

T. A. MAHONEY - G. LLOYD  
M. E. DÍAZ - L. SOARES

**Lecturas sobre  
Platón y Aristóteles VIII  
Pensamiento Político**



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

**Lecturas sobre Platón y Aristóteles VIII**  
**Pensamiento Político**

*T. A. Mahoney - G. Lloyd*

*M. E. Díaz - L. Soares*

Traducciones:

*María Gabriela Casnati - Octavio Kulesz*

*Gabriel Livov - Bárbara Steinman*

Compilación y revisión técnica:

*Graciela E. Marcos*



## Índice

Mahoney, T. A., <b>¿Sacrifican los filósofos-gobernantes de Platón su interés propio por la justicia?</b> Traducido por Bárbara Steinman y María Gabriela Casnati .....	5
Lloyd, G. E. R., <b>La idea de naturaleza en la <i>Política</i> de Aristóteles</b> Traducido por Octavio Kulesz .....	25
Roberts, J., <b>Animales políticos en la <i>Ética Nicomaquea</i></b> Traducido por Gabriel Livov .....	47
Díaz, M. E. y Soares, L., <b>El pensamiento político de Aristóteles. Reflexiones en torno a algunos conceptos básicos de la <i>Política</i></b> .....	71

## ¿SACRIFICAN LOS FILÓSOFOS-GOBERNANTES DE PLATÓN SU INTERÉS PROPIO POR LA JUSTICIA?\*

TIMOTHY A. MAHONEY

Traducido del inglés por Bárbara Steinman y M. Gabriela Casnati

He de sostener que la respuesta a la pregunta del título es no, los filósofos-gobernantes *no* sacrifican por la justicia su propio interés. En un sentido de "justicia", esta es una afirmación incontrovertida. Virtualmente todos los intérpretes de la *República* acuerdan que la conclusión del argumento principal de los Libros II-IV es que la justicia *psíquica* es el fundamento de la felicidad de uno y de este modo la justicia *psíquica* es también una parte integrante del propio interés. Pero en otro sentido de "justicia", esta es una afirmación extremadamente controvertida. Muchos intérpretes creen que los filósofos sacrifican sus propios intereses gobernando la *polis* modelo de acuerdo con las demandas de la justicia *social*. No obstante, sostendré que la justicia *social* es una parte tan integrante de la felicidad de uno, y así, del propio interés, como la justicia *psíquica*.

En la primera sección de este artículo examino los argumentos claves de los mencionados intérpretes. En la segunda sección demuestro que contrariamente a las

---

\* Publicado en *Phronesis* Vol. XXXVII (1992) 3, pp. 265-283.

afirmaciones de estos intérpretes, los filósofos *no* sacrifican nada de su felicidad gobernando la *polis* ideal. En la tercera y última sección aclaro la concepción del propio interés operante en la *República* y demuestro que la defensa de Sócrates no se atiene a ningún equívoco sobre el término “justicia”. Más bien, su argumento es que el ser justo es esencial al propio interés de uno, tanto si se concibe a la justicia como una virtud psíquica, i. e., cada parte del alma cumple su propia función por el bien del alma como un todo, o como una virtud social, i. e., cada persona en la sociedad cumple su propia función por el bien de la sociedad como un todo.

## I

Un resumen de la posición de muchos intérpretes recientes puede ser esbozado aproximadamente como sigue. La parte principal de la *República* es suscitada por la respuesta de Sócrates al desafío de Glaucón y Adimanto de defender la justicia demostrando que ser justo vale la pena, aun si el que es justo sufriera todas las penas usuales de ser injusto y el que es injusto obtuviera todos los beneficios usuales de ser justo. La respuesta de Sócrates a este desafío excepcionalmente riguroso es un fracaso porque en un punto decisivo él socava su propia posición durante el curso de la descripción de la *polis* modelo que utiliza para ilustrar lo que es la justicia. Los filósofos deben acceder a las demandas de justicia y convertirse en gobernantes, si esta *polis* ha de existir. Sin embargo, la mejor vida reside en contemplar más que en gobernar, de modo que los filósofos sacrifican su propio interés si son justos y gobiernan la *polis*, en lugar de ser injustos y contemplar. Este ejemplo subvierte la defensa socrática de la justicia porque demuestra que bajo ciertas condiciones un hombre o una mujer sabios pueden pasarla mejor si fueran injustos. Además este ejemplo ilustra un problema más extenso. Sócrates no repara en este contra-ejemplo porque se deja llevar por un equívoco en el término “justicia”. Por un lado “justicia” refiere al estado saludable de la *psyché*. Esta justicia es obviamente buena para aquel que la posee. Por otro lado, “justicia” refiere a la virtud concerniente a un trato adecuado con los otros. Claramente es ésta la justicia que Glaucón y Adimanto quieren que Sócrates defienda. Sócrates asume que demostrar que ser justo en el primer sentido –i. e., psíquicamente justo– vale siempre la pena para una persona, conlleva que ser justo en el segundo sentido –i. e., socialmente justo– vale siempre la pena para una persona. Pero esta asunción es enteramente injustificada. He de considerar el problema de la felicidad de los filósofos-gobernantes antes de volverme a la concepción del propio interés, que provee un eslabón vital entre la justicia psíquica y la justicia social.

Los intérpretes<sup>1</sup> de *República* que afirman que los filósofos deben sacrificar alguna medida de felicidad si gobiernan la *polis* modelo argumentan que Sócrates

identifica a la contemplación de las Formas como la más valorable y gratificante actividad humana, y uno no puede contemplar las Formas al mismo tiempo que está ocupado en los asuntos prácticos del gobernar. Como resultado, si el filósofo accede a las demandas de la justicia y gobierna –y Platón deja en claro que es justo para los filósofos gobernar el estado ideal– entonces ellos no pueden realizar la vida ideal de la contemplación tan completamente como podrían haberlo hecho si no gobernaran. Aquí hay un conflicto entre las demandas de justicia y la realización de la vida humana ideal que implica que existen condiciones bajo las cuales la persona injusta –que desprecia los requerimientos de la justicia con el objeto de contemplar– la pasaría mejor que la persona justa que a veces<sup>2</sup> gobierna, antes que contempla. Así, los detalles de la propia *polis* modelo de Sócrates socavan su defensa de la justicia.

Permitaseme ir hacia los textos de los que se supone que el problema surge. Prueba de que existe un conflicto entre las demandas de la justicia y la realización de la vida humana ideal comienza a acumularse ya con el Libro I. En contra de Trasímaco, quien ha afirmado que gobernar es meramente el medio por el cual los gobernantes se enriquecen a expensas de los gobernados (338e), Sócrates argumenta que el gobernante genuino no gobierna para el propio beneficio sino para beneficio de los gobernados (342e, 346e, 347d), aquellos que se dieran cuenta de esto gobernarían sólo bajo presión o amenaza de castigo (347c). Puesto que los que comprenden la naturaleza del gobernar no consideran el cargo político como algo bueno (347c), en una ciudad de gente buena (que comprenda presumiblemente la naturaleza del gobierno) la gente competiría entre sí para evitar gobernar (347d).

Sócrates se extiende sobre la gravosa naturaleza del gobernar en el Libro VII, en el curso de la explicación acerca de por qué los filósofos que han visto la Forma de Bien deben gobernar el estado ideal. Después de describir brevemente la Forma de Bien (la última cosa hallada en la educación del filósofo), Sócrates dice, “no hay que sorprenderse de que aquellos que han alcanzado este punto no estén dispuestos [*ouk ethelousin*] a ocuparse en los asuntos humanos, sino que sus almas están siempre presionando hacia arriba para pasar el tiempo allí” (i. e., en el reino de las Formas) (517c 7-d 1)<sup>3</sup>. Continúa diciendo que aquellos que hayan pasado sus vidas enteras educándose rechazarían gobernar por pensar que ya han llegado a las “Islas de los Bienaventurados” (519c), y mantiene que si el estado ideal fuera a realizarse, uno no debe permitir que las mejores naturalezas rechacen el gobernar, como ahora lo hacen (519d). Luego, en respuesta a la pregunta de Glaucón –“¿Hemos entonces de causarles una injusticia [*adikêsomen*] al hacerlos vivir una vida peor [*poiêsomen cheiron zên*] cuando podrían vivir una mejor?” (519d8-9)– Sócrates primero reafirma (ver IV 421b y V 466 a) que los fundadores de la ciudad ideal no están comprometidos con la felicidad de los gobernantes, sino más bien con la felicidad de la ciudad como un todo (519e-520 a). Entonces niega que se cometa injusticia alguna a los gobernantes: la demanda de que gobiernen es justa porque están en deuda con la ciudad a causa de la educación que

han recibido de ella (520a-d). Parece también reforzar la afirmación de Glaucón acerca de que los gobernantes llevan una peor vida de la que podrían llevar de otro modo. De hecho afirma que la ciudad bien gobernada *no puede existir a menos que exista una vida mejor que gobernar para los gobernantes venideros*: en ausencia de una mejor vida, la gente se peleará por gobernar y la lucha doméstica resultante destruirá la ciudad (520e-521a). En consecuencia, los gobernantes en la mejor ciudad no deben ser amantes del gobernar (521b), y deben ser lo menos inclinados a gobernar (520d); gobiernan no porque gobernar sea una cosa espléndida (540b), sino porque es una cosa necesaria (521b-540b).

En resumen, el estado ideal no puede existir a menos que los filósofos accedan a la justa demanda de gobernar y esto requiere que a veces dejen de lado la actividad más deseable de contemplar las Formas. Parece que bajo determinadas circunstancias, ser completamente justo es incompatible con llevar la mejor y más feliz vida posible.

He tratado de exponer tan enérgica y persuasivamente como he podido el argumento para afirmar que la *República* implica que ser tan justo como sea posible y ser tan feliz como sea posible son incompatibles en el caso de los filósofos-gobernantes. En este sentido, uno puede apreciar el peso que existe detrás de una afirmación que ha concitado el apoyo de tantos intérpretes recientes de Platón. No obstante, niego que estos textos impliquen que ser tan justo como sea posible y ser tan feliz como sea posible sean siempre incompatibles.

Uno debería tener claro que Sócrates nunca afirma explícitamente que los filósofos sacrifican su felicidad escogiendo gobernar antes que contemplar. Más bien, aquellos que mantienen esta tesis deben argumentar que los textos que he citado más arriba implican que los filósofos sacrifican su felicidad de esta manera. Sin embargo, afirmo que los textos no implican esto.

Es claro que estos textos implican que la contemplación es una mejor actividad y proporciona una mejor vida que el gobernar. De acuerdo con la clasificación de los bienes que Glaucón provee al principio del Libro II (357b-357d), la contemplación es un bien "al que damos la bienvenida por sí mismo y también por sus consecuencias" (357c 1-2)- llamémoslo un bien de primera clase a la luz de la referencia de Sócrates hacia tales bienes como *kalliston* (358a 1). En contraste, gobernar es un bien de tercera clase que debe ser clasificado entre aquellos bienes que son "fatigosos [*epipona*] pero beneficiosos para nosotros; no debemos desearlos por sí mismos sino por las recompensas y otras cosas que resultan de ellos" (357c 7-d 2). Estos son bienes de tercera clase en comparación con las otras dos clases de bienes que menciona Glaucón: los bienes de primera clase tales como la contemplación y los de segunda clase, a los que "les damos la bienvenida no porque deseemos sus consecuencias sino por sí mismos" (357b 5-6).

La clasificación de la contemplación -específicamente la contemplación de la Forma de Bien- como un bien de primera clase parece correcta por las siguientes razones. En primer lugar, la contemplación de la Forma de Bien es claramente bien recibida

por sí misma. La Forma de Bien es una cosa de extraordinaria belleza, más bella que el conocimiento o que la verdad (509a 6-7). La efusiva descripción que Sócrates hace de ella no deja dudas de que ver la Forma de Bien es un gran deleite. Es por ello que aquellos que la ven desean pasar el tiempo contemplándola (517c 9) y podrían "pensar que han llegado a las Islas de los Bienaventurados mientras todavía viven" (519c 5-6). En segundo lugar, la contemplación de la Forma de Bien es bien recibida por sus consecuencias: "pues quien quiera actuar inteligentemente [*emphronôs*] en público o en privado debe verla [la Forma de Bien]" (517c 4-5). De hecho la contemplación de la Forma de Bien parece incluir aspectos de los primeros dos ejemplos de bienes de primera clase que Glaucón menciona: la inteligencia y la vista<sup>4</sup> (*to phronein kai to horan*, II, 357c 2).

De manera similar, la clasificación del gobernar como bien de tercera clase -un bien no deseado por sí mismo, sino por las recompensas y otras cosas que resultan de él- también parece correcta. En primer lugar, el gobernar no es deseado por sí. Aquellos que comprenden la naturaleza del gobernar no consideran un cargo político como algo bueno o que debe ser disfrutado en sí mismo (347c 5-7); los gobernantes en la mejor ciudad no son amantes de gobernar (*erastas tou archein*, 521b 4) y no suponen que gobernar sea una cosa espléndida (*kalon ti*, 540b 4). En segundo lugar, se lo desea por sus consecuencias. Uno podría aceptar gobernar para evitar ser gobernado por un inferior (347c 3-5), o por el bien de la ciudad (540b 4).

Del hecho de que una persona elija<sup>5</sup> uno de los bienes de tercera clase por sobre uno de los bienes de primera clase, ¿puede uno inferir correctamente que esta persona es menos feliz que la persona que habría sido si hubiera hecho otra elección?

La afirmación de que los filósofos sacrifican su felicidad al gobernar antes que al contemplar se basa en la validez de esta inferencia. Pero la inferencia no es válida. Pues si un bien de tercera clase es un medio para un bien que es aún más valioso que el bien de primera clase rechazado, una persona será más feliz al elegir el bien de tercera clase y rechazar el bien de primera clase. He aquí una ilustración.

Tomemos en consideración una persona que es un artista bastante talentoso. Gusta de la escultura y ha encontrado que sus esculturas alcanzan un buen precio en el mercado. Puede darse una buena vida y disfrutar al mismo tiempo: de este modo, el esculpir es uno de los bienes de primera clase dado que es bien aceptado tanto por sí mismo como por sus consecuencias. ¿Significa esto que si elige dejar de lado el esculpir a efectos de empeñarse en un fatigoso entrenamiento físico -Glaucón incluye el entrenamiento físico (*to gymnazesthai*, 357c 5) entre los bienes de tercera clase- ha de ser entonces menos feliz que si hubiera adoptado la opción opuesta? No si el fatigoso entrenamiento le es requerido para ganar la medalla de oro olímpica en la que tiene puesto su corazón y para ganarla tiene talento suficiente si se entrena adecuadamente. Podemos hablar de los "sacrificios" que tal persona realiza para conseguir su objetivo. Sacrifica la comodidad, el arte, la entrada de dinero y tal vez otras cosas; pero no

sacrifica su felicidad. Pues es necesario para él elegir el bien de tercera clase, el entrenamiento físico, por sobre uno de los bienes de primera clase, el esculpir, si se propone conseguir su objetivo, ganar la medalla de oro, que él valora aún más que el bien de primera clase rechazado, el esculpir.

Este ejemplo muestra que la siguiente inferencia es inválida: 1) una persona elige uno de los bienes de tercera clase por sobre uno de los bienes de primera clase, entonces, 2) la persona es menos feliz que la persona que habría sido si él o ella hubieran elegido de otro modo. Específicamente he argumentado que la inferencia es inválida en aquellos casos en que el bien de tercera clase es un medio para un bien que es aún más valorable que el bien de primera clase rechazado. He de demostrar que el caso de los filósofos-gobernantes es exactamente tal tipo.

Los filósofos "valoran muy altamente lo que es correcto y los honores que surgen de lo que es correcto, y valoran lo que es justo como la cosa más grande y más necesaria" (*to de orthon peri pleistou poiêsamenoi kai tas apo toutou timas, megiston de kai anankaïotaton to dikaïon*, 540d 6-e 2). Los filósofos eligen gobernar porque es justo que ellos gobiernen en esa situación (como dice Glaucón en 520e 1-3), y de este modo gobernar es necesario (el *hós ep'anankaïon* de Glaucón en 520e2 es reflejado por el *hós anankaïon* de Sócrates en 540b 4-5). Al igual que el artista atlético, los filósofos eligen un bien de tercera clase -en este caso gobernar- por sobre un bien de primera clase -en este caso la contemplación- porque deben gobernar si es que esperan alcanzar lo que ellos valoran por sobre todas las cosas -lo que es justo (*to dikaïon*). Es este obviamente un caso en el cual la inferencia que he venido considerando es inválida. Más adelante explico por qué los filósofos valoran lo que es justo como la cosa más grande y más necesaria, pero primero, permítaseme considerar una objeción.

Uno podría estar en desacuerdo con la afirmación de que los filósofos-gobernantes elijan gobernar. En varios puntos, Sócrates habla de forzar a los filósofos a gobernar (p.ej., *prosanankazontes*, 520a 8; *ana kasteïoi*, 539e 3). Este lenguaje sugiere más que la clase de necesidad que he mencionado antes: sugiere compulsión externa. Para esto tengo dos respuestas. En primer término, en ningún lugar del texto hay una mención a la fuerza aplicada sobre los filósofos; de hecho aun la amenaza de fuerza está ausente. La compulsión resulta ser un discurso (520a 9-d 4) cuyo punto esencial es discutir que la demanda de que gobiernen los filósofos sea justa. Los filósofos acceden a esta demanda porque, como lo expresa Glaucón, "damos órdenes justas a gente justa" (*dikaia gar de dikaiois epitaxomen*, 520e 1). Por supuesto resultaría innecesario dirigir un discurso tal a filósofos que han visto la Forma de Bien. Han pasado por una educación rigurosa, han desempeñado ya el gobierno alguna vez (539e) y han visto la Forma de Bien, y por lo tanto comprenden las cosas justas (506a 4-7); ellos ya conocen las demandas de la justicia, no necesitan que les sean dichas. Propongo que el discurso está dirigido a Glaucón y a los lectores de Platón, no al filósofo de la *polis* modelo. En segundo lugar, comparto que existe un sentido en el cual Sócrates "fuerza" a los filóso-

fos a gobernar: Sócrates ha creado (en el discurso) condiciones bajo las cuales gobernar es lo que es justo que los filósofos hagan. Sólo en este sentido fuerza Sócrates a los filósofos a gobernar.

Antes de avanzar, permítaseme volver sobre aquellos textos que sugieren a muchos intérpretes que la contemplación es el componente primario de la felicidad para los filósofos. Uno podría razonablemente preguntar qué otra cosa se proponen hacer estos textos, si no establecer que la contemplación es el componente preeminente de la felicidad humana. La respuesta a esta pregunta es bastante explícita en la *República* misma (520e-521a). Las ciudades no pueden ser bien gobernadas en tanto que el poder político es considerado el logro consagrador de la vida humana porque las consiguientes batallas por el poder político destruirán la ciudad como un todo que funciona bien. Esto significa que las ciudades bien gobernadas no pueden existir a menos que haya una vida mejor que gobernar. De este modo, el blanco primario de estos textos es establecer al menos la posibilidad de ciudades bien gobernadas atacando la noción de que el ejercicio del poder político constituye el más alto logro humano. Sócrates establece esta posibilidad argumentando que la vida de la contemplación es preferible a la vida del gobierno. Pero uno no debería inferir de esto que la contemplación es el más alto logro humano y concluir entonces que cualquier sacrificio de la contemplación es un sacrificio de la felicidad. En cambio, como argumento más adelante, el más alto logro de una vida humana es ser justo. Aunque ser justo requiera a veces que uno gobierne, esto no quiere decir que ser justo y gobernar deban ser identificados, ni que uno sacrifica la propia felicidad cuando gobierna porque la justicia lo demanda<sup>6</sup>.

Hasta este punto he establecido solamente que se trata de una inferencia inválida la que nos lleva del texto de la *República* a la afirmación de que los filósofos eligen gobernar antes que contemplar son menos felices de lo que hubieran sido de otra manera. Esta es la parte negativa de mi argumento. Pasemos ahora a la parte positiva. Afirmo que al elegir gobernar antes que contemplar, el filósofo es más feliz de lo que habría sido de haber elegido contemplar.

## II

¿Cuál es el criterio para juzgar si una persona es feliz? En «Dos Concepciones de Felicidad»<sup>7</sup>, R. Kraut sugiere dos normas que creo adecuado tomar para mis propósitos: los aspectos subjetivos y objetivos de juzgar la felicidad. Sostendré que juzgado por cualquiera de estas normas, el filósofo que escoge gobernar en lugar de contemplar es más feliz que si hubiera escogido la otra opción.

La primera norma es subjetiva: «una persona vive felizmente sólo si se da cuenta de que está logrando las cosas importantes que valora, o si está razonablemente cerca

de esta alta norma» (Kraut, 180). La norma es subjetiva: primero, en el sentido de que la felicidad de la persona está determinada en relación a los propios valores de la persona; segundo, en el sentido de que la persona reconoce que está logrando lo que valora.

La segunda norma es objetiva: una persona sólo vive feliz si «está razonablemente cerca de vivir la mejor vida [que él es] capaz de vivir» (Kraut, 181). La norma es objetiva en el sentido de que la felicidad está determinada en relación a un ideal objetivo, es decir, en relación a una concepción de la vida mejor que pueda ser vivida por un ser humano, sin tener en cuenta los valores que una persona sostiene realmente. Así, una persona puede ser feliz según la primera norma, pero fallar según la segunda norma porque sus valores no corresponden a los valores manifestados en el ideal objetivo<sup>8</sup>.

Consideremos al filósofo que gobierna en lugar del que contempla, a la luz de la norma subjetiva. Como el filósofo valora lo que es justo como la cosa más grande y necesaria (540d 6-e 2), entonces, según esta norma, el filósofo que escoge gobernar es más feliz que si hubiera escogido contemplar. Porque escogiendo gobernar escoge lo que es justo y así logra lo que valora más altamente. Además, el filósofo reconoce esto.

Consideremos al mismo filósofo a la luz de la norma objetiva. Esta norma mide a una persona, no en relación a los propios valores de la persona, sino en relación a los valores manifestados en un ideal objetivo. Sin embargo, sugiero que no hay ninguna diferencia entre los valores que el filósofo sostiene y los valores manifestados en el ideal objetivo. El filósofo sostiene los valores ideales porque ha visto la Forma de Bien y como resultado comprende lo que es realmente bueno y así es «capaz para actuar inteligentemente en público o en privado» (517c 4-5). Así, podemos inferir del juicio del filósofo que el valor más importante manifestado en el ideal es la justicia. Es obvio a partir de esto que el filósofo que escoge hacer lo que es justo -es decir, gobernar- está más cerca del ideal que el que abandona el gobernar para contemplar. Así, el filósofo que gobierna en lugar de contemplar es más feliz a la luz de la norma objetiva.

Creo que el argumento anterior establece la afirmación de que el filósofo que escoge gobernar en lugar de contemplar es más feliz que si hubiera escogido la otra opción. Ese argumento depende de la afirmación de que los filósofos valoran lo que es justo como la cosa más grande e importante -una afirmación que Sócrates hace explícitamente en 540d 6-e 2. Esto lleva a la pregunta de por qué los filósofos valoran a la justicia por sobre todo el resto.

En relación a uno de los sentidos que Platón asigna a «justicia», la respuesta es directa. La justicia es importante porque la justicia es el estado más saludable del alma<sup>9</sup> (444d 3-e 2) en que cada parte hace su propio trabajo y no se entromete en las tareas de las otras partes<sup>10</sup>. Tal estado saludable es obviamente valioso por sí mismo y porque nos permite que logremos cosas que deseamos hacer, así como la salud del cuerpo es valiosa tanto intrínsecamente como instrumentalmente. Dada esta noción de justicia, Sócrates dice «él [la persona justa] piensa que la acción justa y bella, a la que denomina

como tal, es aquella que preserva esta armonía interna e incluso ayuda a lograrla» (443e 5-6).

El problema con esta respuesta es que parece proporcionar una defensa del valor de la justicia simplemente redefiniendo qué significa «justicia». Por justicia normalmente se considera que es la virtud primariamente involucrada en una acción correcta hacia otros (incluyendo la adhesión a la ley<sup>11</sup>): acción que tiene en cuenta las demandas legítimas de otros y su bien. Es por esto que Trasimaco afirma que la justicia es el bien de otro (343c 1-5). Además, el propio Sócrates intenta vincular la justicia como un estado psíquico con la justicia como la virtud concerniente a la acción correcta hacia otros. Afirma que una persona que tiene un alma justa no estafaría (442e 6-443a 1), ni robaría templos, ni asaltaría o traicionaría a amigos o a su ciudad (443a 3-4), ni rompería acuerdos (443a 6-7), ni cometería adulterio, ni sería irrespetuoso con sus padres, o descuidaría a los dioses (443a 9-10). Sócrates y sus interlocutores asumen esa justicia como un estado psíquico vinculado a la justicia social, i.e., la justicia concebida como la virtud relacionada con el actuar correctamente hacia otros. Esto está lejos de ser claro<sup>12</sup>. Pero creo que esto se aclara una vez que uno entiende la concepción del propio interés que una persona con una *psyché* justa tiene.

Antes de seguir, quiero señalar que la concepción del propio interés de una persona con una *psyché* justa también es normativa con respecto a otras personas. Porque un alma enferma es un alma en la cual una parte usurpa el rol propio de otras partes y como resultado ninguna de las partes funciona en el rol que le es propio. Las elecciones hechas por una persona en tal condición son deformadas por esta enfermedad psíquica. Como resultado, tal persona concebiría falsamente su propio interés, como sugiere Sócrates en los Libros VIII y IX, donde clasifica las vidas según la *eudaimonia* de aquellos que las conducen (544a 2-b 3, 580a 9 -b4). Él compara la vida llevada por una persona con *psyché* saludable -i.e., justa- y las vidas llevadas por personas<sup>13</sup> que padecen distintos desórdenes psicológicos severos y en aumento. Los desórdenes psicológicos se representan como casos en los que otras partes del alma arrebatan el lugar de gobernante del alma entera a la razón (586e 3-587a 5). En cada uno de estos casos, el usurpador establece su propio deseo como el dominante para el alma entera<sup>14</sup>, de modo que la vida llevada por una persona con semejante alma es caracterizada esencialmente como el intento de satisfacer este deseo dominante. Así, cada tipo de alma representa una concepción diferente del propio interés porque cada una es caracterizada por un objetivo dominante diferente, determinado por el deseo que impone el gobernante del alma<sup>15</sup>.

Este punto es confirmado por el argumento de Sócrates de que la persona justa está en una posición privilegiada con respecto al juzgar vidas. Primero, el filósofo, i.e., la persona con un alma justa, es superior a los otros en experiencia (*empeiria*), sabiduría (*phronêsis*), y razonamiento (*logos*, 582a 4-6) y, como resultado, es un mejor juez (582a 4-583a 11). Segundo, sólo los juicios de los filósofos de alma saludable incorporan



valoraciones correctas de los verdaderos placeres de las vidas, porque sólo los filósofos conocen los verdaderos placeres (583b 1-587b 10). Así, la concepción del propio interés de una persona de alma justa, i.e., de un filósofo, es una norma para todos.

### III

¿Por qué los filósofos valoran a la justicia -aquí considerada como justicia *social*, i.e., la virtud concerniente a acciones correctas respecto a otros- tan altamente? Yo sugiero que consideremos la pregunta desde el punto de vista de la vida humana ideal, más específicamente, desde el punto de vista del componente preeminente de la vida ideal<sup>16</sup>. Con «una vida ideal» me refiero a una vida en la cual uno persigue y logra los objetivos más importantes del verdadero propio interés. Porque la concepción de un filósofo de su propio interés es normativa para todos, sus metas serán las metas perseguidas y logradas en la vida humana ideal. ¿Cuál es la norma por la que el filósofo determina las metas que persigue? Yo sugiero que el filósofo compara clases de vidas considerando la bondad relativa a los objetos a los que ellas apuntan.

Uno podría objetar esta norma propuesta sobre la base de que la vida ideal es una vida que apunta nada más que a actualizar lo que está en el propio interés de la persona que la vive. Pero esta afirmación involucra una confusión lógica<sup>17</sup>. Uno no puede especificar lo que está en el propio interés de una persona sin especificar un conjunto estructurado de objetivos. Y este conjunto estructurado de objetivos define una clase de vida. Por esto, la realización del propio interés no puede ser el criterio que uno use para determinar que un cierto tipo de vida sea mejor que otro, simplemente porque emplear semejante criterio sería hacer la pregunta de qué conjunto estructurado de objetivos, i.e., qué tipo de vida, debería usarse para definir el propio interés de uno<sup>18</sup>. Por eso la objeción debe rechazarse.

Para descubrir el contenido de la vida humana ideal debemos empezar con los deseos humanos. Esto es porque los deseos humanos determinan el rango de objetos hacia los que una vida humana puede ser dirigida, ya que el deseo proporciona el ímpetu que acerca a una persona a su meta. De acuerdo con esto, el objetivo más alto de la vida humana ideal es el cumplimiento del deseo dirigido a la actualización del objeto mejor.

La *República* presenta un desarrollo del deseo humano que es más complejo que el desarrollo hecho en diálogos más tempranos. En la *República* Sócrates divide el alma en tres partes, cada una distinguida por sus deseos característicos.

La parte más baja del alma es la parte apetitiva. Se dirige hacia una mezcla<sup>19</sup> de objetos, incluyendo esos objetos que satisfacen la sed y el hambre (437d 3) y el deseo sexual (439d 6). El apetito es distinguido de la razón, porque la razón desea cosas *qua*

*buenas* cosas, mientras que el apetito desea cosas *tout court*, i.e., el apetito es indiferente a toda otra consideración (como si aquello que deseara fuese bueno, ventajoso, honorable, etc.) que conseguir lo que quiere (437d-439a).

La parte media del alma es el espíritu (*ho thumos*). Sigo a Cooper<sup>20</sup> al sostener que los deseos del espíritu tienen «su raíz en la competitividad y en el deseo de autoestima y (como una presuposición normal de esto) de la estima de otros» (Cooper, 14-15). El espíritu «es diferente del apetito porque a los apetitos les falta la auto-referencia que es esencial para la estima y la autoestima» (Cooper, 16). El espíritu se diferencia de la razón en la manera en que está constituido:

En el caso de la razón, los pensamientos sobre lo que es bueno llegan primero, un deseo que se forma para cualquier cosa que uno piensa (correcta o incorrectamente) es bueno. Pero en el caso del *thumos* el deseo de competencia y la estima vienen primero (sin tener en cuenta ninguna pregunta antecedente sobre si estas cosas son realmente buenas, o si lo son, por qué lo son), y después siguen los pensamientos sobre lo bueno. (Cooper, 16)

Según esta enumeración, el objeto de los deseos de la parte espiritual son esos objetos que cumplen el propio deseo de autoestima y de ser estimado por otros. Probablemente el aspecto competitivo de estos deseos se refiere a que yo intento lograr objetivos que produzcan que sea estimado más favorablemente que otros, tanto por mí mismo como por los demás. Lo que estos objetivos sean está presumiblemente determinado por la propia educación, entrenamiento, etc.

La razón es la parte gobernante del alma (IV, 441e 4, 442e 5); cuida del alma entera (IV, 411e 5) y conoce lo que es de interés para cada parte, y para la totalidad que es el alma entera (442e 7). Como gobernante, la razón desea el bien del alma entera. Así, la razón también desea la justicia, concebida como el estado saludable del alma, porque la justicia psíquica es la condición de un alma buena. Y si el alma buena también es el alma que se gobierna para lograr su propio interés (como el argumento de Sócrates parece admitir), entonces qué sea el estado justo del alma realmente no puede especificarse hasta que se especifiquen los objetivos del propio interés. Porque los objetivos del propio interés determinan cómo las distintas partes del alma deben ordenarse; deben estar ordenadas de manera tal que se logren estos objetivos. Por eso la razón decide el papel específico de cada parte a la luz de su conocimiento del conjunto estructurado de objetivos que constituyen el propio interés del alma entera. Si la razón no deseara naás además del bien y la salud del alma entera, no contribuiría en sí misma al conjunto estructurado de objetivos más que de una manera secundaria, en cuanto juega su papel de determinar la estructura óptima de objetivos a la luz de los deseos de las otras partes del alma y quizás de cumplir una función de vigilancia para promover el logro eficaz de estos objetivos. Pero la razón desea más que la justicia psíquica y la dirección eficaz de las actividades del alma: también contribuye primariamente al conjunto estructurado de objetivos que constituyen el propio interés.

Como se indicó antes, la razón, como opuesta a las otras partes del alma, desea cosas *qua* buenas cosas, i.e., desea el bien *tout court*. Desea el bien *tout court* en dos sentidos: 1) la Forma de Bien, y 2) el bien de todas y cada una de las cosas sin restricción<sup>21</sup>. La razón desea la Forma de Bien en el sentido de que desea conocerla y contemplarla. La Forma de Bien es «el más grande objeto de aprendizaje» (*megiston mathema*, VI, 505a 2) y la razón es amante del aprendizaje (*philomathes*, IV, 435e 7 y IX, 581b 9). La razón también desea el bien de todas y cada una de las cosas<sup>22</sup>. En el Libro VI, cuando Sócrates afirma que «cuando viene a las cosas buenas nadie se satisface con adquirir lo que parece serlo... aquellas cosas que cada alma persigue» (505d 7-11)<sup>23</sup>, debe referirse a la razón que es la parte del alma responsable de la persecución de cosas buenas, porque ninguna de las otras partes persigue algo simplemente porque es bueno<sup>24</sup>. El deseo de la razón hacia el bien de todas y cada una de las cosas es la base de la afirmación de Sócrates en el *Fedón* de que si la Mente (*Nous*) gobernase el mundo, entonces «dirigiría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor... Una vez que uno ha presentado lo mejor para cada uno como la causa de cada uno y la causa general de todos... continuaría explicando el bien común para todos» (97c 4-6 y 98b 1-3). El *Nous* no sólo tiene el conocimiento para hacer todas y cada una de las cosas tan bien como sea posible, también desea hacerlo porque la razón desea toda cosa que reconozca como buena. De hecho, reconocer algo como bueno y desearlo son simplemente el aspecto cognoscitivo y el desiderativo de un solo acto de razón<sup>25</sup>. Como la razón desea el bien de todas y cada una de las cosas, desea realmente lo que es bueno desde un punto de vista impersonal, i.e., sin tener en cuenta de quién es el bien<sup>26</sup>.

En vista de esta descripción de los distintos deseos de primer orden del alma, está claro que el deseo de la razón apunta a la actualización del objeto mejor. Por lo que la sola razón apunta a la actualización del bien sin calificación: las otras partes del alma apuntan a la actualización de objetos que pueden no ser buenos -de hecho, la satisfacción de los deseos de las otras partes del alma puede, actualizándose, producir algo malo. Y cuando afirmo que el deseo de la razón apunta a la actualización del objeto mejor, quiero decir esto en el sentido de que la razón apunta a la actualización de todas y cada una de las cosas. También es verdad que, en otro sentido, la Forma de Bien es el objeto mejor. Pero uno no puede apuntar a la actualización de este bien porque ya existe<sup>27</sup>. Por supuesto, cuando uno conoce la Forma de Bien o cuando la contempla, actualiza ciertos bienes específicos, ya que conocerla y contemplarla son bienes. Pero la razón también desea la actualización de la gama completa de cosas buenas, y esta gama es colectivamente un objeto mejor que aquellos dos bienes específicos, porque esta gama incluye esos dos bienes específicos<sup>28</sup>. Así, el objetivo preeminente de la vida humana ideal es satisfacer el deseo de la razón para la actualización de todas y cada una de las cosas. Me referiré de ahora en adelante a este deseo como «el deseo por el bien sin restricción».

El deseo de la razón por el bien sin restricción proporciona la llave para explicar por qué los filósofos valoran la justicia como la cosa más grande y más importante. Una vez que se explica esto, queda claro que Sócrates tenía razón al final del Libro IV al afirmar que un individuo con una *psyché* justa -i.e., una *psyché* en la que cada una de sus partes juega su rol propio para que se logre el bien de la *psyché* entera- es también socialmente justo -i.e., actúa con apropiada consideración del bien de otros.

¿Cómo se define la justicia en *Republica*? En el Libro IV, se describe a la justicia como cada parte de la ciudad o parte del alma que realiza su tarea para el bien del todo (ej., 433a 3-6, 433e 12-434a 1, 441d 8-e 2), lo que es una condición para que la ciudad entera sea tan feliz como fuera posible (IV, 420b 7-8, VII, 519e 1-3). Sugiero que uno puede concluir de esto que, en general, la justicia es la condición de cada parte que actúa de tal manera que el todo es tan bueno como puede serlo, sea que el todo fuera el alma, la ciudad, etc. Así, turnándose para gobernar, los filósofos actúan de acuerdo con las demandas de justicia social y hacen su parte para que la ciudad sea tan feliz como sea posible. De hecho, están haciendo la mayor contribución que pueden para el bien de la ciudad, y así satisfacen su deseo racional de actualizar el bien.

Sin embargo, esta explicación no alcanza a ser una demostración de la plena conexión entre la justicia social y la satisfacción del deseo de actualizar el bien sin restricción, porque deja abierta la pregunta siguiente. Aunque los filósofos están contribuyendo lo mejor que pueden al bien de su propia *polis* (a la que ellos deben una obediencia especial, como Sócrates indica en VII, 519e ss.), ¿no es posible que ellos fueran capaces de emprender alguna otra acción que contribuyera aún más al bien *tout court* y entonces se satisfaga en una magnitud aún mayor su deseo de actualizar el bien sin restricción? Si esto es posible, entonces el obedecer las demandas de obediencia a la propia *polis* (que Sócrates juzga un requisito de justicia social), realmente entraría en conflicto con el propio interés de los filósofos, como yo describí antes.

Sin embargo, ningún conflicto de tal clase puede surgir dada la concepción orgánica de Platón sobre la estructura del universo. Esta concepción está más clara en el *Timaeo*, en el que el mundo se describe como un ser viviente que contiene a todos los otros seres vivientes «separadamente y en sus familias» como partes (30c). A esta concepción también se alude en el *Gorgias*<sup>29</sup>, el *Fedón*<sup>30</sup>, y especialmente en las *Leyes*, Libro X. La concepción orgánica prevé la relación entre el bien del todo y el bien de las partes como una relación de necesidad mutua, así como en un cuerpo humano que funciona bien todas las partes están en buena condición y funcionan bien sólo si el cuerpo entero está en buena condición y funciona bien, y viceversa. Además, según esta concepción, el universo, como el cuerpo humano, está hecho de «ensamblar» todo y partes. Es decir, las partes forman todos que son a su vez partes de todos más grandes, etc. Por ejemplo, el cuerpo humano se compone de varios sistemas (ej., el sistema cardiovascular y el sistema nervioso) que se componen de varios órganos (ej., el corazón y las venas) que son compuestos de partes (ej., tipos de tejido del músculo).

etc. Igualmente, la *psyché* humana se compone de varias partes, y la propia *psyché* es parte de la combinación cuerpo-alma que constituye a una persona. que es a su vez parte de la *polis*, etc.

Dada la concepción orgánica del universo, el filósofo se ve correctamente a sí mismo como una parte natural de su propia *polis*, que es a su vez una parte integrante de un universo mucho más grande. Como resultado, el filósofo entiende correctamente que su contribución al bien de la *polis* es la manera específica con la que contribuye al bien del universo en su conjunto: haciendo a la *polis* tan buena como pueda ser, el filósofo hace buena esta parte del universo y así contribuye al buen funcionamiento del universo en su conjunto. Así, la obediencia especial que el filósofo tiene hacia su propia *polis* no entra en conflicto con el cumplimiento del objetivo del filósofo de actualizar el bien sin restricción. Al contrario, el filósofo contribuye eficazmente a esta actualización realizando la tarea que se le asigna en virtud de ser una parte de un todo más grande, i.e., su propia *polis*.

En esta interpretación, la justicia psíquica y la justicia social son mutuamente complementarias. Quien tiene un alma saludable -y por esto es psíquicamente justo- concibe su propio interés de tal manera que su objetivo dominante de primer orden está determinado por el deseo de la razón hacia el bien sin restricción. Este objetivo dominante se satisface sólo en caso de que uno acceda a las demandas de justicia social. Así, Sócrates presenta una concepción del propio interés que le permite cumplir con éxito el desafío de defender la justicia. Ha demostrado que dados ciertos supuestos que están profundamente arraigados en la filosofía de Platón, no puede haber ningún conflicto entre la justicia social y el propio interés de uno. Claro que estos mismos supuestos pueden desafiarse y una nueva defensa sería necesaria. Pero esto es simplemente parte de la tarea dialéctica continua de la filosofía, como el propio Platón nos enseña.

Universidad de Texas, Arlington.

## NOTAS

<sup>1</sup> White en *A Companion Plato's Republic* (Indianapolis, 1979), 195-6. da una lista de los intérpretes que mantienen esta afirmación; Prichard, Adkins, Shorey, Kraut y Cooper. Podríamos agregar al mismo White en la lista así como también a A. Bloom (*The Republic of Plato* [New York, 1968], 407-12), J. Annas (*An Introduction to Plato's Republic* [Oxford, 1981], 260-71), S. Aronson ("The Happy Philosopher-A Counterexample to Plato's Proof", *Journal of History of Philosophy*, (10) 383-98). Hay unos pocos filósofos que coinciden conmigo en negar esta posición. T. Irwin afirma que los filósofos no sacrifican su felicidad al gobernar; pero para sostener esto importa el ideal práctico que encuentra en el *Banquete* a la *República*, donde halla el ideal contemplativo (*Plato's Moral Theory* [Oxford, 1979], 236-43). C. D. Reeve sostiene que los filósofos-gobernantes no sacrifican su felicidad a largo plazo al dejar de lado la contemplación para turnarse a gobernar porque el estado ideal en el cual gobiernan los filósofos maximiza en el largo plazo el tiempo de contemplación disponible para los filósofos. Sin el ambiente político amigable y estable de este estado, los filósofos podrían pasar aún menos tiempo contemplando (*Philosopher-King: The Argument of Plato's Republic* [Princeton, 1988], 202-3 y n.f. 10, 311). Reeve puede estar en lo cierto al afirmar que el tiempo de contemplación del filósofo es maximizado en el estado ideal. No obstante, mientras que él parece pensar que la vida de la contemplación es la vida ideal para el filósofo (n.f. 10, 311), yo sostengo que el componente preeminente de la vida ideal para el filósofo es ser justo. C. Kahn ("Plato's Theory of Desire", *Review of Metaphysics*, (41) 77-103) también afirma que los filósofos no sacrifican sus intereses propios al gobernar, y la razón para ello es próxima a la mía. Sin embargo, difiero de Kahn del siguiente modo. Él cree (95-6) que el amor filosófico en el *Banquete* es idéntico al deseo de la razón en la *República*. Rechazo esto por dos razones. En primer lugar porque la consideración que Diotima hace del *eros* en el *Banquete* reposa sobre el supuesto de que somos mortales y debemos propagar la virtud para satisfacer lo más posible nuestro deseo de lograr la inmortalidad, mientras que Sócrates en la *República* afirma que las almas humanas son inmortales. En segundo lugar, en la medida en que los dioses son racionales tienen el deseo racional de propagar la bondad, pero no tienen deseo erótico, como lo aclara Sócrates en su *elenchos* de Agatón (199c-201c). Creo que mi interpretación es la más cercana a la de J.C. B. Gosling en su *Plato* (London, 1973). Véase especialmente su afirmación de que el filósofo que gobierna el estado toma parte en la tarea divina de ordenar el universo (71).

<sup>2</sup> Los filósofos-gobernantes se turnan para gobernar; véase 520c y 540b.

<sup>3</sup> Sigo la traducción de Grube: *Plato's Republic* (Indianapolis, 1974).

- <sup>4</sup> Por supuesto, "vista" se usa aquí metafóricamente para referir a "ver con el ojo de la mente". Pero es una metáfora que Platón utiliza frecuentemente.
- <sup>5</sup> Aun cuando la *República* habla de filósofos gobernando bajo la influencia de la compulsión, resulta claro que ellos eligen turnarse para gobernar. Más adelante daré argumentos para esta afirmación.
- <sup>6</sup> Sugiero que el particular énfasis de estos textos puede explicarse también con referencia a una importante empresa retórica de la *epública*: convencer a los jóvenes brillantes que eran los futuros líderes políticos de Grecia de valorar la filosofía por sobre el gobierno, y así persuadirlos de posponer su asunción a un cargo político hasta que hubieran adquirido entrenamiento filosófico. Deberíamos tomar con seriedad la afirmación de Platón de que los filósofos deben gobernar si es que las ciudades han de ser bien gobernadas. Esta afirmación, hecha en la *República* (V, 473d, VI, 487e, 499b, 501e) y reiterada en la *Carta VII* (326 a-b), provee la piedra angular de un programa político práctico que Platón llevó a cabo en efecto. Platón pensaba que los gobernantes exitosos necesitaban de una sólida educación filosófica, y apuntaba a proveérsela. Platón reclutó para su Academia estudiantes brillantes y prometedores, los educó en la Filosofía, y los envió hacia el mundo real de la política griega. En efecto, los miembros de la Academia ejercieron gran influencia política en Grecia, tanto por escribir las leyes de varias ciudades-estado como por actuar como asesores políticos de un número de gobernantes. Ver T. J. Saunders, "The Rand Corporation of Antiquity: Plato's Academy and Greek Politics", en *Studies in Honor of T.B.L. Webster* (Bristol, 1986, J.H. Betts, J.T. Hooker y J.R. Green, eds.), 200-210.
- <sup>7</sup> *The Philosophical Review* (88) 167-97.
- <sup>8</sup> No obstante, hay todavía un elemento personal en esta norma porque la felicidad de una persona es medida en relación a las propias capacidades de la persona de comprender el ideal objetivo. Uno podría sugerir un ideal aún más objetivo: la felicidad de una persona debe medirse en relación a cuán estrechamente la persona se aproxima a la mejor vida humana posible. Estas dos normas alinearán la felicidad de personas de modo diferente. Puesto que la norma más objetiva no mide la felicidad en relación a las capacidades de una persona, podría resultar que un individuo perezoso, pero muy talentoso, se juzgue más feliz que otro mucho menos dotado pero que da lo mejor de sí desde su talento relativamente escaso. Por otro lado, según la norma más subjetiva, la persona menos talentosa sería juzgada más feliz. Pero como nosotros estamos considerando la felicidad relativa a un solo individuo, esta norma más objetiva no es pertinente.
- <sup>9</sup> Ver *Critón* 47d-48a. *Gorgias* 479a-c (cf. 477b-c y 506d-507a) para la justicia descripta como la salud del alma.

- <sup>10</sup> Así, la justicia en el alma es análoga a la justicia en la ciudad, ver IV, 433a ss.
- <sup>11</sup> Ver *Critón*. cf. *Ética Nicomaquea* 1129b 11-1130a 5.
- <sup>12</sup> D. Sachs señala esto en su artículo clásico "Una Falacia en la *República* de Platón", *Philosophical Review* (72) 141-58. J. Annas afirma no sólo que no se forja ningún eslabón adecuado entre las dos concepciones de justicia, sino que las dos concepciones son en algún importante sentido incompatibles. Es por esto que sostiene que "los desarrollos de los libros centrales realmente entran en conflicto con el curso del argumento principal" (Annas, 322).
- <sup>13</sup> Por supuesto, siguiendo la analogía entre la *polis* y la *psychê* desarrollada en los libros más tempranos, también describe las *poleis* que sufren distintos desórdenes políticos.
- <sup>14</sup> En el caso de la parte más baja del alma, Platón distingue entre tres tipos de almas cada una asociada con un desorden psicológico diferente. En orden a la severidad creciente del desorden éstos son: el alma oligárquica que toma como su meta la satisfacción del deseo por el dinero y otros deseos necesarios (551a y 558d ss.), el alma democrática que toma como su meta la satisfacción de deseos innecesarios pero legales (558d ss. y 571b ss.), y el alma tiránica que toma como su meta la satisfacción de deseos sin ley (571b ss.).
- <sup>15</sup> Sócrates afirma que una persona que sigue cualquiera de las tres vidas típicas piensa que su vida es la más agradable (581c) con la clara implicación de que cada uno también piensa que su vida es la más *eudaimôn* ya que éste es el punto del problema. Así, cada concepción de la persona de su propio interés es determinada por el tipo de alma que la persona tiene.
- <sup>16</sup> En numerosos lugares Sócrates comenta que la discusión en la que él y su interlocutor están comprometidos en la gran tarea de determinar lo que sea la vida mejor, ej. *República* I, 344e, *Gorgias* 500c-d.
- <sup>17</sup> Paul Guyer me comentó que ciertos críticos del egoísmo de Hobbes del siglo dieciocho sostienen algo similar: ej., Butler en su Undécimo Sermón predicado en Rolls Chapel en 1726 (reimpreso como Sermón IV en *Cinco Sermones* [Indianápolis, 1985]).
- <sup>18</sup> He defendido que la vida del filósofo es la norma de una vida humana verdaderamente buena, para que uno pueda juzgar otras vidas usando esta vida como norma. Pero el problema aquí, precisamente, es cuál es el contenido de la vida del filósofo.
- <sup>19</sup> Sócrates compara el apetito con "una bestia multiforme con muchas cabezas" (IX, 588c).

- <sup>20</sup> J. Cooper, "Plato's Theory of Human Motivation", *History of Philosophy Quarterly* (1)3-21.
- <sup>21</sup> J. Cooper y C. Kahn en los artículos previamente citados proporcionan análisis similares de los deseos de la razón.
- <sup>22</sup> En el *Timeo*, el deseo del bien de todas y cada una de las cosas se atribuye al Demiurgo: él "deseó que todas las cosas deberían ser tan buenas como pudieran ser, nada imperfecto" (30a). Sostengo que el mismo tipo de deseo racional motiva al filósofo a gobernar la *polis* modelo.
- <sup>23</sup> El ejemplo del "alma sin razón" de *Leyes* (X, 897b) indica que la afirmación de que cada alma persigue el bien es exagerada. Pero este ejemplo apoya, por lo demás, la afirmación de que la *razón* es la parte del alma que explica su persecución de cosas buenas.
- <sup>24</sup> Prichard ("Duty and Interest", *Readings in Ethical Theory* [W. Sellars y J. Hospers eds., Nueva York, 1970, 2d ed.] 691-703) afirma "dondequiera que Platón usa el término *agatha* (buenos)... en la *República* y en otros diálogos como el *Filebo*, el contexto siempre muestra que quiere significar con "bien" un bien para uno mismo" (699). Si esto fuera correcto, entonces mi afirmación de que la razón incluye el deseo para el bien de todas y cada una de las cosas sería falsa. Pero Prichard está equivocado. Platón empieza con la noción del bien para el agente, e intenta mostrar que esto se entiende apropiadamente sólo a la luz del bien *tout court*. Ver el ejemplo de *Fedón* que sigue.
- <sup>25</sup> Ver Kahn, 103.
- <sup>26</sup> Así, se puede entender la afirmación de Sócrates de que uno nunca debe dañar a otro porque se daña a sí mismo como resultado de ello (ej. *Critón* 47d-49e), como sigue. Dañar a alguien es infligir algo malo en la persona. Como la razón desea el bien de todas y cada una de las cosas, semejante acción es contraria al deseo de la razón y, como resultado, un daño a sí mismo.
- <sup>27</sup> La Forma de Bien es la fuente de existencia de otras cosas: «y en cuanto a los objetos de conocimiento, no sólo es su ser conocidas lo que deben al Bien, sino también la realidad y el ser [*to einai te kai tēn ousian*] pertenecen a ellos a causa de este, aunque el Bien no sea el ser [*ousias*], pero supera al ser en dignidad y poder [*presbeiai kai dunamei*]» (VI, 509c). Los objetos de conocimiento son las Formas. Si uno toma el paso adicional y razonable de exigir que la existencia de los objetos en el mundo sensible dependa de las Formas, entonces uno puede trazar la existencia de todo tras la Forma de Bien.

- <sup>28</sup> Esto no es decir que llegar a conocer la Forma de Bien sea una cuestión menor: uno debe conocerla para satisfacer el deseo de la razón de actualizar el bien. Sin este conocimiento, uno no conoce qué es lo bueno de las cosas y entonces actúa «ininteligentemente»: «aquél que vaya a actuar inteligentemente en público o en privado debe verla [i.e., la Forma de Bien]» (VII, 517c). También ver VI, 505a-b y 505d-506a.
- <sup>29</sup> Ver 507e-508a en cuanto a los lazos de amistad que mantienen unido al cosmos entero.
- <sup>30</sup> Ver 97b-100c donde Sócrates describe las interrelaciones armoniosas de lo bueno de cada una de las partes del cosmos tomadas individualmente y colectivamente, «si el *Nous* gobierna» (97c) el cosmos como Anaxágoras había sugerido. La creencia de Platón de que la condición «si el *Nous* gobierna» se cumple, está atestigüada por numerosas afirmaciones en los diálogos de que los dioses (quienes son la quintaesencia de los seres racionales: ver especialmente *Fedro* 247c-e) son responsables del buen orden del cosmos (*Fedro* 246e, *Timeo* 29d-30a, *Sofista* 265c-e, *Político* 269d-272b, *Filebo* 27a-28d, *Leyes* Libro X). En la propia *República* la responsabilidad de los dioses por el cosmos se alude en un pasaje en el que un astrónomo está contemplando los movimientos de las estrellas: «[él] los pensará de la más bella habilidad [y] que el artesano [*dēmiourgos*] del cielo y de todo lo que contiene los ha reunido de la manera más bella posible para tales cosas [*hōs hoion ta kallista*]» (VII, 530a).

## LA IDEA DE NATURALEZA EN LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES\*

GEOFFREY E. R. LLOYD<sup>1</sup>

Traducido del francés por Octavio Kulesz

Se sabe que en numerosos casos y en particular, pero no exclusivamente, en el libro primero de la *Política*, Aristóteles recurre al concepto de naturaleza o a la categoría de natural cuando debate problemas concernientes a la teoría política; seguramente hallaríamos esto mucho más sorprendente, chocante, incluso, si el hecho no nos fuera tan familiar. El ejemplo más célebre es, sin duda, la aserción constante de que el hombre es, por naturaleza (*phúsei*), un *politikòn zôon*. Que la esclavitud sea una institución natural constituye un segundo ejemplo, idea por otra parte a menudo reprochada a Aristóteles. Existe un tercero que consiste en la distinción (que se encuentra muy particularmente en *Política* I, 8, 1256a 1 ss.), dentro de las formas de economía doméstica (*oikonomiké*), entre aquellas que son conformes a la naturaleza (*katá phúsin*) y las que no lo son. Y otros ejemplos aun pueden proporcionarse fácilmente. A quien estudia la teoría política europea ulterior, puede parecerle que Aristóteles infringe de modo flagrante el principio establecido con la más extrema firmeza por Hume y según el cual

---

\* Publicado en AUBENQUE, P. et TORDESILLAS, A. (eds.), *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, pp. 135-159.

los enunciados normativos no pueden deducirse de los descriptivos, a saber, que no se puede extraer un “debería” de un “es”. En rigor, no se puede acusar a Aristóteles de no haber prestado suficientemente atención a Hume; esto no debe impedirnos de todos modos utilizar los argumentos de este último, o incluso los de otros autores, para apreciar la fuerza de las posiciones aristotélicas. Pero no es necesario dirigirse a filósofos posteriores a Aristóteles para localizar un enigma: ¿cómo, puede uno preguntarse, este recurso a la naturaleza dentro de un análisis de las cuestiones sociales puede conciliarse con la firme distinción, operada por los Griegos mismos, entre *phúsis* y *nómos*, distinción que, evidentemente, el propio Aristóteles, entre tantos otros, usaba?

Dividiré mi trabajo en tres partes desiguales. La primera, que constituirá lo esencial de mi exposición, estará consagrada al comentario de los principales tipos de contextos en los cuales se hace mención de la naturaleza en la *Política*. ¿Se trata de puras y simples afirmaciones o de argumentos que Aristóteles utiliza, o podría utilizar, para sostener sus posiciones? Y si tal es el caso, ¿qué valor tienen? Esto nos conducirá, en segundo lugar, a considerar ciertas cuestiones más amplias concernientes al concepto aristotélico de *phúsis* en general, así como a una comparación entre el uso que de él se hace en la *Política* y el que se encuentra en otras partes del *corpus* aristotélico. En un tercer momento, intentaremos evaluar el empleo aristotélico de la categoría de lo natural en la teoría política, en particular a la luz de la acusación de haber transgredido el principio de Hume, en otras palabras, la acusación de haber cometido un error categorial patente o fundamental. ¿Podemos sacar provecho de un estudio de su manera específica de proceder en este dominio de pensamiento?

Relevemos entonces, para comenzar, los principales pasajes en donde se hace mención de la naturaleza en el corazón mismo del análisis sociopolítico de Aristóteles. Que el hombre sea por naturaleza un animal político es evidentemente presentado por Aristóteles como la conclusión de un razonamiento analítico. Todos los animales (las plantas, inclusive) desean naturalmente reproducirse (*Pol.* I, 2, 1252a 28-30). Como los otros animales, el macho y la hembra humanos se asocian, por naturaleza, con el fin de reproducirse; así, la primera modalidad de asociación, la familia (*oikia*), está, podemos decir, fundada en necesidades biológicas. Pero la familia no es autárquica: para satisfacer necesidades que superan a las puramente biológicas y efímeras, muchas familias se agregan, primero en pueblos, luego en asociaciones más perfectas o más completas. proceso que culmina en la *pólis*, la cual *adviene* con la intención de vivir, pero *es* con la intención de vivir bien (*Pol.* I, 2, 1252b 27-30). De este modo, cada *pólis* es por naturaleza (*phúsei*) puesto que las primeras asociaciones o comunidades lo son también; pues ella es su fin (*télos*), y la naturaleza es un fin.

Ahora bien, como cada uno sabe, antes de Aristóteles, muchos otros autores habían ensayado explicaciones, que pretendían ser históricas, de los orígenes de la civilización y del pasaje del estado primitivo al de la cultura, y puede considerarse que,

desde este punto de vista, Aristóteles, en las primeras páginas de la *Política*, desarrolla temas tradicionales. Pero, contrariamente a otros autores que, también ellos, habían utilizado más o menos superficialmente, en su explicación de los orígenes de la organización social de los hombres<sup>2</sup>, el *tópos* de los parecidos y de las diferencias entre los seres humanos y los otros animales, Aristóteles, esto va de suyo, no era solamente un fino teórico político, sino un eminente zoólogo y sociobiólogo. No me ocupo aquí de la cuestión de la cronología precisa de las diferentes obras zoológicas y políticas, pues pienso que resulta suficientemente claro que, por avanzadas que hubieran sido sus investigaciones específicas en uno u otro de estos dos dominios en las diferentes etapas de su carrera, Aristóteles estuvo *siempre* profundamente interesado por los dos dominios —siempre, es decir a lo largo de toda su madurez. A decir verdad, el término sociobiología conviene relativamente bien a estas secciones de la *Historia animalium* (en particular) que debaten diferencias entre las “maneras de vivir”, las “actividades”, el “carácter” o las “disposiciones” (*êthe*) de los animales, de sus amistades y sus enemistades, de la cuestión de saber si son gregarios o solitarios, y otras aun<sup>3</sup>. Aquí, en el contexto de la zoología aristotélica, nos damos cuenta de que Aristóteles habla frecuentemente de la *inteligencia* de los animales (*phrónesis*, *phrónimoi*)<sup>4</sup>, usando incluso términos que podrían implicar un carácter *moral*, sólo que, cuando evoca el “coraje” del león, es solamente, como insiste en la *Ética a Nicómaco*, en sentido amplio, puesto que, *stricto sensu*, el coraje y las otras excelencias morales dependen de la *proairesis*, de la elección moral, y por este hecho no podrían ser imputados a los animales o a los niños<sup>5</sup>. Igualmente, cuando se ocupa de ciertas especies gregarias en tanto sociales (*politiká*), por ejemplo, *Hist. anim.* I, 1, 488a 3 ss., este término se aplica a los otros animales mencionados (como las abejas, las avispas, las hormigas, las grullas; cf. *Hist. anim.* I, 1, 488a 9-10) en el sentido amplio o general especificado en *Hist. anim.* I, 1, 488a 7 ss.: *politikón* se aplica a estos animales gregarios que comparten alguna actividad común (*koinón*).

Aristóteles sabe muy bien que las relaciones entre machos y hembras difieren considerablemente en el seno del reino animal (regresaré sobre este punto ulteriormente); pero esto no impide afirmar que hay asociación natural de los sexos con miras a la reproducción, y con esto no quiere decir solamente natural *para ciertas especies* particulares. La clave de la argumentación reside en que, en este contexto, Aristóteles se dedica constantemente a establecer el ideal o el objetivo común como siendo lo que es natural. Por muy lejos que se extienda el reino animal, son siempre los seres humanos los que proporcionan el modelo hacia el cual tienden las otras especies. La naturaleza es una meta (*télos*), no solamente dentro de una especie particular (los especímenes perfectos, completos, que han llegado a la maduración, oponiéndose, por un lado, a los jóvenes e inmaduros y, por otro lado, a los que fueron alcanzados por los años), pero igualmente dentro del conjunto de las especies, desde que los seres humanos proporcionan la norma bajo la cual los otros animales deben ser juzgados<sup>6</sup>.

Se puede por supuesto decir que el deseo de reproducirse vale para todas las especies naturales, incluso si los medios por los cuales este fin es alcanzado son diversos; pero esto no hace avanzar en nada a Aristóteles. En particular, no es así como puede llegar a la conclusión de que el modo humano de asociación social más perfecto, acabado (y natural) es la *pólis* más tal o tal otra unidad más restringida o más vasta. Sobre este punto, es la concepción aristotélica de la buena vida y del rol que la actividad moral y política desempeña en la vida la que proporciona la clave del problema. Y es en el libro VII de la *Política* (4, 1326b 2-5) que Aristóteles expone el fundamento de la argumentación que permite apartar comunidades más restringidas, como el pueblo: el límite inferior de la *pólis* está constituido por el número mínimo (de ciudadanos) necesario para la autarquía, condición de la buena vida (la cual, evidentemente, depende de manera crucial del ocio, indispensable para cultivar las virtudes morales, políticas e intelectuales propias de este modo de vida). Pero, como cada uno sabe, el límite superior del tamaño del Estado es fijado por las ideas de Aristóteles sobre el carácter directo de la participación política. ¿Quién podría ser estratega de una multitud excesiva? ¿Quién su heraldo, sino algún Estentor (1326b 5-7)? Para juzgar bien, en materia judicial como en la elección de las magistraturas, los ciudadanos deben conocerse entre ellos; además, el hecho de que, en comunidades demasiado vastas, extranjeros y metecos tienden a infiltrarse en el cuerpo de los ciudadanos (observación por lo menos desconcertante si fue hecha en la época en que Aristóteles vivía en Atenas en calidad de meteco) y las dificultades de administrar el vasto territorio que un Estado tal necesitaría son adelantadas para objetar el ideal platónico formulado en la *República* (cf. *Pol.* II, 6, 1265a 10 ss.).

Así pues, Aristóteles alega argumentos políticos específicos para sostener sus conclusiones concernientes a los límites superior e inferior a fijar para el tamaño de la *pólis*. Pero a partir de que este tamaño es determinado, no se da solamente como justo y apropiado, sino también como natural. Es lo que se afirma en el libro I sobre la base de una presentación casi evolucionista del desarrollo de la *pólis*, y de nuevo en el libro VII, cuando Aristóteles recurre, para apoyar sus conclusiones, al principio general según el cual hay una medida (*métron*) para el tamaño de "toda cosa", a saber de los animales, de las plantas y de los instrumentos (*órgana*: podemos comprender aquí: los productos de la naturaleza y del arte, pero es sorprendente que Aristóteles insista en el paralelismo entre ambos). Una pequeñez o una grandeza excesivas conducen a que el objeto pierda enteramente su naturaleza (*phúsis*), o bien a su degradación. Un navío de un palmo de largo o incluso un navío de dos estadios de largo para nada serán navíos, y aun en el caso de navíos reconocibles como tales, si son demasiado grandes o demasiado pequeños, navegarán pobremente (*Pol.* VII, 4, 1326a 35 ss.). Pero si Aristóteles no dice expresamente que hay un tamaño natural (*phúsei*) para un navío, está dispuesto a utilizar tal fórmula a propósito del Estado: ¿de qué tamaño y de qué tipo el cuerpo de los ciudadanos debe ser *phúsei* (1326a 7)? Si bien los *nómoi*, las leyes y las costumbres,

son, por esencia, instituciones políticas y sociales, estas instituciones no son, en un sentido, sino variantes o manifestaciones diversas de la tendencia (*hormé*) común, universal incluso, que tienen los hombres a formar asociaciones.

Hay entonces también aquí, como tan frecuentemente por otra parte, una tensión entre la *phúsis* en tanto meta, e incluso en tanto ideal, y la *phúsis* en tanto lo que prevalece "siempre o en la mayoría de los casos". Aristóteles sabe muy bien que además de la ciudad-Estado existen muchas otras formas de asociaciones humanas: ella no es *phúsei* en el sentido de lo que es universalmente o generalmente el caso, sino más bien en el sentido, como él lo dice, de *télos*. Por otro lado, este sentido no abarca la totalidad de su discurso sobre la *phúsis*, en este contexto: todos los puntos que presenta no se refieren directa o indirectamente a las ideas más o menos predeterminadas, que son las suyas, sobre la sociedad ideal. En definitiva, lo que él querría es establecer que ciertos rasgos que evoca como naturales deben vincularse en verdad a los seres humanos en tanto la especie de seres que de hecho somos, no sólo por ese deseo biológico de reproducirnos (*Pol.* I, 2, 1252a 28-30), sino igualmente por la tendencia a formar asociaciones (*Pol.* 1253a 29-30). Ser incapaz de formar tales asociaciones, es ser apenas humano, semejante a una bestia o a un dios, como subraya Aristóteles (*Pol.* I, 2, 1253a 27-29). Sobre este punto, al menos, habría algunos pensadores modernos que estarían muy de acuerdo, a saber aquellos que han insistido en el hecho de que hay un tamaño mínimo para que una unidad social pueda sobrevivir, como la horda primitiva de cazadores-recolectores, por muy alejados que estos últimos estén de la concepción aristotélica de la buena vida. Aunque ciertos individuos elevados en la sociedad puedan sobrevivir solos por sus propios medios, como el ejemplo de Robinson Crusoe, quizás aun indefinidamente, no resulta menos cierto que hay en último análisis alguna verdad en la afirmación de que el ser humano es un *politikòn zôon*, en el sentido de animal social, incluso si no es en el sentido aristotélico de un animal que tiene una disposición natural a formar *póleis*.

El segundo ejemplo que he mencionado al comienzo de esta exposición es aquel, tan criticado a Aristóteles, de la naturalidad de la esclavitud, que fue objeto hasta el día de hoy de una vasta literatura secundaria<sup>7</sup>. Aristóteles está muy al tanto de la existencia de perspectivas contrarias a la suya: para algunos, dice (I, 3, 1253b 20-23), la dominación es contraria a la naturaleza (*parà phúsin*) pues es por *nómos* que uno es esclavo y otro libre, y *phúsei* no hay distinción, de manera que creen que esto no es más justo, por estar fundado sobre la fuerza. Evidentemente, desde el momento en que la naturalidad de lo que Aristóteles declara natural ha sido categóricamente rechazada, debe mostrar esta naturalidad, y concede de una vez (I, 6, 1255a 4 ss., b 4 ss.) que en cierto sentido sus adversarios tienen razón, aunque esto no se deba más que a la ambigüedad de los términos "esclavitud" y "esclavo", empleados por los que se consideran esclavos *nómoi*, en oposición al sentido, reservado por Aristóteles, según el cual algunos



son esclavos "en todas partes" (1255a 32). Puede entonces conceder que algunos llegaron a ser esclavos injustamente, lo que de ningún modo lo conduce a hacer concesiones sobre el principio de acuerdo con el cual la distinción entre esclavo y amo es natural.

En favor de su propia posición, claramente discutida, los argumentos que adelanta consisten en primer lugar en una serie de analogías proporcionales. El amo es al esclavo lo que el alma es al cuerpo, el viejo al joven, y en particular, el macho a la hembra (I, 5, 1254b 4-5, 13-14; cf. VII, 14, 1332b 35-37). Sin embargo, como tan a menudo, la argumentación no procede simplemente por analogía, pues todas estas relaciones binarias son ilustraciones y al mismo tiempo manifestaciones de la distinción genérica presente, dice (I, 5, 1254a 28 ss.), en todo conjunto compuesto por partes, ya sean continuas o discretas, especialmente la que existe entre lo que gobierna y lo que es gobernado.

Una vez más, la determinación de lo "natural" implica una dimensión biológica y una dimensión sociobiológica, pero la manera en que los hechos o, al menos, "lo que sucede" (*tà gignómena*) son utilizados, es sorprendente. Aristóteles puede evidentemente declarar con bastante derecho que una distinción entre alma y cuerpo puede encontrarse en todo ser vivo; aquí no hay ningún problema. Pero en lo concerniente a su representación de la relación entre machos y hembras, el zoólogo en Aristóteles sabe muy bien que hay numerosas especies animales en las cuales las hembras dominan a los machos tanto por el tamaño como por la fuerza o la longevidad, y que hay también una o dos especies (los osos y las panteras)<sup>9</sup> en las que son más valientes. Si trazamos la lista de las excepciones admitidas por Aristóteles a la regla según la cual los machos se imponen más y tienen una longevidad superior a la de las hembras, constatamos que es considerable, puesto que incluye, según *Hist. anim.* IV, 11, 538a 25 ss., a la mayoría de los ovíparos y larvíparos. Sin embargo, esto no le impide a Aristóteles reiterar la afirmación de que naturalmente (*phúsei*), por así decirlo en la mayoría de los casos, los machos son más longevos que las hembras (*de Long.* 5, 466b 14-15). Podemos establecer la comparación con dos casos todavía más extremos: el hecho de ser diestro y el de caminar erguido. Aquí, Aristóteles afirma que es sólo en los seres humanos que la parte superior se levanta hacia la parte superior del universo, que solamente en ellos la predominancia del lado derecho es más fuerte, y no duda en proponer esta paradoja aparente: sólo en los seres humanos las partes naturales son según la naturaleza (*tà phúsei mória katá phúsin ékhei*) (*de Part. anim.* II, 11, 636a 10-11)<sup>9</sup>. Lo normal o lo natural en el reino animal no tiene que ver por lo tanto con una enumeración de individuos (o de especies); a eso se llega sólo mediante una reflexión acerca de los principios de los cuales los animales que se suponen superiores dan el ejemplo, en particular en la especie que pasa por suprema, constituyendo el hombre el modelo para el resto del reino animal, que sin embargo, no llega a hacer más que aproximarsele, puesto que en un grado mayor o menor todas las otras especies fracasan en alcanzarlo.

Es un conjunto de consideraciones semejantes lo que proporciona la clave de las afirmaciones aristotélicas sobre la esclavitud, ya que, en este caso, lo que Aristóteles declara natural para los hombres es un rasgo sin equivalente en el resto del reino animal. Algunas especies aparecen señaladas como teniendo jefes (*hegemónes*), por ejemplo en *Hist. anim.* I, 1, 488a 10-11, mientras que otros animales gregarios son "anárquicos"; y en el caso excepcional de las abejas, Aristóteles llega a hablar de sus gobernantes (en tanto reyes, *basileis*, evidentemente, y no en tanto reinas: cf. por ejemplo, *de Gen. An.* III, 9, 759a 20). No obstante, el hecho de que las otras especies *no hagan* la distinción entre gobernantes y gobernados de una manera tan *específica* como los hombres (en la relación amo/esclavo) es una prueba de su inferioridad. Deberíamos tener presente lo que Aristóteles dice con respecto a la diferenciación sexual: resulta *preferible* que macho y hembra estén separados. En *de Gen. An.* II, 1, por ejemplo, después de haber dicho que el macho y la hembra fueron engendrados por necesidad, Aristóteles insiste en el hecho de que es *preferible* que estén separados. ¿Por qué? Porque lo que posee el *lógos* y la forma, especialmente, la causa eficiente, es *mejor* que la materia, y porque es *más* conveniente que lo superior esté separado de lo inferior. Mediante un razonamiento semejante, Aristóteles podría entonces pretender que la distinción esclavo/amo es una prueba de la superioridad humana (aunque no conozco pasajes en donde esto aparezca explícitamente escrito). Es claro que el estar separado de lo inferior es, para lo superior, una condición de la realización de su potencialidad: que esta realización se adquiera al precio de la incapacidad para lo inferior de realizar más que sus potencialidades, por ellas mismas inferiores, no reduce la ventaja neta a nada. Y no es que Aristóteles piense en términos cuantitativos simplistas, en este punto; más bien estima que las ventajas superan visiblemente a las desventajas.

Hasta aquí, puede parecer no sólo que Aristóteles maneja de modo precipitado y poco riguroso los datos sociobiológicos y biológicos a los cuales recurre, sino que también se dispone a describir como "natural", en el dominio político, sin muchas diferencias, todo lo que sucede en el tipo de sociedad en la cual, de hecho, vive. Lo que no es evidentemente el caso, como lo subraya mi tercer ejemplo, ejemplo que resalta los problemas encontrados por Aristóteles en las fronteras de lo natural y de lo no-natural. A lo que Aristóteles se consagra, en particular en la última parte del primer libro de la *Política*, es a tratar una parte del arte de la economía doméstica (*oikonomia oikonomiké*), como natural. En *Pol.* I, 8, 1256a 1 ss., la cuestión de la propiedad y de la adquisición de las riquezas (*khrematistiké*) está planteada e inicialmente Aristóteles se muestra convencido de que la última no debe identificarse con la *oikonomiké*, puesto que acumula los bienes, mientras que la *oikonomiké* los usa. En 1256 a 19 ss., encontramos una vez más un argumento sociobiológico: hay muchas clases de alimentos y sustento, y los modos de vida de las diferentes especies animales (incluidos los seres humanos) se distinguen en función de su modo de procurarse el alimento. Es la naturaleza (*phúsis*), ciertamente, la que los ha diferenciado de esa forma (1256a 26 ss.). Esto

considerada como *perteneciente* a la *oikonomiké* (I. 10. 1258a 27-29, 38 ss.), mientras que la otra (incluida la *kapeliké*) permanece excluida<sup>14</sup>.

Para establecer el balance de esta discusión compleja, podemos decir que, como para los dos primeros ejemplos, el de los hombres en tanto animales naturalmente sociales y el de la esclavitud en tanto institución natural, el fundamento de una parte de la discusión concerniente a las partes naturales de la economía doméstica es proporcionado por lo que he llamado el argumento sociobiológico. El análisis *parte* de lo que es verdadero para los hombres en tanto animales: la necesidad de alimento. Pero si tal es su punto de partida, no es ciertamente su resultado. Aristóteles admite la provisión de otros productos y bienes necesarios, incluyendo, en particular la de esclavos (siempre con la condición de que merecen serlo): admite también que el Estado debe proveer no solamente los bienes necesarios, sino igualmente los útiles. De allí proviene, declara en I, 8. 1256 b 30-31, la verdadera riqueza. Pero, una vez acordadas estas concesiones, hay alguna dificultad en establecer una *demarcación* entre el arte verdadero y natural de adquisición de riquezas, tal como él lo elabora, y la adquisición de riquezas tal como era generalmente entendida por sus contemporáneos, para quienes ella no tenía, como él lo señala (I, 9, 1258a 18), ningún límite. Después de todo, puesto que admite la guerra cuando apunta al avasallamiento de quienes lo merecen, la guerra llevada a cabo para adquirir tierras arables o ricas en recursos naturales particulares, como los minerales, podría (uno estaría tentado a pensar) encontrar una justificación tan buena o quizás tan mala. Se deduce que la adquisición de riquezas a partir de la explotación minera constituye una tercera clase, intermediaria entre aquella que pertenece a la economía doméstica y aquella que es ilimitada (I. 11. 1258b 27-28). Pero la demarcación no se establece, como podría haberse esperado, entre la adquisición de *alimento* y *todos* los otros modos de adquisición. Ciertos tipos de intercambio, el intercambio de bienes por bienes, como el trueque, están de acuerdo con la naturaleza. Lo que es más, partiendo de allí, el empleo de monedas, de piezas, vino a concebirse por necesidad (*ex anágkes*: I, 9. 1257a 33). Pero, en vez de aportar algún crédito al argumento según el cual la facilidad creciente que procura la moneda en los intercambios económicos contribuye a la buena vida (inclusive en la forma que Aristóteles le da, lo que, en suma, incluye la práctica de excelencias morales, como la generosidad), Aristóteles insiste más bien en el riesgo constituido por la acumulación indefinida de riquezas en sí misma.

Los textos que he examinado proporcionan tres de los recursos más explícitos a la categoría de lo natural en la *Política*, pero esto está evidentemente lejos de cubrir la totalidad de los casos en donde ideas derivadas de sus reflexiones sobre el mundo de los fenómenos naturales influyen en su análisis de las cuestiones políticas. Hacer justicia a este tema requeriría una discusión más larga que no lo permite el marco de este artículo, discusión que debería tener en cuenta, entre otras, las referencias frecuentes de Aristóteles a las características que diferentes ciudadanos manifiestan, o deben manifestar, como siendo sus naturalezas (*phúseis*). Pero es un rasgo particularmente

chocante, desconcertante incluso, que no puede omitirse. Hago aquí alusión a las diversas maneras de tratar constituciones políticas como si fueran, o pudieran compararse a, especies naturales. Para comenzar, está la extraordinaria comparación entre la clasificación de las constituciones y la de los animales, en *Pol. IV*, 4, 1290b 21 ss. En este pasaje, Aristóteles propone, para llegar a los diversos tipos de constituciones políticas, identificar, en primer lugar, las partes esenciales de una constitución<sup>15</sup> (por analogía con las partes esenciales de los animales, como los órganos de los sentidos, los de la locomoción, etc.) y, en segundo lugar, determinar el número de combinaciones que ellas forman. Este pasaje me ha siempre sorprendido por sus implicaciones importantes, aunque inesperadas en este estadio del pensamiento de Aristóteles, en cuanto a la clasificación zoológica, pues el fin declarado que persigue aquí es, como él mismo lo dice, comprender las especies *animales*, y no solamente establecer el balance de las *differentiae* o de las diferentes partes mismas. No obstante, esta idea según la cual Aristóteles tendría interés en una taxonomía zoológica en los tratados zoológicos, y aun más allá, es ella misma, ahora, muy discutida. Por el momento, sin embargo, no me es necesario recordar los puntos en litigio de esta controversia tan debatida<sup>16</sup>. En lo que concierne al presente propósito, el punto importante es el siguiente: la posibilidad misma de desarrollar una analogía tal descansa en la aceptación de dos postulados: primero, que las partes esenciales de una constitución política deben poder ser identificadas, y luego, que las constituciones políticas mismas forman, por así decirlo, especies naturales.

Ciertamente, el pensamiento de Aristóteles concerniente a los diferentes tipos de democracia, oligarquía, etc., es complejo, lábil y sofisticado; no obstante, su recurso a la analogía zoológica no tendría ningún fundamento fuera del postulado general según el cual se puede encontrar, también en política, alguna cosa como las especies. Más aun, se puede realizar el mismo postulado en otro aspecto de su análisis de las constituciones políticas, en especial, en la oposición que establece entre los tipos de constituciones normales y los desviados, siendo los tres tipos normales la monarquía, la aristocracia y la *politeía* misma (el gobierno constitucional), las tres variedades desviadas (o *parékbasesis*), la tiranía, la oligarquía y la democracia. Los mismos *términos* de *parékbasesis*, *parekbaino* no sugieren un modelo zoológico: la imagen concreta subyacente es la de apartarse, desviarse, transgredir. Sin embargo, son explícitamente llamados contrarios a la naturaleza (*pará phúsin*), de este modo, en *Pol. III*, 17, 1287b 41. La norma *de la cual* se desvían es claramente concebida como *katá phúsin*, y comparaciones específicas, por ejemplo, con los diferentes grados de desviaciones de una nariz (*Pol. V*, 9, 1309b 23-24), refuerzan esta impresión general.

Finalmente, la noción de normas *naturales* subyace también al recurso tan frecuente a las metáforas de la *enfermedad* política y moral. Por cierto, hablar de la salud del Estado, de la salud moral, de la necesidad de tratar las afecciones morales o políticas del individuo o del Estado era una cosa bastante corriente desde los comienzos de la

teorización moral y política griega, y había constituido un tema mayor de las contribuciones de Platón, en particular, sobre este tema; pero esto no significa que debamos subestimar, en el caso de Aristóteles, las consecuencias, no sólo para sus tratados éticos, sino igualmente para la *Política*. La noción de *morbidez* de la constitución puede ser tenida en cuenta como una metáfora inmovilizada así como puede serlo igualmente el empleo de los términos remedios o tratamiento en un contexto político. Con todo, sirven también de punto de partida a toda una gama de analogías plenamente desarrolladas: esto es así en VI, 5, 1320b 22, a propósito de las constituciones políticas que están particularmente sometidas a la debilidad y que requieren entonces un cuidado muy especial para conservarse (cf. también III, 13, 1284b 15 ss., texto que utiliza una distinción entre un Estado que se conserva a sí mismo, pues tiene una constitución sana, y otro que requiere la *iatreia* del legislador). Debemos, por lo menos, tener presente que tales metáforas, imágenes y analogías obtienen su eventual plausibilidad de la soltura con la cual puede efectuarse la transferencia de ideas desde los organismos naturales hacia las constituciones políticas.

Llegados a este punto, podemos hacer una pausa y preguntarnos lo que hemos aprendido hasta esta etapa de nuestra investigación concerniente al uso aristotélico de la categoría de lo natural en la *Política*. Dos conclusiones negativas proporcionan el punto de partida. Por un lado, el empleo de esta categoría no se limita a lo que no es verdadero (o no es tenido por verdadero por Aristóteles) para los hombres *en tanto animales*: Aristóteles no se ocupa de las características que se aplican a los otros animales, por ejemplo, a los que son gregarios, pues, ciertamente, cuando la esclavitud es considerada una institución natural, esto no se aplica a *ningún* ser más que el hombre. Por otro lado, el empleo de esta categoría no incluye simplemente todo lo que, según Aristóteles, se produce en *todas* las sociedades humanas, o todo lo que juzga bueno de aprobarse en este respecto. En lo que concierne al primer punto, las constituciones desviadas son un ejemplo prototípico: hay formas de asociaciones humanas a las cuales Aristóteles ciertamente no consentiría colocarles la designación "naturales". Del mismo modo, numerosas sociedades humanas ofrecen el ejemplo de actividades económicas no naturales, o incluso contrarias a la naturaleza (como el comercio minorista, *kapeliké*), de las cuales se puede decir lo mismo, a saber, que Aristóteles rehusaría describirlas como naturales. Pero, en lo que respecta al segundo punto, es importante observar que, aun si frecuentemente ambas coinciden, Aristóteles no establece una equivalencia directa inmediata entre las instituciones políticas y sociales que aprueba y las que consiente en describir como naturales. Una buena parte de la descripción del Estado ideal (por ejemplo, su sistema educativo) va más allá de aquello por lo cual reivindica, o podría reivindicar, la propiedad de la naturalidad, y evidentemente, a cierto nivel, hay una marcada oposición tanto en la *Política* como en sus obras éticas, entre, por una parte, la *phúsis*, en el sentido de las naturalezas o de las características de los seres singulares, y por otra, el aprendizaje o la instrucción (*didakhé*) y los efectos de la

costumbre (*éthos*) —comparar, por ejemplo. *Eth. Nic.* X, 10, 1179b 20 ss., y *Pol.* VII, 13, 1332a 39 ss.

Parece que, para que la designación de "natural" (*phúsei, katà phúsin*) sea aplicable a las instituciones o a los comportamientos políticos, hace falta a menudo, o siempre, que dos criterios se cumplan. En primer lugar, que los *iuris* en cuestión estén entre los que Aristóteles aprueba (dicho en otras palabras, que no se trate solamente de los que reconoce comunes): de este modo, la adquisición ilimitada de las riquezas puede reconocerse como una práctica extendida, aunque no sea natural, e incluso, como hemos visto, sea, *en tanto* ilimitada, contraria a la naturaleza. En segundo lugar, y al menos en los tres casos principales con los que hemos comenzado, hace falta aun que las instituciones o los comportamientos ilustren (o estén fundados sobre) algún principio general que pueda considerarse aplicable fuera de la mera vida política, a saber, por ejemplo, en el reino animal, o más generalmente todavía. La relación dominación/servidumbre no halla, decimos, ejemplo más que en los seres humanos, y no entre los demás animales; pero se lo puede aprehender como una manera de gobernar y de ser gobernado, y *este* principio es natural en el sentido de que es igualmente aplicable, además de a la política, a todo un conjunto de otros dominios, estando ilustrado de diferentes maneras, por la relación que mantienen el alma y el cuerpo, viejos y jóvenes, macho y hembra. Los otros casos considerados, en los cuales la noción de especies naturales influencia al pensamiento de Aristóteles en lo concerniente a la clasificación de las constituciones políticas, son más bien complicados, pero puede igualmente pensarse que concuerdan con el mismo esquema. Ciertamente, las constituciones perversas fracasan en el examen de lo natural en la medida en que son claramente desaprobadas; las constituciones que se dan según la naturaleza son, reciprocamente, las que proporcionan ejemplos de modalidades posibles, correctas, y por lo tanto naturales, de gobernar y de ser gobernado.

Como quiera que sea, resulta suficientemente manifiesto e indiscutible que existe, en el uso que se hace a lo largo de toda la *Política*, una tensión entre los empleos descriptivos y los empleos normativos de la naturaleza y de lo natural, y esto lleva ahora al segundo de los tres temas principales que he especificado en la introducción. Es cierto que para quien encare la *Política* sin guía, el rol normativo de las referencias a lo que es natural puede parecer sorprendente, y hasta chocante. Aristóteles no solamente parece no observar una distinción necesaria entre el dominio de la naturaleza y el de la sociedad humana, de las leyes y de las convenciones —entre *phúsis* y *nómos*—, sino que además, cree poder justificar ciertas recomendaciones concernientes a éste recurriendo a aquél. Pero, como cada uno sabe desde el momento en que estudia a Aristóteles, y como ya tuve ocasión de recordarlo, es un rasgo totalmente constante de su pensamiento aquel según el cual la *phúsis* es a la vez descriptiva y normativa. Sobre este punto, nada oscuro. Por un lado, lo que es natural corresponde a lo que es regular, a lo que es habitualmente el caso, a lo que, como no cesa de decirlo, tiene lugar "siempre

o en la mayoría de los casos". Por otra parte, la naturaleza es manifiesta, explícita y constantemente un *télos*, un fin, una meta, el *hoi héneka*, el "aquello con miras a lo cual" (en el sentido del fin o de la meta). Esto está dicho con todas las letras, *expressis verbis*, por ejemplo, en *Física II*, 2, 194a 28 ss., e igualmente, en *Física II*, 8, 199a 30 ss.

Pero que estos dos rasgos del empleo de *phúsis* puedan fácilmente ser ilustrados en el conjunto del *corpus* aristotélico no hace más que demostrar la *coherencia* de su concepción; esto no justifica ni defiende para nada este empleo contra eventuales acusaciones de confusión. Permitaseme comenzar por una dificultad que se manifiesta con la mayor claridad en la filosofía natural de Aristóteles. Evidentemente, la "naturaleza" es a menudo invocada para apartar ciertos aspectos de los fenómenos, allí donde Aristóteles concentra su análisis sobre una parte de lo que es por así decirlo dado porque considera a esta parte importante, mientras que rechaza otras porque las considera sin importancia ("ruido"). La dificultad surge de que, según cuál de los dos rasgos de la *phúsis* esté en juego (o domine), los principios del rechazo diferirán. De este modo, si Aristóteles descubre a un individuo anómalo, araña, pulpo o lo que sea —anómalo, es decir anómalo en su anatomía, su morfología, su fisiología, o incluso en su comportamiento—, lo apartará con razón para dirigir su atención a las propiedades de la aplastante mayoría de los miembros de la especie en cuestión; ésta presupone, ciertamente, que las especies puedan ser identificadas como tales, lo que puede revelarse más difícil de lo que Aristóteles parece a veces pensar. Sin embargo, en numerosos casos, habrá un acuerdo suficiente en lo que puede ser considerado especie natural para permitir establecer la distinción entre el espécimen ordinario y el espécimen anormal, al menos en una primera aproximación. Como Aristóteles adelanta en la *Política* misma (I, 5, 1254a 36 ss.), cuando se trata lo que es según la naturaleza, se debe considerar lo que es *phúsei* más que los *diephtharména*.

Por otro lado, cuando la "naturaleza" equivale a la meta, Aristóteles puede rechazar, y no se priva de ello, otra cosa que los rasgos excepcionales de los especímenes particulares anormales. Y es la totalidad del sexo femenino, para volver a este célebre ejemplo, que es, por así decirlo, una "deformidad natural" (*anaperia phusiké*)<sup>17</sup>. En esta expresión, el término "natural" corresponde a la noción de naturaleza entendida como lo que es regular (siempre o en la mayoría de los casos), pues no hay nada contrario a la naturaleza concerniente a las hembras de cada especie en este sentido de "natural". Por el contrario, "deformidad" evoca muy seguramente la idea de naturaleza entendida como *télos*. En este sentido, las hembras son deformes porque fracasan en operar la cocción de la sangre (es como hacen los machos), dicho de otro modo, fracasan en cuanto a ser machos.

Se pueden entonces cercar las dificultades y, por cierto, todas no pueden ser resueltas. Sin embargo, se puede aportar *algún* argumento a favor de ciertos aspectos generales del uso que hace Aristóteles del concepto de *phúsis*, comenzando por estos casos de rechazo que acabo de mencionar a propósito de la zoología. No hay nada que

objetar a la idea de tratar las anomalías zoológicas como lo que son, es decir, anomalías. Podríamos, sin duda, remitirnos a una justificación más elaborada para distinguir entre lo normal y lo anormal. Podemos, y debemos incluso, cuando esto se impone, establecer grados cuantificables de probabilidad y evidentemente, poseemos una teoría rigurosa del error. En la práctica, un manual de referencia como el *Biology Data Book* de Altman y Dittmer ofrece como norma y como umbral de elección límites superior e inferior concernientes al 95% de una población dada, relativamente a las cantidades fisiológicas que especifica, al menos para poblaciones vastas<sup>18</sup>. Sin duda alguna, la noción de especie es ella misma problemática, y más allá de lo que Aristóteles podría haber imaginado, lo que es verdadero para los miembros de toda especie identificada sería hoy inscripto en un repertorio según procedimientos más rigurosos. No resulta menos cierto que la distinción entre lo que es verdadero "en la mayoría de los casos" y las anomalías o excepciones juega un rol legítimo, esencial incluso.

Evidentemente, cuando nos enfrentamos con las comparaciones que hace Aristóteles de las especies entre ellas y con su recurso a los seres superiores, en particular a los seres humanos, en tanto norma a la cual los otros animales inferiores no hacen más que aproximarse, muchos de los ejemplos específicos que utiliza parecen faltar a propósito. Igualmente, es tan indefendible tratar a los machos como hembras deformes que tratar a las hembras como lo hace Aristóteles. Sin embargo, por cualquier concesión que uno haga, no se sigue de esto que el principio de la comparación entre las especies sea erróneo *en sí mismo* o inevitablemente engañoso. Cuando Aristóteles dice del topo que es deforme (*peperoménon*) porque cree que los ojos residuales de éste no funcionan en tanto ojos, el error no reside en la tentativa de comparación, sino en los datos biológicos en juego<sup>19</sup>. Sus comparaciones entre los brazos del hombre y el bípedo anterior de los cuadrúpedos, y, de nuevo, entre éstos últimos y las alas de las aves<sup>20</sup>, no son, *en su principio*, discutibles, aunque se puedan discutir muchas de sus interpretaciones particulares y que ahora poseamos y reclamemos el uso de una distinción neta, en este caso, entre homologías y analogías.

Pero no es posible concluir que Aristóteles maneja de manera precipitada la oposición entre las aserciones del tipo "es" y las del tipo "debería", y aun la tradicional en los Griegos, entre *phúsis* y *nómos*. Consideremos primero el segundo de estos dos puntos. No se podría de ningún modo decir que Aristóteles elimina esta distinción. Lo que nos lo recuerda, es que algunos esclavos son *nómoi*, y no son *phúsei*. Sin embargo, ha ciertamente extendido la noción de lo que es verdadero *phúsei* hasta recubrir ciertas instituciones o conductas que eran usualmente consideradas como surgiendo de la convención o de la costumbre, y, en ciertos casos, *única* o *exclusivamente* de la convención o de la costumbre. Pero, en tales casos, el dominio que Aristóteles estima que debe ser circunscripto por la *phúsis* incluye ciertos *ítemis* que son *igualmente*, desde su *propio* punto de vista, *nómoi*; dicho de otro modo, estos dos términos no se excluyen mutuamente y hay más bien un área en que ambos se recubren. Se puede, para

establecerlo, recurrir de nuevo al ejemplo de los esclavos y a ciertos análisis económicos que ya hemos considerado. En efecto, cuando los esclavos por naturaleza lo son también legalmente (*nómoi*, en este sentido), *phúsis* y *nómos* coinciden; así como coinciden cuando el intercambio, o el trueque, natural es *nómoi*, es decir habitual. La oposición *nómos/phúsis* había sido, en todo caso, concebida de maneras muy diferentes por diversos pensadores griegos. Platón, en particular, ya había dejado abierta la vía a la subsunción de ciertas partes del *nómos* bajo la *phúsis*, en especial en *Leyes X*, donde se alza contra quienes oponen firmemente estos dos órdenes, y donde insiste en el hecho de que los *nómoi* y las *tékhnai* humanos son, o deberían ser, los productos del *noûs*, de la razón, y por consiguiente de un principio análogo a aquel del cual depende todo el universo<sup>21</sup>. En este contexto, se puede tener a Aristóteles, a él también, por uno de aquellos que redefinen la oposición *nómos/phúsis* de modo de permitir la subsunción de ciertos elementos del primero de estos términos bajo el segundo —y esto, a pesar de que sus motivaciones sean diferentes. No es que el *nómos* pueda atestiguar la misma inteligencia demiúrgica que la realizada en todo el cosmos, sino más bien que algunas —no todas, evidentemente— costumbres, convenciones y leyes humanas pueden verse como de acuerdo con la naturaleza, en la medida en que ilustran, en particular, modalidades *naturales* de la relación gobernante/gobernado<sup>22</sup>.

De este modo entonces, para terminar, vuelvo a esta oposición *es/debería* y a la última de las cuestiones centrales que había señalado en la introducción: la evaluación de la posición de Aristóteles con respecto a la dicotomía hecho/valor. Hasta hace incluso recientemente, muchos representantes de la tradición filosófica de lengua inglesa consideraban al principio de Hume como fundamental, si no sacrosanto; pero debe reconocerse hoy que la situación es más compleja. Está para empezar este punto técnico relativamente menor, sobre el cual Searle y otros enfocaron sus investigaciones, a saber, las condiciones en las cuales *está* permitido sacar aserciones en términos de “debería” (o aquellas en “es”<sup>23</sup>; sin embargo, estas condiciones son en general tales que este punto permanece ampliamente técnico.

Pero una segunda observación más importante es que la dicotomía hecho/valor se ha corroido, al menos en ciertos contextos, bajo el efecto, en especial, de temas recientemente desarrollados por la filosofía de las ciencias. Enunciados de observación, y más generalmente enunciados fácticos, presuponen siempre un marco conceptual, y todo marco de esta clase implica una elección, selección, punto de vista. No podría entonces haber, se asegura, un discurso totalmente neutro en cuanto al valor, totalmente exento de valor. En particular, la ciencia en tanto tal es inevitablemente portadora de teoría, es inevitablemente evaluativa, al menos en el sentido amplio del término. No se trata de negar que las oposiciones observación/teoría y hecho/valor no sean necesarias para transportar distinciones importantes y valederas; muy por el contrario, no podemos manifiestamente prescindir de ellas. Pero estas oposiciones deberían más bien ser concebidas en términos de *grado* y no como oposiciones entre térmi-

nos mutuamente excluyentes. No sólo los enunciados teóricos y los enunciados de observación no forman dos conjuntos mutuamente excluyentes, sino que, más aun, no se puede encontrar enunciados *puros* de observación (o incluso puramente teóricos). Y la oposición válida e importante es más bien aquella entre las cargas teóricas *más o menos grandes*, e igualmente, entre cargas de *valor* más o menos grandes<sup>24</sup>.

Pero si muchos de entre nosotros, hoy en día, insistiéramos efectivamente en la necesidad de abandonar las afirmaciones positivistas pasadas de moda relativas a una ciencia natural exenta de valor y de teoría, ¿en qué afectaría esto a nuestra evaluación de la posición aristotélica concerniente a la relación entre ciencia natural y política? Lo que, desde este punto de vista pasado de moda, parecía tan escandaloso —a saber la peligrosa confusión que mantiene Aristóteles entre descriptivo y normativo, su prontitud por tratar sociología y zoología como estudios *similares*, y, precisamente, el uso que hace de una categoría de la naturaleza y de lo natural que *recubre* la política (o algunas de sus partes) y la ciencia natural— puede, ahora, ser reevaluado.

Tres puntos parecen importantes: para comenzar, puede ser bueno acordarse de que Aristóteles *hace* aun distinciones, y muy firmes, entre filosofía moral y ciencia natural. La excelencia *natural* puede concernir tanto al reino animal como a los seres humanos; por el contrario, la excelencia moral, que depende de la *proairesis*, se limita a los hombres<sup>25</sup>.

En segundo lugar, sin embargo, cuando Aristóteles busca efectivamente proporcionar un fundamento *en la naturaleza* para algunas de sus observaciones analíticas y prescriptivas concernientes a las instituciones sociales y políticas humanas, debemos mantener nuestras reservas. Si algunos de sus argumentos biológicos y sociobiológicos tienen fuerza, la jerarquización que él descubre a través de la naturaleza descansa esencialmente en los datos que no son sólo altamente selectivos, sino aun ampliamente interpretados. De este modo, lo que podría haberse considerado un dato contradictorio, resultado de sus investigaciones zoológicas, considerando su punto de vista sobre la relación entre los sexos, por ejemplo, es contorneado demasiado fácilmente por el recurso a la afirmación ulterior concerniente a la inferioridad de ciertas especies animales con respecto a otras, a la existencia de especies “deformes”. Lo que es más, una reflexión sobre ciertas tentativas contemporáneas que buscan sacar implicaciones morales, ya sea de teorías biológicas (el gen del egoísmo), o bien de teorías sociobiológicas (el mono desnudo), confirma los peligros de tales esfuerzos: las distorsiones contenidas, si no en las especulaciones científicas mismas, al menos, por cierto, en su aplicación a los hombres y a las sociedades humanas.

No obstante —tercer punto—, reflexionar sobre estas dificultades y sobre el carácter limitado de numerosas sugerencias aristotélicas no nos autoriza para nada a considerarnos superiores. Es evidentemente mucho más cómodo criticar y condenar los esfuerzos específicos por resolver los problemas de los principios fundadores de la ética y de la política que ofrecer uno mismo soluciones seductoras a estos problemas.

Algunos llegarían incluso a decir que la diligencia por buscar fundamentos está en la raíz de la dificultad –punto de vista que es tentador adoptar si por “fundamentos” se entiende una suerte de base objetiva para una ética universal (aunque, con o sin fundamentos, la cuestión de la justificación queda en pie)<sup>26</sup>. Igualmente, restringir este proyecto a un grupo, a una comunidad o a una sociedad toda entera presenta también su grupo de inconvenientes. No hay duda de que los diversos tipos de ética naturalista incansablemente propuestos en la Antigüedad, incluido el de Aristóteles, parecen actualmente ingenuos en muchos respectos, y en particular en lo que concierne a su comprensión de la psicología humana. Pero el error no reside tanto en la idea de que la ciencia y la cosmología pueden contribuir a hacernos comprender cómo deberíamos vivir, sino en el tenor efectivo de la ciencia y de la cosmología de entonces. En efecto, uno no irá ciertamente a extraer o sacar directamente recomendaciones éticas de los descubrimientos de las ciencias naturales: sin embargo, como lo he sostenido en otra parte<sup>27</sup>, la ciencia y la cosmología tienen cosas para enseñarnos que son por cierto pertinentes en lo que respecta a la manera en que deberíamos conducirnos –pertinentes, tanto para nuestra comprensión *de nosotros mismos* como para la de aquello que nos es otro: el mundo de los fenómenos naturales. Y después de todo, son la ciencia y la cosmología las que han contribuido a liberarnos de algunas de nuestras creencias antropocéntricas tan profundamente ancladas en los Antiguos (no hay que decir que nosotros escapamos en todo punto a tales creencias). Lo que se requiere, como siempre, es una ciencia y una cosmología mejores, una mejor comprensión de la *phúsis*, incluida la naturaleza del hombre; pero esto no significa (y no puede significar) una ciencia ajena a la cuestión de los valores. Si bien podemos sospechar frecuentemente que Aristóteles posee una cierta dosis de oportunismo en las conclusiones que transfiere de la zoología a la política, su comprensión de lo que estos dos dominios tienen en común vale más de lo que desearían hacer creer ciertas condenaciones simplistas que se justifican invocando a Hume.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Mi contribución del 10 de abril de 1987 en el seminario del Pr. Aubenque tenía como propósito estimular la discusión más que presentar un análisis exhaustivo de los problemas. La versión inglesa original del texto francés que presenté entonces ha sido revisada a la luz de las observaciones que me han sido hechas en esta ocasión posteriormente, pero no intentaría aquí dotarla de la erudición propia de un aparato completo de documentación universitaria.
- <sup>2</sup> Se encontrará un ejemplo manifiesto en el *Gran Discurso* de Protágoras, en el *Protágoras* de Platón (320c ss.). Independientemente de la cuestión de saber si refiere la visión del Protágoras histórico, tenemos aquí la prueba patente de un uso pre-aristotélico de este *tópos*.
- <sup>3</sup> Por ejemplo, *Hist. anim.* I, 1, 487a 11 ss., 488b 12 ss.; VIII, I, 588a 17 ss.; y a lo largo de toda *Hist. anim.* IX.
- <sup>4</sup> Por ejemplo, de *Part. anim.* II, 2, 648a 5 ss.
- <sup>5</sup> Por ejemplo, *Hist. anim.* I, 1, 488b 16 ss. Y los otros ejemplos de *Hist. anim.* I, 1, 488b 12 ss.; sin embargo, por ej., *Eth. Nic.* III, 11, 1116b 24 ss., 30 ss.; III, 13, 1118a 23 ss.; cf. W. W. Fortenbaugh, “Aristotle, animals, emotion and moral virtue”, *Arethusa*, IV (1971), 137-165.
- <sup>6</sup> Para detalles más amplios sobre la manera en que los seres humanos sirven de modelo en zoología para los otros animales, me permito remitir a mi libro: *Science, folklore and Ideology*. Cambridge, 1983, p. 26-43.
- <sup>7</sup> Ver, muy recientemente, M. Schofield, “Ideology and Philosophy in Aristotle’s Theory of Slavery”, in G. Patzig (ed.), *Aristoteles’ Politik. –Aktien des XI. Symposium Aristotelicum* (Friedrichshafen/Bodensee, 25 de agosto – 3 de septiembre de 1987), Göttingen, 1990, p. 1-27.
- <sup>8</sup> Cf., por ejemplo, *Hist. anim.* IX, 1, 608a 33-34.
- <sup>9</sup> Cf., por ejemplo, *Hist. anim.* I, 15, 494a 26 ss., 33 ss.; *IA* 4, 706a 16 ss., 20 ss.; 5, 706b 9 ss.
- <sup>10</sup> Por ejemplo, *Hist. anim.* VIII, 2, 590b 10; VIII, 4, 594a 4-5; VIII, 11, 596b 10-11.
- <sup>11</sup> Para una posición contraria, ver: W. Newman, *Aristotle, Politics*, Oxford, 1887-1902, *ad loc.* Pero en *Pol.* I, 9, 1257a 3-5, Aristóteles, en la discusión concerniente al tipo de *ktetiké* que con más propiedad es llamada *khrematistiké*, distingue dos ramas: una que es *phúsei*, otra que no lo es.

- <sup>12</sup> El texto y su interpretación son discutidos: ver, por ejemplo, C. Natali, "Aristote et la chrématistique". in G. Patzig (ed.), *Aristoteles' Politik. – Akten des XI. Symposium Aristotelicum* (Friedrichshafen/Bodense, 25 de agosto – 3 de septiembre de 1987), Göttingen, 1990, p. 296-324. Sin embargo, los puntos que están en discusión no afectan la substancia misma de la tesis que Aristóteles propone sobre la necesidad de esos bienes.
- <sup>13</sup> Es verdad que el texto de *Pol.* I, 9, 1257b 19 ss. es potencialmente ambiguo y que el texto de 1257b 30 ss. es dudoso (ciertos editores conservan mientras que otros omiten una negación delante de *khrematistiké*, cf. W. L. Newman, ad loc.). Sin embargo, la subdivisión en el seno mismo de la *khrematistiké* está claramente indicada en 1258a 5-6 y a 14 ss., y, en definitiva, un tercer tipo de *khrematistiké* aparece introducido como tal: cf. *infra*, p. 147-148.
- <sup>14</sup> Cf. C. Natali, *op. cit.* (*supra*, n. 12).
- <sup>15</sup> Cf. igualmente, *Pol.* VII, 9, 1328b 24 ss.
- <sup>16</sup> Ver, en particular, P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, Paris, 1982, y los otros artículos ulteriores, en especial: "Naturalité, excellence, diversité. – Politique et biologie chez Aristote", in G. Patzig (ed.), *Aristoteles' Politik. – Akten des XI. Symposium* (Friedrichshafen/Bodensee, 25 de agosto – 3 de septiembre de 1987), Göttingen, 1990, p. 124-151; J. G. Lennox, "Kinds, forms of kinds, and the more and the less in Aristotle's biology", in A. Gotthelf and J. G. Lennox (ed.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, 1987, p. 339-359; D. M. Balme, "Génos and eidos in Aristotle's biology", *Classical Quarterly*, NS XII (1962), 81-98, y "Aristotle's use of division and differentiae", in A. Gotthelf and J. G. Lennox (ed.), *op. cit.*, p. 69-89.
- <sup>17</sup> Por ejemplo, *de Gen. An.* IV, 6, 775<sup>a</sup>. 15 ss.; cf. *peperómenon*, *de Gen. An.* II, 3, 737a 27 ss.
- <sup>18</sup> Ver P. L. Altman y D. S. Dittmer, *Biology Data Book*, 3 vol., Bethesda, Maryland, 1972-1974, vol. I, p. XV ss.
- <sup>19</sup> Ver *Hist. anim.* IV, 8, 553a 2 ss.; cf. *de An.* III, 1, 425a 9 ss.
- <sup>20</sup> Por ejemplo, *de Part. Anim.* IV, 12, 693a 26 ss., *IA* 15, 712b 22 ss.
- <sup>21</sup> Ver Platón, *Leyes* X, 890d; cf. 889a ss., 892b, 896e ss.
- <sup>22</sup> De manera general, el arte imita a la naturaleza, como declara Aristóteles muchas veces: *Fís.* II, 2, 194a 21-22; II, 8, 199a 15-17; *Meteor.* IV, 3, 381b 6, y, evidentemente, la analogía entre los dos dominios es un tema recurrente (ver mi libro: *Polarity and Analogy*, Cambridge, 1966, p. 285 ss.).
- <sup>23</sup> J. R. Searle, "How to derive 'ought' from 'is'", *Philosophical Review*, LXXIII (1964), 43-58.
- <sup>24</sup> Ver mi trabajo: *Magic, Reason and Experience*, Cambridge, 1979, p. 128 (trad. fr. J. Carlier y F. Regnot: *Magie, raison et expérience*, Paris, 1990, p. 137 y p. 342. n. 10). que remite a algunas discusiones filosóficas recientes.
- <sup>25</sup> El texto clásico concerniente a la *phusiké areté* se encuentra en *Eth. Nic.* VI, 13, 1144b 1 ss.
- <sup>26</sup> Diversos aspectos de los problemas que tienen que ver con los fundamentos tanto de la ética como de la filosofía de las ciencias han sido discutidos por: P. K. Feyerabend, *Knowledge without foundations*, Oberlin, 1961, y *Against Method*, London, 1975; M. B. Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Brighton, Sussex, 1980; R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1980.
- <sup>27</sup> *Science and Morality in Greco-Roman Antiquity*, Cambridge, 1985.

## ANIMALES POLÍTICOS EN LA *ETICA NICOMAQUEA*\*

JEAN ROBERTS

Traducido del inglés por Gabriel Livov

Aristóteles sostuvo que la vida más feliz para un ser humano coincide con la vida de la virtud moral<sup>1</sup>. La vida de la valentía, de la temperancia, de la justicia y de las otras virtudes del carácter es mejor, para quien vive esa vida, que una vida carente de esas virtudes. Según Aristóteles, lo que constituye el interés primordial para cualquier individuo es poseer el tipo de carácter que conduce de modo esperable a realizar acciones que sean en su conjunto socialmente beneficiosas.

No se trata aquí de una demanda tan obligatoriamente verdadera que ordene el asentimiento inmediato de cada ser humano, y tampoco Aristóteles, por cierto, pensaba que debía ser así. Sin embargo, y en este sentido, es significativo que él no considere la reconciliación de los intereses privados y el bien común como una de las tareas principales de su teoría moral. Las que para nosotros son preguntas familiares, por ejemplo las referentes a la relación entre egoísmo y altruismo, o prudencia y moralidad, simplemente no constituyen preguntas para Aristóteles<sup>2</sup>. Esto es así no porque nunca se

---

\* Roberts, Jean, "Political Animals in the *Nicomachean Ethics*". Publicado en *Phronesis* Vol. XXXIV (1989) 2, pp. 185-204.



haya topado con una persona egoísta, o con personas que hubieran considerado su propio bien como distinto de, y en conflicto con, el de los otros. Sencillamente no reconoce la posibilidad de conflicto genuino alguno entre la prosecución racional de la felicidad de alguien en particular y la promoción de la felicidad de otros. Ante los ojos de Aristóteles, aquellos que ven una tensión en este punto están simplemente equivocados respecto de la naturaleza de su propio bien. En cuanto al intento de reconciliar la búsqueda de la felicidad de uno con la igualmente racional persecución de la felicidad de otros, dilema que condujo a los grandes filósofos morales de la modernidad, Kant y Sidgwick, hacia Dios y hacia la desesperación, respectivamente, es disuelto por Aristóteles, quien da por sentada la identidad de estos dos fines. Lo cual parece dejarnos profundamente perplejos.

Las reacciones ante la descripción aristotélica de la mejor vida han variado ampliamente, lo cual no es en absoluto sorprendente. Se la ha tildado de identificación errónea de la vida de la virtud con la vida feliz, y de este modo, de desconocimiento de lo que todos nosotros entendemos como una dificultad central para cualquier teoría moral<sup>3</sup>. Por otra parte, también se ha considerado que Aristóteles logró precisamente lo que ni Kant ni Sidgwick pudieron lograr, una reconciliación de principio entre interés personal y moralidad (en esta vida)<sup>4</sup>. Finalmente, existe un desacuerdo acerca de si una afirmación de tal tipo, sin entrar en el problema de su verdad o falsedad, debiera tener algún lugar dentro de una teoría moral acreditada. ¿Acaso un argumento que muestre que una vida virtuosa es del mayor interés para un ser humano constituye un triunfo para una filosofía moral? ¿O podría un argumento de tal clase ser nada más que un síntoma de falta de comprensión de la naturaleza de la moralidad, lo cual después de todo es precisamente una cuestión de ver que la propia felicidad no es todo lo que importa?<sup>5</sup>.

Todas estas reacciones, según mi opinión, se encuentran fuera de lugar. El propio silencio de Aristóteles sobre esta cuestión no es en absoluto el resultado de un descuido. Hay una explicación para la ausencia de todo reconocimiento por su parte de un posible conflicto entre el interés propio y el bien común. No es un secreto que Aristóteles haya pensado que el hombre es por naturaleza un animal político. Sin embargo, la carga de esta aserción en su concepción de la buena vida humana no ha sido adecuadamente advertida. En lo que sigue explicaré cómo muchos de los intentos de defensa o de crítica hacia la ecuación de Aristóteles entre la buena vida y la vida de la virtud interpretan erróneamente su argumento. Trataré luego de explicar qué quiso decir Aristóteles al describir a los seres humanos como políticos por naturaleza, y concluiré sugiriendo en qué sentido esta aserción excluye desde un principio el tipo de distinción entre la felicidad o el bien de una persona y la felicidad o el bien de otra, sobre la cual descansan las conocidas discusiones sobre egoísmo y altruismo, entre la felicidad o el bien de una persona y la felicidad o el bien de otra.

## I

El objetivo manifiesto de Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* reside en describir el bien último. Todos, piensa él, estarán de acuerdo en que el objeto último de deseo es la *eudaimonia*, la felicidad, la vida buena. Pero, en la medida en que la respuesta es tan obvia y goza de un acuerdo tan generalizado, no es en absoluto instructiva. Todos prefieren una vida placentera antes que una vida dolorosa. De todos modos, desde el momento en que las percepciones de la bondad y del placer difieren ampliamente dependiendo del carácter de cada uno, la estipulación de que la vida más deseable es buena y placentera ayuda poco a encontrar alguna respuesta determinada al problema. No hay entonces que buscar la respuesta mediante la observación de cómo la gente vive su vida. No hay acuerdo substancial más allá del consenso acerca del nombre del bien último (1095a 17 y ss). Es más, dado que la pregunta es acerca de la mejor vida concebida como bien último, uno no puede contestarla observando las consecuencias de vivir tipos particulares de vidas. Si existe alguna forma de decidir sobre este punto, tiene que haber algún otro criterio de evaluación.

El criterio que pone en práctica Aristóteles podría ser denominado "de adecuación", y es usado, primeramente, con cierta libertad en los capítulos iniciales, en los que, por ejemplo, la vida del placer se descarta en tanto es adecuada sólo para los animales (1095b 19-22), y luego, oficial y positivamente, en el argumento funcional de I 7. La mejor vida para un ser humano, sostiene Aristóteles, tiene que ser únicamente una vida humana. Vivir bien para un ser humano debe ser una cuestión de vivir bien en tanto ser humano. Los seres humanos son esencialmente racionales y vivir bien para tales criaturas debe ser, por ende, una cuestión de actividad racional por excelencia. La vida según la actividad racional virtuosa por excelencia es descrita en base a una enumeración y caracterización detallada de virtudes específicas del carácter.

Así, la buena vida o *eudaimonia* es identificada como la vida de la virtud. La vida según la actividad virtuosa es en sí misma el bien último. Sin duda, es parte de ser virtuoso y de vivir una buena vida el hecho de ver solamente esto y de escoger las acciones virtuosas por sí mismas (1105a 32). De este modo, argumentar en favor o en contra de la identificación aristotélica de la buena vida como la vida de la virtud en el campo de las consecuencias de tal acción o carácter es perder de vista su rasgo característico. Argumentar que la vida de la virtud no es la vida más feliz posible requiere tener en vista alguna concepción sustantiva de felicidad que difiere de la de Aristóteles<sup>6</sup>. Creer que la pregunta de Aristóteles es acerca de la naturaleza de la felicidad en sí misma es equivocarse. La persona que piensa que la felicidad es, por ejemplo, la satisfacción de cualquier cosa que a uno se le ocurra desear, no puede ser persuadida de que las virtudes aristotélicas contribuyen a ese fin; simplemente porque no lo hacen<sup>7</sup>. La afir-

mación de una visión alternativa sobre la naturaleza de la vida buena no muestra que Aristóteles está equivocado, sino simplemente que él está argumentando a favor de una concepción del bien que no todos comparten. Y el mismo Aristóteles es consciente de estar haciendo precisamente esto, y dirá en el final que el hecho de que existan alternativas distintas tiene que ver con que existen concepciones erróneas acerca de la naturaleza humana. Dentro de la misma línea, cualquier intento de defender la identificación aristotélica de la vida de la virtud con la buena vida apuntando a la utilidad de sus virtudes en la consecución de fines independientes de esas mismas virtudes implica equivocarse en el hecho de admitir la bondad intrínseca de la virtud. No sólo eso no sería una defensa de la teoría de Aristóteles de que sus virtudes son útiles, sino que en última instancia resulta imposible demostrar completamente lo que uno se proponía siempre que el intento consista en hacer que las virtudes aristotélicas contribuyan al bien de un individuo concebido como distinto del bien de otros<sup>8</sup>. La dificultad consiste en que las virtudes son explícitamente beneficiosas para la sociedad. La acción justa, es decir, toda acción virtuosa considerada en su contexto social, es aquella que "produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política" (1130a 3-4)\*\*. Tampoco es sorprendente, concedido esto, que la sabiduría práctica, el componente cognitivo de la virtud, sea la "capacidad de ver lo que es bueno para sí mismos y lo que es bueno para los hombres en general" (1140b 9-10). Actuar en función del interés de los otros puede coincidir con el interés propio, pero esto puede suceder de manera no accidental sólo si el interés de uno ya está identificado con el de los otros. Si el propio interés es en principio distinto del de los otros, existe siempre la posibilidad del conflicto. Desde el momento en que las virtudes aristotélicas están explícitamente pensadas por Aristóteles como estados del carácter socialmente beneficiosos, no simplemente como estados del carácter que podrían tender a la promoción del bien de otros, hay una directa, y en apariencia implausible, identificación entre el bien del individuo y el bien de los otros.

Lo que usualmente no se ha puesto de relieve es el hecho de que Aristóteles incluye la felicidad de los otros en toda posible felicidad del individuo. Cuando está demostrando que la *eudaimonía*, todavía no especificada, es el bien último, dice que sólo ella tiene la autosuficiencia (*autárkeia*) requerida por un auténtico fin último. Esto es, la *eudaimonía* es todo lo que uno quiere y es suficiente por sí misma para hacer a la vida completa y digna de ser elegida (1097b 6-15). Insiste aun en que no quiere decir con esto que el bien último en cuestión sea suficiente para un individuo aislado. La felicidad de un individuo es felicidad no sólo para esa persona en relación consigo misma, sino

\*\* No traducimos aquí del inglés, sino que utilizamos la traducción castellana directa del griego de Julio Palli Bonet, correspondiente a la edición de Gredos. Haremos lo propio con toda cita de la *EN*.

también "en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos"<sup>9</sup>. La explicación de esta constatación radica en que el hombre es por naturaleza político (1097b 11). Es así que Aristóteles no está pensando en los seres humanos como si se tratara de criaturas cuya felicidad puede estar restringida a sí mismos, teniendo en cuenta que el bien de otros es parte de todo bien individual. Esto no implica una toma de posición ética por parte de Aristóteles. No está diciendo que la felicidad de la persona buena y decente debe incluir la de los otros. Antes bien, él toma como una verdad acerca de los seres humanos, acerca de la naturaleza humana, el hecho de que los otros sean parte de la vida de uno hasta el punto en que sería absurdo hablar de la felicidad de cada individuo como si ese individuo fuera un ser aislado.

El que Aristóteles, desde un principio, conciba cualquier tipo de felicidad individual como incluyendo la de los otros explica por qué no siente la necesidad, que tantos de sus comentaristas tienen, de resolver el aparente conflicto entre la felicidad de un individuo y la de los otros. Sin embargo, es necesario conocer en términos más precisos lo que Aristóteles tiene en mente cuando sostiene que la felicidad a la que cada persona tiende naturalmente incluye básicamente a todas las demás personas con que se trata. La única explicación que Aristóteles da aquí, si uno la puede llamar explicación, es que los seres humanos son por naturaleza políticos. Entonces, lo que debe ser dilucidado es qué se quiere decir con esto, y, en particular, por qué eso excluye para él la posibilidad de una felicidad exclusivamente individual.

## II

Al describir a los seres humanos como políticos, bien puede interpretarse que Aristóteles quiere decir que todo ser humano está ligado por fuertes lazos emocionales a los otros de manera tal que enlacen la felicidad de esos otros con la suya propia. Esto es por cierto plausible, y de hecho es algo que Aristóteles cree en el caso de los miembros de una familia (1161b 18 y ss). Los padres simplemente aman a sus hijos, como lo ve Aristóteles, y es por lo tanto plausible que la calidad de vida de los padres se encuentre estrechamente ligada con la calidad de vida de los hijos. Parte del ser feliz para un padre implica también la felicidad de su hijo. El mismo caso podría aplicarse a los amigos cercanos que uno pudiera tener. Pero es más dudoso que el tipo de afección natural que existe entre padres e hijos, o el tipo de cercanía amistosa que surge naturalmente hacia ciertas personas, pueda extenderse tanto como para incluir a todos los conciudadanos en la lista de aquellos cuya felicidad debe estar necesariamente incluida en la propia. Aristóteles efectivamente piensa que uno debiera tener cierto tipo de incumbencia para con sus conciudadanos, pero no hay ninguna prueba de que piense que esto surge inevitablemente por naturaleza, así como lo hace el amor de los padres

por los hijos. En todo caso, el tipo de apego emocional que él entiende como existente, al menos idealmente, entre conciudadanos, a duras penas parece ser lo suficientemente fuerte o confiable como para ligar la felicidad de un ciudadano con la de los otros. Es así como, al hablar de "animales políticos", Aristóteles, según mi opinión, no puede estar apuntando al tipo de vínculos emocionales que los seres humanos tienen entre sí.

La *Ética Nicomaquea* por sí sola ayuda muy poco en este caso. La naturaleza política del hombre aparece mencionada sólo dos veces después del primer libro. En 1162a 17-19, Aristóteles dice que es más natural para los humanos formar parejas que formar ciudades, esto es, que los humanos son por naturaleza más conyugales que literalmente políticos. En 1169b 17, en el comienzo del capítulo en que prueba la necesidad de la amistad para la vida buena, explica el hecho de que ningún hombre elegiría vivir solo diciendo que el ser humano es político y naturalmente vive con otros<sup>10</sup>. (En 1178b 5, sin hablar explícitamente de los hombres como políticos, Aristóteles sugiere que para ser humano hay que vivir con otros). Ser político por naturaleza está también relacionado con una aversión a la vida solitaria, en *Política* 1278b 17-21. En realidad, todo esto sólo sugiere que los seres humanos son naturalmente sociales en un sentido, a decir verdad, mínimo. Los hombres tienen un deseo innato de compañía humana y no viven aislados de los otros miembros de la especie. Esto no parece ser suficiente para explicar por qué el bien de un individuo incluye el de sus conciudadanos.

El segundo capítulo de la *Política* es el único lugar en el que Aristóteles argumenta a favor de la afirmación de que los humanos son naturalmente, y literalmente, políticos<sup>11</sup>. Allí esto aparece como equivalente a la afirmación de que la *pólis* existe por naturaleza (1253a 1-3). Desafortunadamente, el capítulo es tan dificultoso como importante, por lo que tendré que avanzar a través de él con cierto detalle.

Lo substancial del argumento principal del capítulo (1252a 26-1253a 4) consiste en que, desde el momento que la *pólis* es una forma completamente autosuficiente de comunidad humana, que se deriva a partir de las comunidades naturales de la casa y de la aldea, la *pólis* es también natural y el hombre es por naturaleza político. Hay muchos puntos oscuros en el argumento, y no menos oscura resulta la conclusión. Es decir que Aristóteles no logra justificar en este punto la naturalidad de la *pólis*<sup>12</sup>. Uno podría comenzar aquí preguntándose qué es lo que hace natural a la casa, ya que la naturalidad de la *pólis* está en cierto sentido, también oscuro, relacionada con ello. El argumento comienza de este modo:

En primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras de sí otros semejantes), y el que por naturaleza manda y el súbdito, para seguridad suya. En efecto, el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar

con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza: por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses [...] De estas dos sociedades (*koinoníai*) procede en primer lugar la casa [...] La comunidad (*koinonía*) constituida naturalmente (*katà phúsin*) para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa (1252a 26-b 14)\*\*\*.

Esto podría ser leído en el sentido de que la naturalidad de la casa reside básicamente en el instinto, a raíz del acento puesto por Aristóteles en que la reproducción no se debe a la elección, y la simple asunción, probablemente compartida por Aristóteles (cf. 1278b 25-30) pero no mencionada aquí, de que hay un instinto innato de autopreservación. No obstante, cualquiera sea el rol que el instinto juegue aquí, seguramente no es el único responsable del establecimiento de las casas, que, antes bien, obviamente requiere de algún tipo de factor racional. Aun si la casa bien puede ser una forma de satisfacer ciertos instintos básicos, presumiblemente esto no es suficiente como para hacerla natural. Un instinto de autopreservación podría satisfacerse por toda una serie de acciones y actividades que Aristóteles, según sería lícito suponer, no estaría dispuesto a describir en términos de naturales. De este modo, la naturalidad de la casa no puede depender simplemente del hecho de que el establecimiento de la casa es una forma de satisfacer instintos básicos. (Sin duda, en el caso de machos y hembras, esto implica claramente más de lo necesario, desde el momento que una casa no es necesariamente requerida para la satisfacción del instinto animal de reproducción).

En todo caso, esa lectura del pasaje otorga demasiado peso a lo que esencialmente es una consideración marginal acerca del instinto natural de la reproducción e ignora la más extensa descripción de la relación amo/esclavo en términos de diferenciación de funciones<sup>13</sup>. Una disparidad de funciones similar, que se extiende más allá de las diferencias reproductivas, también yace, según Aristóteles, en la base de la otra relación que está en cuestión aquí, la de marido y mujer (*Pol* 1277b 23-6, *EN* 1162a 20-25; *Pol* 1260a 16-25; *EN* 1158b 12 y ss., 1161a 22-5). Entonces, el objetivo de Aristóteles aquí es dejar en claro que la casa se encuentra de acuerdo con la naturaleza porque permite el ejercicio de capacidades imatas y complementarias. Cuando Aristóteles dice que el amo y el esclavo tienen los mismos intereses, esto se basa en la afirmación de que cada uno de ellos tiene una función natural que es en sí misma incompleta sin la otra, que no puede ser llevada a cabo aisladamente respecto del otro miembro del par. Cada uno necesita al otro para sobrevivir a raíz de lo que distintivamente a cada uno le ha

\*\*\* No traducimos aquí del inglés, sino que utilizamos la traducción castellana directa del griego de Julián Marías y María Araujo, correspondiente a la edición del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970. Haremos lo propio con toda cita de la *Política*.

tocado ser. Así, tienen una función común y un interés común<sup>14</sup>. De este modo, la casa es vista como natural, no solamente porque satisface instintos básicos, sino porque une a aquellos que, a raíz de lo que son, están incapacitados para aplacar ciertas necesidades básicas, y por ende vivir, aisladamente respecto de otro ser humano de diferente tipo. Existe por consiguiente una necesidad muy directa en relación con el otro miembro del par.

Aristóteles no aporta tantos detalles como aquí en su descripción de la aldea y de la *pólis*. Estas se distinguen de la casa en virtud de que satisfacen un conjunto de necesidades más amplio. El argumento continúa así:

La primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea [...] La comunidad perfecta de varias aldeas es la *pólis*, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia (*autárkeia*), y que surgió por causa de las necesidades de la vida pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda *pólis* es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la *pólis* es el fin de ellas, y la naturaleza es fin (*télos*). En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor. De todo esto resulta, pues, manifiesto que la *pólis* es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal político, y que el que existe sin *pólis* (*ápólis*) por naturaleza y no por azar o es de un tipo inferior de hombre o es más que hombre... (1252b15-53a4)\*\*\*\*.

Aristóteles dice aquí que la *pólis* es la forma completa de comunidad humana, y desde el momento que las primeras formas de comunidad son naturales, entonces también la *pólis* debe serlo. Parte de la dificultad radica en que no está clara cuál es la relación de la *pólis* con los otros dos tipos de comunidad, y así se torna difícil vislumbrar de qué manera la naturalidad de la *pólis* está relacionada con la de las otras dos. Aristóteles compara la completud de la *pólis* con la de dos objetos naturales, un hombre y un caballo, y con uno artificial, una casa\*\*\*\*\*. Esto podría llevar a alguien a

\*\*\*\* Traducción de Marias y Araujo retocada en función de la traducción inglesa citada.

\*\*\*\*\* En el inglés, *house*, para denotar la palabra de uso común, a diferencia del significado técnico que "casa" asume dentro del triple esquema de comunidades delineado por Aristóteles.

pensar que él tiene en mente un proceso de desarrollo dentro del cual una casa\*\*\*\*\* se transforma en una aldea y luego finalmente en una *pólis*. Una *pólis* sería, así, lo que una casa es cuando está completa, o cuando llega al punto culminante de maduración. Pero esto claramente no es lo que él quiere decir, ya que la casa persiste como parte de la *pólis*<sup>15</sup>. Ni puede esto ser tomado como una descripción histórica del desarrollo de la *pólis*, desde el momento que la noción de una casa aislada es básicamente incoherente. (¿De dónde vienen los esclavos, por ejemplo?). Claro está que Aristóteles dice, más adelante en el capítulo, que individuos y casas son posteriores respecto de la *pólis* de la que son parte y que no conservan sus naturalezas aparte del todo (1253a 18-25). El desarrollo indicado por el argumento no es cuasi-biológico o histórico, sino sólo un desarrollo en el grado de autosuficiencia alcanzado por cada una de las comunidades sucesivamente mencionadas. Así, el tema importante acerca de la *pólis* en relación con la casa y la aldea es que la *pólis* lleva a cabo completamente lo que las otras dos hacen en grados menores, esto es, provee a la comunidad como un todo de lo necesario como para sostener una vida autosuficiente. Esto equivale simplemente a decir que la *pólis* es la mejor de las comunidades que apuntan a la satisfacción de las necesidades básicas. Es la forma perfecta de comunidad porque logra totalmente lo que las otras logran sólo parcialmente. Es sólo en esta completud que la *pólis* se asemeja a lo biológicamente maduro o a lo acabadamente manufacturado.

Todo esto sugiere que la *pólis* es en esencia similar a la comunidad natural de la casa, sólo que mejor. La casa era natural porque lograba unir a aquellos a quienes sus naturalezas les imponían una función común y un interés común. Uno espera que la *pólis* debe entonces ser natural porque cumple exactamente la misma función, sólo que de modo más acabado<sup>15</sup>. Es difícil aferrar con firmeza lo que Aristóteles tiene en mente aquí, teniendo en cuenta que básicamente no ha dicho nada acerca de la *pólis* excepto que es una comunidad autosuficiente. De todos modos, y más adelante dentro de la *Política*, Aristóteles enuncia los requisitos para la autosuficiencia en una comunidad.

En primer lugar tiene que haber alimento; después, oficios, porque la vida requiere muchos instrumentos; en tercer lugar, armas, pues los miembros de la comunidad han de tener armas forzosamente, por causa de los que se rebelan, para mantener la autoridad en el interior, y, de otro lado, contra los que intenten atacar desde fuera; además, cierta abundancia de recursos, a fin de tener para cubrir las necesidades propias y las de la guerra; en quinto lugar, aunque es lo más importante, cierto cuidado de la religión, al que se da el nombre de culto, y en

\*\*\*\*\* En el inglés, *household*, palabra técnica utilizada para nombrar la primera forma de comunidad aristotélica.

sexto lugar, si bien es lo más necesario, una autoridad que juzgue acerca de lo conveniente y justo entre los ciudadanos. Estos vienen a ser los servicios que requiere toda *pólis*, pues la *pólis* no es una muchedumbre cualquiera, sino autárquica, como solemos decir, para la vida, y si falta alguno de estos elementos es imposible que esa comunidad sea absolutamente autárquica (1328b 5-19).

Esto sugiere que la *pólis* es autosuficiente porque incorpora todas las diferentes funciones requeridas para una vida humana segura y relativamente estable, dada la naturaleza humana y ciertos hechos dados por supuestos acerca del mundo. Los seres humanos necesitan de comida y herramientas, además de ciertos ítems de otros tipos, para la supervivencia meramente física. A raíz de su capacidad para hacerse daño unos a otros, la capacidad para la injusticia, se requieren armas para la seguridad física contra las esperables amenazas internas y externas. Por lo general se necesita dinero para estas cuestiones. La ambigua capacidad para el comportamiento tanto beneficioso como dañino también hace necesario que el costado destructivo sea vigilado por los mejores y que alguien esté a cargo de resolver las disputas y de mandar en general. Finalmente, existen dioses a los que debe mantenerse felices. No es necesario interpretar que Aristóteles está declarando literalmente imposible para un miembro de la especie una existencia fuera de una comunidad con este grado de complejidad. Pero podría plausiblemente pensarse que para él la existencia es tanto más segura y menos accidental en una comunidad de tal clase.

Esta descripción de las varias funciones requeridas para una vida humana segura, junto con la insistencia de Aristóteles en que la *pólis* es una comunidad de personas antes diferentes que similares (1261a 22-24, 1276b 27), apoya la sugerencia de que la *pólis* era considerada natural por Aristóteles por la misma razón por la que lo era la casa<sup>17</sup>. En ambos casos hay una diferenciación de funciones, y en ambos casos esas funciones diferenciadas son parte de una función común más amplia, vivir. En el caso de la casa, las diferentes naturalezas de las personas involucradas hacían imposible para cualquier individuo sobrevivir (fácilmente, al menos) sin el otro miembro del par. En el caso de la *pólis*, la naturaleza humana en general hace imposible para cualquier individuo vivir aisladamente, o en un grupo insuficientemente grande en tamaño y poco variado en capacidad funcional, porque ningún individuo puede realizar todo lo que se requiere para una existencia segura. En ambos casos, son las esencialmente incompletas capacidades del individuo para un cierto tipo de vida las que hacen necesaria una comunidad de un cierto tipo.

Es muy importante ser claro aquí acerca de cómo Aristóteles está concibiendo la necesidad de todo individuo de una vida en una *pólis*. Nadie niega, o ha negado, que la existencia humana requiere de alguna suerte de cooperación por parte de otros seres humanos. Dada la innegable capacidad de los seres humanos para herirse unos a otros,

la existencia segura para cualquier ser humano requiere que los otros no le inflijan el daño que son capaces de infligirle. Es también extraordinariamente difícil, si no directamente imposible, que cualquier ser humano particular satisfaga por sí solo ciertas necesidades materiales muy básicas, como alimento, vestido y techo. Son por cierto necesarios algunos acuerdos con otros para la mutua prevención del daño y para el intercambio de bienes de consumo básicos. Es claro que la *pólis* de Aristóteles sirve, y está hecha para servir, a estos propósitos. Está también claro que esto no es todo lo que hace, y, de este modo, que no es, como Aristóteles enfáticamente insiste, sólo un contrato o alianza para la prevención del daño y el intercambio de bienes (1280a 34-6).

Lo que distingue a la *pólis* de una alianza de tal clase es (en parte) que la *pólis* también contiene personas que vigilan el intercambio de bienes y están preparadas para intervenir con el fin de prevenir que los ciudadanos se dañen unos a otros (1280a 40-1280b 1). Una *pólis* tiene, en pocas palabras, gobernantes y soldados. A causa de que los seres humanos no sólo necesitan que los otros los dejen en paz y les provean de ciertos bienes, sino también porque tienen una capacidad para el vicio, esas necesidades no pueden ser satisfechas con seguridad a menos que sean reforzados los convenios para satisfacerlas. Lo que esto implica es que los seres humanos no sólo necesitan a otros para darles cosas y no interferir con ellos de modo dañino, sino que necesitan también que otros hagan ciertas cosas. Es decir que varias tareas deben desempeñarse para que haya vida humana autosuficiente, y esas tareas no se reducen a la producción de los diferentes bienes que pueden ser intercambiados. Tratar de vivir una vida autosuficiente por sí solo no es como tratar de tocar el piano en un mundo sin fabricantes de piano; es como tratar de tocar un cuarteto de cuerdas o una sinfonía en un mundo sin otros músicos. No es que un individuo necesite la cooperación de los otros para así poder vivir su propia vida, como, por ejemplo, Aristóteles imagina que sucede cuando una *pólis* coopera con otra. No es que un individuo se vuelva autosuficiente con la ayuda de los otros miembros de la *pólis*: es que sólo la *pólis* como un todo posee la vida autosuficiente.

Así, la afirmación de que el hombre es un animal político significa que las capacidades del ser humano individual para la vida son esencialmente incompletas. Un pasaje de la *Historia de los Animales* (488a 7 y ss), que clasifica a los humanos (junto con las abejas, las hormigas, las grullas y las avispas) como políticos, puntualiza también este mismo tipo de incompletud de función. Los animales políticos son allí descriptos como aquellos que tienen una sola función común<sup>18</sup>. Ser un ser humano es así ser el tipo de criatura que por naturaleza vive de forma interdependiente con otros miembros de la especie. Que los humanos sean clasificados como políticos, y no simplemente como gregarios, enfatiza la importancia dada aquí al vínculo de la función. Los seres humanos no están simplemente inclinados a vivir junto con otros seres humanos. Los humanos no se agregan como si fueran ganado. Viven de un modo esencialmente interdependiente, como las abejas.

La clasificación biológica, que no es lo suficientemente fuerte para los propósitos de Aristóteles en la *Política*, donde él está tratando de argumentar a favor de la necesidad de una forma muy particular de comunidad, puede haber estado en su mente cuando prosiguió en este capítulo enfatizando la unicidad de las actividades sociales humanas<sup>19</sup>. (1253a 7-18). De entre los animales que funcionan colectivamente, los seres humanos son los únicos que poseen el *lógos*, razón o discurso, que les permite percibir y comunicar a los demás no sólo placer y dolor, como hacen los otros animales, sino también lo ventajoso y lo dañino, lo justo y lo injusto. Esta habilidad natural para compartir con los otros miembros de la especie cierta concepción de la justicia y la injusticia, de lo provechoso y lo nocivo, es precisamente lo que caracteriza, una vez puesto en práctica, a las formas humanas de comunidad. Aristóteles no está afirmando aquí que los seres humanos son naturalmente virtuosos; no está afirmando que los seres humanos tienen por naturaleza una correcta concepción compartida de lo útil y de lo justo. Lo que si tienen todos los humanos (si bien, por supuesto, no en el momento de nacer) es algún tipo de concepción de la utilidad y la justicia que pueden comunicar a otros. De modo que si bien los humanos comparten con ciertos animales la característica de comprometerse en alguna función común, las exclusivas capacidades racionales de los seres humanos toman su común funcionamiento diferente, y, por supuesto a los ojos de Aristóteles, mejor, que el de los otros animales.

Las palabras finales de Aristóteles sobre la relación del individuo y la *pólis* están puestas en este fragmento de la *Política* en términos más técnicos.

La *pólis* es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte; en efecto, destruido el todo, no habrá pie ni mano, a no ser equivocadamente, como se puede llamar mano a una de piedra: una mano muerta será algo semejante. Todas las cosas se definen por su función y sus facultades, y cuando éstas dejan de ser lo que eran no se debe decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Es evidente, pues, que la *pólis* es por naturaleza y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la *pólis*, sino una bestia o un dios (1253a 18-29).

Si uno lee literalmente la analogía con las partes del cuerpo, esto parecería decir que los seres humanos son en tal grado parte de una *pólis* que no son ya humanos si son separados de ella. Aristóteles, a nuestro entender correctamente, no deduce una conclusión tan fuerte de esta analogía, sino que antes dice que cualquiera que sea incapaz de vivir en una *pólis* no es humano. Un ser humano puede conservar para sí la capacidad para vivir en una *pólis* aún cuando no esté funcionando como miembro de

una *pólis*, y de este modo, como es una capacidad o potencial lo que define una cosa, un ser humano es todavía un ser humano aún cuando no ejerza efectivamente este potencial. De cualquier modo, en este punto Aristóteles parece estar abocado a sostener que sólo la vida en tanto miembro efectivo de una *pólis* es una vida auténticamente humana<sup>20</sup>. Se infiere esto de la afirmación de la cual Aristóteles ha ya hecho uso, esto es, que los seres humanos pueden vivir de modo autosuficiente sólo en tanto *pólis*. O sea, a raíz de que los seres humanos no son autosuficientes cuando están solos sino sólo en grupos de cierto tamaño y complejidad funcional, constituyen partes naturales de aquellos grupos, y no viven la vida natural a ellos a menos que estén funcionando efectivamente como parte de uno de esos grupos. Aristóteles insiste así en el hecho de que una vida no cuenta como el tipo de vida adecuado a un miembro de la especie a menos que la existencia sea razonablemente segura y estable. De este modo, es parte de vivir una vida característicamente humana (y nada aquí obliga a Aristóteles a más que esto) el hecho de que uno viva como parte de una comunidad autosuficiente y funcione de manera interdependiente respecto de los otros miembros de esa comunidad.

### III

Queda aún una pregunta sobre qué dice este hecho acerca de la interdependencia natural de las vidas humanas respecto de la buena vida para cada individuo. Para que cualquier ser humano viva se requiere que haya otros seres humanos alrededor que suplan la falta de autosuficiencia en el individuo cumpliendo ciertas tareas que por uno u otro motivo una persona sola no puede hacer. Si todo lo que uno necesitara de los otros se redujera a los bienes y a la no-interferencia en los propios asuntos, vivir bien sería una cuestión de realizar eficazmente una operación de extracción de las cosas necesitadas a los otros<sup>21</sup>. Uno tendría razón al estar preocupado por el bien de los otros sólo hasta el punto en que eso es requerido por ellos para no dañarlo y para proveerlo de bienes. Aristóteles declara que una *pólis* se distingue de una mera alianza para la prevención mutua del daño y para el intercambio de bienes por el hecho de que en una *pólis* existe la necesaria preocupación por la virtud de los otros, más allá y por encima de la mínima inquietud de que ellos no sean injustos al punto de dañar a uno (1280b 1-5). Una *pólis* no es una simple alianza, sino que implica un unirse en conjunto en el marco de una vida común. Para que esta vida en común pueda llevarse a cabo con éxito, cada uno debe cumplir razonablemente bien alguna función crucial. Así, cada individuo particular tiene un interés directo y muy inmediato en que los otros cumplan con éxito sus respectivos roles sociales.

Volviendo a mi ejemplo anterior, uno podría pensar que para Aristóteles la vida humana autosuficiente es similar a tocar una sinfonía. No hay individuo alguno que

pueda hacerlo solo. Concierte por fuerza a una comunidad de funciones. Más aún, el concierto no estará bien ejecutado a menos que cada músico toque bien su instrumento y que el director de orquesta dirija bien. Hay espacio para la excelencia individual, y aún para las diferencias entre ellos en el nivel de excelencia alcanzado pero la actuación no será realmente buena a menos que cada uno sea excelente. Y al mismo tiempo que cada uno apunta a una buena actuación, cada uno también tendrá buenas razones no sólo para intentar actuar bien él mismo sino para tratar de asegurar que cada uno de los otros lo haga bien también. Hasta cierto punto, esto se daría a causa de que es difícil para cada uno de ellos cumplir una buena actuación individualmente, teniendo en cuenta el modo en que cada función particular depende del funcionamiento de los otros. Por ejemplo, sería difícil tocar en el *tempo* correcto si los otros estuvieran tocando todos en *tempi* diferentes. Se daría también el caso en que cada uno necesitaría que los otros toquen bien más allá del efecto que ellos pudieran llegar a tener en su propio modo de tocar, siempre y cuando se quiera tocar la sinfonía de modo correcto. Del mismo modo, los individuos que son parte de la *pólis* de Aristóteles tendrían razón en querer que todos los demás desarrollen bien sus propias funciones. En ocasiones, esto sería cuestión de cumplir adecuadamente alguna otra tarea para que uno pueda cumplir la suya propia: los soldados no hacen por sí mismos sus propios escudos y lanzas. Por lo general, la necesidad de que otros cumplan bien su función no está directamente relacionado a alguna función en particular, sino simplemente a la necesidad de una vida segura y estable, cualquiera sea el rol social de cada uno en particular.

De este modo, admitido que los seres humanos son políticos por naturaleza, la buena vida para cada ser humano debe ser una cuestión tanto de cumplir correctamente la propia función social como de hacer lo posible para asegurar el buen cumplimiento por parte de los otros de esos roles sociales que Aristóteles estima necesarios para una comunidad autosuficiente. Esta imagen de la buena vida se refleja en la lista de virtudes de la *Ética Nicomaquea*, si bien sólo parcialmente. Las virtudes enumeradas claramente no son las de un buen campesino o artesano. Esas funciones sociales tan necesarias son llevadas a cabo por esclavos, que son naturalmente deficientes respecto de sus capacidades racionales y, así, incapaces para la auténtica virtud humana. Aun si ellos llevan a cabo tareas fundamentales para el buen funcionamiento de la *pólis*, no son ciudadanos en el sentido oficial del término, ya que no participan de ninguna institución pública<sup>22</sup>. (*Pol* 1275b 17-21). Las mujeres, también incapaces por naturaleza de una auténtica virtud humana, ni siquiera son contadas oficialmente junto con los esclavos como necesarias para la existencia de la *pólis*, aun si se considera vital el rol que cumplen en la casa.

La *Ética* enumera la lista de excelencias relacionadas con el cumplimiento de los roles sociales que Aristóteles asigna a los auténticos ciudadanos. La valentía es la virtud de los militares, la magnificencia es la virtud de los ricos, la justicia (en el estricto sentido jurídico) y la sabiduría práctica son las virtudes de quienes gobiernan y juzgan.

Las otras virtudes (temperancia, el tipo de generosidad posible para los que no son extremadamente ricos, aquellas virtudes que tienen que ver con el honor y la interacción social) no están tan estrechamente ligadas a funciones sociales particulares, aunque también promueven el bien común, o el bien de la *pólis*. De este modo, el hecho de que las características que tienden a preservar y mantener a la *pólis* sean lo que cuenta como excelencias humanas obedece a la naturaleza política del hombre.

Así, la justicia (en su sentido más amplio) está en última instancia justificada por una suerte de prudencia. Constituye parte del interés del individuo el promover el bien de los otros porque esos mismos otros son los socios de la vida de ese individuo. Pero ya que el bien de los otros es parte del bien de un individuo, no se describe adecuadamente la acción virtuosa si se la caracteriza como promotora del bien de los otros en virtud del bien propio<sup>23</sup>.

En este punto, Aristóteles parece tener un argumento de peso, y lo habría tenido sin dudas si lo hubiera modificado de modo tal que hiciera seres humanos a todos los seres humanos de la *pólis*, pero de todos modos aún estaría también aquí severamente limitado. El argumento explica reconocidamente las obligaciones morales respecto de aquellos de quienes la existencia de uno es dependiente y siempre y cuando la existencia de uno sea dependiente de ese modo. Nunca pretendió, ni podría pretender, según mi opinión, ser extendido hasta el punto de incluir cualquier persona de la que uno no fuera de alguna manera dependiente. Más aun, el argumento explica y justifica la preocupación por el bien de los otros entendidos exclusivamente como encargados de cumplir ciertos roles sociales necesarios. Pero de este modo, el tipo de preocupación directa por el bien de los otros, que tan evidentemente falta aquí, no se supone que debe ser parte de la justicia, sino de la amistad.

Universidad de Stanford

## NOTAS

- <sup>1</sup> Aristóteles sostiene que la vida más feliz para un ser humano es la vida de la virtud moral e intelectual, pero aquí me voy a ocupar solamente del problema de cómo las virtudes morales entran en este marco.
- <sup>2</sup> EN IX, 8 examina si uno debe amarse a sí mismo más de lo que ama a los otros o no, y esto parecería implicar una pregunta acerca del egoísmo y el altruismo. Pero la respuesta de Aristóteles es que aquellos que verdaderamente se aman a sí mismos despliegan este tipo de amor a partir de la acción virtuosa, la cual promueve el bien común: de este modo se trata de una disolución de la distinción.
- <sup>3</sup> Por ejemplo, P. Glassen, "A Fallacy's in Aristotle's Argument about the Good", *Philosophical Quarterly* 66 (1957), pp. 319-322. Glassen sostiene que Aristóteles pasa del "bien para el hombre" al "hombre bueno". Aristóteles efectivamente realiza este pasaje, y ciertamente asume que el bien para cualquier criatura es una cuestión de realizar adecuadamente la función natural propia. La principal consecuencia de esto es que el argumento sobre la naturaleza de la buena vida se convierte crucialmente en un argumento acerca de la naturaleza o función de la criatura en cuestión. El pasaje no introduce por sí mismo ninguna concepción particular de la buena vida.
- <sup>4</sup> Para la sugerencia de que Aristóteles tiene éxito en argumentar que el bien de un individuo será de mayor utilidad al procurarse su lista de virtudes, ver Kathleen V. Wilkes, "The Good Man and the Good for Man", en *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. por Amelie Rorty (University of California Press, 1980), pp. 341-357. Para la sugerencia de que Aristóteles podría tener éxito con al menos algunas personas, aquellos que poseen concepciones suficientemente amplias de su propio interés, ver T. Irwin, "Aristotle's Methods of Ethics", in *Studies in Aristotle*, ed. por Dominic J. O'Meara (Catholic University Press, 1981), pp. 216-219. Para el argumento de que Aristóteles no intentó probar que la virtud es en algún sentido instrumentalmente útil, ver John MacDowell, "The role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics", in Rorty (ed.), pp. 359-376.
- <sup>5</sup> El más célebre es H.A. Prichard en "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" *Mind* 21 (1912).
- <sup>6</sup> Por ejemplo, Glassen (*op. cit.* p. 230) parece estar sosteniendo que el bien para cualquiera es precisamente lo que esa persona piensa como su objetivo último. Si esto fuera lo que Aristóteles quiso decir, entonces el argumento funcional no demostraría nada en absoluto, como Glassen pretende, acerca del bien último, y la

pregunta podría sólo ser respondida en relación con individuos particulares, y sólo mirando a lo que realmente quieren como su fin.

- <sup>7</sup> La creencia por parte de Aristóteles de que la vida que él describe es la que constituye el interés primordial de todo ser humano no implica una análoga creencia por su parte de que cualquier ser racional puede de hecho ser persuadido de esto, porque no todos los seres racionales (de hecho ni siquiera la mayoría) tiene capacidades racionales que operen lo suficientemente bien como para entender esto o actuar en concordancia con lo que entienden. Así, Aristóteles no se arroga el poder de convertir a nadie a la vida de la virtud. Su audiencia está cuidadosamente restringida a aquellos que ya poseen buenos hábitos morales (1095b4-6).
- <sup>8</sup> Wilkes (*op. cit.* p. 354-5) logra un argumento plausible para Aristóteles, pero sólo por tomar la sabiduría práctica como concerniente exclusivamente a la deliberación acerca de los medios y no acerca de los fines. Por más verdadero que sea el hecho de que el ejercicio de las capacidades racionales hacen a un hombre "bueno en ser el tipo de hombre que él ha elegido ser" (p. 355), esto no es suficiente para Aristóteles, quien cree que uno bien podría elegir ser el tipo de hombre incorrecto. Más aún, sus virtudes claramente no harán a uno bueno en ser justamente cualquier tipo de persona que uno elija ser. Irwin (*op. cit.* p. 217-19) afirma que las virtudes aristotélicas pueden ser vistas, en su conjunto, como útiles para un agente racional preocupado por desarrollar sus capacidades. Si bien parece ser una lectura plausible, ésta requiere que las virtudes aparezcan diluidas, suavizadas. Por ejemplo, la cobardía extrema constituye, sin duda, como Irwin sugiere, un impedimento real para avanzar en la vida. Pero por la otra parte, la valentía aristotélica, al menos en la forma primaria en la cual es puesta en práctica por medio de una voluntad de morir una muerte noble en el campo de batalla, es también aparentemente un impedimento para avanzar en la vida. La valentía aristotélica es en gran medida una virtud "en relación con los otros" (cf. *Rhet.* 1366b 5-7). En la misma línea de razonamiento, si bien la liberalidad y la magnificencia prohíben un tipo de actitud hacia el dinero demasiado ahorrativa que bien podría hacer parecer ridículo a cualquiera, los ejercicios positivos de tales virtudes parecen ayudar más a aquellos que reciben el dinero para desarrollar sus capacidades que a aquellos que lo gastan.
- <sup>9</sup> Esto es lo que Aristóteles quiere decir, pero lo central, perspicazmente, no está puesto. Literalmente (1097b6-11), dice: "Lo mismo se sigue de consideraciones de su autosuficiencia. Pero la autosuficiencia no la entendemos para uno solo, para uno viviendo una vida solitaria, sino también para los padres e hijos... y para sus amigos y conciudadanos" (La autosuficiencia es definida como lo que por sí misma



hace a la vida completa y digna de ser elegida (1097b 14-15), y así la autosuficiencia es lo que es suficiente por sí mismo). No está claro qué se quiere decir cuando se dice que la *eudaimonia* es suficiente tanto para un individuo como para sus amigos y conciudadanos. La *eudaimonia* de un individuo podría hacer a las vidas de sus amigos y conciudadanos completas y dignas de ser elegidas sólo al incluir la *eudaimonia* de ellos en la suya propia (a menos que todo lo que ellos quieren es la felicidad de él y no la propia de ellos, pero Aristóteles claramente piensa que cada uno quiere su propia felicidad).

<sup>10</sup> Este capítulo sobre la amistad describe una consecuencia importante de la naturaleza política del ser humano, que la amistad es necesaria para la mejor vida humana. Ver Apéndice para el argumento.

<sup>11</sup> Una complicación para el problema aparece si tenemos en cuenta que Aristóteles no usa siempre la palabra *politikós* precisamente en el mismo sentido. A veces (sobre todo en *Pol* 12, *EN* 1162a 17-19, y probablemente en 1097b 11) se refiere, bastante literalmente, a la *pólis*, esto es, a una forma particular de comunidad típicamente humana. Por esto, la expresión no se aplica de este mismo modo cuando se predica de otros animales fuera de los hombres, como algunas veces sucede (*HA* 488a 8-10, *Pol* 1253a 7-9). A veces (*EN* 1169b 17, *Pol* 1278b 17-21) es usada para explicar el hecho de que los hombres no son solitarios, por lo cual es, hablando estrictamente, demasiado fuerte, ya que ser no-solitario es sólo parte de ser gregario (aunque, por supuesto, todos los animales políticos son gregarios). Para una discusión más profunda de este punto, ver R.G. Mulgan, "Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal", *Hermes* 102 (1974), pp. 438-445.

<sup>12</sup> David Keyt ("Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politics", *Phronesis* 32 (1987), pp. 54-79) sugiere que Aristóteles se contradice a sí mismo en este capítulo al afirmar que la *pólis* existe por naturaleza, porque Aristóteles está también abocado a ver la *pólis* como un artefacto de la razón práctica. Esto es, Keyt interpreta que Aristóteles aquí está trabajando con la distinción de la *Física* entre aquellos objetos que llegan a ser por naturaleza y aquellos que llegan a ser por deliberación. A mí me parece que esto sería un error demasiado grosero como para que Aristóteles lo hubiera cometido, y que él, al llamar a la *pólis* "natural", debe haber querido decir otra cosa que que ésta llega a la existencia más o menos en la misma forma en que nace un árbol. Esta intuición, por supuesto, necesita ser defendida ofreciendo una interpretación (de lo que Aristóteles quiere decir al llamar "natural" a la *pólis*) que deje un espacio para el papel jugado por la razón humana en el establecimiento y mantenimiento de la *pólis*, que es lo que trataré de hacer en lo que sigue. Aristóteles mismo aumenta la dificultad para sus intérpretes al no dar ninguna pista de contra quiénes está afirmando esto. Es decir que no se explicita qué otro tipo

posible de status se está descartando al argumentar que la *pólis* es natural. Yo sospecho, junto con R.G. Mulgan (*Aristotle's Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. 18), que este capítulo de la *Política* debe ser leído como una contribución por parte de Aristóteles al tradicional debate *nomos-physis*, y que, al pensar en los blancos de los dardos aristotélicos, uno debiera tener en mente a posiciones como la de Calicles o Trasímaco. Al llamar a la *pólis* "natural", afirmo que Aristóteles pretende decir algo acerca de la naturaleza de los seres humanos que sostiene su descripción de la excelencia humana. La declaración sofística radical de que las virtudes tradicionales no son de hecho virtudes puede ser vista también como una descripción de la naturaleza humana, y de una que Aristóteles pretendería negar. En este pasaje, creo yo, es donde él hace esto.

<sup>13</sup> Volveré más tarde (ver nota 17) sobre la cuestión de si el argumento aristotélico para demostrar la naturalidad de la *pólis* depende de ciertas asunciones acerca de diferencias naturales en cuanto a capacidad de la misma manera en que el argumento de la naturalidad de la casa claramente depende de la asunción de que existe por naturaleza algo así como un esclavo natural y de la igualmente repugnante aserción, apenas sugerida en este caso, de que las capacidades racionales de las mujeres son inferiores a aquellas propias de los hombres (libres). Por el momento, y en virtud de una exégesis expeditiva, voy a dar mi asentimiento a lo que se dice sobre esclavos y mujeres.

<sup>14</sup> Aristóteles suaviza esto más adelante en el texto de la *Política*. En 1278b 32-37, dice: "El gobierno del amo, aunque en verdad la conveniencia del amo y el esclavo por naturaleza es una misma, no deja por eso de ejercerse, sin embargo, según la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente según la del esclavo; pues si el esclavo perece no puede subsistir el gobierno del amo". Esto comienza a oscurecer el hecho de por qué el par amo/esclavo debiera considerarse como un par de seres humanos, desde el momento que el esclavo ha pasado de ser otro ser humano con una diferente función a ser sólo una herramienta animada. Ver n. 17 más abajo para el problema paralelo en la descripción aristotélica de la *pólis*.

<sup>15</sup> W. Kullman ("Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles", *Hermes*, 108 (1980), p. 423) sugiere que desde el momento que Aristóteles utiliza tanto objetos naturales como un artefacto a modo de ilustraciones, aquí él no puede querer declarar que la *pólis* es un objeto natural o un artefacto o que ella viene a la existencia en la forma en que éstos lo hacen. El interpreta el análisis "genético" en este punto como esencialmente un análisis de las partes de la *pólis*. Pienso que esto es esencialmente correcto, pero no estoy de acuerdo en lo que Kullman también sugiere (424), que Aristóteles no pudo haber dicho consistentemente que la *pólis* viene a la existencia en un punto particular de la historia humana. Kullman dice esto porque él

piensa que Aristóteles cree realmente que vivir en una *pólis* es característico de miembros de la especie: se seguiría entonces que no podría haber seres humanos antes del establecimiento de la *pólis*. De cualquier modo, es la capacidad para la vida en una *pólis* lo que hace a uno humano, y no el hecho de vivir en ella.

<sup>16</sup> Procediendo de este modo estoy suponiendo que existe un solo argumento que se extiende desde 1252b 17 a 1253a 4. En esto me hallo en desacuerdo con Ernest Barker (*The Political Thought of Plato and Aristotle* (Dover, 1959), p. 270) y con W.L. Newman (*The Politics of Aristotle* (Oxford, 1887-1902), vol. 2, pp. 119-120), quienes encuentran dos argumentos, uno basado en el desarrollo de la *pólis* desde las comunidades naturales de la casa y de la aldea y otro basado en el hecho de que la *pólis* es el fin o la naturaleza o la mejor instancia de comunidad.

A primera vista todo parecería atribuir mayor peso a esta interpretación, sobre todo por el hecho de que Aristóteles infiere dos veces que la *pólis* es por naturaleza, en 1252b 30-31 y luego otra vez en 1253a 1-3, lo cual bien podría conducir a cualquiera a pensar que estamos ante dos argumentos distintos para probar lo mismo. Por otra parte, parecería que las mismas premisas preceden a los dos enunciados de la conclusión, lo cual arroja luz sobre el hecho de que se asemejan más a dos enunciaci-ones del mismo argumento. Tratando de captar la estructura lógica del pasaje, uno podría parafrasearlo en los siguientes términos. "La *pólis* llega a ser desde las aldeas y es autosuficiente. Por lo tanto, la *pólis* existe por naturaleza, si las comunidades de la casa y de la aldea son naturales, porque la *pólis* es la forma completa de aquellas y por lo tanto la naturaleza y por lo tanto el fin. Más aún, el fin es lo que es mejor y la autosuficiencia es un fin y es lo que es mejor. Por lo tanto la *pólis* es natural".

En ninguna parte de todo esto se infiere la naturalidad de la *pólis* solamente del hecho de que la *pólis* llega a ser desde las casas y las aldeas, dicho sea en honor de Aristóteles. (Keyt (*op. cit.*, pp. 68-9) encuentra una inferencia de este tipo, pero luego, en contraste con Barker y Newman, correctamente toma el argumento como insuficiente para establecer la naturalidad de la *pólis*). Ni tampoco dice Aristóteles en ningún momento que la *pólis* es natural simplemente porque es la forma perfecta de algo, lo cual es claramente importante para el argumento de que la *pólis* es la forma perfeccionada de las comunidades naturales. (La de algún modo retorcida oración que reza que la autosuficiencia es el fin y es lo mejor no dice en realidad nada nuevo, sino que repite lo que ha sido ya asumido, que la *pólis*, al lograr la autosuficiencia, es la completa, final y mejor forma de comunidad humana. Ver Keyt (*op. cit.*, pp. 69-71) para la sugerencia de que la oración introduce un argumento independiente, y falaz, para probar la naturalidad de la *pólis*).

<sup>17</sup> En 1328a 35 se dice que la *pólis* es una comunidad de personas similares. Esto se enuncia en un contexto en el que los esclavos, quienes están encargados de hacer

el trabajo vulgar, han sido excluidos y no considerados como partes de la *pólis*, sino sólo condiciones necesarias para su existencia (en el mismo nivel que otras posesiones). En términos estrictos, son sólo aquellos que son ciudadanos quienes cuentan como partes de la *pólis*. Los ciudadanos, aquellos que están llamados a ser parte del proceso de la toma de decisiones que se desarrolla en el interior de la *pólis*, pueden desempeñar diferentes funciones en ocasiones también diferentes, pero serán siempre esencialmente similares en capacidad.

Así, hay en la descripción que Aristóteles hace de la *pólis*, así como en su descripción de la casa, la misma suerte de tensión, acompañada de perversidad, entre, por un lado, tomar a todos los seres humanos que son funcionalmente necesarios a la comunidad como miembros de esa comunidad, y, por el otro, relegar a algunos al status de posesiones animadas.

Este no es el lugar para abordar todas estas cuestiones acerca del rol de la esclavitud en la teoría política aristotélica. Es importante notar, de cualquier modo, que la aserción de que la vida humana autosuficiente se da sólo en comunidades de un considerable tamaño, tal que en él haya diferenciación de funciones, es independiente de cualquier afirmación acerca de que cualquiera de esas funciones necesarias son desempeñadas apropiadamente sólo por seres humanos de capacidad inferior. La insistencia de Aristóteles en la naturalidad de la esclavitud para algunos miembros de la especie puede ser vista en parte como un racismo puro y en parte como un reconocimiento del hecho de que Atenas no podría haber sido la ciudad que fue sin sus esclavos. Esto es, la cantidad de trabajo físico duro requerido para sostener la suerte de vida asequible a las clases altas de Atenas debe haber sido enorme, y es difícil, en este sentido, no simpatizar con la visión de Aristóteles de que mucho de lo que había que hacerse no entraba dentro de un tipo de trabajo adecuado para criaturas racionales. De modo que, si bien en un nivel abstracto es posible divorciar las consideraciones de Aristóteles relativas a la esclavitud de lo que él dice acerca de la naturaleza política de los seres humanos, sería aún más difícil argumentar que el tipo de vida que Aristóteles propugnó como el mejor, esto es, una vida con suficiente ocio como para permitirle a uno fines puramente intelectuales, podría haber sido posible para alguien en algún momento a menos que un gran número de otros fueran, ya sea legalmente o no, relegados a vivir vidas de esclavos.

<sup>18</sup> "Los animales políticos son aquellos que tienen alguna función común; no todos los animales gregarios la tienen, sino que el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla son animales de este tipo" (*HA* 488a 8-10).

<sup>19</sup> Digo esto porque no estoy convencido de que se pretenda ofrecer aquí un argumento adicional para la naturalidad de la *pólis*, como comúnmente se ha interpretado (Barker, *op. cit.*, p. 270; Newman, *op. cit.*, vol. 1, pp. 30-31). No estoy convencido porque la afirmación realmente pronunciada y sostenida es sólo que los seres hu-

manos son más (¿diferentemente?, ¿de un modo mejor?) políticos que otros animales. Más aún, se apoya la afirmación haciendo hincapié en una característica que distingue a todas las comunidades humanas de cualquier otro tipo posible de comunidades animales y no dice nada acerca de la *pólis* en particular.

- <sup>20</sup> Filoctetes, quien se describe a sí mismo en el estilo puramente aristotélico, hubiera sido visto, cuando estaba solo, como un ser humano privado de una vida propiamente humana.
- <sup>21</sup> Esta es, a grandes rasgos, la visión expuesta por los sofistas más radicales. La respuesta de Aristóteles será que ellos, si bien implícitamente, han descripto de modo incorrecto la naturaleza humana desde un principio, equivocándose al apreciar la naturaleza de la interdependencia humana.
- <sup>22</sup> El reconocimiento de todas las tareas socialmente necesarias realizadas ampliaría sin dudas la lista de virtudes.
- <sup>23</sup> El ejercicio de la virtud de la valentía podría parecer una excepción a esto, y podría aportar un caso de genuino conflicto entre el bien del individuo y el bien común. Aristóteles mismo no parece proclive a ir más allá de afirmar que la muerte, por más noble que sea, es parte del mejor interés de cada uno (al menos, o especialmente, si se es bueno). Que él nota cierta tensión aquí queda claro, sobre todo si se tiene en cuenta su afirmación de que los virtuosos, que tienen todo para vivir, no son los mejores soldados (*EN* 1117b 9-20). Podría haber dicho, pero no lo dice, que la muerte no es peor que el colapso de la *pólis* de uno, lo cual no habría sido inconsistente con lo que él proclama acerca de la naturaleza esencialmente política de la vida humana.

#### APÉNDICE: *ÉTICA NICOMAQUEA IX* 9

La naturaleza política de los seres humanos no es sin más una cuestión de apego emocional a los otros en general o a algunos otros en particular, sino una cuestión de tener necesidad de un cierto tipo de vida comunitaria que es bien vivida sólo por el justo. Ser virtuoso, aún si impulsa a uno a actuar en el interés de los otros, no implica ninguna preocupación por el bien de los otros. De cualquier modo, Aristóteles consideró tal clase de apego a los otros como parte de la mejor vida humana, y su argumento de la necesidad de la amistad (*philia*) descansa, fundamentalmente, según pienso, sobre la asunción de que los humanos son políticos por naturaleza. (Lo que sigue no hace justicia ni a los detalles del argumento de Aristóteles ni a la literatura escrita sobre ello, y pretende ser sólo una sugerencia acerca de cómo leer el capítulo).

En *EN IX* 9, Aristóteles se pregunta si los amigos virtuosos, es decir, las personas valorizadas por la bondad de su carácter antes que simplemente por su utilidad o por lo placentero de su compañía, son parte necesaria de la mejor vida humana. La pregunta es si a la vida de uno le faltaría algo si uno no tuviera ese tipo de apego emocional mutuo hacia otras personas buenas que Aristóteles consideró como la mejor forma de *philia*.

Las siguientes consideraciones constituyen el trasfondo dialéctico de la discusión (1169b 3-22). Por un lado, la persona que, supongamos, es feliz y bienaventurada tiene todas las cosas buenas. Teniendo en cuenta que los amigos son gente que nos provee de lo que nosotros no podemos proveernos por nosotros mismos, parecería entonces que el hombre feliz no tiene necesidad de amigos. Por el otro lado, los amigos son ellos mismos considerados como los más grandes bienes externos. Quien es bueno y próspero necesita de alguien en relación con el cual ser bueno, y es mejor ser bueno con los amigos que con los extraños. Más aún, el hombre es político, y por tanto vive con otros y en este contexto es mejor vivir con amigos que con extranjeros.

Aquellos que dicen que el hombre feliz no necesita de amigos están equivocados (1169b 22-28). Un hombre de tal clase no tendría necesidad de amigos meramente útiles, porque tiene todo lo que ellos podrían llegar a proveerle. Pero esto no significa que él no necesite amigos de otra clase. Pueden marcarse, dentro del capítulo, tres fragmentos en los que se intenta mostrar que la amistad de otros hombres buenos es parte necesaria de la buena vida.

El primero (1169b 28-1170a 4) declara que desde el momento que la felicidad está constituida por actividades virtuosas y placenteras, y que la contemplación de las acciones de los amigos virtuosos es placentera porque contiene en sí las dos características de lo naturalmente placentero, ya que es virtuosa y propia de uno, el hombre feliz necesitará amigos. Esto parece establecer sólo que la compañía de amigos es únicamente placentera.

Aristóteles luego prosigue diciendo que se supone que la vida feliz es placentera, y la vida de una persona solitaria no lo es, ya que es difícil estar constantemente activo cuando se está solo (1170a 4-11). Todo esto parece mostrar que la vida feliz no puede ser solitaria.

A esto le sigue un argumento extremadamente retorcido que no trataré de describir en detalle y que intenta mostrar que un amigo virtuoso es naturalmente deseable (1170a 13-b 19). Se ha dicho mucho acerca de lo placentera que es la existencia para el hombre bueno a causa de la percepción de su bondad. El punto importante, a grandes rasgos, parece ser que precisamente así como la percepción de la propia existencia es placentera para el bueno, del mismo modo lo es la percepción de un amigo que es bueno, y así tener un amigo es deseable.

De este modo, parece haber aquí dos intentos para establecer lo placentero del tiempo pasado con un amigo junto con una afirmación, intercalada entre estos dos intentos, acerca de lo doloroso que es vivir solo. Tomados conjuntamente, estos intentos sugieren que la vida feliz no puede ser solitaria y que la mejor cura para la soledad, por decirlo de algún modo, es la compañía de un amigo que sea bueno. A causa de que el hombre es político, la vida buena es la vida de la virtud socialmente beneficiosa. La vida buena debe ser vivida con otros, ya que es imposible ejercer la virtud social en soledad. Por esta razón es difícil estar continuamente activo si se está solo. Uno necesita a alguien en relación con el cual ser bueno, y, para esto, mejor los amigos que los extraños. Teniendo en cuenta que ser político se manifiesta simplemente como una aversión hacia la soledad, uno necesita compañía, más allá de cualquier necesidad de un objetivo para la propia actividad virtuosa. Y, otra vez, mejor los amigos que los extraños. Así, los argumentos positivos del capítulo completan las consideraciones presentadas al comienzo a favor de la necesidad de la amistad para una vida buena.

Me manifiesto aquí en desacuerdo con la interpretación ofrecida por John Cooper ("Friendship and the Good in Aristotle", *Philosophical Review* 86 (1977) 290-315) quien no ve el rol jugado por la asunción de que la vida humana es esencialmente social y por tanto no ve la fuerza de la afirmación de que los amigos son intrínsecamente buenos. Lo importante no es simplemente que los amigos sean intrínsecamente buenos (en cuyo caso ellos bien podrían no ser necesarios para la vida buena) sino que ellos son la forma buena de algo que es necesario.

## EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ARISTÓTELES REFLEXIONES EN TORNO A ALGUNOS CONCEPTOS BÁSICOS DE LA *POLÍTICA*

MARÍA ELENA DÍAZ Y LUCAS SOARES

Si bien la reflexión política había estado presente prácticamente desde los comienzos de la filosofía y había tenido su auge con la sofística y la crítica que la misma desata en el pensamiento socrático-platónico, es con la *Política* de Aristóteles que propiamente se inaugura la teoría política. Esta obra constituye la primera propuesta de un método propio para ella, lo cual implica su independencia con respecto a las disciplinas teóricas.

En razón de que a lo largo de estas páginas a menudo nos referiremos a las diferencias que se plantean entre la teoría política aristotélica y la platónica, es conveniente comenzar recordando aquellos elementos que son comunes a ambos filósofos. Tal como otros intelectuales de la época, ambos vieron con alarma la inestabilidad de la vida política griega y la anarquía moral que creyeron su causa, y también pensaron que el antídoto estaba en la educación para una mejor clase de vida. También sostuvieron ambos que la buena vida sólo puede ser vivida en una *pólis* de dimensiones moderadas y de la que no pueden participar todos los hombres, sino sólo aquellos que tienen suficientes medios y educación para hacerlo. Por esto propusieron limitar la ciudadanía tanto como fuera posible y pensaron que era adecuado que todo el trabajo manual lo hicieran esclavos o metecos. Sería, sin embargo, un error concluir que Aristóteles tuvo

poco que añadir a Platón o a la cosmovisión griega de la vida, o suponer que las expresiones de crítica hacia Platón sean todas marcas de diferencia entre ellos. Las críticas aristotélicas tanto a la propuesta política de *República* como a la de *Leyes* son ciertamente frecuentes, a veces significativas, a veces triviales y capciosas, pero no todas constituyen elementos de oposición entre ambos pensadores.

## De la ética a la política

Al final de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles sostiene que “la filosofía de las cosas humanas” resta aún incompleta y pasa a explicar lo que en el primer capítulo de esta obra denominó el “carácter arquitectónico” de la política. Recordemos que en el Libro II había destacado la importancia del hábito para el desarrollo de las virtudes éticas y la inutilidad de los discursos referidos al modo de obrar correcto para aquellos que carecen de buenas costumbres. Las leyes, expresión de un principio racional, poseen una importancia capital para la formación de los buenos hábitos, tanto en su rol de consejeras como en su papel punitivo o coercitivo, y poseen la ventaja adicional de que los hombres no se sienten esclavos al obedecerlas, porque no son expresión de la voluntad del gobernante, sino que regulan tanto a gobernantes como a gobernados. Es necesario tener presente esta finalidad ética del político y del legislador, por lo cual deben crear leyes y gobernar de modo de hacer mejores a los ciudadanos<sup>1</sup>.

Para completar la investigación Aristóteles bosqueja entonces, en las últimas líneas de la *Ética Nicomaquea*, un plan de investigación de lo que hoy conocemos como *Política*, y que probablemente resultó de una edición posterior de tratados originalmente independientes. Los ítems fundamentales que destaca son: el análisis de las propuestas de sus predecesores (que encontramos en el Libro II), luego, a partir de la consideración de las constituciones que se habían recolectado en el Liceo (en número de 158, de las que sólo no resta, aunque algo incompleta, la *Constitución de los atenienses*) y las causas de la salvación o destrucción de los regímenes y de los buenos y malos gobiernos (Libros IV-VI). Finalmente abordará cuál es el régimen mejor que puede darse cuando las condiciones morales y materiales de la comunidad lo permiten (Libros VII y VIII)<sup>2</sup>. Para tener un panorama completo tendríamos que agregar el Libro I, en el cual, luego de una pequeña introducción donde se refiere a algunas cuestiones centrales de la política (tales como su fundamentación metafísica en la noción de *phísis*, o la distinción entre gobierno político y despótico), se refiere fundamentalmente a la organización de la familia y de la economía de la *pólis*, y el Libro III, donde desarrolla una suerte de teoría general de la *pólis* y de la ciudadanía.

Si bien no existe acuerdo entre los intérpretes en cuanto a la cronología relativa de los escritos políticos aristotélicos,<sup>3</sup> ello tiene poca importancia para la comprensión de su filosofía política, dado que sus concepciones básicas se mantienen inalteradas en

el conjunto de la obra. Es importante destacar, sin embargo, que el problema de la unidad de la *Política* referido al texto que nos ha sido transmitido es independiente del problema de la unidad de la ciencia política aristotélica, ya que aun en el caso de que fueran escritos independientes de manera original, esto no implica que, en tanto ciencia, la política aristotélica plantee problemas de conciliación entre, por ejemplo, el carácter idealista de los Libros VII y VIII y el sesgo empirista de los Libros IV-VI, tal como analizaremos más adelante.

El arte político abarca, entonces, todas estas instancias enumeradas sumariamente al final de la ética. Considera interesante preguntarse, al modo platónico, cuál es la mejor ciudad en sentido absoluto, cuando las circunstancias lo permitan, pero también que pertenece a la misma ciencia el conocimiento de la conservación de los distintos tipos de regímenes, cuando las condiciones no son las óptimas.

## Fundamentos de la politicidad natural

Retomando el finalismo que en *Ética Nicomaquea* I, 1 atribuye a las artes y las ciencias tanto como a la acción y a la elección, en *Política* I, 1 Arist. extiende también esta estructura teleológica (de *télos* = fin) a las comunidades (*koinoníai*). Rige también para ellas, en efecto, la estructura jerárquica de los fines desarrollada en *EN* I, 1, de suerte que la *pólis*, que incluye a todas las demás comunidades, es la que tiende al fin supremo del hombre. Esas comunidades menores que incluye son la familia (donde Aristóteles ubica tanto las relaciones filiales y conyugales como el gobierno despótico) y la aldea, que son prioritarias temporalmente a la *pólis*, si bien esta última posee con respecto a ellas una prioridad lógica, al ser el fin de la familia y de la aldea. Estas dos comunidades carecen de la autarquía propia de la *pólis*, pero son asociaciones naturales al igual que ésta y surgieron para satisfacer las necesidades de subsistencia de los hombres. La *pólis*, además de proveer todo lo necesario para la subsistencia, es la única comunidad que permite al hombre alcanzar la plena realización de su forma racional, que constituye a la vez su finalidad, ya que a diferencia del resto de los animales, el fin humano no es meramente vivir, sino vivir bien.

A continuación nos detendremos a analizar el carácter ‘por naturaleza’ que atribuye Arist. a la politicidad humana. Este examen comprende tres momentos. En primer lugar (i) ensayaremos una reconstrucción y explicación de las descripciones y argumentos que va ofreciendo Aristóteles acerca de la génesis de la *pólis* y del hombre como ‘animal político’ ‘por naturaleza’, a lo largo de los dos primeros capítulos del libro I de la *Política*, junto con algunos pasajes pertenecientes al libro III. Luego (ii) relevaremos algunos de los presupuestos metafísicos que operan a la base del carácter ‘por naturaleza’ asignado a lo político, para comprender en qué consiste, dentro de la concepción aristotélica presentada en la *Política*, este carácter. Por último (iii) veremos la

relación de colaboración recíproca que establece Aristóteles entre la tendencia 'natural' del hombre a la politicidad y la voluntad humana del fundador de la *pólis*.

(i) Comencemos entonces con el análisis de los dos primeros capítulos del libro I, ya que en ellos Aristóteles centra su interés, por una parte, en el fin al cual se ordena toda comunidad y, por otra, en la génesis de la ciudad y la caracterización del hombre como 'animal político'. Apenas iniciado el primer capítulo, pues, Aristóteles nos remarca esos dos enfoques a partir de los cuales va a considerar los 'libros de tema político' (*tà politiká*). Por un lado, el enfoque o punto de vista *teleológico*, que en rigor va a caracterizar no sólo el ámbito de lo político sino todo su sistema de pensamiento:

*«Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica»* (Pol. I, 1, 1252a 1-7)\*.

Tenemos aquí la primera presentación de la *pólis* o 'ciudad-estado' como la forma perfecta de la sociedad civil, «que incluye a todas las demás» instancias incompletas o, en términos de Aristóteles, no autosuficientes. Estas instancias aparecen en el texto como *elementos* que contribuirán a dilucidar la génesis de ese *todo* que es la ciudad, un *télos* o polo de atracción hacia el cual se hallan orientados tales *elementos*. En relación con esto, tenemos, por otro lado, la aparición del enfoque *metodológico* que Aristóteles le adjunta a su obra desde el comienzo de la misma:

*«Y será evidente lo que digo si se examina la cuestión según el método que proponemos. Porque como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues éstos son las partes mínimas del todo), así también, considerando de qué elementos está formada la ciudad, veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas, y si cabe obtener algún resultado científico»* (I 1, 1252a 17-23).

Los elementos de que consta ese 'todo' o 'compuesto' que representa la *pólis* son dos: la casa y la aldea. De ellos se ocupa Aristóteles en el capítulo segundo del libro I de la *Política*, porque *«si uno observa desde su origen la evolución de las cosas, también en esta cuestión, como en las demás, podrá obtener la visión más perfecta»* (I 2, 1252a 24-26). En este sentido, se trata de rastrear, primero en la *casa* o *familia* y luego en la *aldea*, las bases u origen de la ciudad, para ver, de la manera más perfecta, la evolución y la consecución de estos elementos respecto de su fin propio, el cual no es otro que la ciudad misma. Señala Aristóteles que

*«la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día es la casa», en cuyo seno «es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad»* (I 2, 1252a 26-31).

Habría así dos instintos primarios que inclinan naturalmente a los seres humanos a asociarse entre sí y que operan en la base de esta sociedad mínima que representa la casa o familia: el instinto de reproducción (que asocia al macho y la hembra) y el instinto de conservación (que reúne al amo y al esclavo). En un sentido más general, encontramos en la casa las relaciones doméstico-cotidianas que configuran la unidad familiar, constituida por el hombre, la mujer, los hijos, los esclavos y los bienes, a los efectos de satisfacer las necesidades de la vida de cada día. A continuación Aristóteles agrega que *«la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea»* (I 2, 1252b 15-16). Aquí ya podemos ver cómo la tendencia o inclinación *natural* humana a la sociabilidad no se restringe exclusivamente al campo de la satisfacción de necesidades doméstico-cotidianas, sino que también se advierte en vistas de la satisfacción de necesidades no cotidianas<sup>5</sup>. Esto nos explica, seguidamente, el pasaje *natural* de la aldea a la *pólis* o ciudad-estado, ya que, como señala Aristóteles,

*«la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor»* (I 2, 1252b 27-35).

Advirtamos cómo la inclinación *natural* a la satisfacción de necesidades que implica el tipo de vida en esta 'comunidad perfecta' que es la *pólis* apunta no ya al aseguramiento del mero vivir, sino más precisamente al 'bienestar' o 'vivir bien', el cual comprende para Aristóteles dos aspectos concretos: el *ejercicio* de las virtudes morales e intelectuales<sup>6</sup>. Como remarca Aristóteles en el libro III de la *Política*, los hombres *«no han formado una comunidad sólo para vivir sino para vivir bien (pues, en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección)»* (III 9, 1280a 31-34). La *pólis* 'subsiste' sólo en vistas de ese fin que es la *autárkeia*, cuya realización implica el

poseer lo necesario y lograr una vida feliz. De modo que, a la luz de este planteo, la vida humana puede ser vivida plenamente sólo en una pequeña comunidad o ciudad-estado, donde todos los ciudadanos se conocen mutuamente, y en donde cada uno participa en las cuestiones de gobierno por medio de la elección de sus gobernantes, gobernando y siendo gobernado de manera alternativa.

El carácter 'por naturaleza' de la *pólis* se entiende claramente a la luz del enfoque teleológico que atraviesa toda la obra aristotélica y al cual nos referimos anteriormente. Si la naturaleza de cada cosa (sea un hombre, un caballo, una casa, etc.) se explica mediante la respuesta a la pregunta ¿para qué es esa cosa? o mejor ¿en vista de qué es esa cosa?, tenemos que el fin de dicha cosa (la actualización o realización de todas las potencialidades que encierra) consiste en la *naturaleza* o la misma, ya que, tal como Aristóteles homologa los términos en cuestión, «*la naturaleza es fin*». En palabras de Ross, «la explicación de las cosas no debe buscarse en aquello a partir de lo cual se han desenvuelto, sino en aquello hacia lo cual se desenvuelven; su naturaleza no se revela en su origen sino en su destino»<sup>7</sup>. La *pólis*, en este sentido, *subsiste* con vistas a un fin (*autárkeia*), que es, al mismo tiempo, lo mejor, ya que, una vez consumado él mismo, la *pólis* no necesita de nada en lo relativo a la consecución del vivir y del vivir bien<sup>8</sup>. Sobre esta noción de 'autarquía' en el contexto de la *Política*, Riedel nos dice lo siguiente: «[...] la autosuficiencia, rasgo fundamental del ser de la *polis*, significa tanto como: poseer todo uno mismo y no necesitar ninguna otra cosa. En este sentido, la define Aristóteles como lo completo o como aquella falta de carencia cuyo opuesto es la necesidad o aquella "privación del ser" que implica la dependencia con respecto a los demás [...]. Así surge la conocida ordenación de las comunidades; la suprema de todas ellas, a diferencia de las demás formas de *koinonía*, está en condiciones de subsistir por sí misma y, de esta manera, alcanza el límite del "ser" perfecto, de la "sustancialidad" de la *polis* como *koinonía politiké*. Por "límite" de una cosa entiende Aristóteles lo último y el fin fuera del cual no hay nada y dentro del cual está todo -la autosuficiencia y la falta de carencias del ser de la *polis* que, consecuentemente, coincide aquí con la "*koinonía*"»<sup>9</sup>. Por todo esto, Aristóteles puede concluir, ya en el libro III de la *Política*, que

«una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena» (III 9, 1280b 40-1281a 2).

Llegados a este punto, tenemos que, en tanto los términos 'naturaleza' y 'fin' aparecen homologados, la *pólis* es el *télos* hacia el cual se orientan los elementos-partes que componen ese todo (la casa y la aldea), y, al mismo tiempo, la que explica la 'naturaleza' de estos últimos, ya que son lo que son en vista de este fin que es la *pólis* misma. Consecuentemente con esto, Aristóteles señala que «es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y

que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre» (I 2, 1253a 1-4). Vemos en este pasaje, por un lado, la célebre definición aristotélica del hombre como 'animal social' 'cívico' o 'político', cuya glosa más adecuada sería la de 'ser viviente' que pertenece, por naturaleza, a una *pólis* (la comunidad socio-política que, como vimos, se caracteriza por ser un fin para sí misma, esto es, autárquica<sup>10</sup>). Es clara la inclinación o tendencia natural del hombre a la convivencia o, mejor dicho, a la sociabilidad, ya que en soledad no podría alcanzar la cima de una vida autosuficiente y feliz. En síntesis, el hombre para Aristóteles es un 'animal' que tiene una disposición natural a formar asociaciones comunitarias o vivir en *póleis*. Por otro lado, hay que destacar también la aparición, según Lloyd, de uno de los tres ejemplos de aplicación del concepto de 'naturaleza' al ámbito de la política que se advierten en la *Política* de Aristóteles. Para Lloyd pueden destacarse tres claros ejemplos en relación con el uso aristotélico de la categoría de 'lo natural' en el contexto de la *Política*: la aserción del hombre como 'animal político' por naturaleza (uso explicitado en el pasaje citado más arriba); la esclavitud como institución natural; y, por último, la distinción, en el seno de las formas de economía doméstica (*oikonomiké*), entre aquellas que son conformes a la naturaleza (*katà phúsin*) y aquellas que no lo son.

Después de haber dado tal definición del hombre, Aristóteles ofrece inmediatamente una primera razón en favor de la misma: «el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario», porque la naturaleza «no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra», la cual sirve a los efectos de «manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto» (I 2, 1253a 7-15). En este sentido, por medio del *lógos* el hombre se distingue de los demás animales gregarios, entre los cuales Aristóteles destaca la ausencia de la ciudad, ya que sólo el hombre se caracteriza por la posesión del «sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad» (I 2, 1253a 15-18)<sup>11</sup>. En *Política* VII 13, 1332 b 4-5, Aristóteles hace una segunda mención respecto del tema del *lógos* en el hombre, a propósito de la educación en la ciudad. Partiendo del supuesto de que si cada ciudadano es virtuoso, toda la ciudad conformada por tales ciudadanos será ella misma virtuosa, Aristóteles analiza los tres factores gracias a los cuales los hombres llegan a ser «buenos y dignos». Estos factores son: la naturaleza (*phúsis*), el hábito (*éthos*) y el *lógos*, entendido aquí como 'la razón'. La inclinación natural del hombre a la politicidad se sustenta, entonces, en el *lógos*, es decir, en esta interacción de palabras y pensamientos que se revela como el rasgo dominante de la politicidad humana. Según Cassin, «el alto grado de politicidad y la aptitud hacia el *lógos* están ligadas en el hombre, si no como su esencia, al menos como sus propios. [...] lo racional no es efectivamente otra cosa más que la puesta en obra de lo discursivo: dicho de otra manera, en la continuidad misma del *lógos* expresivo-discursivo-racional reside la discontinuidad entre el animal y el hombre. [...] El *lógos* no es solamente un medio para comunicar, ni sólo una técnica

retórica: el compromiso en un movimiento teleológico toda la racionalidad. Esta continuidad entre lo discursivo y lo racional, que hace sin embargo cambiar de nivel, es analógada a aquella que hace pasar del "vivir" al "vivir en conjunto", y después al "vivir bien": se trata en cada caso de dejarse arrastrar por el *télos*<sup>12</sup>.

A continuación, aduce Aristóteles una segunda razón en favor de dicha politicidad natural, cuando afirma que

*«por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte [...] Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; 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»* (12, 1253a 19-29).

Así como, ontológicamente considerado, el todo es anterior a las partes que lo constituyen, y posterior en sentido cronológico a las mismas, del mismo modo ese 'todo' autosuficiente que representa la *pólis* (como ámbito en donde se desarrolla la politicidad) es anterior en sentido ontológico a cada una de las partes (la casa y la aldea) que lo componen, y posterior respecto de las mismas en sentido cronológico. El individuo-parte se ve inclinado «por naturaleza», porque aisladamente o «por separado» no podría satisfacer nunca sus necesidades individuales (no sólo concernientes al mero vivir o existir, sino también al vivir bien) ni politizarse a través del intercambio de palabras y pensamientos, a fin de alcanzar en el todo-*pólis* su propia *autárkeia*, perfección o felicidad, ya que en tal 'todo' autosuficiente Aristóteles advierte no solamente la forma más elevada de la vida política hasta entonces, sino más exactamente la forma más elevada posible. Así, teniendo presente el supuesto aristotélico de que lo que alcanza su *télos* es perfecto (*téleion*), la *pólis* aparece como el *télos* en cuanto que comporta el perfeccionamiento, la plenitud del individuo<sup>13</sup>.

Al término del segundo capítulo del libro I de la *Política*, Aristóteles le adjunta a dicha disposición natural del hombre a vivir en una comunidad política la idea de un fundador que opere sobre esta última:

*«En todos [los hombres] existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios»* (12, 1253a 29-31).

Podemos ver aquí un motivo que generalmente no es tomado muy en cuenta a la hora de examinar el tema de la politicidad por naturaleza en el planteo aristotélico, ya que pareciera que sólo bastara la inclinación natural insita en el hombre para que se constituya el ámbito de la *pólis*, cuando lo que se puede colegir a partir de este pasaje es que esta tendencia natural debe cooperar con la voluntad humana de un fundador para que se realice aquel ámbito político<sup>14</sup>.

Lo interesante es que el desarrollo de la *physis* no es contrario sino más bien un correlato del desarrollo histórico, y no hay ninguna contradicción en sostener a la vez que la *pólis* es natural y que ha sido el producto de la actividad humana. Es así como Aristóteles rompe con la dicotomía fuerte entre naturaleza y convención, advirtiendo que existen entidades que, aun siendo naturales, dependen de la intervención humana. Por supuesto que el primer hombre que estableció la *pólis* no la creó *ex nihilo* (a partir de la nada), sino que siguió la tendencia natural humana a formar este tipo de asociación.

Del mismo modo que Platón (*República* II), Aristóteles sostiene el principio de especialización con argumentos funcionalistas, al sostener que todas las cosas se definen por su función y por sus facultades, de tal manera que cuando la función no es la misma, una cosa sólo puede recibir el mismo nombre que otra por homonimia<sup>15</sup>.

De este modo un hombre sin su facultad racional es un hombre sólo por homonimia, tal como en el ejemplo aristotélico no es lo mismo una mano que integra un cuerpo viviente que la mano de un cadáver que es más bien análoga a una mano de piedra, porque ninguna de las dos puede llevar a cabo ninguna de las funciones propias de una mano.

(ii) Después de esta reconstrucción y análisis de los dos primeros capítulos de la *Política*, examinemos los presupuestos *metafísicos* de la politicidad natural aristotélica. Como afirma Ross, Aristóteles «da a menudo como fundamento de concepciones políticas, teorías más comprensivas y fundamentales, de orden metafísico o ético»<sup>16</sup>. Entre estas teorías, pudimos ver, por ejemplo, la suposición de la prioridad (en sentido ontológico) del todo respecto de la parte; la homologación de la *naturaleza* de una cosa con el *fin* al que la misma tiende; y todo esto a los efectos de justificar el carácter natural-teleológico de la politicidad.

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

En primer lugar, veamos una de las seis acepciones del término 'naturaleza', que Aristóteles presenta en el capítulo cuarto del libro V de la *Metafísica*. Entre estas definiciones, nos interesa sobre todo la quinta pues se halla, desde una perspectiva metafísica, en estrecha relación con la problemática de la politicidad 'por naturaleza':

*«Además, y en otro sentido, se dice que la naturaleza es la entidad de las cosas que son por naturaleza [...]. Por ello, al referirnos a cuantas cosas son o se generan por naturaleza, no decimos que poseen la naturaleza correspondiente hasta que no poseen ya la forma y la configuración, aun cuando exista ya aquello de lo cual por naturaleza son o se generan. Y es que, ciertamente, el*



compuesto de lo uno y lo otro [i.e. el compuesto de materia y forma] es "por naturaleza" -por ejemplo, los animales y sus partes-, mientras que "naturaleza" son la materia primera [...] y también la entidad, es decir, la forma. Ésta es, a su vez, el fin de la generación» (Aristóteles, *Metafísica*, V 4, 1014b 35-1015a 12)

Podemos interpretar, transpolando esta acepción 'metafísica' de 'naturaleza' al campo de la política, que el hombre y la *pólis* no alcanzan su naturaleza correspondiente hasta que no realicen o actualicen su forma o configuración específica, la cual se identifica, como ya vimos, con el fin de todo el proceso natural. A la luz de este planteo, puede también notarse más claramente la identificación que ya señalamos anteriormente entre forma, naturaleza y fin, identificación que opera como presupuesto básico de la teleología immanente que atraviesa todos los campos de estudio del pensamiento aristotélico.

Veamos, en segundo lugar, un serie de pasajes extraídos del libro II de la *Ética*, a partir de los cuales podemos hacernos una idea de conjunto respecto de la acepción de 'naturaleza' como 'forma', y en relación con ello, del postulado teleológico aristotélico. Aristóteles comienza destacando las dos acepciones básicas que pueden darse acerca de esta noción:

«Así, en un sentido, se llama naturaleza a la materia primera, que subsiste en cada cosa que tenga en sí misma un principio del movimiento y del cambio. Pero, en otro sentido, es la forma o la especie según la definición. Por eso así como se llama 'arte' lo que es conforme al arte y a lo artificial, así también se llama 'naturaleza' lo que es conforme a la naturaleza y a lo natural. Así como no diríamos de algo que es conforme al arte, o que es semejante a ella, que no tiene en potencia y no utiliza todavía la forma específica de la ciencia, tampoco lo diríamos de lo constituido por naturaleza, pues lo que es semejante a ella, si tiene en potencia, ni tiene todavía su propia "naturaleza" antes de tomar la forma específica según la definición, determinando la cual decimos que es como el hueso, si es "por naturaleza". Así, en este otro sentido, la naturaleza de lo que tiene en sí mismo el principio del movimiento sería el hombre y la especie, la cual, no conceptualmente es separable de la causa, en el sentido de que está compuesto de materia y forma, por ejemplo un hombre, pero no es naturaleza, sino "por naturaleza"» (Aristóteles, *Física*, II 1, 193a 28-193b 6)

Aristóteles intenta, en este pasaje, resaltar el sentido de naturaleza como 'forma' a través de una analogía con el arte. Una cosa es «por naturaleza» no cuando se halla en un estado de mera potencialidad material, sino más bien cuando actual y efectivamente es lo que es al hallarse configurada por una forma, que es al mismo tiempo su fin.

«La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia» (Fis. II 1, 193b 7-8).

Traducida esta concepción 'física' acerca de la naturaleza al terreno de la política, tenemos que la *pólis* se revela como el fin o perfección resultante del proceso de la naturaleza entendida como forma: «la naturaleza entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza <como forma>» (Fis. II 1, 193b 13). De modo que esta forma (*pólis*) es la actualización de esa politicidad en potencia que caracteriza esencialmente al hombre, el cual, a la luz de este planteo, alcanza propiamente su fin cuando realiza plenamente la forma a la que está dispuesto o tiende «por naturaleza». Si pensamos, entonces, en las partes o comunidades (la casa y la aldea) que componen ese todo orgánico que es la *pólis*, tendríamos que las mismas aparecen como instancias insuficientes en el proceso de realización o actualización progresiva de su naturaleza-forma-fin:

«en las cosas que llegan a ser y son por naturaleza hay una causa final. Además, en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin. Pues las cosas están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas para algo. Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son» (Fis. II 8, 199a 8-13).

En este sentido, la casa y la aldea, como etapas anteriores (en sentido cronológico) a la *pólis*, fueron hechas por la naturaleza en función de un fin (*pólis*), que realiza o actualiza los contenidos potenciales que caracterizan a aquellas etapas, y que precisamente por tal sesgo potencial son insuficientes o incompletas respecto de la forma o perfección, que es la *pólis* como causa final:

«Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final» (Fis. II 8, 199a 30-33).

(iii) Nos resta referirnos a la relación entre la politicidad natural y la voluntad humana del fundador de la *pólis*. Hablamos de 'politicidad', incluyendo en este vocablo lo relativo a la instancia de la 'sociabilidad', ya que en el planteo aristotélico no cabe efectuar una distinción tajante entre tales nociones, sobre todo teniendo en cuenta la definición que ofrece Aristóteles del hombre como 'animal político' 'por naturaleza', cuya traducción más conveniente es 'ser viviente perteneciente a la *pólis*' o, tal como lo hace Ross, 'nacido para ser ciudadano', en el sentido de que se halla naturalmente destinado a un fin, el cual no es otro que vivir en una *pólis*. Término que implica, sin distinción de ámbitos, la forma perfecta (autosuficiente) de sociedad civil y de comunidad política a la vez. De esta indistinción entre el ámbito de lo social y el de lo político

en Aristóteles pueden dar cuenta las diferentes traducciones que se ofrecieron, a lo largo de la historia, sobre el sintagma 'animal político', entre las cuales podemos destacar, por ejemplo: 'animal cívico', 'animal político', 'animal social'. Y esta definición del hombre se halla en estrecha relación con la definición misma de la *pólis*, en la medida en que ésta se revela como un cuerpo conformado por 'animales cívicos' (ciudadanos) que se bastan a sí mismos no sólo a los fines de satisfacer sus necesidades vitales, sino de 'vivir bien'. Como se desprende de la definición de ciudadano ofrecida por Aristóteles en el capítulo primero del libro III de la *Política*, lo que hace al hombre un 'animal cívico' o 'político' es, como es sabido, su participación en la administración de la justicia y el hecho de ser miembro de la asamblea gobernante. Sobre la plenitud del ciudadano en el ámbito de la *pólis*, es interesante lo que nos dice Düring: «La vida como ciudadano pleno» significa que se participa de todos los asuntos importantes de la *pólis*, que se tiene una clara imagen del objeto de su actividad social y se siente responsable de la realización de éste; dicho brevemente, que uno se dedica con alma y corazón a la prosperidad del Estado<sup>14</sup>. Aquí podemos ver cómo una de las dos razones primordiales que Aristóteles aduce en favor de la politicidad natural del hombre en el comienzo de la *Política* (la posesión del *lógos*) caracteriza esencialmente su propia definición de ciudadano, ya que éste se expresa cívica o políticamente (en el ámbito de la *pólis*) mediante el intercambio de palabras y pensamientos. El 'animal político' es, por tanto, el modo de este modo, cumplir con las funciones o deberes que le corresponden: propio de los ciudadanos y de los gobernantes: gobernar y ser gobernado, colaborar activamente en la elaboración de las leyes que rigen en la *pólis*, etc. En el ámbito de la *pólis*, el *lógos* se emplea como herramientas fundamentales para el completo ejercicio de la ciudadanía. En consecuencia, los términos políticos son indispensables para el completo ejercicio de la ciudadanía.

Al ver entonces el tema de la indistinción entre la esfera del individuo y la *pólis*, en Aristóteles, es interesante la interpretación que sugiere, en la segunda parte, cuando Aristóteles dice que el hombre es un animal político, no sólo porque es un animal social que tiene necesidad de sus semejantes en muchos aspectos, sino también y no sólo como ciudadano. La distinción entre el Estado y la sociabilidad, en este punto, es muy clara en ningún pensador griego<sup>15</sup>. Sería entonces más apropiado hablar, teniendo en cuenta esto último, exclusivamente de 'politicidad' en Aristóteles, no sólo porque, hemos visto, dentro de las acepciones que implica la palabra *politikón* se hallan de manera indistinta la de 'social' y 'político', sino también porque —ya fuera del ámbito estrictamente lingüístico— lo 'social' en el marco de la filosofía política griega es indistinto o, si se quiere, se halla implícito dentro de la órbita de lo político o estatal.

Para ir configurando el planteo aristotélico acerca de la politicidad natural, destaquemos que, mediante la atribución del carácter «por naturaleza» a la *pólis*, Aristóteles intenta, además de excluir la posibilidad de concebir el origen de la *pólis* «por convención», mostrar que la politicidad (la tendencia a 'vivir bien' en una *pólis*) arraiga en la propia naturaleza humana, ya que aquélla ya no se *explica* tanto a la luz de

los orígenes de la vida humana, sino más bien a partir del *télos* hacia el cual tiende. En este sentido, sólo como miembro activo de una *pólis* bien gobernada puede el individuo alcanzar una vida plena y 'actualizar' su propia potencialidad, en la medida en que tal bien para ambos (el individuo y la ciudad) es el mismo:

«Así pues, es evidente que necesariamente la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres» (*Política* VII 3, 1325b 30-32).

Sin embargo, como vimos al final del capítulo segundo del libro I de la *Política*, la idea del fundador de la *pólis* que Aristóteles menciona hace que la naturalidad atribuida a lo político no pueda prescindir completamente de un gesto de la voluntad humana. Como señala Ross: «Al decir que el Estado es natural, Aristóteles no intenta hacerlo independiente de la voluntad humana. Por la voluntad humana se ha formado y se mantiene, y la voluntad humana puede moldearlo de la manera "más conforme con el deseo del corazón". Pero afirma que es natural en el sentido de que arraiga en la naturaleza de las cosas y no en el capricho del hombre» (p. 341).

Si tenemos en cuenta los tres usos aristotélicos de la noción de 'naturaleza', destacados por Lloyd en el contexto de la *Política*, podemos ver la existencia de una tensión entre el rol descriptivo y el rol normativo asignado a lo 'por naturaleza'. Dice Lloyd: «De una parte, lo que es natural corresponde a lo que es regular, a lo que es habitualmente el caso, a lo que, como él [Aristóteles] no cesa de decir, tiene lugar "siempre o en la mayoría de los casos". De otra parte, la naturaleza es manifiestamente, explícitamente y constantemente un *télos*, un fin, una meta, el *hou héneka*, el "aquello con vistas a" (en el sentido del fin o la meta)» (pp. 152-53). Puede señalarse, en el primer sentido de 'natural', el rol *descriptivo* del mismo; y, en el segundo sentido, el rol *normativo*. De la combinación, entonces, de estas acepciones respecto de lo 'natural', resulta el rol descriptivo-normativo de tal noción en el ámbito de la teoría política aristotélica.

Para concluir este punto, destaquemos que en lo que respecta al examen de la politicidad 'por naturaleza' en la *Política* de Aristóteles, destacamos la cooperación recíproca entre una tendencia natural y la idea del fundador de la *pólis*. Vimos a su vez cómo esta tendencia natural se apoyaba en dos razones primordiales: la de la posesión, por parte del hombre, de la capacidad de *lógos* como signo de su naturaleza política, y el argumento del *todo-pólis* como prioritario ontológicamente respecto de las partes (casa y aldea). De la combinación de ambos factores, resulta la fundamentación natural de lo político. Y todo esto en el marco de un planteo que, lejos de establecer una separación entre la instancia de la sociabilidad y la de la politicidad, le confiere a la noción de lo 'por naturaleza' un rol específicamente descriptivo-normativo, que Aristóteles aplica funcionalmente al ámbito de lo político.

## La ciudad y los ciudadanos

Mencionamos antes que el Libro III presenta algo así como una teoría general de la *pólis*. En efecto, comienza planteando la pregunta de qué es la ciudad, e inmediatamente, luego de establecer que la ciudad es un compuesto, y que los elementos del mismo son los ciudadanos, destaca la necesidad de definir primero qué es el ciudadano. Esta metodología de investigación ya había sido planteada en *Política I* 1, 1252a 4, donde Aristóteles sostiene que “es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues estos son las partes mínimas del todo)”. Descarta que la ciudadanía pueda definirse por el mero hecho de habitar una ciudad, porque de otro modo los esclavos y metecos también serían ciudadanos, ni tampoco por participar de los derechos judiciales, ya que éstos pueden ser otorgados a los metecos por medio de algún tratado. Al final del cap. 1 de este Libro III concluye:

“... llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía” (*Pol.* III 1, 1275 b 12)

Aristóteles reconoce que la cuestión de quiénes *son* los ciudadanos es una pregunta distinta de la que busca determinar quiénes *deberían* serlo, ya que en este último caso lo que es importante es la justicia de los derechos por los cuales se accede a la ciudadanía. En la ciudad ideal no serán ciudadanos los artesanos, campesinos, jornaleros comerciantes o metecos, sino que, según veremos más adelante, la ciudadanía estará restringida a aquellos que pueden participar de la vida virtuosa, y para Aristóteles quienes no disponen del ocio necesario no pueden llegar a desarrollar una vida conforme a la virtud.

Las relaciones entre ética y política en el pensamiento aristotélico son un problema complejo, que no puede agotarse simplemente considerando las declaraciones del filósofo al respecto. Tengamos presente el carácter arquitectónico o directriz que le otorga en los primeros capítulos de la *Ética Nicomaquea* y su afirmación de que la ética es “una cierta disciplina política” al analizar los diferentes casos concretos donde Aristóteles analiza cómo se verifican dichas interrelaciones. Uno de ellos es el que plantea en el Libro III cuando se pregunta si es la misma la virtud del gobernante que la del gobernado, y en el caso de que no sean la misma, cuál es la propia de cada uno.

La virtud del ciudadano está en relación directa con la constitución de la ciudad a la que pertenece:

“Igualmente ocurre con los ciudadanos: aunque sean desiguales, su tarea es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen. Por eso la virtud del ciudadano está forzosamente en relación con el régimen. Por tanto, si hay

*varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano”* (*Política* III 4, 1276 b 3)

En cambio, según demostró en los escritos éticos, la virtud del hombre bueno es única, con lo cual queda al menos abierta la posibilidad de que se pueda ser un buen ciudadano sin ser un hombre bueno, de suerte que se puede poseer una virtud política sin poseer la virtud ética, pero tengamos presente que esto rige sólo para la virtud de los ciudadanos o gobernados, y no para el caso del gobernante. La razón es clara, en virtud de que Aristóteles sostiene la imposibilidad de que todos los ciudadanos sean buenos en los términos presentados en la ética, pero en la ciudad mejor todos deben poseer al menos la virtud propia del ciudadano que consiste en realizar la función que le ha tocado para la conservación de la comunidad, ya sea mandando u obedeciendo:

“... el buen ciudadano debe saber y ser capaz de obedecer y mandar; y ésta es la virtud del ciudadano: conocer el gobierno de los hombres libres bajo sus dos aspectos a la vez” (*Política* III 4, 1277 b 15)

Existe sin embargo una diferencia importante entre la virtud del gobernante y la del gobernado, ya que comparten todas las virtudes éticas, a excepción de la virtud dianoética de la *phrónesis*. En su caracterización de esta virtud en el Libro VI de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles la define como la capacidad de deliberar correctamente acerca de la vida buena en su conjunto tanto con relación a uno mismo como con respecto a toda la comunidad. Es justamente en ese contexto donde, precisando un poco más su definición de *phrónesis*, en el capítulo 8 sostiene que tiene el mismo “modo de ser” (*hêxis*) que la política, pero que su esencia no es la misma, en virtud de que la prudencia remite más bien a la capacidad de deliberar correctamente acerca de la vida mejor para uno mismo, mientras que la prudencia con relación a toda la *pólis* es considerada virtud política. Aristóteles no ignora que en la práctica los políticos no suelen tener este tipo de virtud y en el Libro I de la *Política* les dirige una crítica por atender sólo a los aspectos económicos de la ciudad, como si el fin de la vida humana y por consiguiente de la comunidad fuera la adquisición de bienes materiales:

“No obstante, algunos convierten en crematísticas todas las facultades, como si el producir dinero fuese el fin de todas ellas y todo tuviera que encaminarse a ese fin” (*Política* I, 9 1258a 18).

Y más adelante agrega:

“Por eso alguno gobernantes se interesan sólo por esas cosas” (*Ibidem*, 11, 1259a 13)

Este tipo de vida y de finalidad de la comunidad son, en términos de lo establecido en los dos primeros Libros de la *Política*, antinaturales y por lo tanto ilegítimos y perversos en el sentido de que subvierten la naturaleza del hombre. Vemos entonces

que es perfectamente posible para el hombre el corromper su naturaleza, ya sea por algún defecto congénito o voluntariamente, por elegir los fines que están orientados a la satisfacción de los deseos corporales. Entonces, a pesar de que es a la razón a la que le corresponde por naturaleza el mando, ya sea a nivel individual o político, es posible (y de hecho muy común) encontrar hombres en los que es el cuerpo el que rige al alma o bien ciudades cuyo fin es la adquisición y conquista. Pero para Aristóteles una ciudad que esté constituida de este modo es una *pólis* sólo de manera nominal, porque si no existe una finalidad virtuosa, no existe la comunidad política, sino otro tipo de alianza:

*“Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos” (Política III 9, 1280b 8)*

La ley entonces, cuando no está fundada en la naturaleza racional del hombre y en su finalidad ética, deja de ser un principio racional jerárquicamente establecido como superior para pasar a ser lo que decían algunos sofistas: un mero convenio sin más fuerza que la que emana del pacto que los hombres hacen para garantizar el respeto de sus derechos. Aristóteles, al igual que Platón, se opone y critica el relativismo ético y político de los sofistas, apelando a su noción de naturaleza identificada con la forma y el fin hacia lo que todo tiende, tal como vimos en el análisis de algunos capítulos del Libro I de la *Política*.

## El gobierno político

Aristóteles polemiza con aquellos que identifican el gobierno político y el despótico, aduciendo contra éstos que el primero se ejerce sobre individuos libres e iguales y que es por lo tanto cualitativamente diferente del gobierno sobre los esclavos, los cuales, para Aristóteles, carecen de la capacidad racional plena que les permita ordenar su conducta con relación a algún fin<sup>21</sup>.

A diferencia del dominio despótico, el dominio político es el que se verifica entre individuos libres e iguales. Uno de sus rasgos fundamentales es la alternancia entre la posición de ejercer el gobierno y ser gobernado, ya que en principio todos los hombres libres estarían capacitados para el gobierno, al menos en el caso de que no se encuentren completamente corrompidos:

*“... pero hay un cierto mando en virtud del cual se manda a los de la misma clase y a los libres, y ese decimos que es el imperio político, que el gobernante debe aprender siendo gobernado ...” (Arist., Pol., 1277 b 6 y 7)*

Es preciso destacar, sin embargo, que hay otras instancias de gobierno consideradas también políticas por Aristóteles. Esta variedad de gobiernos aparece en el Libro IV, cuando se refiere a la multiplicidad de problemas que pertenecen a la ciencia política, y enumera las distintas posibilidades:

1) Es propio de la ciencia política ocuparse del régimen más perfecto cuando no existen obstáculos que lo impidan.

2) Pero cuando las circunstancias no permiten la aplicación del régimen más perfecto, el político prudente tiene que considerar cuál es el que mejor se adapta para esa situación concreta.

3) Puede suceder también que no sólo no se pueda aplicar el mejor régimen posible, sino que tampoco la ciudad esté gobernada con el mejor dentro de las circunstancias, y en ese caso la ciencia del político debe aplicarse al estudio de su origen y su modo de conservación. En estos casos, más que justicia, el político debe buscar la estabilidad del régimen. Que en este caso desesperado el gobierno siga siendo político y no despótico se justifica en que los hombres bajo este dominio son naturalmente libres, aunque por sus costumbres se comporten como esclavos (o hasta como bestias)

*“La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias...” (EN I 5, 1095 b 19)*

4) También es tarea del político conocer cuál es el régimen que mejor se adapta a la mayoría de las ciudades, en el sentido de que los ciudadanos podrían ser más fácilmente persuadidos al cambio a partir del régimen en que viven.

5) Como una consecuencia de lo anterior, el político debe conocer también las distintas variedades de regímenes existentes, ya que no todas las democracias, por ejemplo, son iguales, y de igual modo los demás tipos de constitución. Es interesante recordar la tarea que se llevó a cabo en el Liceo recolectando 152 constituciones, de las que sólo ha llegado hasta nuestro días la *Constitución de los atenienses*.

El campo de lo político, entonces, abarca un amplio surtido de posibilidades, según las circunstancias. Como la virtud propia del gobernante es la *phronesis*, y ésta implica tanto el conocimiento de lo universal como de lo particular, la variedad de este último factor en los asuntos humanos le otorga a la ciencia política un amplio rango de posibilidades. Y es aquí donde precisamente puede marcarse una diferencia importante con su maestro, ya que Platón no consideraba que estas instancias constituyeran parte de la filosofía política.

Ambos tipos de dominación (i.e., despótica y política) son extendidas por el filósofo hasta el conjunto de la naturaleza, la cual se rige, según Aristóteles, según la

estructura gobernante-gobernado, y es condición de posibilidad de todo lo que constituye una unidad:

*"En efecto, en todo aquello que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el rector y el regido, y esto acontece en los seres inanimados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza, porque también en lo inanimado existe cierta jerarquía como la que implica la armonía"* (Política I 5, 1254a 3)

Por otra parte, la estructura rector-regido no es solamente necesaria sino conveniente, y se verifica una jerarquía según el status del gobernado, de tal modo que es mejor el mando sobre los hombres que sobre los animales, sobre los libres que sobre los esclavos. Esto se explica en virtud de que el dominio de los animales y de los esclavos no requiere del ejercicio de la *phrónesis* que es propio del gobierno político.

En el ámbito de las relaciones humanas -que es el que nos interesa- existen cuatro tipos de relaciones bien diferenciadas que son para Aristóteles justas por naturaleza:

- 1) El gobierno del amo sobre el esclavo.
- 2) La superioridad del hombre sobre la mujer.
- 3) La autoridad de los individuos maduros sobre los jóvenes.
- 4) El gobierno político y regulado por leyes entre hombres libres e iguales.

Aristóteles no desconoce que en la práctica se dan otros tipos de dominación, especialmente en las relaciones que citamos en cuarto lugar, y que corresponden al gobierno político propiamente dicho, pero esas relaciones de dominio, como por ejemplo el gobierno de los bárbaros, no son naturales, y por consiguiente, tampoco justas. Para Aristóteles aquellas relaciones humanas que están fundamentadas en la naturaleza de los seres que intervienen en la relación, no son justas, sino que se originan en la violencia. Y no puede haber, por lo tanto, una ciencia de ellas porque nada tienen de racional.

De todas las relaciones de dominación que mencionamos, hay tres que pertenecen al ámbito doméstico (*arché oikonomiké*) y sólo la que se da entre hombres libres y regulada por leyes es la que concierne al ámbito político (*arché politiké*). Aristóteles, según vimos se opone a aquellos que identifican al gobierno político con el despótico, ya que no considera que la diferencia entre estos tipos de gobierno sea de grado, sino que según la naturaleza tanto de gobernante como gobernado la diferencia es específica y cualitativa.

## La ciudad perfecta

Habíamos mencionado como un rasgo característico de la filosofía política tanto platónica como aristotélica la finalidad eminentemente ética de la legislación y las medi-

das de gobierno, con lo cual no es sorprendente que la introducción por parte de Aristóteles de su ciudad ideal comience con un tratamiento ético que coincide con muchas de las cuestiones básicas establecidas en la *Ética Nicomaquea* acerca del bien del hombre y de la vida mejor. Desecha que el fin de la ciudad pueda ser la dominación violenta de otros pueblos, ya que no es posible ejercer la justicia en la política interior y tener otro comportamiento en las relaciones exteriores. Aristóteles critica duramente a quienes sostienen esta postura, y después de presentar las afirmaciones de los que creen que el objetivo de la *pólis* es la dominación irrestricta de todo cuanto pueda ser sojuzgado, añade con ironía:

*"Tal vez pueda haber verdad en estas palabras, si lo más deseable de todos los bienes es lo que pertenece a los ladrones y salteadores; pero, sin duda, no es posible que así ocurra, y entonces tal suposición es falsa"* (Política VII 3, 1352a 4- 1352b 5)

Este es uno de los indicios que tenemos de la postura de Aristóteles acerca de las ciudades o los imperios cuyo único objetivo era la expansión y la conquista, incluido el Imperio macedónico con el que estaba vinculado de algún modo desde la infancia, dado el cargo de médico de la corte macedónica de su padre y algún papel desempeñado en su edad adulta ya sea como preceptor de Alejandro Magno (cuestión que ha sido puesta en duda por algunos historiadores) o como enviado de Hermias de Atarneo ante dicha corte. Recordemos además que en los primeros capítulos de la *Política* sostiene que la unidad perfecta autosuficiente es la *pólis*, y por lo tanto el imperio sería una comunidad antinatural, inadecuado para que el hombre alcance una vida buena.

Recuérdese que en la *República* Platón sostiene una analogía estructural entre el individuo y el Estado, de suerte que ante la dificultad de caracterizar la justicia en el individuo, se considera lícito investigarla a nivel de la *pólis* y extrapolar, luego, los resultados. Dicha analogía está fundada en las interrelaciones que se dan entre el individuo y la ciudad, de tal modo que el individuo se educa en el seno y según las costumbres de la ciudad en la que vive y, a su vez, su participación en la vida política influye en la vida de la *pólis*. Pues bien, este tipo de analogía estructural está también presente en la teoría política aristotélica, expresada en su afirmación de que es el mismo el bien de la *pólis* y el del individuo:

*"La belleza, la justicia y la prudencia de la ciudad tienen la misma capacidad y la misma forma que las virtudes por cuya participación se llama al hombre justo, prudente y moderado"* (Política VII 1, 1323b 12)

Para poder participar de las funciones políticas y militares y a la vez no descuidar lo concerniente a la ciencia y a la virtud, los ciudadanos de esta ciudad tienen que disfrutar del ocio suficiente proporcionado por verse librados de todas las tareas manuales y comerciales, que quedarían a cargo de los esclavos y metecos. El término que es frecuentemente traducido como ocio es *scholé*, y no significa un tiempo libre de

obligaciones sino el tiempo propio del que puede disponerse a voluntad y es justamente aquello de lo que carecen los esclavos, que no son dueños de su tiempo. No significa tiempo libre de obligaciones porque el ciudadano de la ciudad perfecta aristotélica participa en todos los asuntos importantes de la ciudad y esto requiere de mucho tiempo dedicado a las distintas funciones y magistraturas. La traducción de *scholé* por "ocio", tal como la traducción de *eudaimonia* por "felicidad" tienen la desventaja de que parecen referirse a un estado y no a una actividad, y tanto el término *scholé* como *eudaimonia* (y también podríamos agregar *theoria* traducido como "contemplación") son en el pensamiento aristotélico actividades y no disposiciones.

Las clases que integran esta ciudad ideal son justificadas por Aristóteles a partir de las funciones básicas que deben estar cubiertas: producción de alimentos, oficios, fabricación de armas, comercio, culto oficial y funciones judiciales. Para cubrir las son necesarias entonces seis clases: campesinos, artesanos, soldados, ricos, sacerdotes y jueces. Pero se verifica entre las mismas una división fundamental que responde a lo que decíamos antes acerca de que los ciudadanos deben disponer de tiempo libre para sus tareas políticas, y entonces sólo participan de la ciudadanía los soldados, jueces y sacerdotes, quedando excluidos por consiguiente los campesinos, artesanos y comerciantes. Tal como en la *República* platónica, reconoce que es posible una cierta movilidad mínima entre las clases.

Con respecto a la educación apropiada en esta ciudad, Aristóteles establece que debe ser igual para todos los ciudadanos y debe estar a cargo de la *pólis* y no de la iniciativa privada de cada familia. Tal como en el proyecto político platónico, la educación de los jóvenes tiene una importancia capital. Para comprender este carácter destacado basta recordar el rol que Aristóteles le otorga al hábito para el logro de las virtudes éticas en el Libro II de la *Ética Nicomaquea*, de tal modo que si no se adquieren a edad temprana los hábitos adecuados, luego será imposible en la edad adulta desarrollar las virtudes correspondientes. Las leyes que no están respaldadas por las costumbres son vacías, aunque sean útiles y hayan resultado del consenso de los ciudadanos. El fin de las leyes es hacer buenos a los ciudadanos, i.e., inculcarles buenos hábitos:

*"Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien y erran, y con esto se distingue el buen régimen del malo"* (EN II 1, 1103b 3)

Es justamente por este rol deespeñado por las leyes que la educación debe estar legislada por la ciudad.

A partir del capítulo 4 del Libro VII y en el Libro VIII Aristóteles describe diversos aspectos de la educación y de la vida y organización de la ciudad, tarea que queda inconclusa ya que, según adelantamos, el Libro VIII no fue concluido. Mucho se ha discutido acerca del carácter platónico de esta ciudad ideal aristotélica, pero es necesario tener presente, sin embargo, que no constituye la totalidad de la teoría política

aristotélica. debido a que son verdaderamente muy pocos los casos en las que tal forma de gobierno podría aplicarse. en razón de una serie de factores afortunados no sólo éticos sino también materiales y, asimismo, de la ocasión adecuada. Su valor, sin embargo, no debe ser minimizado porque si el resto de las formas de la ciencia política apuntan a lo mejor, aunque sin poder alcanzarlo, es necesario que el político y el legislador sepan cuál es aquello mejor que puede verificarse en la comunidad política. En este último sentido funcionaría como una suerte de ideal regulativo, sin descartar por eso que, aunque por momentos Aristóteles sea algo escéptico acerca de la posibilidad de su realización, confiaba que efectivamente era posible.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Finalidad que, por otra parte, ya se encontraba en Platón y que es un rasgo propio de la teoría política antigua por contraposición a las teorías políticas modernas, que se fundan a partir de su independencia de la ética. Según Barker, en Aristóteles no hay espacio entre ética y política. Si escribe un tratado de ética distinto de su tratado sobre política, es sólo porque está distinguiendo la virtud como condición estática y psicológica en el individuo, de la virtud como la energía dinámica del hombre en sociedad.
- <sup>2</sup> El procedimiento es inverso al que Platón adopta en la *República*, donde examina primero el régimen ideal (libros II-VII) y sólo luego desciende al plano divergente de la norma, abordando los múltiples estados imperfectos que se ofrecen a la experiencia como formas de enfermedad y degeneración que se apartan del ideal (libros VIII-IX).
- <sup>3</sup> Dado que es imposible, dadas las características de este trabajo, presentar ni siquiera de manera sumaria la polémica en torno a la cronología de este escrito, mencionamos solamente a la postura de Düring quien considera que es una obra tardía (apoyándose en que en V 10, 1311 b1 menciona la muerte de Filipo, el padre de Alejandro Magno), revisada durante el segundo período de Aristóteles en Atenas (cuando funda el Liceo), pero compuesta a partir de escritos de diferentes épocas. Para este estudioso, los Libros VII y VIII, por ejemplo, pertenecerían al período académico.
- <sup>4</sup> Aquí y en las citas subsiguientes de la *Politica* acudimos a la traducción de M. García Valdés publicada en Madrid, Gredos, 1988.
- <sup>5</sup> Sobre esta cuestión, nos dice Ross: «[Aristóteles] no especifica estas nuevas necesidades, pero podemos conjeturar que pensaba que la aldea hace posible una mayor división del trabajo y, de allí, la satisfacción de necesidades más variadas, así como una protección más completa a la vez contra el hombre y contra los animales», cf. *Aristóteles*, trad. cast., Buenos Aires, Charcas, 1981, p. 339.
- <sup>6</sup> Respecto de este ejercicio, Ross señala: «El Estado ofrece un campo más adecuado que las formas anteriores [la casa y la aldea] para la actividad moral, una mayor variedad de relaciones en las cuales las virtudes pueden ejercerse. Y da más campo a la actividad intelectual; es posible una división más completa del trabajo intelectual, y cada espíritu es más plenamente estimulado por el contacto con otros espíritus», cf. *ob. cit.* p. 340.

<sup>7</sup> Cf. *ob. cit.* p. 338.

- <sup>8</sup> Recordemos algunas de las definiciones que ofrece Aristóteles respecto del término 'autarquía', como, por ejemplo, en *Ética a Nicómaco* I 7, 1097b 7-22: «*Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social [...]. Estimamos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, aun sin añadirle nada [...]. Parece, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos*» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. de M. Araujo y J. Marias, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1949). A su vez, en *Politica* III 9, 1280b 35-40, refiriéndose al fin verdadero de la *pólis* (la virtud y la felicidad), Aristóteles señala que la misma es «*una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica [...]. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para ese fin*».
- <sup>9</sup> Cf. Riedel, M., *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, trad. cast., Buenos Aires, Alfa, 1976, tomo I, pp. 87-88.
- <sup>10</sup> Recordemos que Aristóteles en el libro IX de la *EN* 9, 1169b 16-22, en el marco de un tratamiento, junto con el libro VIII, acerca de la amistad, destaca, en términos similares, el carácter 'social' o 'político' del hombre: «*Es probablemente absurdo hacer al hombre dichoso solitario, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo; el hombre es, en efecto, un animal social, y naturalmente formado para la convivencia. Esta condición se da también en el hombre feliz que tiene todo aquello que es un bien por naturaleza, y es claro que pasar los días con amigos y hombres buenos es mejor que pasarlos con extraños y con hombres de cualquier índole. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos*».
- <sup>11</sup> Recordemos aquí un pasaje de *EN* IX 9, 1170b 10-14, donde, en relación con el tema de la amistad, Aristóteles afirma que «*es preciso tener conciencia también de que el amigo es, y esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar*».
- <sup>12</sup> Cf. Cassin, B., «*Lógos et politique. Politique, rhétorique et sophistique chez Aristote*», en Aubenque, P. y Tordesillas, A (eds.), *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, pp. 367, 375 y 380.
- <sup>13</sup> Sobre este término 'perfecto' o 'completo' (*teleios*), recordemos lo que Aristóteles nos dice del mismo en *Metafísica* V 16, 1021b 23-33: «*Además, se dice que son*

*perfectas las cosas que han alcanzado la plenitud del fin, siendo éste bueno: son, efectivamente, perfectas en la medida en que poseen la plenitud final [...]. Las cosas, pues, que se dice que son por sí perfectas o completas se dicen tales en todos estos sentidos: unas, porque nada les falta en cuanto a su bien, ni nada las supera, ni cabe encontrar fuera de ellas nada; otras, en general, porque nada las supera en su género, y porque nada hay fuera de ellas».*

- <sup>14</sup> Esta concepción vuelve a aparecer también en otro pasaje, perteneciente al capítulo 13 del libro I, cuyo tema gira en torno a la virtudes respectivas de los hombres libres y de los esclavos. Allí Aristóteles señala que, «puesto que el niño es imperfecto, es evidente que su virtud no es en relación con su ser actual, sino en relación a su madurez y su guía. Y asimismo la virtud del esclavo está en relación con el amo» (I 13, 1260a 31-33). Podemos así establecer, a la luz de este pasaje, una relación de analogía entre, por un lado, la imperfección del niño, su madurez (su ser ya perfectamente desarrollado o actualizado) y su guía (el padre), y, por otro, la imperfección de la casa y la aldea (las 'partes' dependientes del 'todo'), su madurez (la autosuficiencia alcanzada en la *pólis*) y el rol del guía (el padre fundador de la misma).
- <sup>15</sup> Respecto del funcionalismo aristotélico, cfr., p.e., *ENI*, 7.
- <sup>16</sup> Cf. *ob. cit.* p. 337.
- <sup>17</sup> Trad. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.
- <sup>18</sup> Trad. de G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
- <sup>19</sup> Cf. Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. cast., México, UNAM, 1990, p. 746.
- <sup>20</sup> Cf. Ross, *ob. cit.*, p. 341.
- <sup>21</sup> Si bien Platón en el *Político* había identificado estos dos tipos de gobierno, es más probable que la crítica de Aristóteles se refiera a aquellos que hacían de todo gobierno humano un artificio impuesto por la naturaleza, y que su separación tajante entre gobierno político y despótico responda más bien a contestar la postura del sofista Calicles en el *Gorgias* de Platón, quien cree que someterse a las leyes y a la justicia es convertirse en esclavo.

Esta publicación se terminó de imprimir  
en los talleres gráficos de la  
Facultad de Filosofía y Letras  
en el mes de abril de 2005