹⁰

Aunque es imposible resumir todo este debate (que la mayoría de las veces refleja el *Zeitgeist* de las distintas épocas: no es casualidad que, tan pronto como la idea de “individuo” se consolidó, todo este debate se redujo) se puede observar que en el siglo XX se desarrollaron dos hipótesis,¹¹ que no sólo son antitéticas, sino que han sido alimentadas por la continua confrontación: en primer lugar, tenemos a) la hipótesis racionalista que, al vincular la politicidad al λόγος, interpreta la propia politicidad humana de forma exclusivista, ya que sólo pertenecería a algunos hombres; luego, tenemos b) la hipótesis biológica que, leyendo la politicidad como una forma de

¹⁰ Para una introducción a la “recepción” de la cuestión del animal político a lo largo de la historia, cf. Briguglia (2015).

¹¹ Para más detalles, cf. O'Rourke (2012) y Jaulin y Güremen (2017).

vida que requiere ciertas reglas, la toma de forma inclusivista, refiriéndola no sólo a todos los humanos, sino también a otros animales.

Con respecto a la tesis que se presentará aquí, se puede decir que si bien acepta la crítica que la hipótesis biológica hace a la hipótesis racionalista, también se intenta hacer valer las exigencias de esta última que la primera no siempre tiene mucho en cuenta, tratando de proponer una síntesis que no busque simplemente conciliar dos propuestas diferentes, sino desarrollar los méritos de ambas.

De todos modos, aunque reducido en comparación con el debate anterior, este *status quaestionis* es sumamente significativo porque, en cierto modo, saca a la luz todos los nudos del problema. Nos corresponde, pues, sacar las conclusiones necesarias.

a) Hipótesis racionalista

Dicho esto, se puede empezar a examinar la primera hipótesis, que parte de una lectura bastante estricta del pasaje citado dado que ve en la posesión del λόγος el rasgo principal de la naturaleza política del hombre: si el λόγος corresponde a la “palabra”, al “discurso”, al “cálculo” y, sobre todo, a la “razón” (Liddell y Scott 1968, pp. 1057-1059), esto significa que el hombre es un ζῷον πολιτικόν exclusivamente porque es un “animal racional”.

Como se mostrará, para los partidarios de la hipótesis racionalista, precisamente por el modo en que se asume el propio λόγος, la politicidad no sólo pertenece al hombre, sino a aquellos de entre los hombres que más logran expresarla, es decir, el ciudadano, ya que todo está relacionado con la ἀρχή de la propia πόλις; con exclusión de otras figuras propias del οἶκος como, por ejemplo, el esclavo, que precisamente por un déficit de racionalidad sería inferior. Tal como se anticipó, se trata, pues, de una visión exclusivista, que, aunque no lo parezca en un principio, va trazando una idea muy precisa del hombre como ζῷον πολιτικόν.

A pesar de que sus raíces son difíciles de desentrañar en la historia de la filosofía, tal posición ha sido asumida por muchos miembros de la llamada *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*,¹² dado que, si para J. Ritter la πόλις “es el lugar del ser humano, porque ella misma se basa en la razón y es un orden social razonable” (1983, p. 67, mi traducción), para G. Bien (1985, p. 72) el mismo adjetivo “político” es intercambiable con “que tiene lenguaje”, sin contar con la posición

¹² Para un análisis más detallado, cf. Volpi (1998).

de H. Arendt (1958) para la cual el discurso racional resulta situarse tanto al principio como al final de la vida de los hombres.

Es muy probable que los cursos de M. Heidegger en Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1923-1928) estén detrás de estas interpretaciones. En efecto, en los *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* se advierte una progresión que lleva a Heidegger (2017, p. 90, mi traducción) a afirmar que “la definición ζῶον λόγον ἔχον debe contener en sí misma también la de ζῶον πολιτικόν”, estableciendo en primer lugar la dependencia definitiva de la politicidad respecto de la racionalidad.

De todas formas, dejando de lado estas interpretaciones posteriores (que corren el riesgo de proyectar sobre esta cuestión problemas ajenos a ella), la justificación filosófica de esta tesis es doble. En cuanto a la primera justificación, además de *Top.* V 4, 132 b 1-3, también en *Eth. Nic.* I 6, 1098 a 7 Aristóteles dice: “la actividad propia del hombre es la actividad del alma según la razón (ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον)” (mi traducción) donde el λόγος constituye su propia esencia, que es lo que da su propia definición (ὄρισμός).¹³ Si esto es importante, es porque, si el género próximo del hombre es “animal”, su diferencia específica consiste en ser un animal “dotado de λόγος”, donde la diferencia específica se refiere a la característica que define al hombre con respecto a todos los demás animales (cf. Berti, 2007).

En cuanto a la segunda justificación, a continuación del pasaje de *Pol.* I 2 citado se afirma que lo útil y lo perjudicial, así como el bien y la justicia, se manifiestan en el hombre en virtud del λόγος, mientras que todos los seres a-rationales sólo tienen la voz (φωνή), que les hace capaces de expresar sólo el dolor y el placer. Por tanto, se puede entender la centralidad del λόγος si se tiene en cuenta la función que los dos primeros elementos, el bien 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 podrían hacer.

Ahora bien, si esta hipótesis no es neutral (por eso se ha hablado de visión exclusivista), es porque para sus partidarios no sólo el hombre es el único ζῶον πολιτικόν (de hecho, el λόγος no es prerrogativa de ningún otro ζῶον),¹⁴ sino que sólo son políticos aquellos hombres que consiguen expresar al máximo el λόγος: de ahí la exclusión del esclavo de este grupo (en general,

¹³ El otro término para “definición” es “ὄρος”, que en Aristóteles es sinónimo de “ὄρισμός”.

¹⁴ Aunque no quiero ser demasiado técnica aquí, “ζῶον πολιτικόν” acabaría siendo así un ἴδιον (cf. *Top.* V 1) del hombre, es decir, un término que, aunque no corresponda al ὄρισμός, deriva de lo mismo.

hay un rechazo al propio οἶκος), que si bien es racional, según algunos no lo es lo suficiente como para aspirar a este título.¹⁵

En este sentido, no es en absoluto casual que muchos de los intérpretes mencionados¹⁶ piensen que sólo el ciudadano puede ser animal político, entre otras cosas porque es el único que puede ejercer realmente la ἀρχή: aunque tampoco lo dice en este caso Aristóteles, por ahí va precisamente esta teoría, que, si al principio vincula la politicidad con la racionalidad, al final vincula la politicidad con la posibilidad de gobernar la misma πόλις.

b) Hipótesis biológica

La llamada hipótesis biológica se opone directamente a la hipótesis racionalista, ya que interpreta la cuestión del hombre como ζῷον πολιτικόν a partir de una ampliación de la idea de politicidad, que no pertenece sólo al hombre. En este caso, la politicidad se amplía para dirigirse no tanto a todo el mundo de los seres vivos, sino a ciertos animales, que viven su vida en común según un cierto tipo de canon. Obviamente, si antes se habló de una visión exclusivista de la politicidad humana, la hipótesis biológica adopta una visión inclusivista, ya que, además de abarcar a otros animales como las abejas, las avispas, las hormigas y las grullas, incluye a todos los humanos por el motivo que veremos.

Teniendo en cuenta que aquí no hay una verdadera tradición (nos remitimos a los estudios de Kullmann (1992), así como a artículos de otros estudiosos, como, además de Cooper (1990, pp. 220-241), D.J. Depew (1995, pp. 156-181), esta tesis no puede basarse sólo en el pasaje de la *Política* que se ha leído antes, pero sí en otras partes, como, sobre todo, el siguiente pasaje de la *Historia Animalium*:

¹⁵ Esta idea se sigue expresando aún hoy en día: «Hacer de la política la característica esencial de la especie humana produce consecuencias de gran importancia en la antropología aristotélica. Principalmente como dispositivo de exclusión. Quien no vive en la polis, escribió Aristóteles, es inferior o superior a la condición humana, es “fiera o dios” (Pol. I, 2, 1253a3-4, 27-29). La ferinidad verdadera y propia, como aclara el capítulo 6 del libro VII de la *Ética a Nicómaco*, se debe a vicios “bestiales” o a condiciones morbosas como la locura, que excluyen de la sociedad humana a quienes la padecen; pero cerca de esta condición están también, como veremos al tratar la *Política*, [...] los esclavos, incapaces [...] de llevar una existencia autónoma, colocándose así en los márgenes inferiores de la condición humana» (Ademollo y Vegetti, 2016, p. 185, mi traducción).

¹⁶ Además de los ya citados, podemos tomar a H. Bengtson y a B. Knauss, que, aunque desde un punto de vista más histórico, también han sido importantes para este debate: si para Bengtson sólo en el 400 a.C. (en la época clásica de la πόλις) “el ciudadano ha devenido un ζῷον πολιτικόν” (Bengtson, 1965, p. 143), para Knauss el hombre como ζῷον πολιτικόν «se destaca de la existencia animal como un ser que, por ser *politikon*, está llamado a cumplir una exigencia superior, que es la vida perfecta en comunidad», donde esta comunidad que es la πόλις se lee como «la realización de la *areté* y la adquisición de *eudaimonía*» (Knauss, 1964, pp. 246-247, mi traducción). Para estas referencias, véase el libro citado en la siguiente nota.

He aquí también ahora algunas diferencias relativas al tipo de vida y a las actividades de los animales. Unos son gregarios, otros solitarios, ya se trate de los animales que andan en tierra, que vuelan o que nadan; otros participan a la vez de estos dos modos de existencia (τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἀγελαῖα δὲ μοναδικά, καὶ περὶ καὶ πτηνὰ πλωτά, τὰ δ' ἐπαμφοτερίζει). Entre los animales que viven en grupos y entre los solitarios, unos viven en sociedad, otros andan dispersos (Καὶ τῶν ἀγελαίων καὶ τῶν μοναδικῶν τὰ μὲν πολιτικὰ δὲ σποραδικὰ ἐστὶν) [...]. Tienen instinto social, los animales que actúan con vistas a un fin común, lo que no ocurre siempre con los animales gregarios (Πολιτικὰ δ' ἐστὶν ὧν ἔν τι καὶ κοινόν γίνεται πάντων τὸ ἔργον· ὅπερ οὐ πάντα ποιεῖ τὰ ἀγελαῖα). Pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla (Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἄνθρωπος, μέλιττα, σφήξ, μύρμηξ, γέρανος). (*Hist. anim.* I I, 487 b 33-488 a 10, según la traducción en Aristóteles 1992)

Parafraseando este pasaje, que contiene un fuerte eco de la διαίρεσις platónica, hay que distinguir en primer lugar los animales que viven solitarios, μοναδικά, de los que viven juntos, ἀγελαῖα, así como los que pueden vivir de ambas formas. Además, también existe una subdivisión más particular entre los σποραδικὰ y los πολιτικὰ. Centrándose sólo en el grupo de los ἀγελαῖα, podemos decir lo siguiente: dado que ambos forman parte de los animales que viven juntos, los σποραδικὰ son probablemente los que se juntan en grupos de forma temporal, ya que la agrupación no es obligatoria para que subsistan, mientras que los πολιτικὰ se juntan en grupos de forma permanente, en el sentido de que la vida en común es un requisito para su propia existencia.

Siguiendo con la lectura (la referencia es siempre Kullman),¹⁷ Aristóteles afirma que estos animales políticos son tales porque viven en asociaciones en las que hay un fin compartido (κοινόν), donde el compartirlo es la raíz de la politicidad *sic et simpliciter*: en este nivel de razonamiento, no se trata simplemente de vivir todos reunidos en el mismo lugar, sino de compartir una vida con un objetivo de antemano que la estructura de manera muy precisa.

En este sentido, el ζῷον πολιτικόν es tal porque convive con otros animales políticos dentro de una asociación dirigida a un κοινόν, donde este κοινόν es ese “común” que cimienta la misma unión por el hecho de constituir la verdadera razón de su ser. Entre otras cosas, si nos preguntamos el motivo de esta politicidad que también es de la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla,

¹⁷ En este sentido, también puede leerse: «lo natural, que conecta al hombre con las bestias, según la opinión aristotélica se extiende ampliamente en el campo político [...]. El impulso social lleva a los hombres a vivir juntos incluso sin razón ni cálculo de ganancias; los lados emocionales del hombre, sus anhelos, lo conectan con las bestias, como se subraya a menudo. La desigualdad, es decir, la jerarquía social, también representa un vínculo con el reino animal» (Kullmann, 1992, pp. 41-53, mi traducción).

se encuentra en la necesidad de la αὐτάρκεια (cf. Gullino, 2013), es decir, en el hecho de que, por sí mismo, ninguno de estos animales políticos es autosuficiente.

Por este motivo, aunque parezca extraño, lo importante no es el papel que se ocupa dentro de la asociación (como se dice siempre en *Pol. I*, el ciudadano de la πόλις, que es el dueño del οἶκος, también necesita del esclavo, por lo que éste también es un animal político), sino el hecho de que ninguno de estos animales podría prescindir de ella: por el contrario, la división de funciones es necesaria precisamente para garantizar la autosuficiencia que ningún animal posee por sí mismo.

De todos modos, para los partidarios de la hipótesis biológica, el hecho mismo de que el hombre sea el único animal que tiene el λόγος no tiene absolutamente nada que ver con su politicidad. En efecto, como categoría física, la politicidad indica ese terreno que hace que los animales sean políticos, en el sentido de que va a describir su βίος, que sólo puede ser un βίος en común.

Llegados a este punto, se propone aquí por su exhaustividad, la lista que Depew (1995, p. 171, mi traducción) hace de las características con las que se utiliza la expresión “ζῷον πολιτικόν” en la *Historia Animalium*, que, por supuesto, pretenden ser indicativas de su sentido más general: 1) “conducta asociativa de algún tipo”; “una obra común o compartida (*koinon ergon*) (más allá de la actividad reproductiva)”; “división de roles que contribuyen a esa obra”; “asociación con, y apoyatura en, rasgos disposicionales que se refieren a capacidades cognitivas y emocionales que facilitan alcanzar el *koinon ergon*”.

Evidentemente, todas estas características deben pensarse también para el hombre como ζῷον πολιτικόν, ya que, una vez más, es el hecho de que ningún hombre en sí mismo es autosuficiente lo que le lleva a unirse: de ahí la visión inclusivista, también porque, en este caso, la politicidad es el terreno que permite el surgimiento de los propios animales políticos. En este sentido, el error de la hipótesis racionalista es que no ha tenido en cuenta en absoluto este plano más amplio.

3. El hombre como ζῷον μᾶλλον πολιτικόν

Por mucho que se esboce, está claro lo que implican la hipótesis racionalista y la hipótesis biológica: aparentemente, se trata de dos hipótesis irreconciliables, que, en consecuencia, desarrollan dos ideas profundamente diferentes de la politicidad. Sin embargo, una de las primeras dificultades, que surge desde el principio en esta comparación, es la siguiente: teniendo en

cuenta que éste es el punto principal en el que está en juego la exclusividad o inclusividad de la expresión, ¿existen otros animales políticos además del hombre? El argumento a defender aquí es que sí, pero por el escenario que acaba de surgir, esto debe estar justificado.

De hecho, si bien es una tesis bastante fuerte la que defienden los partidarios de la hipótesis biológica contra los de la hipótesis racionalista, puede tener su limitación en el hecho de que considera sobre todo las obras biológicas de Aristóteles, sin considerar solamente las más puramente políticas: teniendo en cuenta que en el mundo anglosajón el principio que se conoce como la *Prohibition Rule on Kind-crossing*,¹⁸ entre las obras biológicas y las obras políticas no sólo hay una diferencia de contenido, sino que cambian los propios principios que las animan, con la consecuencia de que hay que extremar el cuidado en cualquier suposición general porque, so pena de perder validez, los distintos problemas deben ser tratados dentro del ámbito al que pertenecen, en el sentido de que no deben trasladarse a otros ámbitos.

Sin embargo, aunque no goza de un tratamiento tan detallado como *Hist. anim.* I, también se mencionan otros animales políticos en *Pol.* I 2, que, si he dicho que es una de las partes más importantes, es porque contiene todos estos problemas. En efecto, al indicar que el hombre es el animal “μᾶλλον” político entre los demás animales, se plantea el problema sobre estos últimos, ya que de lo contrario este “μᾶλλον” no tendría motivo de ser.

Aunque ya lo hemos visto, vale la pena retomar el pasaje en cuestión, que es lo que nos permitirá avanzar:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente (διότι δὲ πολιτικόν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον): la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων).

Más allá de la claridad con la que se presenta, hay en efecto dos lecturas de este pasaje: hay quienes lo interpretan como una diferencia cualitativa (que justifica la hipótesis racionalista) y quienes lo interpretan como una diferencia cuantitativa (que justifica la hipótesis biológica).¹⁹

Empezando por la hipótesis biológica, con la que se está de acuerdo, se afirma que este “μᾶλλον” indica una diferencia cuantitativa entre las diversas politicidades, lo que es posible

¹⁸ La *Prohibition Rule on Kind-crossing* prohíbe que las demostraciones de una ciencia se apliquen a otra, excepto, por supuesto, en casos especiales. Para esta cuestión, cf. Cosci (2016, pp. 177-206).

¹⁹ Para un análisis específico de estas dos posibilidades que tiende a mantener abiertas las distintas opciones, cf. Labarrière (2004) y (1993).

precisamente con referencia al κοινόν, en el sentido de que constituye el mínimo común denominador. En efecto, si queremos comparar la politicidad del hombre con la de los demás animales, para después trazar diferencias precisamente con el “μᾶλλον”, el mínimo común denominador no puede ser el λόγος -es prerrogativa sólo del hombre-, sino que se encuentra precisamente en ese κοινόν que, yendo a definir la politicidad, pertenece transversalmente, en mayor o menor medida, a todos aquellos animales que, sin embargo, no tienen el λόγος.

En cuanto a la hipótesis racionalista, este “μᾶλλον” se lee bajo la bandera de una diferencia cualitativa, en el sentido de que el hombre es el animal más político porque es el verdadero animal político (obviamente, gracias al λόγος): los demás animales, en cambio, no lo son debido a que se llaman animales políticos exclusivamente por imitación del hombre.

Seguido de otros, R. Bodéüs (1985, p. 66, mi traducción) escribe: «Nos parece que la observación no apunta a una diferencia de más o menos. En realidad, Aristóteles no quiere decir que la especie humana tenga un carácter político más marcado que cualquier otra especie del mismo género, sino que es ella, y no cualquier especie de abeja o animal gregario, la que tiene este carácter».

Siempre según Bodéüs, si Aristóteles hubiera querido establecer una diferencia cuantitativa y no cualitativa, habría utilizado “πολιτικότερον”, que, por cierto, siempre se atestigua en la *Historia Animalium* (VIII I, 589 a 3) para describir a los animales que crían a sus crías más o menos durante mucho tiempo. Entonces, siendo el verdadero comparativo, “πολιτικότερον” sería el único que puede llegar a fundar, sin la brecha, una verdadera gradualidad de lo político.

Aparte del cortocircuito de este razonamiento (si “πολιτικότερον” es el propio comparativo mayoritario de “πολιτικός” y si Aristóteles lo utiliza, entonces hay otros animales políticos), desde el punto de vista lingüístico esta afirmación no es realmente exacta, pues incluso “μᾶλλον” puede formar un comparativo mayoritario, aunque la otra opción sea la más utilizada.

Siempre en referencia a la hipótesis biológica, integrando lo dicho sobre la definición, la posibilidad de que haya características que pertenezcan más o menos a un animal es precisamente una peculiaridad de la biología aristotélica, que no concibe a los distintos animales ni a las cualidades que les pertenecen como esencias que no pueden cambiar, o más bien, precisamente porque no son sólo esencias, estas características que a veces se les atribuyen pueden tener varias gradaciones.

En este sentido, refiriéndose de nuevo al choque entre la hipótesis racionalista y la biológica, se debe aceptar el “más y menos” para el mundo de lo vivo, que es lo que justifica este “μᾶλλον”

de la politicidad humana que contiene, en sí mismo, la existencia de otros animales políticos. Por esta razón el “μᾶλλον” no constituye una excepción, sino que es lo que permite describir lo vivo con todas las características en que se desenvuelve sin enmarcarlo dentro de tipos fijos que no admiten otras declinaciones.²⁰

4. Propuesta

En este sentido, este *status quaestionis* es en sí mismo extremadamente significativo porque saca a la luz la naturaleza problemática de la cuestión. En este punto he llegado al final de este recorrido, pero para ser sincera, también ha habido otras hipótesis sobre la cuestión de la politicidad humana (por ejemplo, la hipótesis de Mulgan (1974), que, *dividi et impera...*, niega cualquier significado unitario para “ζῷον πολιτικόν”), que considero menos incisivas.

Como se ha dicho, la propuesta que aquí se presenta sobre el problema del hombre como ζῷον πολιτικόν parte de la instancia planteada por la hipótesis biológica, para luego recuperar la urgencia de la hipótesis racionalista: más explícitamente, aunque se admita que el λόγος no es la raíz de la politicidad *tout-court*, sí interviene para caracterizar la politicidad humana, por lo que no puede ser excluido.

De nuevo, no se trata de proponer una simple reconciliación entre ambas, sino de intentar superarlas.

4.a El hombre como ζῷον κοινωνικόν

En primer lugar, teniendo en cuenta que no sólo todos los humanos son animales políticos, sino también otros animales, se trata de comprender cómo, para el hombre, la politicidad no es un adorno (que puede o no estar ahí, como un mero atributo accidental), sino que es estructural, en el sentido de que el hombre sólo puede ser llamado así, es decir, hombre, de esta manera.

En otras palabras, en el plano de la filosofía práctica (φιλοσοφία = ἐπιστήμη), sin politicidad, no puede haber hombre, sino sólo un “cuerpo”, es decir, un elemento que no es suficiente para

²⁰ Además de Lennox (1987), cf. Depew: «a lo largo de este continuo se hacen distinciones usando las nociones de exceso y deficiencia para marcar segmentos de dicho continuo que difieren uno de otro en la misma medida. Esta es una manera en que ‘lo más y lo menos’ figura en la adscripción de Aristóteles de rasgos biológicos a tipos animales». (1995, p. 116, mi traducción)

caracterizar al ἄνθρωπος,²¹ cuya vida va más allá de la mera facticidad, precisamente por los cánones que, aunque puedan cambiar, lo exigen.

En este sentido, refiriéndonos a un *hapax* del *Corpus Aristotelicum* (*Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 25-29), que es, sin embargo, extremadamente importante, hay que entender que el hombre como ζῷον πολιτικόν es, en sí mismo, el hombre como ζῷον κοινωνικόν porque es su vida en la κοινωνία la que lo hace político, por lo que, de nuevo, puede llamarse a sí mismo hombre:

En este sentido particular, pues, el hombre no es un animal solitario, sino hecho para la asociación (κοινωνικόν ἄνθρωπος ζῷον) con aquellos que son naturalmente sus parientes (πρὸς οὓς φύσει συγγένεια ἐστίν). Habrá, pues, una cierta comunidad y una cierta justicia, aun cuando no exista la ciudad (κοινωνία τοίνυν καὶ δίκαιόν τι, καὶ εἰ μὴ πόλις εἴη). (*Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 25-29, según la traducción en Aristóteles 1985).

En esta frase queda claro que el punto es la κοινωνία, ya que es ésta la que permite el surgimiento del ser humano:²² ciertamente, el estagirita tiene un planteamiento helenocéntrico, pero cuando habla de κοινωνία, se refiere a una formación más general (no inmediatamente histórica), que, por supuesto, permite que surja la vida humana.

Por paradójico que sea (para ser entendido literalmente, es decir, más allá de la δόξα, al menos de nuestro tiempo), esta afirmación debe entenderse de forma radical, es decir, el hombre es un ζῷον πολιτικόν porque no puede vivir fuera de la κοινωνία, con la consecuencia de que lo importante no es tanto el papel que desempeña en ella (de nuevo, no debemos centrarnos en el ciudadano, con la exclusión del esclavo), sino la propia vida en la comunidad que es la única que permite su existencia: dejando de lado aquí la conexión entre φύσις y τέλος,²³ que es fundamental para el propio Aristóteles (contra los sofistas como Alcídamente y Antífote, hay una asunción teleológica de la naturaleza; cf. *Pol.* I 5-6), la cuestión es que fuera de una comunidad ningún hombre puede darse, con la consecuencia de que el *prius* del razonamiento es precisamente la asociación, de la que depende la politicidad humana.

Teniendo en cuenta que, con referencia a la realidad que conoce el estagirita, sólo en esa κοινωνία que es la πόλις, que a su vez encierra esa κοινωνία que es el οἶκος, se puede alcanzar

²¹ He explorado esta idea con más detalle en Angelini (2021b) y (2019).

²² Para problematizarla, cf. Angelini (2018).

²³ cf. *Pol.* I 2, 1252 b 31-1253 a 1. Para un análisis más extenso, véase Berti (2005).

la plena autosuficiencia (obviamente se trata de la εὖ ζῆν, que va más allá del simple ζῆν),²⁴ el propio Aristóteles dice en *Pol.* I 2:

Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo (ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον); porque si cada uno por separado 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 o un dios (ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός). (*Pol.* I 2, 1253 a 25-29).

Mereológicamente (en griego, la relación ὅλον/μέρος: esta es la piedra angular del razonamiento), el hombre es una parte del todo, donde este todo es aquella κοινωνία sin la cual no puede vivir. En este sentido, no es casualidad que los que viven fuera sean llamados “bestias” o “dioses”, es decir, “entidades” totalmente inferiores o totalmente superiores al ser humano,²⁵ que puede existir sólo en este contexto relacional, que si en primera instancia posibilita su propia vida, en segunda es la única que le permite realizarse.²⁶

Todo esto es importante porque permite replantear lo expresado anteriormente, porque, en términos lógicos (es decir, más estrictos), el todo (τὸ ὅλον) precede siempre 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 esencia propia, ya que cada uno sólo puede realizar su tarea en un ὅλον completo. En palabras más sencillas, no se pueden separar los dos polos de la relación, sino que hay que entender cómo se dan en esta interdependencia recíproca que hay que asumir en 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 misma singularidad se postula sólo en un todo.

Con una metáfora (cf. *Pol.* I 2, 1253 a 20-25) que Aristóteles utiliza varias veces, desde *Metaph.* V 26-27 hasta la parte final de la *Meteorologica* IV 12, las manos y los pies sólo existen dentro de un cuerpo (sólo así pueden expresar su verdadera naturaleza, llegando a realizar su función). Si no fuera así, sólo serían dos manos y dos pies sin vida, con la misma fuerza que la mano y el pie de una estatua, donde esto significa que ambos cumplen su función específica (ἔργον) sólo dentro

²⁴ El mejor análisis al respecto se encuentra en Accattino (1986).

²⁵ La referencia a las “bestias” aquí no significa simplemente animales: el término se utiliza para referirse a una entidad tan inferior al hombre que, precisamente por no vivir en comunidad, no puede ser llamada así.

²⁶ Para esta cuestión, cf. Cardullo (2018).

de esta agrupación mayor, que les da la posibilidad de realizarse en un contexto fuertemente simbiótico, en el sentido de interconectado.

Como se decía al principio, precisamente desde un punto de vista mereológico, que es lo que también pertenece a otros animales políticos, la politicidad sólo puede entenderse desde la cuestión de la κοινωνία, ya que ésta permite la aparición del hombre como ζῷον πολιτικόν, que, de nuevo, es lo mismo que el hombre como ζῷον κοινωνικόν: por mucho que el tratamiento de Aristóteles esté marcado de helenocentrismo, al mismo tiempo va más allá, ya que la propia realidad griega es sólo una de las realidades en las que se realiza.

Lo importante es que, fuera de una comunidad, sólo habría un cuerpo, tan poderoso como la mano o el pie de una estatua, pero no hay hombre.

4.b La κοινωνία

Si el hombre como ζῷον πολιτικόν es un ζῷον κοινωνικόν, hay que definir mejor este último término, es decir, “κοινωνία”, ya que contendrá la clave de la cuestión: aunque también aparece en especulaciones anteriores, se está de acuerdo con J.L. Newman (1887, pp. 41-45) cuando afirma que Aristóteles fue el primero en tomar “κοινωνία” en un sentido técnico, distinguiéndola de cualquier otra asociación en un sentido genérico.

Teniendo en cuenta la alteridad entre la κοινωνία griega y lo que más tarde fue la *com-munitas* latina (además del “κοινόν”, este última se refiere a *munus* -en el sentido de *onus*, *officium* y *donum*-, desconocido en el mundo griego),²⁷ así como la incesante polémica con Platón (con un *détournement*, el “venerable y terrible” padre a destruir),²⁸ hay tres características que, para Aristóteles, deben pertenecer a una “κοινωνία” que, por mucho que reformulen algunos puntos que ya hemos visto, resumiré aquí: a) diversidad; b) τέλος; c) ἀρχή.

Por cierto, como se ha dicho, desde un punto de vista teleológico para Aristóteles la κοινωνία principal es la πόλις, que a su vez engloba esa κοινωνία que es el οἶκος, garantizando sin embargo su propia especificidad. Esto no es en absoluto una coincidencia precisamente por la centralidad asignada al propio ciudadano, que es el vértice indiscutible de toda la construcción.

²⁷ Además de los estudios fundamentales de É. Benveniste, que plantean este problema de la alteridad (Benveniste, 1969), cf. Esposito (1998).

²⁸ Para esta cuestión, que, además de atravesar todo *Pol. I*, es también central en *Pol. II*, véase Angelini (2023).

Sin embargo, esto no refuta el razonamiento, sino que se limita a ponerlo de manifiesto utilizando los supuestos del propio estagirita: más allá de la concreción en que pueda darse, cada κοινωνία tiene sus propias características específicas, que son las que cuentan.

a) En cuanto a la diversidad (los hombres, como animales políticos, no son absolutamente iguales entre sí: aquí está la referencia al cuchillo de Delfos, cf. *Pol.* I 2, 1252 b 1-5), indica que cada hombre no es un hombre genérico, sino que ocupa una posición precisa en la κοινωνία en la que está inserto: puesto que, en este nivel, el ser humano es una abstracción, cada hombre es considerado según el papel que desempeña, también porque, para lograr la autarquía, se necesita esta división de roles (cf. *Pol.* VII 7, 1328 a 25 y *Pol.* III 9, 1280 b 39).

En este sentido (cf. *Pol.* II 2, 1261 a 22-24 y *Eth. Nic.* V 8, 1133 a 16-17), bajo el término “κοινωνία” encontramos cualquier gran construcción sociopolítica, pero también una transacción económica (compra o venta) entre dos partes contratantes, precisamente porque se trata siempre de relaciones compuestas por diferentes elementos.

En este punto, sin embargo, es necesaria una aclaración: si es cierto que, teóricamente, todas las relaciones compuestas por al menos dos términos pueden decirse que son “κοινωνία”, sólo en una κοινωνία autosuficiente son capaces de darse, en el sentido de que, fuera de un todo autocompleto, las uniones más pequeñas no tendrían ni siquiera la fuerza para conservarse (cf. Gullino, 2013). Si nos preguntamos la razón de esta situación, rápidamente se constata que, dado que un hombre solo no puede satisfacer sus necesidades, se ve obligado a unirse con otros hombres. Sin embargo, para dar lugar a un conjunto efectivo, es necesario que sus miembros se repartan las distintas tareas para satisfacer todas las necesidades que surgen en la vida en común, que no son las mismas de un grupo a otro.

Por otra parte, precisamente desde un punto de vista mereológico, esto no debe sorprendernos: precisamente porque la κοινωνία es ese ὅλον que se diferencia del πᾶν (cf. *Metaph.* V 26), las partes de las que se compone no son accidentales (como un montón de palos que sigue siéndolo cuando se quita o se añade un palo), sino que se derivan, específicamente, del todo - cada una tiene una determinación muy precisa.

Llegados a este punto, conviene abrir un paréntesis sobre la estructura de dos κοινωνίαι concretas, el οἶκος y la πόλις,²⁹ que son ilustrativas de todo el problema.

²⁹ Siguiendo con lo ya expuesto, si en la *Pol.* I el οἶκος resulta ser una parte de la πόλις, ello no debe llevarnos a pensar que la οἶκος no es, al igual que la πόλις, una κοινωνία: una comunidad puede estar formada por otras comunidades, sin que éstas puedan reclamar este título por el hecho de estar entonces constituidas por una mayor.

En cuanto al οἶκος (cf. *Pol.* I 3, 1253 b 5-8), para Aristóteles se compone siempre y únicamente de “amo”, “esclavo”, “marido”, “esposa”, “padre” e “hijos”, es decir, de hombres cualitativamente diferentes cuyas funciones no son intercambiables entre sí, es decir, planteadas como equivalentes: que luego tres de estas figuras (el amo, el marido y el padre) confluyan en la única figura que es el dueño del οἶκος, no niega la diferencia, sino que muestra las increíbles conexiones que se establecen en todos los niveles. Por cierto, retomando la terminología de las *Categorías*, todas estas figuras no forman una multiplicidad aleatoria, sino que se dan como “relativas” (προς τι) dentro de los respectivos pares en los que aparecen: 1) amo-esclavo, 2) marido-esposa³⁰ y 3) padre-hijos. 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 puestos en relación se coimplican (por lo que, cuando se pone uno, se pone también el otro por necesidad, y *viceversa*), se puede afirmar que la diversidad que caracteriza al hombre en el nivel del οἶκος se necesita lógicamente 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, y *viceversa*.

Como puede observarse (cf. *Pol.* VII 8, 1328 b 1-19), lo mismo ocurre cuando se habla de la πόλις,³¹ aunque aquí es más difícil dar una lista exhaustiva de sus partes, ya que se trata de una agrupación mucho más compleja: no sólo está formada por los 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. En este sentido, no es casualidad que Aristóteles (cf. *Pol.* III) compare la diversidad dentro de la πόλις con la que se encuentra dentro de un barco: teniendo en cuenta que, precisamente por la presencia del gobernante, está presente la misma lógica del προς τι, cada hombre ocupa una función precisa justamente para el funcionamiento del conjunto. Considérese esta situación absurda: si se embarcaran hombres iguales en el barco que es la comunidad, el mismo barco no podría zarpar. Cada uno tiene que realizar una tarea específica.

En cualquier caso, la diversidad es necesaria, es decir, el hombre como ζῶον πολιτικόν es siempre algo determinado: de hecho, si no existiera esta diversidad, cualquier κοινωνία desaparecería.

³⁰ En realidad, más allá de su papel en el οἶκος, “macho” y “hembra” son un par de ἐναντία, es decir, son los máximos divergentes dentro de la misma especie (la especie humana): aquí se toman como un par relativo porque, en el sentido de marido y esposa, son necesarios en vista de la generación.

³¹ Para esta cuestión, cfr. Navone (1956).

b) Si ésta es la situación, según *Pol. I 1*, 1252 a 1-5 el segundo requisito para que se produzca una κοινωνία es que tenga un τέλος (“fin”, “aquello en vista de lo cual” y “propósito”): más explícitamente, los hombres sólo forman una κοινωνία si hay un motivo que subyace, constituye y precede a su unión, por encima del beneficio que se obtiene de ella.³²

Dejando siempre a un lado la conexión del τέλος con la φύσις (un nudo fundamental, pero que excede el espacio de estas páginas),³³ este τέλος puede ser “alimento, territorio u otra cosa por el estilo” (cf. *Pol. VII 7*, 1328 a 25), pero también puede llegar a afectar a objetivos superiores, es decir, no estrictamente materiales como, por ejemplo, la propia realización del hombre. Más allá de su diversidad, sin un τέλος sólo se puede dar una agrupación aleatoria de hombres, pero no un conjunto: como sabemos, una agrupación puede estar o no estar precisamente porque no hay una razón que mantenga unidas las distintas partes de las que se compone. En este sentido, independientemente de su contenido preciso, el τέλος es la verdadera razón por la que los seres vivos se reúnen en grupo sin vivir aislados, ya que, al dar la forma a la comunidad, permite ordenar la propia diversidad que alberga.

Como se puede leer en *Pol. I 1*, 1252 a 1-5, este τέλος es llamado por Aristóteles el ἀγαθόν, que es a lo que tiende toda κοινωνία, pues toda κοινωνία se ha formado para lograr lo que le parece mejor, más allá de lo real: sea cierto o presunto, lo importante es que está ahí, precisamente porque da sentido a la agregación en el momento mismo en que se postula.

Dirigiendo la atención al οἶκος y a la πόλις, podemos ver ahora cómo el propósito principal de estas dos comunidades es lo que establece la multiplicidad que subyace. Dado que la finalidad del οἶκος es la γένησις y la σωτηρία, en su seno se ejercen exactamente los roles necesarios para cumplirla. El mismo mecanismo se da a nivel de la πόλις, en la que aparecen muchas más diversificaciones entre los hombres precisamente porque su fin es más difícil de alcanzar: para el εὖ ζῆν no sólo hay que satisfacer las necesidades materiales, sino también las más espirituales.

En este sentido, es ese τέλος el que establece la naturalidad de las mismas partes de un todo, de hecho, “ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν”.³⁴

³² Respecto a la centralidad del τέλος en la formación de la comunidad aristotélica, tanto en sí misma como respecto a su diversidad en la teorización moderna del Estado, cf. Biral (2012).

³³ De nuevo, véanse mis artículos anteriores.

³⁴ Para ver el pasaje completo, véase siempre *Pol. I 2*, 1252 b 31-1253 a 1.

c) En cuanto a la ἀρχή, indica cómo en toda κοινωνία, sea del tipo que sea, debe haber siempre alguien que gobierne: la forma de gobernar puede cambiar (Vegetti (1979) habla de una “sinfonía de ἀρχή” para subrayar esta diferencia, que depende de la propia especificidad de las distintas agrupaciones), pero, si no estuviera, la propia asociación se desintegraría.

De hecho, siempre desde un punto de vista mereológico, los elementos diferentes nunca pueden permanecer juntos de forma automática, sino que siempre deben armonizarse, aunque sin perder su diferencia (cf. *Pol.* I 2, 1253 a 30-35). No se trata de anular la multiplicidad en la figura de un representante, sino de gestionar las instancias de cada parte de la mejor manera posible precisamente porque todas son necesarias.

Precisamente aquí se explica una de las afirmaciones iniciales de la *Política*, que puede entenderse como una crítica directa a Platón, quien en el *Político*³⁵ parece sostener que los distintos tipos de gobierno se diferencian sólo por el número de subordinados y no por la calidad de las relaciones:

Por consiguiente, cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien. Creen, pues, que cada uno de ellos difiere en más o en menos, y no específicamente (ἀλλ' οὐκ εἶδει). (*Pol.* I 1, 1252 a 7-10)

Si todo esto es tan importante, tanto como para colocarlo al principio (al menos presunto) de su curso de conferencias, es porque, al tener que tratar con diversas relaciones, una ἀρχή idéntica corre el riesgo de destruirlas precisamente porque se impondría sobre ellas sin captar su sentido. Para que estos mismos grupos, en lugar de ir a la ruina, sean gobernados de la mejor manera posible, necesitan una ἀρχή específica, que comprenda las diversas necesidades, es decir, que sepa lo que tiene que administrar. Obviamente, con respecto a lo que decíamos antes, esto no es casual: aunque sólo sea porque los fines son siempre diferentes, para gobernar bien hay que conocer todas las necesidades del caso, sabiendo cómo gestionar mejor las distintas eventualidades.

En este sentido, podemos partir del οἶκος, donde, como teoriza la propia οἰκονομία, tenemos el δεσπότης, que, aunque es ese término el que se da en oposición al δοῦλος, también identifica el ἄρχων del οἶκος en su conjunto: el amo, el marido y el padre de las respectivas parejas en las que aparecen no son tres personajes diferentes, sino que confluyen en el llamado señor del οἶκος, que es en realidad quien lleva las riendas de este conjunto en toda su complejidad. Por

³⁵ Aunque también se podría hacer referencia a Jenofonte, *Memorabilia* III, 4, 12; 6, 16, el ídolo polémico más común es, obviamente, el maestro, que en estos pasajes (Platón, *Político* 294 A; 300 A-301 A) parece plantear sólo una diferencia cuantitativa entre las distintas formas de gobierno.

cierto, tampoco es casualidad que tengamos gobiernos diferentes para todas las relaciones que acoge: aunque todas formen parte del οἶκος, se trata de pares distintos, por lo que cada uno de ellos necesita ser gobernado de una manera determinada precisamente para seguir estando ahí. En este sentido, podemos completar la lista anterior de esta manera: 1) la pareja δεσπότης καὶ δοῦλος → ἀρχή δεσποτική; 2) la pareja πόσις καὶ ἄλλοχος → ἀρχή γαμική; 3) la pareja πατήρ καὶ τέκνα → ἀρχή τεκνοποιητική.³⁶

De la misma manera, dejando a un lado la excepción que representa la monarquía, que pertenece a tiempos más antiguos, la πόλις se caracteriza por la πολιτική ἀρχή: los ciudadanos son los que mandan en la πολιτική ἀρχή, es decir, son los que gobiernan la πόλις en su totalidad, donde, precisamente por la razón anteriormente expuesta, esta πολιτική ἀρχή no es opcional. Entre otras cosas, es importante destacar que, si bien es cierto que la κοινωνία πολιτική es ese tipo de comunidad formada por ciudadanos iguales (en el sentido de que todos son libres), se mantiene una diferencia fundamental a nivel de la ἀρχή, ya que ni siquiera la πολιτική ἀρχή «implica que haya igualdad entre todas las personas libres» (Duso, 2007, p. 87, mi traducción) por el simple hecho de que esa misma igualdad se rompe para repartirse entre gobernantes y gobernados: de hecho, cualquier relación formada por varios términos implica un gobierno, ya que de lo contrario se desmoronaría.

Obviamente, con respecto a lo que decíamos antes, todo esto no es casual: aunque sólo sea porque los fines son siempre diferentes, para gobernar bien hay que conocer todas las necesidades del caso, sabiendo cómo manejar mejor las distintas eventualidades.

El punto es que la ἀρχή es siempre necesaria: diferentes partes nunca podrían encajar de forma inmediata, por lo que hay que abandonar cualquier mito del autogobierno.

4.c El hombre como ζῶον πολιτικόν

A la luz de este razonamiento, ya debería estar claro por qué el hombre es un ζῶον πολιτικόν: el punto de apoyo del razonamiento es la κοινωνία (de nuevo, el hombre es un ζῶον

³⁶ En un pequeño inciso, es interesante señalar que, en relación con la relación padre-hijo, Aristóteles acuñó un adjetivo real, “τεκνοποιητική”, hasta ahora desconocido en la lengua griega, lo que quizá sea la razón por la que posteriormente lo sustituyó por “πατρική”, ciertamente más intuitivo.

κοινωνικόν), ya que, mereológicamente, el hombre se constituye sólo en esta última comunidad.³⁷

Evidentemente, como hemos repetido, el planteamiento de Aristóteles es helenocéntrico, por lo que el foco es esa πόλις que, igualmente, reconoce al οἶκος. Para el estagirita hablar de otras comunidades no habría tenido sentido. Sigue firme en que su teoría va más allá de una κοινωνία precisa y particular puesto que él identifica las condiciones generales (la estructura) que pueden luego realizarse en condiciones diferentes.

En este sentido, siempre referido a la realidad griega, es obvio que, en posición antitética al esclavo, su vértice lo constituye el ciudadano, que es el único que puede ser feliz: la εὐδαιμονία es prerrogativa sólo de éste, con todo lo que conlleva, es decir, la realización del hombre mismo.

Esto no quita el carácter político, en sentido amplio, de todas las demás figuras, que son precisamente animales políticos porque se dan en este conjunto, en el sentido de que, fuera de él, no podrían existir. El hombre como ζῷον πολιτικόν se constituye precisamente así, pues la politicidad indica el terreno que permite la emergencia del hombre mismo. Nos corresponde reconocer, en esta estructura, la jerarquía precisa que Aristóteles coloca allí, la cual, sin embargo, lejos de renegar de la politicidad en sentido amplio, se presenta simplemente como la configuración a la que el apunta.

5. El hombre como ζῷον μᾶλλον πολιτικόν

Llegados a este punto, si se ha visto cuáles son las características del hombre como ζῷον πολιτικόν, que también pertenecen a los demás animales políticos (la avispa, la abeja, la hormiga y la grulla), se debe plantear el problema de por qué el hombre es el animal más político.³⁸ Para responder a esta pregunta, debemos remitirnos al λόγος:³⁹ como se ha dicho, aunque se acuerde que el λόγος no es la raíz de la politicidad *tout-court*, sí interviene para caracterizar la politicidad humana, por lo que no puede ser excluido.

³⁷ En este sentido (cf. *Pol.* I 2), los únicos que no pueden ser considerados animales políticos (y por tanto ni siquiera hombres) son los bárbaros, por la sencilla razón de que no viven en comunidad: aunque aquí se pueda acusar a Aristóteles de helenocentrismo, todo se deduce perfectamente de sus premisas.

³⁸ Esta cuestión también se plantea en un artículo relativamente reciente, pero el hecho de que no se haya desambiguado el significado de “comunidad” en él, hace que se lo esquive: «La idea más manifiesta y distinta en *Pol.* I.2 es que el ser humano posee una pluralidad de comunidades, que difieren una de otra en forma, en las que comparte algún tipo de trabajo común con otros miembros de su especie. Mi postura es por lo tanto que el ser humano es más político porque es un animal de comunidades múltiples que difieren en su forma» (Güremen, 2018, p. 176, mi traducción).

³⁹ Para esta cuestión cf. Sassi (2017).

Teniendo en cuenta que este aspecto siempre se ha descuidado (es decir, aunque se haya planteado, no se ha investigado adecuadamente), es ahora necesario recuperar la instancia misma de la hipótesis racionalista, sin contraponerla a la hipótesis biológica, sino buscando complementarla: por esta razón, frecuentemente se ha hablado de una síntesis que pretende superar los problemas de ambas.

Dicho esto, sobre la base de varios pasajes (por ejemplo, *Eth. Eud.* II 5, 1222 b 19-20)⁴⁰ se entiende que el λόγος es el motivo por el que el hombre puede actuar (en el sentido de πράξις), por lo que su politicidad, única en esto, debe hacerse cargo absolutamente de este nuevo campo que se abre. Aunque la discusión sobre la πράξις sería larga (está relacionada con la προαίρεσις, que, como dice Aristóteles, es pensamiento deseante, “ὄρεκτικὸς νοῦς”, por un lado, y deseo pensante “ὄρεξις διανοητική”, por otro)⁴¹ lo que hay que entender es que, al no tener el λόγος, los demás animales políticos no pueden cambiar su comportamiento, mientras que el hombre sí, con la consecuencia de que no hay nada inmutable en la propia vida humana.

La πράξις abre el mundo humano al campo de lo posible:⁴² éste es el sello del hombre, con la consecuencia de que, sólo si actúa bien, puede salvarse la propia comunidad, precisamente porque, mereológicamente, la acción inadecuada sólo la destruiría ya que las partes no realizarían su tarea en conjunto.

De hecho, lejos de darse de una vez por todas, la κοινωνία en la que vive puede modificarse, ya que el hombre puede intervenir en ella de forma concreta, cuestionando siempre sus presiones. La comunidad puede adoptar diversas relaciones, cambiar su propia finalidad, volver a determinar el mismo gobierno, etc. precisamente porque depende de lo que los hombres decidan de vez en cuando -por supuesto, estas características nunca pueden fallar, pero lo importante es que pueden cambiar.

Sin embargo, el hombre debe tener cuidado, dado que esto lo expone a un campo peligroso: el hecho de que el hombre sea el animal más político le obliga a tener que actualizar siempre su politicidad, con una carga mayor.

De hecho, terminando con *Pol.* I 2 (repito, es el pasaje más fundamental), no es casualidad que Aristóteles, después de hablar de la mayor politicidad humana, diga que el hombre puede ser el mejor y el peor de los animales, en el sentido de que, así como puede implementarla en su forma más completa, al mismo tiempo puede destruirla si se olvida de este contexto en el

⁴⁰ Véase también *M. M.* I 11, 1187 b 9-15 y *Eth. Eud.* II 8, 1224 a 28-30.

⁴¹ cf. *Eth. Nic.* VI 2, 1139 b 4-5.

⁴² Para todas las implicaciones de este término, cf. *Metaph.* VII.

que sólo él puede darse. En efecto, al igual que puede dar lugar a la ἀρίστη πολιτεία (*Pol.* VII y *Pol.* VIII), también puede dar lugar a la στάσις,⁴³ donde estas dos posibilidades deben ser interpretadas como dos caras diferentes de una misma moneda.

Aristóteles afirma:

En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos. La injusticia más insoportable es la que posee armas (ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπος ἐστίν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χεῖριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα), y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud (ὁ δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ), pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad. (*Pol.* I 2, 1253 a 29-37)

Ahora bien, este es el punto importante, porque, aunque el hombre como ζῷον πολιτικόν tenga ciertas características como los demás animales políticos (la avispa, la abeja, la hormiga y la grulla), el hecho es centrarse en la πρᾶξις, que es lo que hace el propio estagirita, ya que la politicidad humana nunca se da por supuesta, sino que siempre necesita ser reafirmada. De nuevo, al igual que el mejor de los animales también puede ser el peor, moviéndose en un terreno increíblemente particular, que es lo que más tarde haría que Aristóteles planteara la propia cuestión de las virtudes y los vicios, que no puede pensarse al margen de este contexto: las virtudes y los vicios se derivan entonces de la posición particular que ocupa cada hombre (no hay “virtudes” y “vicios” absolutos, cf. *Pol.* I 13), pero es importante darse cuenta de que siempre se relacionan con el tejido comunitario, yendo a reforzarlo o a debilitarlo.

Es precisamente en este punto en el que me detengo, porque, estrechamente derivado del λόγος, el problema de la πρᾶξις es uno de los que atraviesa toda la filosofía política aristotélica, una πρᾶξις que deriva precisamente de la teorización que elabora el estagirita de la politicidad humana. Para salvar la comunidad, que es lo que la constituye, el hombre debe actuar bien, exactamente porque, si las partes no hacen lo mejor para el conjunto en el que se encuentran, el conjunto se disuelve: por eso la παιδεία es fundamental para Aristóteles, ya que a través de ella se acostumbra a las partes a actuar por el todo, rechazando cualquier particularismo (cf. Suñol 2015).

⁴³ Aunque no es un texto puramente aristotélico, véase para esta cuestión Loraux (1997).

En este sentido, no es ni siquiera una casualidad que, justo al final de la *Pol.* I 2,⁴⁴ surja, aunque rápidamente, el tema de la δικαιοσύνη, δίκη y δίκαιον: la acción humana está siempre guiada por el problema del “justo”, que es el mismo problema que el de la vida en común.

6. Conclusión

Como decía al principio, sobre la cuestión del hombre como ζῶον πολιτικόν hay muchas preguntas: además de las mencionadas al principio, se han añadido otras en el curso de la discusión, que se espera haber respondido al menos en parte.

En la misma comparación, un tanto peculiar, entre la hipótesis racionalista y la hipótesis biológica (recuperando, de vez en cuando, las distintas instancias), he tratado de presentar mi tesis con la mayor claridad posible: el hombre como ζῶον πολιτικόν, que es el hombre como ζῶον κοινωνικόν, tiene, mereológicamente, unas características muy precisas, aunque el conjunto deba contar siempre con πράξις, que es lo que lleva a la continua redeterminación de cada escenario, obviamente siempre dentro de unos cánones bien establecidos.

Si esta cuestión es tan importante es porque permite la redeterminación de otros muchos temas que, en la recepción del estagirita, a menudo son tratados desde una concepción humana totalmente diferente: me refiero a la cuestión de la ciencia (que ha quedado totalmente en segundo plano aquí), así como a la de la felicidad, de la legislación, de la buena vida, etc., es decir, todos estos temas que, en el pensamiento aristotélico, no sólo están conectados, sino que derivan de este nudo original.

Sin embargo, como se ha dicho en la introducción, toda investigación es un *work in progress*: por ello, se espera que este trabajo sea útil para una mayor problematización de la filosofía práctica aristotélica que, aunque siempre ha sido comentada, a menudo ha sido entendida desde supuestos diferentes a los suyos.

Abreviaturas

⁴⁴ Además de remitirse a Angelini (2021a, pp. 105-128), cf. Zanetti (1993, p. 73, mi traducción): «Después de que Aristóteles describe el proceso genético por naturaleza de la comunidad política al final de su *pólis* autárquica, queda irresuelto, sobre el plano teórico ese orden de problemas que hemos definido como “prescriptivos”. Entonces se da (se puede dar) un último paso, no en el nivel genético (diacrónico) relativo al origen de la polis, sino en el nivel (sincrónico) relativo a la dinámica interna de la polis, a la posibilidad que tiene la polis que subsiste en vistas del “vivir bien” de ser ordenada con buenas leyes. Este paso, como la virtud, no se produce inmediatamente por naturaleza, incluso si el hombre está naturalmente predispuesto a ello. Para lograr la eutaxia, la acción humana debe intervenir en un sentido ahora plenamente político, su discernimiento del justo e injusto».

Para las obras de Aristóteles se han empleado las siguientes abreviaturas: *De Gen. An.* (*Generación de los animales*), *Eth. Eud.* (*Ética a Eudemo*), *Eth. Nic.* (*Ética a Nicómaco*), *Hist. anim.* (*Historia de los animales*), *M.M.* (*Magna Moralia*), *Metaph* (*Metafísica*), *Pol.* (*Política*) y *Top.* (*Tópicos*), las cuales se citan seguidas de la numeración de la edición clásica de Bekker, I. (1831). *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*. Berlín, Vol. II.

Bibliografía

- Accattino, P. (1986). *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*. Turín: Tirrenia Stampatori.
- Ademollo, F., y Vegetti, M. (2016). *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*. Turín: Einaudi
- Angelini, G. (2018). L'uomo come ζῷον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico. *Scienza&Politica. Per una storia delle dottrine*, 30 (58), pp. 131-154.
- Angelini, G. (2019). La "nuda vita" in Aristotele. A partire da Giorgio Agamben. *Consecutio rerum*, 3 (6), pp. 323-346.
- Angelini, G. (2021a). Aristotele, Pol. I 2, 1253 a 37-38: tra δικαιοσύνη, δίκη e δίκαιον. En Angelini, G., y Esposito, A. (Eds.), *Dieci anni di Universa, dieci anni di ricerca* (pp. 105-128). Padua: Padova University Press.
- Angelini, G. (2021b). L'isola di Filottete. En Dignös A. (Ed.), *Koiné. Tempi Covid Moderni* (pp. 139-154). Pistoia: Petite Plaisance.
- Angelini, G. (2022). El hombre como ζῷον πολιτικόν. Una hipótesis interpretativa de un lema fundamental del pensamiento aristotélico. *Cuadernos Filosóficos / Segunda Época*, 19, pp. 1-27.
- Angelini, G. (2023). Aristotele, Pol. II 1-5: note sulla critica alla Repubblica di Platone per un lavoro a venire. En Pacilio, A., y Pignatone, M.A., *Echi del mondo antico*. Napoli: IISF Press (en prensa).
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea, Ética Eudemia* (trad. J. Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política* (trad. M. García Valdés). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1992). *Investigación sobre los Animales* (trad. J. Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- Bengtson, H. (1965). *Griechische Geschichte* [= Handbuch der Altertumswissenschaft 3. Abt., Teil 4]. Munich: C. H. Beck Verlag.
- Benveniste, É. (1969) *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2 vols. París: Minuit.
- Berti, E. (2005). *La finalità in Aristotele*. En Berti E. (Ed.) *Nuovi studi aristotelici. II - Fisica, antropologia e metafísica* (pp. 39-67). Brescia: Morcelliana.
- Berti, E. (2007). *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*. Roma-Bari: Laterza.
- Bien, G. (1985). *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Friburgo-Munich: Verlag Karl Alber.
- Biral, A. (2012). *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*. Padua: Il Prato.
- Briguglia, G. (2015). *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*. Roma: Salerno Editore.

- Cardullo, R.L. (2018). Tra bestie e dèi: forme dell'umano in Aristotele. Uno studio ricognitivo. En Radice, R., De Simone, P., y Zanatta, M. (Eds.), *Aristotele e le sfide del suo tempo a 2400 anni dalla sua nascita. Atti del Convegno (Milano 9-11 novembre 2016)* (pp. 47-73). Milán: Unicopli.
- Cooper, J.M. (1990). Political Animals and Civic Friendship. En Patzig, G. (Ed.), *Aristoteles' Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum* (pp. 220-241). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Cosci, M. (2016). Il divieto aristotelico di transgenerità dimostrativa. En Grecchi L. (Ed.), *Sistema e sistematicità in Aristotele* (pp. 177-206). Pistoia: Petite Plaisance.
- Depew, D.J. (1995). Humans and Other Political Animals in Aristotle's *History of Animals*. *Phronesis: a Journal for Ancient Philosophy*, 40 (2), pp. 156-181.
- Duso, G. (2007). *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Milán: Polimetrica.
- Esposito, R. (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Turín: Einaudi.
- Falcon, A. (2010). Aristotle on the Scope and Unity of the *De anima*. En Van Riel, G., y Destrée, P. (Eds.), *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima* (pp. 167-181). Lovaina: Leuven University Press.
- Gullino, S. (2013). *Aristotele e i sensi dell'autarchia*. Padua: CLEUP.
- Güremen, R. (2018). In what sense exactly are human beings more political according to Aristotle? *Philosophy and Society*, 29 (2), pp. 170-181.
- Heidegger, M. (2017). *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*. Milán: Adelphi.
- Jaulin, A., y Güremen, R. (Eds.) (2017). *Aristote, l'animal politique*. París: Éditions de la Sorbonne.
- Knauss, B. (1964), *Staat und Mensch in Hellas*. Darmstadt: WBD.
- Kullmann, W. (1992). *Il pensiero politico di Aristotele*. Milán: Guerini e Associati.
- Labarrière, J.-L. (1993). *Zōon politikon et zōa politika: d'une prétendue métaphore chez Aristote*. *Epokhe*, 6, pp. 11-33.
- Labarrière, J.-L. (2004). *Langage, vie politique et mouvement des animaux: études aristotéliennes*. París: Vrin.
- Lennox, J.G. (1987). Kinds, forms of kinds, and the more and the less in Aristotle's biology, en Gotthelf, A., y Lennox, J.G. (Eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (pp. 339-359). Cambridge: Cambridge University Press.
- Liddell, H.G., y Scott, R. (1968). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Loroux, N. (1997). *La Cité divisée. Critica de la política*. París: Payot.
- Meier, C. (1983). *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Berlín: Suhrkamp.
- Mulgan, R.G. (1974). Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal. *Hermes*, 102, pp. 438-445.
- Navone, J. (1956). The Division of Parts in Society according to Plato and Aristotle. *Philosophical Studies*, 6, pp. 113-122.
- Newman, J.L. (1887). *The Politics of Aristotle*. Vol. I. Oxford: Clarendon Press.
- O'Rourke, F. (2012). Aristotle's political anthropology. En Edmondson, R., y Hülser, K. (Eds.), *Politics of Practical Reasoning: Integrating Action, Discourse and Argument* (pp. 17-38). Lanham: Lexington Books.
- Ritter, J. (1983). *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*. Génova: Marietti.
- Sassi, M.M. (2017). I trattati di Aristotele "sugli animali": nascita di una disciplina. En Coda, E., Feola, G., y Sassi, M.M. (Eds.), *La zoologia di Aristotele e la sua ricezione dall'età ellenistica e romana alle culture medievali. Atti della X "Settimana di Formazione" del Centro GrAL, Pisa, 18-20 novembre 2015* (pp. 15-34). Pisa: Pisa University Press.

- Suñol, V. (2015). La educación como fundamento del (mejor) régimen político en Aristóteles. *Endoxa*, 36, pp. 53-76.
- Terrel, J. (2015). *La politique d'Aristote. La démocratie à l'épreuve de la division sociale*. París: Vrin.
- Vegetti, M. (1979). *Il coltello e lo stilo. Animali, barbari, schiavi e donne alle origini della razionalità scientifica*. Milán: Il Saggiatore.
- Volpi, F. (1998). Filosofía práctica. En Aa. Vv., *Enciclopedia del Novecento* (pp. 629-638), Vol. X, Suplemento II, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 629-638.
- Zanetti, G. (1993). *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*. Bologna: Il Mulino.