

¿Qué es la política? Necesidad, libertad y sujeto político en la interpretación arendtiana de la teoría política de Aristóteles.

What is the Politics? Needs, Freedom and Political Subject in the Arendtian Interpretation of Aristoteles's Politics Theory.

Diego Gabriel Baccarelli Bures *

*Fecha de Recepción: 10 de octubre de 2015
Fecha de Aceptación: 2 de noviembre de 2015*

Resumen: *En el presente trabajo seguiremos la interpretación que Arendt realiza de la politicidad de la Grecia Clásica a partir de su lectura de la concepción política de Aristóteles, fundamentalmente del *zōon politikón* y de la distinción entre la esfera doméstica y la polis. Estableceremos su relación con los conceptos de libertad y necesidad arendtianos en relación a la política, señalando cómo esa tradición opera en su propia concepción, utilizando en nuestro análisis algunos desarrollos conceptuales de Edgardo Castro y de Jacques Rancière para establecer un contrapunto con la lectura de la pensadora.*

Palabras clave: *Política – Libertad – Necesidad – Polis - Aristóteles.*

Abstract: *In this work we follow the interpretation that Arendt does about the Classic Greek politicity from her work on the politic conception of Aristoteles, mainly the *zōon politikón* and the distinction between domestic sphere and the polis. We will set the relation with the freedom concept and the arendtianos needs in relation with the politic, pointing out how that tradition works in his own conception, using in our analysis some conceptual developments from Edgardo Castro and Jacques Rancière for establish a counterpoint with Arendt's lecture.*

Keywords: *Politics - Freedom - Needs - Polis - Aristoteles.*

* Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía / UBA; Esp. en Planificación y Gestión de Políticas Sociales / FCSOC – UBA; Doctorando en Ciencias Sociales / FCSOC – UBA; Profesor Asociado de Teoría Política I y Filosofía del Derecho del Departamento de Derecho y Ciencia Política – UNLaM. Docente de Filosofía en la Carrera de Sociología – UBA; Docente de Teoría Política I en la Carrera de Ciencia Política – U.B.A.

Correo electrónico: die.baccarelli@gmail.com

Introducción

En la profunda y compleja reflexión arendtiana, las preguntas ¿qué es la política? y ¿cuál es el sentido de la política? ocupan un lugar fundamental. Aparecen de forma explícita en algunos de sus textos y están implícitas en muchos de sus vastos desarrollos. Su elucidación se faena desde muchos clivajes, dos de ellos son sus conceptos de libertad y necesidad.

A partir de la distinción entre necesidad y libertad como condiciones de la vida humana Arendt formula la siguiente cuestión fundamental: si la política es un medio para un fin superior y en tal caso, cuál es ese fin. Considera que dicha cuestión está presente en todas las tradiciones de la filosofía, como así también las respuestas que la justifican².

Esa pregunta por el sentido de la política, desde los primeros tiempos de su formulación hasta la actualidad ha implicado diversas respuestas que constituyen justificaciones y que en casi todos los casos la consideran como un medio para un fin superior: “Misión y fin de la política es asegurar la vida en su sentido más amplio”³, afirmación que resume o condensa el sentido que lo político tiene para la mayoría de las teorías políticas. Pero para la gran pensadora el sentido de la política es la libertad⁴, esto que según ella era obvio para Platón y Aristóteles, no lo es en la generalidad de las concepciones.⁵

Esa diferenciación entre necesidad y libertad que corresponden a la labor y la acción respectivamente en la teoría arendtiana, encuentran su anclaje en una tradición teórica que se remonta a la filosofía aristotélica, especialmente a partir de la caracterización del *zôon politikón* y la distinción entre el *oikos* y la *polis*.

² Arendt, Hannah, ¿Qué es la política? Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 67.

³ Idem.

⁴ Ibid., p. 62.

⁵ Esa obviedad que Arendt identifica en los clásicos de la filosofía griega, desde una interpretación de la diferenciación de una esfera (privada) doméstica y una pública (política), se modifica sustancialmente en la Edad Moderna con la conformación de la esfera social, en la que las actividades destinadas a garantizar la vida desbordan el ámbito doméstico y la sociedad constituye “la organización pública del propio proceso de la vida.” Arendt, Hannah, La condición humana, Barcelona, Paidós, 1997, p. 56.

Distintas teorías han recurrido a la obra de Aristóteles como referencia conceptual para comprender ese fenómeno que es la política. Sin dudas el Genio de Estagira estableció un contexto conceptual de largo alcance para pensar y entender las prácticas y las formas organizativas de las comunidades políticas.

I. Naturalidad o naturaleza de la política

La vida comunitaria para los hombres parece un imperativo impuesto por la necesidad natural. Las comunidades tendrían por fundamento y fin en primera instancia garantizar la vida individual y de la especie, y luego permitir al individuo la prosecución de otros fines. De allí se implicarían dos consecuencias: que la política es natural, y que la política debe producir y garantizar esas condiciones.

Esto podría deducirse de las definiciones que realiza el Estagirita del *oikos* y la *polis*, y luego del *zôon politikón*:

(...) la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día es la casa (...) Y la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea. (Política, I 2, 1252b 5-6)

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad⁶, 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. (Política, I 2, 1252b 8)

La ciudad es 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 algo existe y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor. (Política, I 2, 1252b 8-9)

De todo esto 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. (Política, I 2, 1253^a9)

⁶ En la traducción que utilizamos, la palabra “ciudad” corresponde al griego polis.

De esa continuidad ampliada de la comunidad natural en la comunidad política es que parece implicarse la naturalidad de lo político, luego reforzada por la interpretación del *zôon politikón* aristotélico, como si: a- la política fuese natural al hombre, o lo político un atributo esencial de éste, y b- la política sería la resultante de una inclinación a organizarse comunitariamente para satisfacer las necesidades de la vida y luego el vivir bien. Estas dos características no son iguales, ya que no es lo mismo concebir la política como una esencia del hombre, o concebir la política como una inclinación a organizarse comunitariamente; en el primer caso se trataría de una característica exclusiva del hombre, en el segundo podría ser una característica de los animales gregarios en general. Esta distinción genera una serie de problemas a la hora de definir la especificidad de la vinculación entre el hombre y la política, como veremos.

Conocemos la ya clásica interpretación arendtiana de esas definiciones aristotélicas. Efectivamente, Arendt señala en relación a lo que indicábamos recién, que la clasificación aristotélica de las comunidades no debe leerse como una continuidad ampliada de la comunidad natural en la comunidad política, sino como una clasificación orientada a comprender la especificidad de la *polis*, en función de lo cual se distinguen los ámbitos correspondientes a los distintos tipos de comunidad según sus funciones y sus respectivos fines. La casa y la aldea están determinadas con el fin *-télos-* de la vida, incluso la aldea viene a constituir un espacio doméstico ampliado al configurar una esfera de los intercambios vinculados a las “necesidades no cotidianas”; en cambio la polis se diferencia específicamente por ser su finalidad el “vivir bien”.

En referencia a ello, Hannah Arendt hace el siguiente comentario: “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 (*oikia*) y la familia.” (Arendt, 1993: p. 39). Mientras ésta se configuraba en función de la necesidad, la *polis* implicaba un tipo de convivencia en torno a la libertad, pero sin que ello significara que la libertad fuera, según la propia Arendt, el

fin que la *polis* debía garantizar: “Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo”⁷. Pero ¿por qué Arendt dice “en cierto sentido”?, porque la pensadora concibe la libertad griega bajo dos formas: “negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueve entre iguales.”⁸

En el sentido negativo la libertad suponía para el griego estar liberado o liberarse él mismo de la necesidad, no ocuparse él mismo de las obligaciones impuestas por las necesidades vitales. Como sabemos, Arendt utiliza el término “necesidad” para referirse a las necesidades impuestas por la reproducción de la vida que corresponden a la “labor” como condición de la existencia humana, actividad que asegura la supervivencia individual y de la especie.⁹

Esa liberación de la “labor” no es lo mismo que la libertad en la interpretación de la pensadora. La liberación se obtenía a través de medios que Arendt define a partir de su lectura de Aristóteles como pre-políticos, siendo el principal el esclavismo, “la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria”¹⁰, a través de la dominación absoluta ejercida por el amo en su casa, y que constituía la condición para la libertad de lo político; esa dominación ni era política, ni su fin era la libertad, “sino la liberación pre-política para la libertad en la polis”¹¹.

II. El *zôon politikón*

El *zôon politikón* alude al hombre libre y en definitiva, como veremos, al sujeto político condensado en la figura del ciudadano.

Arendt advierte acerca del equívoco de interpretar al *zôon politikón* aristotélico como definición del hombre como un ser vivo político, al señalar que

⁷ Arendt, Hannah, ¿Qué es la política?, op. cit., p. 69.

⁸ Ídem.

⁹ Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la vida misma. Arendt, Hannah, La Condición Humana, España, Paidós, 1993, p. 21.

¹⁰ Ibid. p. 69.

¹¹ Idem.

“*politikón*” “era un adjetivo para la organización de la polis y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana”¹²; “*politikón*” se refiere a la diferencia entre la convivencia en la *polis* y otras formas de comunidades de hombres. Cuando Aristóteles define al hombre como *zôon politikón* no está diciendo que el hombre sea un ser político por naturaleza con independencia de la forma comunitaria a la que pertenezca.

Sin embargo, Aristóteles sí indica que la *polis* constituye la forma más elevada de convivencia humana, y por ende el fin de las otras formas comunitarias en una teleología de la naturaleza que permitiría la realización de la especificidad de la vida del hombre. Además, el hombre en tanto viviente en la polis se distingue, por una parte, de los seres cuya vida se reduce al ámbito de la necesidad, y por otra, de aquellos exclusivamente libres como los dioses.

En ese último aspecto, es esclarecedora la lectura que hace Agamben con relación a la distinción entre los términos griegos *zoé* y *bios*. Si bien ambos significan “vida”, sus sentidos son diferentes: “*zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses) y *bios*, que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo”¹³. Ambos términos denotan una diferencia sustantiva entre “nuda vida” y “forma de vida”; *zoé*, “designa el desnudo presupuesto común que es siempre posible aislar en cualquiera de las innumerables formas de vida”¹⁴, esto es: la “nuda vida”; en cambio *bios* equivale a “*forma-de-vida*”, entendido como “una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida”¹⁵, haciendo referencia con el término “*bios*” a la vida humana como esa vida que no puede ser definida por patrones meramente biológicos: “Los comportamientos y las formas del vivir humano no son

¹² Arendt, Hannah, ¿Qué es la política? op. cit., p. 68.

¹³ Agamben, Giorgio, Medios sin fin. España, Editora Nacional Madrid, 2002, p. 11.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Ídem.

prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad (...)”¹⁶; la “forma de vida” específicamente humana es la vida política.

Esa interpretación de la distinción entre *zoé* y *bios* proviene de la propia Arendt, y está relacionada con la distinción entre necesidad y libertad como definitoria de la especificidad de lo político en tanto privativa del hombre, y por supuesto con la distinción entre el *oikos* y la *polis*.

Respecto a ello, es interesante la observación que realiza Edgardo Castro en un artículo titulado “Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre.”, en el que plantea, siguiendo diversos análisis filológicos actuales, que esa interpretación de la distinción entre *zoé* y *bios* no es del todo segura. Aunque el objeto principal del trabajo de Castro es cuestionar el planteo agambeniano según el cual “la formación de la biopolítica se produce por la aparición de una zona de indistinción entre ambos conceptos de vida” (Castro, 2013: 15), su análisis lo lleva a indagar en las fuentes de Agamben, específicamente en la interpretación arendtiana de esa distinción y en la definición del *zôon politikón*.

Para ello, analiza el sentido del término “político” en Aristóteles, fundamentalmente cuando lo utiliza en la expresión “animal político”, tomando como anclaje un pasaje de la *Historia animalium*, 487b 33 – 488^a 13, en el que el Estagirita realiza una clasificación de los animales según sus tipos de vida y las actividades que realizan. Allí, consigna Castro, Aristóteles utiliza el término “*politiká*” para referirse a los animales gregarios que tienen una obra en común, de modo que “político” se atribuye tanto al hombre, como a las abejas o a las hormigas.¹⁷

Esto mismo aparece en un pasaje de *Política* I 2, 1252b 10-12, en el que Aristóteles continúa con la caracterización del *zôon politikón*:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como

¹⁶ Ibid., p. 12.

¹⁷ Castro, Edgardo, “Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre”, en *Quadranti* – Revista Internazionale di Filosofia Contemporanea. Vol. I, n°1, 2013, p. 19.

decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el 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. (Política, I 2, 1252b 10-12)

Castro retoma el análisis de Mulgan¹⁸, quien distingue tres usos o sentidos del término “político”: un uso zoológico como el de la referencia anterior en que compara al hombre con las abejas; otro que denomina exclusivo, en referencia a la *polis* y su forma de organización; y un sentido inclusivo, referido a la *polis*, pero también a las relaciones domésticas y a otros tipos de asociación dentro de la *polis*¹⁹, de lo que se sigue que aunque los dos últimos sentidos se refieren a la *polis*, sólo en el sentido exclusivo podría distinguirse de manera taxativa entre el *zôon politikón* y el *zôon oikonomikón*. Sin embargo, advierte Castro, Mullgan interpreta el citado pasaje de la política, “De todo esto resulta, pues, que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal político [...] La razón por la cual el hombre es, más que [*mállon*] la abeja o cualquier otro animal gregario, un animal político es evidente [...]” en un sentido inclusivo para la primer parte, y en un sentido zoológico para la segunda, aunque la expresión “más que” es interpretada como indicativo del uso metafórico que el Estagirita estaría dando al uso zoológico de la expresión cuando compara al hombre con las abejas u otro animal gregario.

Castro utiliza otras interpretaciones de la *Historia animalium* para definir el sentido del *zôon politikón*, contrastándolas con la tesis del uso metafórico de

¹⁸ Mulgan, Richard, “Aristotle’s Doctrine that Man is a Political Animal”, en *Hermes*, 102. Bd., H. 3, 1974, pp. 438-445.

¹⁹ Castro, Edgardo, op. cit., pp. 19-20

Mullgan, para esclarecer si “el concepto biológico de *zôon politikón* es o no sólo metafórico, es decir, si se trata nada más que de una extensión o un desplazamiento del uso del adjetivo *politikós*”.²⁰ Cobra importancia la referencia a Depew²¹, quien a través de una serie de consideraciones metodológicas para la lectura de la *Historia animalium*, sostiene que Aristóteles sigue un criterio ecológico de clasificación y un modelo epigenético que implica: «i. una conducta asociativa del mismo tipo; ii. Una tarea común compartida (más allá de la actividad reproductiva); iii. división de roles para contribuir a esta tarea común; iv. asociación con, y dependiendo de, características disposicionales que remiten a capacidades emocionales y cognitivas que facilitan la realización del *koinón érgon*»²², de lo cual se desprende que el *zôon politikón* no identifica un carácter esencial del hombre, pero tampoco consiste en un uso metafórico.²³

La conclusión más importante de Castro, para el tema que estamos tratando en este trabajo sería que: “«Bíos», en efecto, no es un término reservado a los hombres y la expresión «animal político» tampoco es una definición de estos. El error de Arendt, en *The Human Condition*, y de Agamben, en el exordio de *Homo sacer*, consiste, a nuestro modo de ver, en haber superpuesto esta distinción con la oposición entre animales y hombres, entre necesidad y libertad.”²⁴ Pero también plantea el carácter inconcluso de las siguientes cuestiones: “¿qué es esta obra en común que define la politicidad, según un criterio biológico, de los animales gregarios?, ¿qué consecuencias debemos extraer, para nuestro presente y para nuestra idea de la política, de la dimensión biológica del concepto de animal político? y, en la época de la bio-historia, ¿qué relaciones se pueden establecer entre biología y biografía?”²⁵

²⁰ Castro, Edgardo, op. cit.

²¹ Depew, David, “Humans and Other Political Animals in Aristotle’s History of Animals”, *Phronesis*, 1995, vol. XL/2, pp. 156-181.

²² Idem.

²³ Castro, Edgardo, op. cit., p. 23.

²⁴ Idem.

²⁵ Ibid., p. 28.

Debemos tomar en consideración a partir de esta crítica dos aspectos del *zôon politikón* aristotélico.

En primer lugar, en una dirección también filológica Santa Cruz y Crespo señalan que la expresión “*o ánthropos phýsei politikón zóion*” traducida por ellas como “el hombre es por naturaleza un animal político” se refiere a la naturaleza social de los seres humanos que se agrupan para formar *polis*, y que podría traducirse también como “animal cívico” o “animal social” según qué rasgo quiera destacarse. En la expresión del Estagirita, el sustantivo *zóion* quiere decir ‘animal’, pero también ‘ser viviente’ en general; y el adjetivo *politikón* está indicando que ese *zóion* en particular, el hombre, tiene la tendencia natural a agruparse en una forma comunitaria que es una *polis*.

Por su parte, Eggers Lan indica que la traducción adecuada de la expresión “*o ánthropos phýsei politikón zóion*” es “el hombre es un ser que vive en una *polis*, o que su vida tiene como marco esencial la *polis*.”; esta traducción se funda en una serie de precisiones filológicas y hermenéuticas que la alejan de la interpretación que propone Castro. En primer lugar, Eggers señala que la palabra española “animal” no traduce adecuadamente en este caso el vocablo *zôon*; el término griego para “animal” es *theríon*, y si bien Aristóteles usa en ese contexto la palabra *zôoi* para referirse a “animales” en varias ocasiones, en el pasaje en cuestión queda claro que el “*zóion*” de la *polis* no hace referencia a un animal, ya que el animal es caracterizado a continuación como *ápolis* (sin polis) e inferior por naturaleza. Pero además, señala Eggers Lan, el pasaje en cuestión comienza refiriéndose a la *polis* como la comunidad perfecta y como *télos*, la única en que el hombre puede realizar la “meta” de “vivir bien”.²⁶

En segundo lugar, las características del *zôon politikón* que Aristóteles desarrolla inmediatamente a continuación de la comparación del hombre con las abejas y otros animales gregarios, permiten sostener la factibilidad de la interpretación no biologicista de Arendt.

²⁶ Eggers Lan, Conrado, “Ensayo preliminar al Critón de Platón” Buenos Aires, Eudeba, 1984, pp. 44-46.

En efecto, Aristóteles en *Política* I 2, 1252b 10-12 sostiene que “la razón por la cual el hombre es un animal político más que cualquier abeja o animal gregario” es la posesión de la palabra, atributo específico del hombre. Castro no analiza en el trabajo citado esa relación que sí es fundamental en la interpretación arendtiana.

Lo propio del *zôon politikón*, que lo diferencia del resto de los vivientes está constituido por unas capacidades exclusivas asociadas a dos condiciones del hombre: la acción y el discurso, condiciones sólo posibles y actualizables en una forma comunitaria particular, la polis. De allí, Arendt puede definir la especificidad del hombre como *bios politikós*:

De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikós*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta ton anthrópón pragmata*, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta.²⁷

(...) el *bios politikós* denotaba de manera explícita sólo el reino de los asuntos humanos, acentuando la acción, *praxis*, necesaria para establecerlo y mantenerlo. Ni la labor ni el trabajo se consideraba que poseyera suficiente dignidad para constituir un *bios*, una autónoma y auténticamente humana forma de vida; puesto que servían y producían lo necesario y lo útil, no podían ser libres, independientes de las necesidades y exigencias humanas.²⁸

Arendt señala que la *forma-de-vida* expresada en la definición aristotélica del *zôon politikón* en su oposición con la asociación natural de la *oikia*, es inescindible de lo que para ella constituye una segunda definición y que no está presente en el análisis de Castro, aunque se encuentra en el mismo pasaje de Aristóteles, a saber: el hombre

²⁷ Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 39.

²⁸ *Ibid.*, p. 26.

como un *zôon lógon ekhon*, un ser vivo capaz de discurso²⁹; este carácter está a su vez asociado a un aspecto definitorio de la politicidad humana: la pluralidad, “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres.”³⁰. La labor no requiere una presencia tal,³¹ en cambio la vida humana en cuanto tal requiere la presencia de otros seres humanos pero no como cualquier otro animal gregario. El discurso y la acción en tanto caracteres exclusivos del hombre requieren de la presencia constante de otros hombres; esta condición es la que Arendt llama “pluralidad” y que implica, a su vez, un doble carácter de igualdad y distinción.

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.³²

En esa doble dimensión de la politicidad encontramos a la igualdad. Señalábamos más arriba que para Arendt, el sentido griego de lo político está centrado en la libertad, cuya dimensión positiva implicaba un espacio establecido por muchos en el que cada uno se desenvuelva entre iguales, pues sin esos otros que son a la vez mis iguales, no hay libertad. Esa *isonomía* no significaba que todos fueran iguales ante la ley, sino que todos tenían el mismo derecho a la actividad política, actividad que en la *polis* era la de hablar unos con otros, de modo que para Arendt “*isonomía*” significa fundamentalmente libertad de palabra.³³ La igualdad en ese sentido tiene como contracara la otra dimensión que es la “distinción”, “la cualidad humana de ser distinto”.

²⁹ Ibid., p. 40.

³⁰ Arendt, Hannah, ¿Qué es la política?, op. cit., p. 45.

³¹ Lo mismo puede decirse con relación al trabajo, aunque Arendt aclara que quien pudiese laborar en completa soledad no sería un ser humano sino un animal laborans; un hombre que trabajara en un mundo sólo habitado por él no sería un homo faber. Arendt, Hannah, La condición humana, op. cit., p. 37.

³² Arendt, Hannah, La condición humana, op. cit., p. 200.

³³ Arendt, Hannah, ¿Qué es la política? op. cit., p. 70.

A diferencia de la “alteridad” de los seres naturales, alteridad propia de toda la vida orgánica, inclusive entre los especímenes de la misma especie, “sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, y sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor.³⁴” Allí precisamente anuda la diferencia que establece Aristóteles entre el *logos* y la *phoné*, sobre la que Arendt también sostiene su interpretación de la politicidad como una especificidad de la “forma-de-vida” humana. Acción y discurso; la primera, en tanto capacidad para comenzar algo, es la realización de la condición humana de la natalidad; el discurso “es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales.”³⁵ Ambos, acción y discurso, no tanto como condiciones de la vida humana sino como actualidad de esa vida, se condicionan mutuamente: actuar consiste en una iniciativa, comenzar, tal como expresa la palabra *archein*, comenzar, conducir, gobernar; pero sin el discurso, explica Arendt, “la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto”.³⁶

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia.³⁷

Acción y discurso suponen una reversibilidad de uno en el otro, a través de ambos se da el mostrarse ante los otros como vida humana, como sujeto. Este actuar juntos es constitutivo de la política, y la *polis* es la esfera de aparición propiamente dicha de esas presencias, en las que cada uno aparece ante los demás como ante sí mismo.³⁸

³⁴ Arendt, La condición humana, op. cit., p. 200.

³⁵ *Ibidem*, p. 202.

³⁶ *Ídem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 203.

³⁸ *Ibidem*, p. 221.

Debemos volver entonces a una cuestión ya planteada: si el hombre es el *zôon lógon ekhon*, el hecho de que los esclavos y los bárbaros fuesen *aneu logou* no significaba, interpreta Arendt, que éstos no fueran hombres, ni que careciesen de lenguaje articulado, sino que “se hallaban en una situación en que el habla libre era imposible”.³⁹ Esta imposibilidad se debía tanto a la diferencia entre las ciudades bárbaras respecto de las *polis*, cuanto a la situación de dominación para el caso de los esclavos. En todo caso, queda claro que el *zôon lógon ekhon* es, para el Estagirita, el hombre en tanto sujeto político, el ciudadano en cuanto es éste quien participa en el ejercicio del poder y en la creación de las leyes en las que se determina positivamente el bien común. El sujeto político no es el hombre en un sentido genérico; el sujeto político supone una diferencia que sólo se actualiza en el espacio de la *polis*. Esa diferencia específica sugiere la identificación entre la condición ciudadana y el concepto de “forma-de-vida”, o para decirlo en términos diferentes, la identificación entre esa condición ciudadana y un tipo de subjetividad o “forma-sujeto”.⁴⁰ La diferenciación entre aquellos que poseen el *logos* y los *aneu logou* expresa no solo el carácter diferencial sino también restrictivo de la ciudadanía; ese carácter diferencial hace del ciudadano de la polis, el *zoón politikón*, un tipo específico de subjetividad en cuanto constituye una “forma-de-vida” diferente de otras.

Claramente, la diferenciación entre *zoé* y *bios* parece decisiva en la distinción entre el *zôon politikón* y el resto de las formas de vida y en la distinción taxativa del *oikos* y la *polis*, con las consecuencias concomitantes para la interpretación arendtiana de la concepción política aristotélica.

Aquí es necesario volver al principio: la pregunta arendtiana por el sentido de la política.

³⁹ Arendt, Hannah, ¿Qué es la política? op. cit., p. 70.

⁴⁰ Utilizamos el concepto de “sujeto” no en la acepción que lo circunscribe al paradigma antropológico moderno, sino desde la perspectiva foucaultiana de acuerdo a la cual, las prácticas sociales constituyen el campo en el que se configuran no sólo determinado tipo de objeto, sino también de sujetos. Esto nos habilita a hablar del sujeto antiguo. Foucault, en contraposición a la tradición cartesiana, no concibe al sujeto como una substancia sino como una “forma”, que no es fundamentalmente idéntica a sí misma. En estos términos foucaultianos la historia del sujeto, a diferencia de la tradición humanista decimonónica, es la historia de la “forma – sujeto”; es la historia de las prácticas en las que el sujeto se presenta no tanto como instancia de fundación, sino especialmente como efecto de una constitución. Castro, Edgardo, op. cit., pp. 332 - 333.

Las concepciones según las cuales el fin de la política es garantizar la vida, esto es: asegurar al individuo la prosecución en paz de sus fines, presuponen que la política es una necesidad de la vida humana, y por lo tanto, que siempre ha habido política. Esto suele apoyarse en una interpretación del *zôon politikón* aristotélico diferente de la interpretación arendtiana. De la primera se deriva que todos los hombres son políticos, o que toda forma humana de convivencia es política; la consecuencia de esto es la afirmación generalizada de que todo es político.

Pero Arendt sostiene que del uso aristotélico del término *politikón* se desprende que la política “no es en absoluto una obviedad ni se encuentra dondequiera que los hombres convivan.”⁴¹ Como hemos citado arriba, según Arendt la diferencia entre la *polis* y otras formas de convivencia humana era la libertad, una de cuyas dimensiones consiste en estar liberado de la necesidad. En la *polis* “el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales (...)”⁴², la política no resulta de la necesidad y no es necesaria. Así para Arendt, lo político tal como los griegos lo entendieron, no ha existido siempre. Política y libertad se implicaban mutuamente, a tal punto que “este espacio de la libertad era tan poco necesario e indispensable que constituía más bien un impedimento” para su vida y el cuidado de su existencia.⁴³

⁴¹ Aristóteles, *Política*, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 68. Inclusive, María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo en la introducción a su traducción de la *Política* indican que “Es erróneo sostener que sólo refleja o defiende el fenómeno histórico de la ciudad griega, ya que, entre otras cosas, Aristóteles deja bien en claro que la polis no es un fenómeno esencialmente griego. Prueba de ello, por ejemplo, es que trata a la colonia fenicia de Cartago como superior, en su forma de gobierno, a las ciudades griegas existentes (...). Aristóteles no presenta su tratado como el estudio de un fenómeno histórico sino de un fenómeno natural necesario para asegurar la felicidad humana y que, preeminentemente en Grecia, podría sin embargo darse en cualquier parte.” Ver: Santa Cruz, Crespo, “Introducción” en Aristóteles, *Política*, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 25.

⁴² Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 69.

⁴³ Este aspecto es desarrollado por Arendt unas páginas después del texto citado, cuando sostiene que para los griegos la libertad no se reduce a la libertad de movimiento, sino que implica un cierto vínculo de lo político con el peligro y el riesgo, por lo que la valentía es una de las primeras virtudes políticas. Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 73 y ss.

III. *Ta politiká.*

Como planteamos al principio de este trabajo, la diferenciación aristotélica entre el *oikos* y la *polis* como espacios de la necesidad y la libertad respectivamente de acuerdo a la hermenéutica arendtiana, constituye para la pensadora una matriz de la politicidad clásica y al mismo tiempo una característica modélica en su propia concepción política.

De acuerdo a su interpretación de la teoría política aristotélica, la posibilidad y existencia de una esfera política está sujeta en una relación de mutua condicionalidad con la libertad. Así, esa libertad política estaba necesariamente vinculada a un espacio, la *polis*, sólo en el cual el hombre podía ser libre en compañía de sus iguales. La libertad no era el fin de lo político sino lo político mismo. Esta identificación entre libertad y política no implicaba de ninguna manera que la esfera política fuera inclusiva, plural, en los términos de una universalidad como concebimos en la democracia contemporánea. Como la misma Arendt sostiene: “para la libertad no es necesaria una democracia igualitaria en el sentido moderno sino una esfera restringida, delimitada oligárquica o aristocráticamente (...)”⁴⁴, esa igualdad consistente en vivir y tratar entre pares implicaba la existencia de desiguales, en tal sentido, esa igualdad griega no se identifica con nuestro concepto moderno de justicia, “ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados.”⁴⁵; además, para la existencia de tal esfera debía darse una condición pre-política: “coacción y violencia eran ciertamente medios para proteger o fundar o ampliar el espacio político pero como tales no eran precisamente políticos ellos mismos.”⁴⁶ Ni la fundación por parte del primer legislador que en cuanto tal, no pertenecía propiamente a la *polis*, ni la relación con otras ciudades, ni la administración de la esfera de las necesidades son consideradas políticas aunque sean condiciones para la *polis*.

⁴⁴ Arendt, Hannah, ¿Qué es la política?, op. cit., p. 70.

⁴⁵ Arendt, Hannah, La condición humana, op. cit., p. 45.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 80.

Con relación a la esfera de la necesidad, a diferencia del *bios politikós*, la *zoé* como dimensión de la vida humana no representa una condición diferencial del hombre respecto del resto de los vivientes; no representa tampoco ninguno de los modos de vida *-bioi-* que los hombres pueden elegir libremente, esto es, con independencia de las necesidades de la vida y las relaciones que originaban. Esa libertad “descartaba todas las formas de vida dedicadas primordialmente a mantenerse vivo, no solo la labor, propia del esclavo, obligado por la necesidad a permanecer vivo y sujeto a la ley de su amo, sino también la vida trabajadora del artesano libre y la adquisitiva del mercader.”⁴⁷

Nos interesa señalar específicamente en relación a la esclavitud y su actividad propia que era la labor y extensivamente al trabajador en general, que el imperativo de laborar estaba directamente relacionado a la necesidad y la servidumbre que implicaba era inherente a las condiciones de la vida humana, así “La degradación del esclavo era un golpe del destino y un destino peor que la muerte, ya que llevaba consigo la metamorfosis del hombre en algo semejante al animal domesticado”⁴⁸, de modo que la institución de la esclavitud constituía la forma por excelencia de separar la labor de las condiciones de vida del hombre que entonces podía ser libre. Arendt sostiene que Aristóteles, aunque no negase al esclavo la calidad de humano, sí negaba en cambio considerarlo un *bios politikos* en tanto estaba sujeto a la necesidad.⁴⁹ Al mismo tiempo, la otra forma de vida vinculada por Arendt a la labor es la del trabajador, que aunque no fuese esclavo de otro, llevaba una vida servil en tanto dependiente y reducida a las actividades propias de la esfera de la necesidad.

En este punto nos parece pertinente la crítica de Rancière, quien plantea que la separación taxativa que establece Arendt entre el reino de la necesidad y la esfera política se corresponde con la diferenciación entre una “vida abstracta, una vida carente o vida privada, una vida encerrada en su idiotez, opuesta a la vida de la

⁴⁷ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 100.

⁴⁹ *Ídem*.

acción, el discurso y la aparición pública.”⁵⁰ Por esta razón la concepción política de la pensadora es identificada por Rancière con un modelo que denomina “arquipolítico”⁵¹, y que aunque el filósofo francés no lo plantee explícitamente, implicaría que Arendt realiza una lectura de tono platonizante de la concepción política aristotélica. De ello se deriva así mismo una concepción despolitizante de la democracia, tanto de la democracia antigua como de la moderna. En el caso de la *polis* el modelo arquipolítico consistente en concebir la politicidad como “el cumplimiento integral de la *physis* en *nomos*”,⁵² corresponde a la filosofía política de Platón y no a la de Aristóteles, el modelo de la buena *politeia* en la que el *nomos* de la comunidad supondría la diferenciación taxativa entre el *oikos* y la *polis*, entre necesidad y libertad, opuesto a las formas desviadas de *politeias*, entre ellas la democracia.

Por supuesto, la viabilidad de esa equivalencia perfecta entre la *physis* y el *nomos* humano debe operarse, como veíamos anteriormente, a través de una serie de arreglos pre-políticos en la estimación de Arendt, que incluirían tanto la dominación en la forma de la esclavitud, como la eliminación de los trabajadores libres de la esfera pública, ubicando las dimensiones del poder y la represión en una esfera antropológica y no política.⁵³ Así, se despolitizan las relaciones de dominación y la dominación misma, y se despolitiza también a la democracia a la que le sería inherente la imposibilidad de constitución de una esfera pública no contaminada por la necesidad.

En el caso de la democracia moderna, Arendt considera que en el “Mundo Moderno (...) la política no es más que una función de la sociedad”, pues la configuración de la esfera social consistió en un proceso en el que “el conjunto

⁵⁰ Rancière, Jacques, “¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?” en *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Spring/Summer, Duke University Press, traducción de Luis F. Blengino revisada por Natalia Cantarelli, 2004, p. 2

⁵¹ *Ibid.*, p. 3.

⁵² Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

⁵³ Rancière, Jacques, “¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?”, *op. cit.*, p. 3.

doméstico (*oikia*), o de las actividades económicas” inficionaron la esfera pública.⁵⁴ En este sentido, “tanto teórica como prácticamente, lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad y [la] productividad del libre desarrollo social.”⁵⁵ De modo que en la democracia moderna, de acuerdo a la lectura arendtiana, se confunden dos libertades: “la libertad política, opuesta a dominación, y la libertad social, opuesta a necesidad”.⁵⁶

Consideraciones finales

Sin lugar a dudas, la lectura arendtiana de la teoría política de Aristóteles se ha convertido en una interpretación clásica en la teoría política contemporánea.

Como vimos, esa lectura se basa en una interpretación que plantea la diferenciación taxativa entre la esfera de las necesidades y la esfera de la libertad, o el espacio doméstico y la esfera política. Tal separación excluye de esta esfera, no sólo a los esclavos sino también al estamento trabajador, que constituye la parte de la *polis* que Aristóteles denomina “los pobres”, de modo que de la interpretación arendtiana puede derivarse que la esfera política es integrada por elementos aristocráticos u oligárquicos liberados de la imposición de la labor, dificultando así tanto el concepto como la integración de una politicidad y una esfera pública democráticas, omitiendo además la dimensión del conflicto como dinámica inherente a lo político.

Sin embargo, Aristóteles explícitamente considera que la existencia de diferentes regímenes políticos se debe a que en toda ciudad hay varias partes y que esas distintas partes pueden reducirse a tres: los pobres, los ricos y los medios, de modo que las formas políticas varían según cuál de las partes constituya el estamento gobernante. Al mismo tiempo considera que la relación entre las partes, fundamentalmente los pobres y los ricos, es generalmente conflictiva, provocando revoluciones y sediciones que afectan a las formas políticas. Por consecuencia, es necesario según el Estagirita, concebir un régimen que incorpore ambas partes

⁵⁴ Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 45.

⁵⁵ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 63.

⁵⁶ Rancière, Jacques, *Op. Cit.*, p. 3.

neutralizando el conflicto; ese régimen es la “politeia”, que supone una ingeniería, unos “procedimientos de síntesis” que no la hacen del todo incompatible con cierto tipo de democracia.

Estos elementos permitirían matizar la relación que establece Arendt entre la política y la separación taxativa entre la esfera de la necesidad y la esfera pública en la filosofía política de Aristóteles.

Bibliografía:

- Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*. España, Editora Nacional Madrid, 2002.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?* Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, España, Paidós, 1997.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2000.
- Aristóteles, *Política*. Buenos Aires, Losada, introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, 2007.
- Castro, Edgardo, “Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre”, en *Quadranti – Revista Internazionale di Filosofia Contemporanea*. Vol. I, n°1, 2013.
- Depew, David, “Humans and Other Political Animals in Aristotle’s History of Animals”, *Phronesis*, 1995, vol. XL/2, pp. 156-181.
- Eggers Lan, Conrado, *Ensayo preliminar al Critón de Platón*, Buenos Aires. EUDEBA, 1984.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.
- Rancière, Jacques, “¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?” en *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Spring/Summer, Duke University Press, traducción de Luis F. Blengino revisada por Natalia Cantarelli, 2004.