

**Jazmín
Ferreiro**

Universidad de
Buenos Aires -
Universidad

Nacional de
General Sarmiento

jazminferreiro@icloud.com

Recibido: 28.11.17

Aceptado: 20.01.18

Tensiones entre *physis* y *nómos* en la teoría de la *pólis* de Aristóteles

Tensions between *physis* and *nómos* in Aristotle's theory of the *pólis*

Resumen: El concepto de *naturaleza* ha sido reconocido como un concepto clave para comprender el fundamento de los textos de teoría política que comienzan a producirse a partir del siglo XIII gracias a la recuperación de la *Política* de Aristóteles. La historiografía forjó la noción de “naturalismo político” para caracterizar aquellas explicaciones del origen del orden político y los vínculos entre los hombres que recurren a la naturaleza en oposición a aquellas que apelan a una convención, acuerdo o pacto. En consonancia con esta comprensión del “naturalismo” se ha querido ver en Aristóteles una oposición excluyente y, por lo tanto, irreductible entre naturaleza y ley. En el presente trabajo analizaremos el concepto de naturaleza tal como éste opera en algunas de las más importantes tesis “naturalistas” e intentaremos demostrar que la oposición *physis-nómos* en el ámbito de los asuntos humanos lejos de ser explicativa dificulta el modo de comprender la naturaleza en la teoría de la *pólis*.

Palabras clave: naturalismo, política, naturaleza, ley.

Abstract: The concept of *nature* has been recognized as key to understanding the foundations of 13th century texts on political theory that started to be composed thanks to the Recovery of Aristotle's *Politics*. Historiography forged the notion of “political naturalism” in order to characterize those political theories which appeal to nature to explain the origin of the political order and the relationships among men, in opposition to those explanations invoking a convention, agreement or pact. In line with this understanding of “naturalism,” an exclusionary —and therefore unyielding— opposition has been sought out in Aristotle in terms of nature and law. In this study, we will analyze the concept of nature as it operates in some of the most important “naturalist” theses, and we intend to demonstrate that, far from being explanatory, the *physis/nómos* opposition in the scope of human affairs complicates the means by which nature is understood in the theory of the *pólis*.

Keywords: Naturalism, Politics, Nature, Law.

El concepto de *naturaleza* es uno de los más importantes y complejos del pensamiento de Aristóteles. Lo que nos interesa aquí no es, por lo tanto, interrogar de una manera general el concepto de *naturaleza*. Si lo es, en cambio, preguntarnos por el “naturalismo político” atribuido por los historiadores de la filosofía a Aristóteles, y por la noción de *physis en el contexto de la Política*. Por esta razón, quedan excluidos de nuestras consideraciones los análisis *generales* de la noción de naturaleza en el pensamiento aristotélico por fuera del marco de la *Política*. Nuestro objetivo es confrontar las características de lo que la historiografía denomina “naturalismo político” con el propio texto de Aristóteles. Para ello debe determinarse el alcance de la apelación a la naturaleza en el marco de la *Política*. Mencionaremos en primer lugar las características de lo que la historiografía denomina “naturalismo político” para confrontarlas con el propio texto de Aristóteles. Para alcanzar este objetivo nos concentraremos en el análisis de las siguientes tesis que encontramos en la *Política*: “la pólis existe por naturaleza” y “el hombre es un animal político por naturaleza”. Abordaremos por último ciertas preguntas en torno del par conceptual *physis-nómos* tal como lo encontramos en Aristóteles, sostendremos que para su correcta comprensión es crucial tener en mente la discusión del estagirita con los sofistas y cínicos.

Precisemos, entonces, las características que debe tener una teoría política para ser considerada expresión del llamado “naturalismo político”. En primer lugar, una doctrina “naturalista” afirma que la comunidad política se funda directamente en las necesidades de la naturaleza humana. Tal comunidad es vista como un producto de la naturaleza; este punto de partida se opone así a toda forma de explicación del origen del orden político que apele a una convención, acuerdo o pacto (Black, 1996, p. 29-30; Coleman, 2000, p. 105; Ullmann, 1985, p. 236- 239). En segundo lugar, es característico de la comprensión del naturalismo político el afirmar que el

orden político es natural porque garantiza la satisfacción de las necesidades del hombre. La vida en comunidad cumple la función de satisfacer ciertas necesidades vitales que por sí solo el hombre no logra satisfacer. En el marco de esta explicación, la razón y el habla se entienden como capacidades propias de la constitución biológica del hombre que tiene por función hacer posible la vida en sociedad (Coleman, 2000, p. 107; Nederman, 1988, p. 8). En tercer lugar, una explicación “naturalista” del orden político identifica lo “natural” con lo que se funda en un impulso o instinto: hay una estrecha relación entre ciertos impulsos o instintos naturales y el fundamento del orden y de los vínculos políticos. El concepto de naturaleza es leído, así, en clave físico-empírica, y se lo identifica con cierto sustrato biológico que opera, como todo lo propio del mundo natural, con necesidad (Nederman, 1988, p. 9; Ullmann, 1985, p. 237 y pp. 240-241). Estas características “naturalistas” son comunes a numerosos textos de teoría política que se inspiran de modo más o menos directo en la *Política* de Aristóteles (Ferreiro, en prensa). Ahora bien, la apelación a la naturaleza en la *Política*, ¿se presta a ser leída en esta clave?

A partir de esta sintética caracterización del naturalismo político, remitámonos pues a la *Política* para contrastar dicha caracterización con la noción de *physis* aristotélica. En sus primeros pasajes, Aristóteles utiliza la noción de naturaleza para referirse a múltiples vínculos: afirma que es natural la unión de macho y hembra, así como el vínculo de subordinación del esclavo al amo, dado que ambos vínculos persiguen un fin *natural*, la preservación de la especie y la supervivencia. Las primeras comunidades, la casa y la aldea, también se dicen ser *por naturaleza*, aunque de un modo distinto al de la comunidad perfecta, que también existe *por naturaleza*. Se afirma que el hombre es un animal político *por naturaleza*, y que *por naturaleza* la pólis es anterior a la casa y a los individuos. Es *por naturaleza* que en el hombre existen ciertos impulsos, pero también *por naturaleza* posee prudencia y virtud. Sin

embargo, la ausencia en el texto de una definición precisa y conclusiva del concepto de *naturaleza*, así como la pluralidad y variedad de modos de apelar a la naturaleza que hemos enumerado, hace de este concepto objeto de múltiples interpretaciones¹. Nuestro punto de partida será, con todo, diferente. Consideramos, ciertamente, que debe existir una relación en el uso del concepto de *physis* en los tratados metafísicos y físicos y los tratados ético-políticos. No creemos, sin embargo, que la definición del concepto en el marco de la reflexión política deba necesariamente quedar subordinada al uso de dicho concepto en el marco de las ciencias teóricas. Es sin dudas necesario comprender el concepto de

physis en relación con ciertas definiciones propias de la *Metafísica* o la *Física*, sin embargo, dicha transposición conceptual debe ser crítica. La vinculación entre los textos no puede, desde nuestro punto de vista, agotarse en una comparación que señala diferencias o semejanzas en virtud de una primacía de las formulaciones propias de las disciplinas teóricas sobre las prácticas. Buscaremos establecer, entonces, el sentido de la apelación a la naturaleza en la *Política*, y para ello analizaremos dos de las célebres “tesis naturalistas”, aquella que afirma que la *pólis* existe por naturaleza y la que define al ser humano como “político” por naturaleza.

1. “La *pólis* existe por naturaleza”

Esta tesis es la culminación de un despliegue teórico que se inicia en el capítulo 2 del libro I de la *Política*, y se presenta bajo la forma de un desarrollo histórico-genético: “Como en los otros asuntos, también aquí podrían contemplarse las cosas del modo más correcto si se observaran en su desarrollo desde su comienzo” (Aristot. *Política*. 1252a25)². Para el estudio de la *pólis*, Aristóteles propone, como en tantos otros casos, un tipo de análisis *ex principio*. Dicho análisis estudia la *pólis* a la manera de un organismo vivo: desde su origen hasta su completo desarrollo. La *pólis* es un compuesto (*synthetos*) conformado por partes heterogéneas. Aristóteles comienza el estudio del compuesto analizando las partes simples de las que se conforma para, a partir de las partes (*asynthetá*), concebir el todo. Las partes de la *pólis* son las diversas *koinoníai*, ciertas formas de comunidad en las que se vincula recíprocamente aquello

que no puede ser sin lo otro. La primera *koinonía* es la de aquellos “que no son capaces de existir el uno sin el otro”: la unión del hombre y la mujer con vistas a la procreación. Esta unión no es resultado de una elección (Pol. 1252a25-30), sino que se da por un impulso natural, común a los animales y plantas: el dejar tras de sí otro de la misma especie. La unión de macho y hembra es la comunidad fundante constituida con miras a un *télos* común a todos los *physei onta*. La siguiente unión es la del amo y el esclavo, que se da con vistas a la preservación y la supervivencia, también es una unión por naturaleza, porque ésta determina que domine quien tiene la capacidad de prever con la razón, mientras que quien tiene la capacidad de realizar trabajos con el cuerpo sea dominado (Pol. 1252a31-1252 b1). Aristóteles afirma que es a partir de estas dos comunidades que se constituye, en primer lugar, la casa. El *oikos* es una

¹ Una tendencia generalizada ha sido la de recurrir a definiciones extrapolíticas del concepto de naturaleza para luego aplicarlas al contexto político. Efectivamente Aristóteles ofrece en otros tratados elementos más precisos para la consideración del concepto de *physis*. Buscar determinaciones en los tratados metafísicos o físico-biológicos es una posibilidad interpretativa que no carece, sin embargo, de dificultades adicionales. A las dificultades propias del estudio de un concepto clave como el de naturaleza en la obra de Aristóteles, se le agrega la dificultad relativa a la posibilidad de comprender ciertos conceptos de la filosofía práctica a la luz de la filosofía teórica. Sobre este punto es posible identificar, con algunas simplificaciones, dos tendencias: ciertos autores plantean la existencia de una continuidad en el pensamiento aristotélico que hace legítimo el traslado de concepciones presentes en la *Metafísica* o la *Física* al contexto de los estudios de los “asuntos humanos”. En este grupo se encuentran, entre otros Aubenque (1962); Berti (1997); Kamp (1993); Miller (1995 y 1991) y Riedel (1975); en la misma línea de investigación que Miller, Keyt (1996 y 1991); Kullmann (1991 y 1993) y Lloyd (1993). Otra línea interpretativa insiste en la imposibilidad de realizar un tránsito inmediato entre los distintos ámbitos del conocimiento. Estos autores sostienen cierta autonomía de la filosofía práctica. Encontramos defensores de este punto de vista en Bien (1973); Finnis. (1998); Schütrumpf (1981, pp. 26-47), citado en Kullmann (1991), y Yack (1993).

² Seguimos aquí y en lo sucesivo la traducción de Gabriel Livov (2015).

comunidad por naturaleza instituida para las cosas del día, para satisfacer las necesidades cotidianas (*Pol.* 1252b13-15). A partir de la reunión de muchas casas se conforma la aldea cuyo fin es servir a las necesidades que no son cotidianas (*Pol.* 1252b16-17). Finalmente, de la comunidad de varias aldeas procede la *pólis*, comunidad perfecta (*koinonía téleios*). Así, la *pólis* es la comunidad final porque alcanza el límite de la completa autarquía.

La comunidad final de varias aldeas es la ciudad-Estado, que puede decirse que alcanza ya el límite de la completa autosuficiencia, en la medida en que ha surgido para la vida, pero tiene su razón de ser en función de la vida buena. Por eso toda ciudad-Estado existe por naturaleza, si es que también así lo hacen las primeras comunidades: puesto que la ciudad-Estado es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin (*Pol.* 1252 b 27-33).

El concepto de *physis* opera aquí como principio de movimiento (*arché kinéseos*) de las formaciones de las *koinoníai*: la génesis de un ente, desde un estado inestable y dependiente, hacia un estado independiente. El objetivo de las otras *koinoníai* es la *koinonía politiké*. Es posible analizar la *pólis* desde su comienzo a partir de la categoría de prioridad genética, teniendo en cuenta la relación todo-partes.

Así, pues, si tenemos en cuenta los elementos que caracterizan las tesis del “naturalismo político”, vemos que varios de ellos pueden ser aplicados a esta primera aproximación a la *pólis*, a una aproximación que tenga en cuenta su génesis. La metodología del análisis *ex archés* sugiere cierta semejanza entre la *pólis* y las formas orgánicas. En el origen de la comunidad política, Aristóteles coloca un vínculo que surge de un impulso o instinto: la asociación entre macho y hembra. Tal vínculo no es resultado de una elección, sino del impulso a procrear presente en todo ser vivo. El fin de la segunda asociación, la preservación o la subsistencia, también es un fin común a los otros entes animados. Ambos vínculos hacen a la primera comunidad que tiene por fin satisfacer

necesidades de la vida. Desde esta perspectiva, el texto aristotélico parece sugerir que la *pólis* es efectivamente un producto natural porque es resultado de una serie de impulsos naturales comunes a todo ser vivo. Estos impulsos, como Aristóteles afirma, constituyen comunidades sin que medie la elección racional. Desde este punto de vista, sería posible afirmar, como propio del pensamiento aristotélico, cierta inexorabilidad como atributo de todo movimiento natural. La necesidad que se manifiesta en el operar de la naturaleza, que actúa del mismo modo en la mayor parte de los casos (Aristot. *Física*, 197a32; 198b35), es representada en estos pasajes en el operar de los impulsos o instintos comunes a todo ser vivo. La *pólis* tiene así su origen en la satisfacción de las “urgencias de la vida”, en sucesivas comunidades que satisfacen distintos niveles de necesidades, hasta alcanzar la autosuficiencia en la comunidad política. Sin embargo, si bien la consideración *ex archés* permite conocer un aspecto de la *pólis*, no es, con todo, este aspecto el que define su especificidad. Aristóteles establece una importante distinción que ofrece la clave para el cambio de perspectiva en el análisis de la *pólis*: la *pólis* viene a la existencia en función de la vida (*zên*), pero existe en función de la vida buena (*eû zên*). La perspectiva *ex archés* da cuenta de un aspecto, constitutivo ciertamente, de la *pólis*, pero no agota la realidad de la misma. Veamos esta perspectiva más en detalle.

Como hemos establecido, el análisis *ex archés* considera el desarrollo de la *pólis* desde su origen. Éste análisis debe ser acompañado por un estudio de la *pólis* en sí, en la medida en que es primera en sustancia³ respecto de las otras comunidades, fin al que tienden y única forma plenamente desarrollada (*téleios*). Una cosa es primera que otra en sustancia si está más plenamente desarrollada o realizada (*teleiotos*). En este sentido lo que es posterior en generación es primero en sustancia. De acuerdo con estas precisiones, Aristóteles distingue entre la serie genética y la serie formal: mientras que la casa es primera desde la perspectiva genética, en la serie

³ Recordemos que Aristóteles distingue cuatro modos de concebir la prioridad: en génesis (*généseōi*), en sustancia (*ousia*), lógica (*logo*) y en naturaleza (*physeōi*). Aristóteles da cuenta de estos distintos tipos de prioridad en los siguientes pasajes: primero en sustancia: *G.A.*, 742a19-22; *Met.*, 1050a4-b6; *Retórica.*, 1392a20-23; prioridad lógica: *Met.*, 1035b4-6, 1049b12-17, 1077b3-4; prioridad en naturaleza: *Met.*, 1019a2-4; *Categorías*, 1214a29-35; *Fis.*, 260b17-19.

formal la *pólis*, como causa de aquella, es primera “en sí”. El fin de las otras *koinoníai* es la *koinonía politiké*. Si bien desde la perspectiva genética la *pólis* tiene su origen en “las urgencias del vivir”, desde la perspectiva de lo que es en sí, como sustancia, “existe para el vivir bien”. El análisis que muestra la *pólis* desde la perspectiva de su génesis, tiende a explicar el primer aspecto: su origen en las “urgencias del vivir”. Hasta la aparición de la *koinonía politiké* todas las comunidades guardan relación con las necesidades de la vida. Por el contrario, desde la perspectiva de la sustancia, la *pólis* es primera porque su bien es el bien supremo: “la vida buena”.

En las primeras líneas de la *Política*, Aristóteles define la *pólis* como una *koinonía* específica, como *koinonía politiké*. La intención del texto es anticipar la especificidad de la *pólis* respecto de otras comunidades. Al igual que muchas otras asociaciones humanas, la *pólis* forma parte del género de las *koinoníai*, pero sobresale como la superior a todas. Mientras que la categoría de “comunidad” es una categoría genérica —en tanto un grupo tenga algo en común (*koinón*), sea una casa, contrato, o régimen social, ellos participan de una *koinonía* (Aristot. *Ética Nicomaquea*, 1132b31-1133b, 1159b25-1160a)⁴— la *pólis* es una comunidad específica, una *koinonía politiké*. Por eso es importante distinguir los conceptos de “comunidad” y de “comunidad política”⁵. Si bien todas las comunidades tienden a un bien, la *pólis* se orienta al supremo entre todos los bienes. Más aun, uno de los principales intereses de Aristóteles en el primer libro de la *Política* es afirmar de modo concluyente que existen diferencias entre las distintas comunidades y entre las formas de gobierno propias de cada una de ellas, y que tales diferencias son esenciales. Así, la *pólis* se define como suprema entre todas por ser, a la vez, una *koinonía* que tiene por fin el supremo fin y por abarcar a las otras comunidades (*Pol.* 1252 a 1-7). Por

tender al supremo de los bienes, la *pólis* es la principal (*kuriotáte*) y, por abarcar a todas, la más completa (*períéchousa*). Estas dos características definen la *pólis* desde dos perspectivas diversas, y comienzan a delinear su especificidad. La *pólis* es simultáneamente suprema y comprensiva. Desde la perspectiva de su origen, se percibe el carácter abarcador de la *pólis*: es la más completa o comprensiva porque comprende al resto de las comunidades y en ese sentido abarca todos los bienes o fines de aquellas. Desde la perspectiva de su sustancia, se pone en evidencia el segundo aspecto: es la principal o soberana en tanto tiende al supremo y mejor de los bienes. La *pólis* no se reduce a ser una suma de comunidades, sino que es plenificación de un fin que se elige por sí mismo: el ejercicio de la virtud. En el marco garantizado de la autarquía, inaugura la vida propia del hombre. Mientras que las comunidades prepolíticas se vinculan aun con el ámbito de la necesidad, la *pólis* se define por ser autosuficiente y por hacer posible, una vez lograda la autosuficiencia, el ideal de la vida buena. Sólo en este sentido puede distinguirse la finalidad propia de las comunidades prepolíticas y el fin de la *pólis*:

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano— es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor (EN. 1094a18-20).

En efecto, aunque toda acción y elección persigue un fin que es considerado un bien, hay algunos fines que se persiguen por sí mismos, y otros que se persiguen por causa de aquellos que se eligen por sí mismos. Aristóteles distingue así los principales modos de vida propios del ser humano, y propone como modos de

⁴ Aquí y en lo sucesivo sigo la edición de Bywater (1984).

⁵ Cuatro aspectos clave caracterizan la comunidad, según Aristóteles la entiende: 1. Una comunidad está conformada por individuos que difieren de algún modo significativo (*Pol.* 1261a-b2). 2. Estos individuos comparten algo: algún bien, actividad, carácter de identidad, o combinación de éstas (*Pol.* 1252a1; EN 156a-57b). 3. Ellos entablan alguna interacción relacionada con aquello que comparten. 4. Están unidos mutuamente, en mayor o menor medida, por algún sentido de amistad y algún sentido de justicia (EN 1159 b27). Sobre este punto sugerimos consultar Yack (1993, p. 26).

vida posibles aquellos deseables por sí mismos, aquellos que tienden a un determinado fin con independencia de las necesidades de la vida. La vida voluptuosa, la vida política y la vida contemplativa son tres modos de vida, tres posibles fines identificados con la *eudaimonía* del hombre, que tienen en común el ser elegidos por sí mismos, y no por otra cosa más allá de ellos (EN 1095 b 15-20)⁶. Cuando Aristóteles, al comienzo de la *Ética Nicomaquea*, busca definir en qué consiste la felicidad del hombre, entiende que debe determinar en primer lugar cuál es la función propia (*érgon*) de éste, pues la felicidad del hombre se vincula directamente con la realización de la función que lo define como tal. Excluye de esta manera aquellos modos de vida que no difieren esencialmente en sus fines de los de los animales. La mera vida o la vida sensible son modos que no definen la especificidad humana⁷. La función del hombre es una cierta vida, una actividad (*enérgeia*) y una acción de acuerdo al *lógos* (*práxis metá lógou*) (EN. 1098a14-19). Toda otra actividad o forma de vida ligada a las necesidades queda excluida como posible función propia del hombre por no constituir un fin en sí mismo⁸. Así, pues, la *pólis* se define en función de la vida buena, si bien tiene su origen en las urgencias de la vida, y se distingue de las comunidades prepolíticas, que tienen por fin la satisfacción de ciertas necesidades de la vida del hombre, caracterizándose por ser límite (*péras*) de dicha sucesión y definiéndose por su

autosuficiencia (*autárkeia*)⁹. En una primera aproximación, podemos adelantar que el concepto de *physis* en la *Política* es a su vez *arché* y *télos*. No solo el principio del movimiento, sino también, y sobre todo, el fin hacia el cual el movimiento se dirige. Como hemos visto, la perspectiva de la *pólis ex archés* pone el foco del análisis en el origen de la *pólis*, mientras que la perspectiva de la *pólis* como sustancia la analiza desde el punto de vista de su fin. Así, Aristóteles afirma que la *pólis* existe *physei* como conclusión del doble aspecto que plantea la consideración de la *pólis*. Inmediatamente nos ofrece una pauta para comprender la aplicación de la noción de *physis* en este contexto: “la *pólis* existe por naturaleza si es que también así lo hacen las primeras comunidades: puesto que la *pólis* es el fin de aquellas, y la naturaleza es el fin” (*Pol.* 1252b30- 32). Para el análisis de la *pólis* es prioritaria la consideración de su carácter teleológico: “Todos actúan siempre en vista de lo que creen que es bueno” (*Pol.* 1252a3). Toda comunidad tiende así a un bien, y el tender a un bien implica una acción, esto es, un actuar conforme a un fin. Sin embargo, si todas las comunidades implican algún tipo de acción, no toda comunidad implica un actuar racional que involucra la libre elección. Lo que constituye primariamente la casa es una unión que, como ya vimos, no involucra deliberación. La comunidad de hombre y mujer persigue un fin, surge de un impulso irreflexivo común a todo ser

⁶ “Aristóteles distinguió tres modos de vida (*bioi*) que podían elegir con libertad los hombres, o sea, con plena independencia de las necesidades de la vida y de las relaciones que originaban....Estas tres formas de vida tienen en común su interés por lo *bello* es decir, por las cosas no necesarias ni meramente útiles” (Arendt, 1998, pp. 12-13).

⁷ “Tal vez sea cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función del hombre....Porque el vivir parece también común a las plantas, y se busca lo propio. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y al resto de los animales. Queda, por último, cierta vida activa del ente que tiene razón” (EN. 1097b23- 1098a4).

⁸ “La ciudad perfecta no hará ciudadanos a los obreros; y suponiendo que los haga, la virtud que hemos dicho ser propia del ciudadano no podrá predicarse de todos, ni sólo del hombre libre en cuanto tal, sino sólo de aquellos que están exentos de trabajos necesarios a la vida” (Aristot. *Pol.* 1278 a 8- 12).

⁹ La expresión que afirma que la *pólis* existe por naturaleza, si bien contempla ambos aspectos de la *pólis*, se identifica fundamentalmente con el segundo aspecto. Es decir, si bien la *pólis* existe por naturaleza porque su origen se vincula con las urgencias de la vida, condición de todo ser vivo, lo que da sentido a ese principio interno de movimiento es la existencia de la *pólis* como fin de aquellas comunidades. Que existe por naturaleza implica que existe como sustancia, como fin en sí mismo que ordena y da sentido al desarrollo de las otras comunidades. Si bien estos dos aspectos son complementarios desde la perspectiva histórico-genética, desde la perspectiva de la *pólis* como fin y superación del primer momento, es negación del mismo. La vida política se constituye en directa oposición con las comunidades anteriores. Mientras que las primeras se caracterizan por la necesidad o dependencia (*xreía*), la *pólis* se define como la comunidad que alcanza la perfecta autosuficiencia y se define en términos del desarrollo de un fin libre. La capacidad del hombre para la organización política no sólo es diferente sino que se opone al orden de la *oikía*. Todo lo que es meramente necesario y útil queda excluido del ámbito propiamente político. La *autarkía*, característica exclusiva de la comunidad política, se relaciona directamente con el concepto de fin último, *téleion agathón*. En relación al bien último o fin, los otros fines cobran la función de medio o instrumento y guardan una relación de directa dependencia respecto de este último. Aristóteles lo expresa con claridad: “nadie elegiría tener todos los bienes estando solo, porque el hombre es político por naturaleza” (EN 1169 b 17-19).

vivo. La descripción de la *pólis ex archés* la presenta en la serie de comunidades que tienen por fin la satisfacción de diferentes tipos de necesidades, en función de las cuales el hombre no se distingue de otras especies animales, sino que, por el contrario, comparte impulsos o instintos con éstas. En este sentido, las comunidades en general se definen a partir de un fin vinculado a la materialidad de la existencia humana: las urgencias del vivir. La descripción de la *pólis* como fin, en cambio, la muestra en su especificidad, en relación al fin exclusivo que plenifica la especie humana, que se recorta tanto del ámbito animal como del divino: lo que distingue a la *pólis* de las primeras comunidades es que ésta tiene por fin la vida buena¹⁰. Así, si el primer aspecto se vincula con la necesidad, el segundo se vincula con el ámbito de la libertad. La *pólis* es el fin de las otras comunidades que existen por naturaleza. Mientras que cierta inexorabilidad da cuenta de uno de sus aspectos, la *pólis* en sí misma se define como ámbito, no de la necesidad, sino de la libertad. La praxis política sólo es posible entonces como resultado de una elección racional, y se distingue por su oposición respecto de los actos motivados por impulsos irracionales o instintivos, comunes a todos los seres vivos. En términos de Aristóteles,

la ciudad existe no solo por la simple vida, sino sobre todo por la vida mejor (eû zên) pues de otro modo podría haber una ciudad de esclavos y aún de animales distintos del hombre, lo cual no puede ser por no participar unos y otros de la felicidad ni de la vida de libre elección (*Pol.* 1280a 31-35).

Desde esta nueva perspectiva, percibimos que los aspectos del naturalismo tipificados a la luz de la historiografía se aplican sólo al primer tipo de análisis, es decir, se corresponden sólo con un aspecto de la *pólis*, aquel que la describe desde su origen, como resultado

de un proceso de sucesivas comunidades. Sin embargo, si sólo se considera la *pólis* desde este aspecto, se deja de lado el aspecto que define su esencia. Teniendo en cuenta esta distinción, o más bien, esta imbricación entre los dos aspectos que constituyen la naturaleza de la *pólis*, es posible comprender aquello que, desde una lectura naturalista, parecería una contradicción, la existencia de un acto fundador de la *pólis*: “Así pues, por naturaleza existe en todos un impulso hacia una comunidad de este tipo: y el primero que la estableció es responsable de los más grandes bienes” (*Pol.* 1253a 29-30)¹¹.

¿Cómo comprender, en efecto, este pasaje a la luz de la concepción naturalista que entiende el orden político como producto de la naturaleza y se opone en ese sentido a la posibilidad de concebirlo como producto del arbitrio humano? En el pasaje citado, además de afirmar que hay un acto fundador, Aristóteles lo presenta como resultado de una elección racional, lo que permite atribuir responsabilidad al agente de la acción. Las comunidades prepolíticas, cumpliendo un fin que se identifica con una necesidad, no se eligen. La *pólis*, fin en sí misma, es elegida por sí misma, porque hace posible la “actividad del alma de acuerdo a la virtud completa” (*Pol.* 1252b29; *EN* 1102a5). Esta elección se manifiesta de forma paradigmática en el acto consciente y deliberado del primer legislador¹². La afirmación de la existencia de un primer fundador de la *pólis* aparece en otros pasajes de la obra aristotélica: Aristóteles tematiza la situación de la fundación de una nueva *pólis* y utiliza para ello la distinción *hyle-eidos*, junto con la analogía del “artesano”. El legislador, sostiene el estagirita, es quien crea la *pólis* como un demiurgo (*Pol.* 1325b40-1326a5; 1273b32-33; 1274b 18-19) y también lo llama creador de leyes y constituciones (*Pol.* 1325b40 y ss). En este último caso, el acto fundador de la ciudad se pone en paralelo con la creación de *téxne ónta*.

¹⁰ En las comunidades prepolíticas los estándares no son objeto de deliberación, en tanto hay un individuo particular que los dicta sin discusión. Los miembros de la comunidad política, por el contrario, se dedican específicamente a determinar lo que piensan que son estándares intrínsecamente correctos de obligación mutua. Consecuentemente no están inclinados a delegar este poder en otros, al contrario, compiten por el poder, o buscan individuos calificados para este ejercicio. La comunidad política es un grupo autosuficiente de individuos libres y relativamente iguales que tienen la posibilidad de entablar una discusión pública acerca de las leyes y políticas que deben dirigir sus acciones y que se turnan de acuerdo a reglas conocidas en el gobernar y ser gobernado (Yack, 1993).

¹¹ Con el término *hormé* se hace referencia a la tendencia de una cosa a alcanzar su condición específica (Aristot. *Fís.* 192b13-27).

¹² Para un análisis de la figura del legislador nos permitimos recomendar el trabajo de Gabriel Livov (2004).

Pero, una vez más, ¿cómo se concilia la tesis aristotélica que afirma que la *pólis* existe por naturaleza con la afirmación de que es un acto fundador el que le da origen? En sentido estricto, como intentamos mostrar aquí, este es un falso problema. Lo que fuerza la contradicción entre la consideración *ex archés* —*pólis* como resultado de impulsos naturales— y la consideración *τέλειος* —la *pólis* como resultado de un acto fundador—, es un presupuesto de la concepción naturalista y no un problema del pensamiento aristotélico: la oposición excluyente y por lo tanto irreductible entre naturaleza y ley, entre *physis* y *nómos*. Desde nuestro punto de vista, en cambio, el uso de la oposición conceptual *physis-nómos* no es funcional para la comprensión del concepto de *physis* en la *Política* de Aristóteles. Es posible encontrar textos donde efectivamente Aristóteles define la *physis* en oposición al *nómos*, pero en los tratados

ético-políticos tal oposición es problemática. Suponer que Aristóteles utiliza la dupla conceptual *physis-nómos* como una oposición excluyente es desconocer un hecho sin embargo evidente: con la apelación al concepto de *physis* para justificar la comunidad política, Aristóteles se posiciona directamente en contra de aquellos planteos sofísticos y cínicos que consideraban a la *physis* como única fuente de legitimidad, en desmedro del *nómos*¹³. Por este motivo, nuestro punto de partida para el análisis del concepto de *physis* no puede ser la aceptación acrítica de la oposición *physis-nómos*, sino que consideramos necesario tratar de determinar, en primer lugar, cómo debe comprenderse el concepto de *physis* en el contexto de los asuntos humanos para luego, en segundo lugar, ver cómo se determina en función de la concepción de *nómos*.

2. “El hombre es por naturaleza un animal político”

Como ya hemos establecido, el llamado “naturalismo político” al tipificar al hombre como animal político vincula dicha caracterización con la presencia en la naturaleza humana de ciertos impulsos hacia la vida en común. Esta inclinación natural hacia cierta vida en común se verifica en muchas especies animales y está caracterizada, según analizamos en el apartado anterior, como aquellos impulsos a la preservación de la especie y la subsistencia que están en el origen de la *pólis*. En el hombre se manifiesta, particularmente, en la presencia de ciertas capacidades naturales como la razón o el habla, capacidades en las que se expresa su naturaleza, hecha para vivir en sociedad. Este aspecto señalado como característico del naturalismo tiene su fuente en un pasaje aristotélico que presentaremos a continuación. Aristóteles afirma que la *pólis* se halla entre las cosas que existen por naturaleza y que el hombre es

por naturaleza un animal político (*Pol.* 1253a3), para dar luego una explicación de la politicidad como atributo de la naturaleza humana:

Es claro por qué el hombre es un animal político más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario. Porque la naturaleza no hace nada en vano, como decimos, y entre los animales, sólo el ser humano cuenta con la palabra (lógos) (*Pol.* 1253a9-10).

Aristóteles compara la condición propia del hombre con la de ciertos animales gregarios: el hombre es *más* político que dichos animales. Este pasaje ha suscitado numerosas interpretaciones. Y en efecto, la comparación parecería habilitarnos a comprender el atributo “político” como un atributo no exclusivo del hombre, sino como una característica que comparte con otros animales. Desde

¹³ Esta oposición excluyente entre lo que es natural y verdadero, por un lado y lo artificial y falso, por otro ya fue señalada por el propio Aristóteles como uno de los *topos* más extendidos en la antigüedad, utilizado por los sofistas para confundir a sus interlocutores. Aristot. *Ref. Sof.* 173a11-15. Citado por Álvarez (2012, p. 263). El debate en torno al par conceptual *physis-nómos* ocupa gran parte de la reflexión de los sofistas, pero su posición al respecto no es homogénea. Por un lado, Calicles y Trasímaco parecen defender aquello que es *physei*, mientras que Protágoras y el Anónimo de Jámblico lo que se funda en el *nómos*. Para un análisis de la posición sofística que explica el origen de la comunidad política apelando a un acuerdo entre pares ver Álvarez (2012).

este punto de vista, podría afirmarse que la politicidad no es un aspecto o condición propia del hombre sino que en él se da de modo más pleno o más completo. En otras palabras, se trataría de una diferencia de grado y no de naturaleza. Esto implicaría pues una suerte de continuidad entre la forma de vida de ciertos animales y el hombre: el carácter político estaría efectivamente vinculado a impulsos o capacidades naturales que no difieren esencialmente entre el hombre y animales de otras especies. El pasaje citado ha sido extensamente entendido en estos términos¹⁴.

Mientras que los animales poseen voz (*phoné*) para expresar el dolor y el placer, el hombre cuenta con la palabra (*lógos*) para manifestarse¹⁵. Según esta interpretación el *lógos* facilita la comunicación entre los hombres, posibilita una comunicación más efectiva, haciéndolo más “comunicativo” que otros animales. Otros pasajes de la obra aristotélica abonan dicha interpretación: “animales políticos son aquellos de los cuales su función (*érgon*) deviene algún bien común, lo que no todo animal gregario hace. Así es el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga” (Aristot. *Historia Animalium* 488a7-10)¹⁶. El atributo “político” en estos casos puede ser entendido como una propiedad, “tener una función (*érgon*) común”, y ésta podría darse en un grado mayor o menor. Según esta interpretación, al tener la propiedad de la palabra (*lógos*) el hombre es más comunicativo que los otros animales, esto es, colabora al bien común de modo más perfecto. En cualquier caso, desde esta perspectiva, el *lógos* queda reducido a medio o instrumento que hace más efectiva la comunicación y por lo tanto la cooperación, pero no es entendido como propiedad que manifieste la irrupción de una dimensión

que distinga al hombre sustancialmente de cualquier animal. La concepción naturalista adopta esta peculiar interpretación del texto aristotélico, según la cual existe una continuidad entre la vida animal y la vida humana. Desde esta lectura, el hombre sobresale como forma mejor o más acabada, pero no cualitativamente diversa, y dicha continuidad es el fundamento de la naturaleza política del hombre. Al igual que en la consideración “naturalista” del orden político, en la consideración del hombre, la idea de naturaleza es fundamento porque se constituye como una instancia anterior, empírica y descriptiva. Sin embargo, ésta no es la única posibilidad de interpretar el pasaje citado. Si el hombre es, entre todos los seres vivos, el único que tiene *lógos* es porque este atributo se asocia con su *érgon*, con su función propia. Aristóteles relaciona directamente la definición *zôon lógon échón* con la naturaleza política del hombre, completándola¹⁷.

Desde este punto de vista, la posibilidad de percibir la diferencia entre la funcionalidad de la *phoné* animal y el *lógos* humano reside en el contenido de aquello que es expresado. Aristóteles circunscribe, en el pasaje en cuestión, el ámbito de lo expresado por el *lógos* a lo “conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto” (*Pol.* 1253a13-14). Esta limitación del contenido expresivo del *lógos* impide identificarlo sencillamente con “lenguaje”, e impide atribuirle una función meramente comunicativa:

Pues a diferencia de los otros animales, es propio de los seres humanos tener la percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, entre otras, y la comunidad en tales asuntos constituye la casa y la *pólis* (*Pol.* 1253a14-16).

¹⁴ Para Miller el “habla” es una capacidad comunicativa que hace a los hombres capaces de “cooperar” de modo más efectivo y a un nivel más alto (1995, p. 32). Sobre la base de este pasaje algunos intérpretes distinguen entre una politicidad estricta y una politicidad amplia. Mientras que el primer tipo de politicidad se refiere a cierto carácter político que puede ser común a hombres y bestias, la segunda determinaría cierto uso exclusivo del hombre (Miller, 1995, pp. 32-36, y también Lloyd, 1993, pp. 140-141).

¹⁵ “La voz, por cierto, es signo de dolor y de placer, por lo cual también cuentan con ella los otros animales –en efecto, su naturaleza llega hasta poseer la percepción de dolor y de placer y la posibilidad de significarse unos a otros estas percepciones-, pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, y de este modo también lo justo y lo injusto” (*Pol.* 1253 10-15).

¹⁶ Otros pasajes del corpus aristotélico en el que se utiliza la expresión *politikón zoíon* son: *Pol.* 1253 a 1-4, 7-8; *EN* 1162a17-17, 1097 b8-11, 1169a18-19; *EE* 1242a22- 27, 1278b19-25.

¹⁷ Varios autores han señalado una estrecha relación entre ambas afirmaciones (Kamp, 1993; Riedel, 1976).

A diferencia de los animales cuya naturaleza es capaz de percibir el placer y el dolor, y de comunicar tales percepciones a través de la voz (*phoné*), el hombre no sólo tiene percepción sensible, sino que también tiene una percepción moral. Y es la comunidad respecto de tales valores lo que hace posible la casa y la *pólis*. El *lógos* existe en función de transmitir un contenido moral, y no meramente informativo. El *lógos* y la *aísthesis* del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, son considerados causa del *oikos* y de la *pólis* (*Pol.* 1252b 14-18). Se puede establecer una primera identificación entre el *lógos* y el “conocimiento de lo justo” o la “racionalidad práctica”¹⁸ que constituiría un tipo de racionalidad exclusiva del hombre.¹⁹ La politicidad natural de hombre no se reduce así, una vez más, a la descripción de una condición que asegura en el hombre la suficiencia de vida. La satisfacción de las necesidades vitales es condición necesaria para la vida política, pero no se identifica con ella. “La función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables” (*EN.* 1098a13 y 14). Aristóteles define el *érgon* del hombre en los términos de una *práxis*: *práxis metá lógou* (*EN* 1098a13 y ss.). En este caso, el *lógos* es *phrónesis*, la capacidad de reconocer el bien propio del hombre. Así entendido, se puede afirmar que en la determinación del hombre como poseedor de logos, reside el fundamento de la afirmación del hombre como animal político. La *pólis* es entendida como el ámbito donde la *phrónesis* encuentra completa realización. De este modo ambas afirmaciones vuelven a implicarse mutuamente: la *pólis* como ámbito necesario para que la *phrónesis* pueda desplegarse, y ésta como la facultad humana más elevada de racionalidad práctica sobre la cual se funda la *pólis*. A partir de esta interpretación es evidente que la comparación no expresa una continuidad entre el hombre y el resto de los animales, sino que existe una diferencia cualitativa entre la capacidad de expresar afecciones y la función moral del *lógos* humano. Es el

lógos del hombre, entendido como racionalidad práctica, lo que distingue la naturaleza humana de la naturaleza de los otros seres vivos, y lo que distingue la comunidad política de las otras formas de comunidad.

La tesis que afirma que el hombre es político por naturaleza expresa la condición propia de la existencia humana. Quedan excluidas, por lo tanto, aquellas características que el hombre comparte con otros seres vivos. En la *Física*, Aristóteles distingue entre movimientos naturales y movimientos forzados. Los movimientos naturales comprenden la generación y el desarrollo de un organismo, y también los movimientos naturales de los elementos, que tienden por naturaleza a ocupar su lugar natural (*Aristot. De caelo.* 310a33). Existen otros movimientos que se producen en la naturaleza: los movimientos violentos o forzados. Estos son contrarios a la naturaleza y le ofrecen una resistencia. En la ética estos dos tipos de movimiento encuentran su paralelo en las acciones voluntarias y las forzadas, en las primeras, el hombre, en tanto agente, es el principio de movimiento. En las segundas, el principio de movimiento es exterior al hombre. Sin embargo para que una acción sea propiamente voluntaria no basta con que tenga su principio en el agente: la acción voluntaria es aquella que es objeto de una elección deliberada (*proairetón*) (*EN.* 1111b4-1112a17). La espontaneidad de la acción, también presente en los niños y los animales, no es condición suficiente para la moralidad. Aristóteles demarca con claridad qué es lo que queda excluido del ámbito de la moralidad: por un lado, todo lo que está por debajo de la deliberación, aquello que no es objeto de preferencia sino que constituye la “base física” de las virtudes, la *dynamis*, predisposiciones o disposiciones innatas (*physikai héxis*). Éstas no son propiamente virtudes, ni hay mérito en ellas y las poseen también los niños y los animales (*EN.* 1144b1-14). Por

¹⁸ “Come attività specificamente umana resta pertanto solo l’atto della ragione e precisamente nella forma di ‘azione ragionevole’(...) basandosi sulla definizione dell’attività dell’uomo come *práxis metá lógou*, è perfettamente comprensibile la ragione per cui Aristotele nella *Politica* distingue padroni e schiavi esclusivamente nella prospettiva della loro capacità di realizzare la razionalità pratica” (Kamp, 1993, pp. 44-45).

¹⁹ La racionalidad entendida en términos generales no es exclusiva de hombre. El hombre no es considerado el único ser racional, por el contrario, la naturaleza divina es considerada una naturaleza plenamente racional. La racionalidad práctica, por otra parte, sí es exclusiva del hombre

otro lado, queda excluido del ámbito de la moralidad el saber de aquello que forma parte del orden necesario de las cosas, sobre lo cual no es posible deliberar y, por lo tanto, forma parte del saber teórico: no se delibera más que sobre lo que es contingente y depende del hombre (EN. 1112a18-30).

El lugar del hombre dentro de la *scala naturae* es esencialmente complejo. Mientras que, por debajo del hombre, los seres naturales se hallan compelidos por un principio inmanente e inexorable del movimiento y, por encima del hombre, los astros y los dioses, también de naturaleza simple, son seres puramente razonables cuya actividad se identifica con la plena determinación intelectual, el hombre, de naturaleza compleja, tiene como condición de sus actos la libertad del querer, y ésta es inseparable de la contingencia. La naturaleza no provee a los hombres de las condiciones suficientes para producir la buena vida, pero lo provee de las condiciones suficientes para producir las posibilidades para la buena vida. Si bien los hombres tienen disposiciones naturales hacia la virtud, cómo y de qué manera logran una vida buena es incierto, dado que ésta involucra la elección, y las virtudes corresponden al ámbito de las cosas que pueden ser de otra manera. De este modo, el concepto de naturaleza en la ciencia de los estudios humanos se complementa siempre con el hábito. En términos aristotélicos, “no tenemos las virtudes por naturaleza sino que requieren hábito, somos naturalmente capaces de desarrollarlas” (EN. 1103a18- 26)²⁰. El hombre tiene cierta disposición para la virtud, pero no la adquiere por naturaleza.

El rasgo distintivo de la esfera doméstica es que los hombres viven juntos llevados por sus necesidades²¹. La necesidad es un rasgo característico de la organización de la casa. Existiendo la esfera doméstica para la satisfacción de tales necesidades, la esfera política se caracteriza por la libertad, condición indispensable para la *eudaimonía*²². La vida buena, fin de la *pólis*, se inaugura cuando el hombre se libera de las exigencias del proceso biológico. La *pólis* es precisamente la perfecta realización de la naturaleza humana, que no se define en términos biológicos, sino en términos de su peculiaridad, en términos morales. El “fin supremo y comprensivo” de la *pólis* es definido como el “vivir bien”. De este modo, la condición política en sentido propio es exclusivamente humana. Aristóteles lo confirma cuando establece que el ámbito de lo político se recorta de las esferas de la bestialidad y la divinidad:

A partir de lo dicho resulta manifiesto, entonces, que la ciudad-estado (*pólis*) se halla entre las cosas que existen por naturaleza y que el hombre es por naturaleza un animal político, y que aquel que no vive en una comunidad política a causa de su naturaleza (y no por azar) es inferior o bien superior a un ser humano (Pol. 1253a3-4).

El hombre separado de la comunidad no puede realizar la facultad específicamente humana, la racionalidad práctica. La *pólis* es la perfecta realización de la naturaleza específicamente humana (Pol. 1252b30 y ss). La autonomía, la autarquía en sentido pleno, se realiza exclusivamente en la *pólis*.

²⁰ “La virtud requiere de naturaleza, hábito y razón” (Pol. 1332a39 - b10). “Asimismo, los demás animales viven principalmente conforme a la naturaleza, y algunos pocos también según los hábitos, pero el ser humano lo hace también según la razón: pues sólo él posee razón. En consecuencia, estos elementos deben estar a tono unos con otros. Muchas veces, de hecho, [los seres humanos] actúan contra sus costumbres y contra su naturaleza a causa de la razón, si los persuaden de que es mejor [actuar] de otro modo” (Pol. 1332b5).

²¹ “Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar y la familia” (Arendt, 1998, p.39).

²² Como afirma Arendt (1998): “la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada....debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer violencia sobre los otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad” (pp. 30-31 y pp. 43-44).

3. El dilema *physis-nómos*

Para comprender la complejidad del concepto de *physis* en el marco de la filosofía práctica es necesario tener en cuenta el contexto de discusión en el que se inscribe el texto de Aristóteles. Como ya lo mencionáramos, la noción de *physis* se enmarca en la discusión abierta por el pensamiento sofístico y cínico, esto es, la discusión acerca del sentido y el alcance de la distinción entre las nociones de *physis* y *nómos*²³. El concepto de *physis* se asocia con dos sentidos fundamentales: por un lado, tiene un sentido central asociado a cierto estatismo, vinculado al “modo en que las cosas son”. Por otro lado, en la mayoría de los casos retiene también un aspecto dinámico. Ambos aspectos aparecen reflejados en la definición aristotélica de naturaleza: “naturaleza en sentido primario y estricto es la sustancia (*ousía*) de los seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento” (Aristot. *Metafísica*, 1015a13-15). Aquellas cosas que tienen en sí mismas el principio de movimiento se caracterizan por comportarse siempre, o en la mayoría de los casos, del mismo modo, expresando de esta forma cierta constancia e inmutabilidad: “La naturaleza es aquello que se da siempre o en la mayoría de los casos” (Fis. 197a32; 198 b 35). El concepto de *nómos*, por otro lado, tiene un sentido primario según el cual es entendido como ley, convención o costumbre, y siempre tiene un valor prescriptivo, nunca meramente descriptivo. Es la expresión de una directiva que exige algún tipo de comportamiento o prohíbe alguna acción.

La expresión de *Nómos physeôs*, que aparece por primera vez en Platón²⁴ como *norma* o *ley de la naturaleza*, expresa aquello que la naturaleza exige que se haga, pero que nunca opera simplemente en un nivel descriptivo. Aristóteles señala que la distinción hecha por Calicles en el *Gorgias* –en la que acuerda con los antiguos– entre *physis* y *nómos* es un lugar común que es causa de paradojas. Según esta oposición, aquello que es por naturaleza es lo verdadero, mientras que aquello que es por ley es lo aprobado por la mayoría²⁵. La concepción sofística hace hincapié en el motivo de la utilidad como determinante del establecimiento de las leyes²⁶. La naturaleza, desde este punto de vista, no es una norma de derecho sino de fuerza. Es la fuerza de la naturaleza la que justifica la ley, y de esta manera la norma jurídica no es sino una convención. Y en efecto, Aristóteles afirma que mientras que el fuego quema igual en cualquier tiempo y lugar y por eso es un claro ejemplo de la fuerza del mundo natural, las normas de la justicia varían y es por esto que Aristóteles afirma que toda justicia debería ser considerada legal o convencional²⁷.

El dilema *physis-nómos*, frente al cual se posiciona Aristóteles, quedaría entonces planteado en éstos términos: mientras que la ley es lo convencional, lo aleatorio, lo artificial, lo que se establece por un acuerdo de conveniencia, y su función es instrumental y auxiliar, lo que es por naturaleza se presenta como aquello que es

²³ Para una breve reconstrucción de la historia de los conceptos de *physis* y *nómos* véase Kerferd (1981).

²⁴ Esta expresión aparece por primera vez en Platón, *Gorgias* 484e3, pero es anticipada por Tucídides. Véase Kerferd (1981).

²⁵ La posición de Calicles en el *Gorgias* afirma que en general lo que es por naturaleza se opone a lo que es por *nómos*. Por naturaleza lo que es dañino es peor, por eso es peor sufrir que cometer injusticia. Las leyes convencionales están hechas por la mayoría, que son los débiles, e insiste en que la libertad, que es la prescripción de la naturaleza, implica la ausencia de cualquier tipo de restricción de los deseos.

²⁶ En la *República* de Platón, Trasímaco afirma que la Justicia es lo que interesa al más fuerte o superior. No utiliza el lenguaje *nómos-physis*, pero al descartar la justicia vulgar a favor de la injusticia vulgar, eleva la injusticia vulgar a lo que es correcto por naturaleza, es decir, a lo justo por naturaleza. Trasímaco está cuestionando la necesidad de perseguir un deber impuesto, prescribiendo así a la heteronomía (Platón *República*, 338c1-2).

²⁷ En respuesta a esta objeción Aristóteles afirma que existen dos tipos de justicia, si bien todo tipo de justicia es variable. La mutabilidad o inmutabilidad de la misma no es el criterio que las distingue, pues ambas son igualmente mutables (*EN*. 1134b33). Para un análisis de este controvertido tema véase Zingano (2013).

necesario, esencial, constante, inmutable y fin en sí mismo. Las consecuencias de esta corrosiva distinción quedan a la vista en las concepciones sofísticas que agrupan bajo la columna de aquello que es por convención tanto las normas de la justicia y la comunidad política como otras instituciones propias del mundo antiguo como, por ejemplo, la esclavitud. Ahora bien, esta distinción plantea el problema de cómo entender el concepto de *physis* referido a la *pólis*. Varias respuestas se han ensayado sobre esta cuestión. Una de ellas consiste en aplicar la definición de *physis* de otros tratados aristotélicos al campo ético-político. Como ya señalamos, se intentó especialmente aplicar las definiciones de la *Física* y la *Metafísica*²⁸. Un argumento en favor de esta estrategia interpretativa se encuentra en las coincidencias de formulaciones y conceptos en los tratados ético-políticos y los tratados naturales, que impulsan a obviar las limitaciones impuestas a las ciencias por la especificidad de su objeto. Sin embargo, esta operación tiene como consecuencia inevitable una aplicación de conocimientos propios del campo teórico que violenta la esfera del saber de los asuntos humanos. Por esta razón, y como hemos venido exponiendo, este dilema no resulta fructífero para comprender el aporte específico y original, a la vez que polémico, del pensamiento ético-político de Aristóteles. Dicho de otro modo, consideramos que el dilema *physis-nómos* debe ser superado para comprender la formulación aristotélica de la naturaleza en el contexto de la *Política*²⁹. Esta vía interpretativa se impone si tenemos en cuenta lo que el propio Aristóteles sostiene cuando, al considerar la naturaleza de los asuntos humanos, rechaza la posibilidad de introducir en los asuntos prácticos

métodos de demostración y de exigencia propios de los estudios teóricos, advirtiendo la necesidad de no exigir a una ciencia mayor precisión de lo que su materia permite (*EN*. 1094b12-1094b27). En este sentido, parece claro que Aristóteles tiene muy presente el dilema *physis-nómos* y las corrosivas consecuencias de aplicarlo a la esfera ético-política. En efecto, afirma: “la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza” (*EN*. 1094b15-16). Es por esto que no podemos partir del dilema *physis-nómos* para la consideración de la naturaleza en la *Política*, sino que debemos considerarlo en el marco de la polémica en la que Aristóteles participa.

¿Es posible una aproximación al concepto de naturaleza en la *Política* que no suscriba a la oposición *physis-nómos*? Una alternativa es buscar una superación del par conceptual a partir de la articulación de otros pares opositivos -no excluyentes sino complementarios- tales como: la vida (*zên*) y la vida buena (*eû zên*), el origen de la *pólis* y la *pólis* como fin, la distinción de los fines de las comunidades prepolíticas asociados a la necesidad y la *pólis* como marco de la libertad. De este modo, y contra aquellos que encuentran en Aristóteles un sustrato biológico para los asuntos humanos, podemos afirmar que este sustrato no produce de manera alguna un determinismo inexorable, sino que, por el contrario, la esfera propiamente humana se determina como tal cuando logra superar el aspecto físico y biológico. Aristóteles, tras los pasos de Platón³⁰, responde críticamente al planteo de los físicos mecanicistas según el cual el operar de la

²⁸ Ambas definiciones se encuentran en *Fis.* 198b1-9, 199b32-33 y *Met.*, 1015 a 13-15, respectivamente.

²⁹ Ritter afirma, efectivamente, que la solución aristotélica consiste en superar el falso dilema entre *physis* y *nómos* “comprendiendo il *nómos* come realizzazione della natura e fondando in questo modo la legittimità del *nómos* e dell’*ethos*” (1983, p.108).

³⁰ La crítica a dicho mecanicismo es expresada de modo dramático por Platón en un pasaje del *Fedón*: “Me pareció entonces que sucedía algo análogo a si alguien afirmara que todo lo que hace Sócrates lo hace con la inteligencia, y en seguida, proponiéndose explicar la causa de cada una de las cosas que hago, dijera, primeramente, que ahora estoy sentado aquí porque mi cuerpo está compuesto de huesos y músculos, y los huesos duros y tiene articulaciones que los separan entre sí, mientras los músculos – que pueden extenderse y contraerse- rodean a los huesos, junto con las carnes y la piel que mantiene el conjunto. Como consecuencia, pues, de que los huesos se mueven por sus coyunturas, los músculos, al relajarse o ponerse en tensión, permiten que ahora yo flexione los miembros, y por esta causa sería que estoy sentado en este lugar, plegado. Y que, acerca del hecho de conversar con ustedes, señalara otras causas semejantes: sonidos, aire, oídos y otras miles de esta índole, descuidando las verdaderas causas, a saber, que, puesto que los atenienses han juzgado que lo mejor era condenarme, por lo mismo me ha parecido lo mejor estar sentado en este lugar, y más justo aguantar esperando la pena que me han de infligir” (Platón, *Fedón*, 98c 98e). Seguimos la traducción de Eggers Lan (1967). La crítica desarrollada en *Fedón* entre 96a y 99 está dirigida a Empédocles, Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito.

naturaleza se reduce al de un mecanismo ciego. Excluido todo propósito y toda finalidad, los procesos causales se reducen, ciertamente, a procesos puramente mecánicos (Boeri, 1993, p. 210). Pero el operar de la naturaleza —y en esto es análogo al del arte— responde a un fin. Para el estagirita, todo movimiento tiende a un fin, que en la naturaleza se identifica con el término del movimiento. En el ser humano, dicho teleologismo está igualmente presente, pero su forma de realización es distinta. Los procesos naturales alcanzan su fin en la mayoría de los casos y lo hacen sin que medie la deliberación. El principio de movimiento en el ámbito de la naturaleza es inmanente. El movimiento ascendente del fuego, el proceso por el cual un ave realiza un nido, se encuentran determinados por un principio interno, que tiende a realizar el fin de modo inexorable. Dicha inexorabilidad es lo que asegura la realización del fin en todos o la mayor parte de los casos. Aquellos casos en los que el fin no se realiza son considerados antinaturales y la falla se atribuye a alguna imperfección de la materia. Como vimos, en la esfera de los asuntos humanos no se verifica, en cambio, esta inmediatez. En el caso del hombre su naturaleza no es simple, no alcanza inexorablemente su *érgon*, sino que lo alcanza como resultado de un proceso que requiere, y se determina, en función de la deliberación. La deliberación en la planificación del *érgon* humano es lo que constituye su nobleza, y aquello que lo desliga de los lazos de necesidad de los procesos biológicos. En este sentido, la deliberación es expresión de un rasgo único del hombre: su libertad. Si, como mencionábamos, los seres que se encuentran por debajo del hombre en la *scala naturae* están determinados a alcanzar su *érgon* propio; si la divinidad tiene una naturaleza simple y su *érgon* se realiza en la plena e inmóvil actividad intelectual; la naturaleza del hombre, a diferencia de estas dos otras, no es simple. Se encuentra siempre en tensión. El ámbito humano se recorta de la esfera de los procesos físicos y biológicos, así como del ámbito de lo divino.

En ambos procesos, biológicos y morales, lo que caracteriza la finalidad es la adecuación de los medios a los fines. En ambos casos, se distingue entre el mecanismo de medios y el fin, en tanto resultado del proceso. La crítica de Aristóteles a Empédocles y a los mecanicistas no reside, pues, en negar la existencia del mecanismo.

El mecanismo, esto es, la cadena de medios implicados para alcanzar el fin, no puede para Aristóteles quedar excluido del análisis, pero siempre debe entenderse como sujeto a la finalidad. Lo que niega la crítica aristotélica, en cambio, es la autonomía de un mecanismo ciego. Esta crítica, desarrollada en los tratados físicos, puede ser aplicada para cuestionar cierta interpretación de la *Política*. En efecto, la completa adecuación de los medios a los fines es, según Aristóteles, reflejo de la perfección de la naturaleza: la naturaleza no hace nada en vano, ni falla en lo necesario. La *pólis* es fin de las comunidades humanas que desde una perspectiva histórico-genética se presentan anteriores. Vimos también que el fin de la *pólis* se define por su oposición respecto de los fines de las otras comunidades, éstas obligadas por las urgencias de la vida, aquella libre para la vida buena. Si bien, como en todo proceso de medios y fines, las comunidades prepolíticas cumplen un fin propio, dicho fin está sujeto al fin de la *pólis*. La búsqueda de la satisfacción de necesidades asociadas a la vida dota a las comunidades prepolíticas de un carácter muy peculiar, pues su fin no se alcanza nunca, sino que siempre está en proceso de ser alcanzado.

Un interesante caso en el que se explicita una relación problemática entre medios y fines es la crítica de Aristóteles a la crematística antinatural. La adquisición de riquezas debe sujetarse al fin de la vida buena. En el caso de la crematística que es considerada antinatural, lo que era un medio, la adquisición de riquezas, se vuelve fin en sí mismo:

En consecuencia, algunos creen que tal incremento es la función de la administración doméstica, y viven convencidos de que deben mantener el patrimonio de dinero o bien deben incrementarlo ilimitadamente. Y la causa de esta condición reside en que se dedican con empeño a la vida, pero no a la vida buena: pues al ser ilimitado aquel deseo, también desean ilimitados medios para lograrlo (*Pol.* 1257b39-1258a1).

El deseo de vida, aquello a lo que Aristóteles hace referencia cuando indaga lo que impulsa el origen de la *pólis*, y llama “urgencias de la vida”, es ilimitado. Si se sustrae la entelequia de la vida buena, lo que queda es

el proceso mecánico privado de finalidad. Sin el límite impuesto por el *télos*, se manifiesta la infinitud propia del proceso de los medios³¹.

Los medios, en sí mismos ilimitados, hallan sentido en la afirmación de un fin al que deben tender. El mecanismo causal motivado por las urgencias de la vida es virtualmente ilimitado, porque el deseo que lo mueve es ilimitado, encuentra un sentido en la finalidad de la vida buena, fin de la *pólis*. Es por esta razón que Aristóteles llama a la *pólis péras*, límite de la autosuficiencia, no solamente porque las necesidades vitales alcancen en ella un fin, sino porque la vida buena se sustrae de la lógica de la necesidad introduciendo externamente un fin contrapuesto al de aquellas comunidades. Si se elimina el fin propio de la *pólis*, lo que queda es un movimiento infinito, el mecanismo ciego, extraño al pensamiento aristotélico. El *télos* de la *pólis* como límite de la autosuficiencia determina el operar del mecanismo en una doble dirección: “hacia adentro”, limitando y dando sentido y fin a las comunidades prepolíticas que son movidas por procesos vitales; “hacia afuera”, negando la autonomía de otras comunidades mayores. La crítica aristotélica a la *koinonía sumpolitiké*, confederaciones de *poleis* es, en este sentido, un reflejo a gran escala de la ausencia del *télos* de la vida buena³². Para Aristóteles, en efecto, no existe la ciudad “por motivo de alianza militar, ni para protegerse contra toda injusticia, ni aun por causa del comercio y ayuda recíproca” (*Pol.* 1280 a 35-37). En este sentido, nos interesa señalar que, en última instancia, la finalidad de las alianzas entre *poleis* no es distinto de aquel que impulsa y subyace al origen de la *pólis*: la defensa, la subsistencia, la adquisición

de lo necesario para la vida, “la urgencia por vivir, pero no por vivir bien”. Cuando Aristóteles analiza la *pólis* desde ambas perspectivas, muestra la necesidad de contemplar en todo estudio el mecanismo y la finalidad,³³ pero sobre todo la finalidad, porque es la finalidad lo que da sentido al mecanismo. Mientras que la perspectiva de la *pólis ex principio* pone el acento en mostrarla como comunidad completa en tanto abarca y contiene a las otras comunidades con sus respectivos fines, no es por este motivo que se la define como comunidad perfecta. Si así fuera, el grado de perfección quedaría determinado por un criterio cuantitativo: la comunidad más perfecta sería la mayor y la que más comunidades abarcará. Sin embargo, la diferencia entre las comunidades no es principalmente una de tamaño. Aristóteles está interesado en distinguir la especificidad de cada comunidad y de los vínculos de dominio propios de cada una de ellas. Para esto señala que la diferencia no es de cantidad sino de especie. Advierte así el peligro de no percibir las diferencias de especie (*eídei*) entre las distintas formas de dominio y sostener que político, monárquico, despótico y doméstico sólo difieren en el número, “como si respecto de unos pocos se fuera amo, y respecto de más administrador doméstico, y respecto de más aun político o rey” (*Pol.* 1252a10-15). La falta de distinción entre las formas de dominio tiene como consecuencia la falta de determinación específica de la comunidad en cuestión. Si no se determina con propiedad las diferencias del *eídei* entre los vínculos de dominio se pierde la distinción entre “una casa grande y una ciudad pequeña”³⁴. Si la jerarquía de comunidades se determinara en virtud del carácter de inclusión (la más inclusiva, la de mayor jerarquía) la *pólis* no sería la comunidad suprema sino que podría serlo, por

³¹ “En consecuencia, esta riqueza, la que procede de este tipo de crematística, no conoce límite alguno. Pues así como la medicina no admite límites en relación con el fin de recobrar la salud, y tal como cada una de las técnicas es ilimitada en cuanto a la consecución de su fin propio -porque efectivamente lo que quieren ante todo es realizarlo en el máximo grado-, mientras que los medios para ese fin no son ilimitados -pues el fin es para todas ellas el límite-, del mismo modo tampoco en esta especie de crematística hay un límite a la consecución del fin, y el fin reside en tal tipo de riqueza y en la adquisición de dinero”. (*Pol.* 1257b24-31).

³² Aristóteles se opone a llamar comunidades políticas a las distintas clases de alianzas o comunidades políticas o militares que tenían por fin la defensa del territorio o la ocupación (*Pol.* 1261a, 1274b, 1328^a). En este fragmento se pone en evidencia la crítica de Aristóteles a la “degeneración instrumental-pragmática del *nómos* en mero contrato (*sunthéke*) y de la *pólis* en mera alianza militar (*summachía*)” (Livov, 2007, p. 106).

³³ El mecanismo y la finalidad constituyen las dos naturalezas que la física debe conocer (*Fis.* 194a12-27).

³⁴ La crítica a quienes no los distinguen puede estar dirigida a Platón, quien defiende el principio de indeterminación de las relaciones de dominio, (*Político* 258e) y cuya consecuencia es la indistinción entre las comunidades, cuya única diferencia pasaría a ser una cuestión de tamaño (*Político*, 259b; *Leyes*, 681 a).

ejemplo, la instancia federativa. Explícitamente lo niega en los pasajes en los que niega la posibilidad de llamar *pólis* a otros tipos de asociación. Para Aristóteles, la *pólis* es *téleios*: fin y perfección. Y esta es la causa de que exista “por naturaleza”.

De lo analizado hasta aquí se puede afirmar que la distinción naturaleza-convención no es explicativa del concepto de *physis* aristotélico. El concepto de *physis*, subsidiario de la oposición *physis-nómos*, es entendido en términos físico-empíricos, como el sustrato biológico que se manifiesta de manera inexorable, causa de la regularidad que observamos en el mundo natural. Si se presenta la noción aristotélica de *physis* en este marco se

desconoce la polémica en la que nuestro autor participa y respecto de la cual se posiciona: en contra de los planteos sofisticados y cínicos. De esta manera podemos afirmar que aquellas lecturas que construyen la noción de “naturalismo político” sobre la oposición naturaleza-convención presentan una comprensión de la naturaleza como noción explicativa de los vínculos políticos distinta de la aristotélica. La propuesta aristotélica intenta superar el dilema y no ser subsidiaria del mismo. Es por esta razón que, lejos de tomar el dilema como punto de partida, la estrategia hermenéutica adecuada conduce, en cambio, a considerarlo como el horizonte de la discusión de la cual Aristóteles toma parte.

Referencias

- Álvarez, L.M. (2012). “Una visión sofística del pacto social. Las palabras y las apariencias como sostenes del acuerdo”, en *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua*. Livov, G. y Spangenberg P. (eds.) Buenos Aires: La bestia equilátera.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*, USA: University of Chicago Press.
- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Berti, E. (1997). “*Il pensiero politico di Aristotele*”, Roma: Editori Laterza.
- Bien, G. (1973). *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München: Alber.
- Black, A. (1996). *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boeri, M. (Trad. e introd). (1993), “Apéndice I”, en Aristóteles, *Física*, I-II, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Bywater, J. (Ed). (1894). *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Coleman, J. (2000). *A History of Political Thought (From the Middle Ages to the Renaissance)*, USA: Blackwell.
- Eggers Lan, C. (Trad., Introd. y notas). (1967). Platón, *Fedón*. Córdoba, Arg.: Universidad Nacional de Córdoba.
- Ferreiro, J. (en prensa). “Alcance y límites del influjo de la *Política* de Aristóteles en la teoría política medieval” en *El arco y la lira*, N° 6.
- Finnis, J. (1998). *Aquinas Moral, Political, and Legal Theory*. UK: Oxford University Press.
- Kamp, A. (1993). *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Napoli: Valentino Editore.
- Kerferd, G. H. (1981). “The *nómos-physis* controversy” en *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keyt, D. (1996). “Fred Miller on Aristotle's Political Naturalism” en *Ancient Philosophy*, XVI; (1991). “Three Basic Theorems in Aristotle's Politics”, *A Companion to Aristotle's Politics*. USA: Blackwell.
- Kullmann, W. (1991). “Man as a Political Animal in Aristotle”, en *A Companion to Aristotle's Politics*. USA, Blackwell; (1993) “L' image de l' homme dans la pensée politique d' Aristote” en Aubenque, P. (Ed.). *Aristote Politique, Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris: Presses universitaires de France.
- Livov, G. (Trad., intro. y notas). (2015). Aristóteles, *Política*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes-Prometeo; (2007). “Aristóteles Unitario. Impugnación metafísica y política del federalismo” en *Deus Mortalis*, N° 6; (2004), “*Eunomía*. Ley y legitimidad en la filosofía política de Aristóteles” en *Deus Mortalis*, N° 3.

- Lloyd, G. (1993). "L'idée de nature dans la Politique D'Aristote", en Aubenque, P (Ed.) *Aristote Politique, Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris: Presses universitaires de France.
- Miller, F. (1995). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, UK: Clarendon Press; (1991). "Aristotle on Natural Law and Justice", *A Companion to Aristotle's Politics*, USA: Blackwell.
- Nederman, C. (1996). "The Meaning of *Aristotelianism* in Medieval Moral and Political Thought" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 57, N° 4; (1988). "Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought" en *Journal of the History of Ideas*, XLIX.
- Riedel, M. (1976). *Metafísica y Metapolítica, Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, vol. I. Buenos Aires: Alfa.
- Ritter, J. (1983). *Metafísica e Política, Studi su Aristotele e Hegel*, Genova: Marietti, N° 40.
- Schütrumpf, E. (1991). "Man as a Political Animal in Aristotle", *A Companion to Aristotle's Politics*. USA: Blackwell; (1981). "Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der aristotelischen *Politik*" en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 6/2 [1978], citado en Kullmann, W
- Ullmann, W. (1985). *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. España: Alianza.
- Yack, B. (1993). *The Problems of a Political Animal, Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, USA: University of California Press.
- Zingano, M. (2013). *Natural, ethical, and political justice, The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Deslauriers M. & Destrée, P. (eds). Cambridge: C.U.P.