

Más allá de la *polis*: la bestia en Aristóteles

Yuiza Martínez Rivera, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico

Resumen: En la filosofía política aristotélica, la definición biológica del hombre como “animal político” funciona como justificación para la creación de la polis. Aristóteles clasifica al hombre como un animal caracterizado por su habilidad racional y comunicativa, capacidades que lo determinan a formar comunidades con miras a la “vida buena”. Esta definición de la naturaleza humana supone la creación de la polis; el único espacio donde el hombre puede desarrollar sus virtudes y vivir una vida plena y feliz. Dentro de esta polis, Aristóteles le otorga participación política solo a los individuos que cumplen con esta descripción. A partir de esto surge la pregunta: ¿Quiénes quedan al margen de la polis? Fuera de este espacio político quedan todos los que hacen posible la vida en la polis: las mujeres, los trabajadores y los esclavos. Más allá de estas redes económicas y sociales queda el propósito de este artículo, la “bestia”: los seres humanos caracterizados por su carencia de disposición política tanto en instancias desarrolladas como la polis y las más primitivas como la aldea o el hogar. De esta manera, los hombres bestiales son inútiles para la vida en comunidad ya que no cumplen con su función como animales políticos y sus acciones no están guiadas por un bien común. Se argumentará que a partir de esto que la bestia padece una triple exclusión: la política, al negársele la posibilidad de ciudadanía; la social, al prohibirle la participación en la comunidad que sustenta económicamente a la polis y, por último, la biológica al ser excluido del conjunto conceptual de los hombres.

Palabras clave: filosofía clásica, filosofía política, Aristóteles, bestia, exclusión

Abstract: In Aristotelian political philosophy, the biological definition of man as a “political animal” functions as the premise upon which the polis can be created. According to Aristotle, man is an animal characterized by rational and communicative abilities that drive him to build communities in pursuit of the “good life.” This definition of human nature presupposes the creation of the polis as the only space where man can fully develop his virtues and live a full and happy life. However, Aristotle’s conception of the polis, only grants political participation within it to individuals that fit this description. This restriction begets the question of who remains beyond the margins of the polis? Beyond the boundaries of this political space remain all those who make life possible in the polis: women, workers, and slaves. Further yet, beyond all economic and social networks, lies the concept that will be the purpose of this article, the “beast,” a human characterized by a lack of political disposition, both in developed instances (like the polis) and the more primitive ones (like a tribe or the home). Following Aristotle’s logic, bestial men are not useful members of the community because they do not fulfill the role of the political animal, as their actions are not guided by the pursuit of the common good. We will argue that as a result, the beast suffers a triple exclusion: political, because he is denied citizenship; social, since he is barred from participating in the community that supports the polis economically; and, biologically for he is excluded from the conceptual group of human.

Keywords: Ancient Philosophy, Politic Philosophy, Aristotle, Beast, Exclusion

Introducción

El protagonista de la propuesta política aristotélica está claramente definido: el ciudadano es ese determinado por su naturaleza a participar en el gobierno de la polis. Su participación se debe a que Aristóteles define el ser humano como un animal político, *zoon politikon*, determinado a la vida comunitaria a causa de su habilidad racional y comunicativa. (P I.2.1253a10¹) Dicha definición sirve de justificación para la creación del perímetro político de la ciudad o polis, donde los hombres se vuelven propiamente hombres al actuar conforme a su naturaleza cívica. Este perímetro, en consecuencia establece a su vez los límites, lo que queda en la periferia, aquellos a quienes no le es propio la participación política. A partir de esto surge la pregunta: ¿Quiénes quedan excluidos de la polis? Aristóteles es muy claro al respecto: de este espacio político quedan excluidos

¹ Este artículo utilizará la numeración Diels-Kranz para hacer referencia al corpus aristotélico.



los extranjeros, las mujeres y los trabajadores. Sin embargo, estos forman parte de la comunidad que hace posible la vida de la *polis*. Más allá de este espacio político, económico y social queda la “bestia”: un ser que resulta triplemente excluido a causa de su naturaleza.

Para abordar el concepto de la “bestia”, primero se expondrá el uso del término dentro de la obra aristotélica y se hará mención de ella en la literatura secundaria, específicamente dos artículos que aportan a esclarecer el concepto. Para entender las razones de su exclusión, resulta indispensable presentar primeramente el espacio político que lo excluye, la *polis*, y su protagonista, el hombre, y luego exponer su contrario: la naturaleza apolítica de la bestia. El artículo se enfocará en exponer el aspecto apolítico de la naturaleza de la “bestia” y sus causas que resultan en su exclusión política, económica y social. Así, se ofrecerá una relectura de una de las propuestas políticas fundamentales del pensamiento occidental, haciendo protagonista al sujeto que padece la máxima exclusión.

Traducciones y literatura secundaria

En el *Index Aristotelicus* de Bonitz (1955), el término *therion* es identificado en los textos biológicos al igual que en los políticos y éticos del filósofo² y es traducido como “bestia”, “fiera” o “animal salvaje” dependiendo de su contexto. Al analizar las ocasiones en que el término es mencionado se podría concluir que es utilizado de dos maneras: en sentido estricto o metafórico. El término, en ocasiones refiere precisamente a los animales salvajes, como ocurre en *Historia de los animales*³. En textos éticos y políticos, el término es utilizado de modo comparativo, para resaltar las cualidades del hombre⁴ ante la naturaleza de las “bestias” o “fieras” (*HA VIII.1.588b1*) Esta comparación resulta útil para Aristóteles al ayudar a definir claramente la naturaleza propia del hombre. Es decir, al comprender el comportamiento salvaje de los animales, se entiende en contraposición el carácter cívico y racional del mejor animal de todos, el hombre. (*EE II.8.1224a25-29*)

Además de usar *therion* en este sentido literal, Aristóteles lo utiliza de manera figurativa al denominar como “bestia” a esos humanos cuya incapacidad política le otorga la descripción del “peor animal” de todos. (*P I.2.1253a29*) La “bestia” se entenderá como aquel ser humano cuyo carácter es una transgresión de la naturaleza del hombre. En la *Política*, esta “bestia” funciona para precisar la definición del hombre, ciudadano de la *polis* aristotélica, al igual que sirve pedagógica y políticamente al ser retrato del carácter y las disposiciones que debe evitar el integrante de dicho régimen.

La literatura secundaria sobre la obra aristotélica puede ser descrita como abarcadora y exhaustiva al contar con la participación de investigadores de todo el mundo durante el transcurso de miles de años. Sin embargo, esta investigación no logró identificar estudios en los cuales la bestia sea el sujeto principal de una indagación filosófica profunda. En cambio, el término sí es analizado por los comentaristas como recurso de comparación para analizar la naturaleza del hombre, esa que se encuentra, según el filósofo, entre lo divino y lo bestial.

Un ejemplo de esto es el artículo de Preus (1986) en el que expone la contribución de la teoría hilemórfica en la historia del estudio de las enfermedades mentales. (p.416) En este contexto, Preus entiende a la propuesta política aristotélica como una cuyo fin es la salud del alma y cuerpo de los ciudadanos y según esto, la salud del alma se ve reflejada en los actos virtuosos del hombre. (p.417) El término “bestia”, o más precisamente “lo bestial”, *theriotes*, es tratado en este artículo cuando Preus se remite al libro VII de la *Ética a Nicómaco* en el cual Aristóteles clasifica y describe a la incontinencia, el vicio y la brutalidad para entender a las almas enfermas. Preus las enmarca dentro de la historia de las enfermedades mentales y reconoce a la brutalidad, como comportamiento que refleja neurosis y psicosis. (p.421) Esta comparación apoya la tesis del autor que establece en el trabajo de Aristóteles una relación entre los males psicológicos psicofísicos y las condiciones mora-

² El término es mencionado en *Historia de los animales, Sobre el alma, Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo, Política, Magna Moralia y Retórica*.

³ Por ejemplo en *HA IX.3.611a3* Aristóteles se refiere a *therion* al hablar de los animales salvajes que a veces matan a toros.

⁴ Aquí, el término “hombre” se refiere a los humanos en general ya que el término *anthropos* en griego no refiere solo al género masculino.

les negativas y como también, contraposición, la salud mental y la virtud ética. (p.423) La bestialidad aquí es trabajada desde un marco psicológico, identificando sus características con diagnósticos psiquiátricos actuales.

Asimismo, el tema de la bestia es trabajado en el artículo de Depew (1995) con la intención de esclarecer las capacidades políticas de los diversos animales en referencia al ser humano. Dentro del conjunto de la totalidad de animales, el hombre no es el único naturalmente político, mas es el animal que disfruta esta capacidad en su mayor expresión. (p.169) Si el hombre es el más político de todos: ¿Cómo explicar aquellos con vidas solitarias? ¿Cómo explicar a los seres límites que transgreden la naturaleza del animal más desarrollado políticamente? Si bien las respuestas a estas preguntas son medulares para comprender el término en cuestión, lo fundamental de lo presentado por Depew es que subrayan el carácter flexible de la teoría antropológica de Aristóteles en tanto los humanos son capaces de vivir en sociedades cooperativas y activamente políticas hasta vivir solitariamente como fieras. La bestia, en este artículo, se presenta con más detalle al contemplar el estilo de vida “bestial” dentro del rango de posibilidades de la vida humana. Esta diversidad Aristóteles la observa únicamente en los hombres y argumenta que lo que posibilita este rango tan variado de sociedades es, precisamente, su capacidad racional y lingüística. (p.188)

La naturaleza del hombre y la *polis*

La razón por la cual el hombre es un animal político, más que la abeja y que cualquier animal gregario, es evidente. En efecto, tal como decimos, la naturaleza no hace nada en vano. El hombre, por cierto, es el único de los animales que posee la palabra. (P.I.II.1253^a-10)

Según Aristóteles lo describe en la *Política*, el hombre, *zoon politikon*, es literalmente un animal caracterizado por su capacidad racional, el *logos*, que eleva su actividad política sobre la de los demás animales. Mientras la comunicación de estos últimos consiste en meramente expresar dolor y placer, el hombre, gracias a su intelecto, puede expresar mucho más, como lo son los valores éticos y nociones del bien y mal. Para el Estagirita, esta capacidad es evidencia de la necesidad de creación de una comunidad política para el desarrollo ético de los hombres. La “comunidad perfecta” (P I.1.1252b27) cuyo fin no es la mera sobrevivencia sino la “vida buena” es llamada *polis*, o ciudad-estado. Ésta, según la teleología política aristotélica, es el fin de toda comunidad humana: “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien.” (P I.1.1252b8) El hombre logra la sobrevivencia por medio de su casa y luego con la aldea, un conjunto de casas; pero es debido a la autosuficiencia de la *polis*, que el hombre deja de preocuparse por su sobrevivencia y se posibilita el desarrollo de sus virtudes éticas. “Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada” (EN I.7.1097b14) Esta autarquía es literalmente la propia suficiencia de la *polis*, es decir, que debido a las medidas políticas y económicas ella puede atender todas las necesidades de sus ciudadanos y así liberarlos de la preocupación de la sobrevivencia. Este término justifica la existencia de la *polis* y a su vez funciona como criterio para diferenciar al hombre --quien es beneficiado por esa autosuficiencia-- de la bestia, quien por el contrario, vive apartado de ella.

La naturaleza de la bestia

...y quien no pueda vivir en comunidad o que, por su autosuficiencia, de nada necesita, no es parte de la ciudad sino, en consecuencia, una bestia o un dios. (P.I.2.1253a27)

El dios es la figura de total perfección que acota un lado de los extremos: delimita la total autarquía y al ser autosuficiente por sí mismo, la creación de la *polis* no le es natural. En cambio, el hombre sin ciudad, llamado propiamente “bestia” fija el límite opuesto, al carecer totalmente de autarquía. Simplemente sobrevive, sin la posibilidad de desarrollarse política y éticamente. La bestia y el dios entonces acotan los absolutos; la bestia la falta absoluta de virtud y el dios, la plenitud;

entre estos, el hombre es el intermedio.

... y que quien, por naturaleza y no por azar, vive sin ciudad, es de un rango inferior o superior al hombre, como aquel al que reprocha Homero ‘sin clan, sin ley, sin hogar’, porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra, como una pieza aislada en el juego de damas. (P.I.2.1253a5)

Justo antes de describir la naturaleza del hombre, el Estagirita hace referencia al momento en la *Iliada*⁵ cuando Héctor se dirige a su ejército antes de comenzar la batalla. La cita de Homero presenta algunos elementos propios de la naturaleza de la bestia y es en contraposición a ésta, que Aristóteles expone la definición del hombre “con clan, con ley y con hogar”. Por lo tanto, se entiende entonces que la bestia es bestial a causa de su naturaleza carente de disposición política y no por causas contingentes. Su carencia es tal, que no solo le es imposible la vida en la *polis*, sino, que también, en las comunidades más simples como la casa y la aldea. La bestia es definida por su desvinculación de los procesos políticos y de las redes sociales que conforman las comunidades de hombres.

Así, la bestia permanece al margen, según la analogía de Aristóteles, como una “pieza aislada en un juego de damas”. A partir de esta comparación se entiende que las piezas en un juego de damas son útiles en la medida de su proximidad; es a través de la interacción de las piezas que el jugador puede ganar un partido. En cambio, al estar solas no aportan mucho en el juego ya que necesitan de otras para moverse con agilidad sobre el tablero. Al comparar a la bestia con una ficha aislada, Aristóteles asemeja esta inutilidad de la pieza con la inutilidad de la bestia en relación con la *polis*. Alan Haworth (2012) interpreta que la importancia de una ficha radica en su relación con las otras y si no la hay, las reglas que rigen el juego no le aplicarían. De cierta manera, asegura Haworth, la pieza pierde su identidad al permanecer separada y carecer de un rol que defina su aportación al juego. (p.46) La bestia se aparta de la comunidad de los hombres, y de la misma manera que la pieza carece de utilidad ya que no cumple su función para ganar el juego, la bestia no es útil para la comunidad política en busca de una vida buena. Con esto se enfatiza la importancia de la *polis* en tanto que solo dentro de ella el hombre cumple con su función como animal político. Como consecuencia, la bestia no cabe en este espacio al no ser productiva como las demás: no se beneficia de la autosuficiencia de la *polis* porque no aporta a ésta al caer fuera de las redes de interdependencia política y económica de la *polis*.

¿Bestias serían entonces aquellos hombres que viven fuera de la polis? ¿Es tan tajante la distinción? En su artículo, Kullman (1991) aborda el concepto de “bestia” al presentar el problema del hombre sin ciudad en un contexto histórico previo al desarrollo de la *polis*. Se cuestiona si estos hombres que formaron comunidades anteriores a la *polis*, o sea, viven sin *polis*, serían clasificados como bestias o dioses. Kullman propone que Aristóteles no argumentaría que los hombres de comunidades anteriores a la *polis* son bestias, mas no expone una posible solución. (p.117) Esta investigación argumenta que Aristóteles no considera a los integrantes de comunidades anteriores a la *polis* como bestias ya que no son “bestias” a causa de su carencia de *polis*, dado que no existe una *polis* para desarrollar las virtudes éticas propias de esta comunidad política. Estos no son bestias ya que los hombres, quienes vivían en sociedades primitivas, contaban con las virtudes éticas propias de su comunidad. Para Aristóteles, estas comunidades primeras son parte del desarrollo social del hombre que culmina en la *polis*: es en la casa y la aldea donde se empiezan a desarrollar las nociones de amistad y justicia que luego serán fundamentales para la *polis*.⁶

En efecto, en toda comunidad parece existir una clase de justicia y también, de amistad. Según esto, se llaman entre sí amigos los compañeros de navegación o de campaña, e igualmente, los miembros de otras comunidades. En tanto en cuanto participan de una comunidad hay amistad y también, justicia. El proverbio: << Las cosas de los amigos son comunes >> es acertado, pues la amistad existe en comunidad. (EN VIII.9.1159b25)

⁵ En *Iliada* IX 63.

⁶ En *EE* 1242a40–b1 y analizado en Reeve (2009).

Entonces, se entenderá que para ser la “bestia” propiamente nombrada es necesaria la existencia de una *polis* que la excluya.

Al continuar con la descripción de la bestia se deslumbra el extremo del carácter apolítico de la bestia:

Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos. La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad. (P.I.II.1253^a15)

Lejos del espacio político, la bestia se distancia de las leyes que forman éticamente al hombre. Sin la ley, el hombre queda subdesarrollado, como la peor versión del hombre y el animal más salvaje del reino natural. Lo describe como ese “amante de la guerra” que usa sus “armas” racionales para lograr lo opuesto a la justicia y la vida virtuosa. Por lo tanto, la capacidad racional solamente posibilita la vida ética y las virtudes no son naturales al hombre sino resultado del esfuerzo de su capacidad racional por medio de la actividad filosófica y política. Es a través de ese “desarrollo” ético que el hombre puede lograr la felicidad y la vida buena. Entonces, ese hombre “amante de la guerra” vive apartado de las dinámicas políticas y la educación de la justicia. En consecuencia sus acciones no están guiadas por la justicia sino por la satisfacción de sus placeres corporales. Esto es la *peor* injusticia ya que es cometida por un animal dotado de razón y es el *peor* animal ya que de todos es el único capaz de razonar y, sin embargo, vive sin virtud alguna. Esta diferencia fundamental, la carencia de la predisposición hacia la justicia, hace de la bestia un ser incompatible con la vida en la *polis*. Así, la bestia no vive en comunidad, no porque carezca de lenguaje o de capacidad racional sino que es el uso de estas capacidades racionales para fines “bestiales” lo que ocasiona su exclusión.

El comportamiento bestial

Aristóteles aborda el tema de lo “bestial” junto al vicio y la incontinencia en el libro VII de *Ética a Nicómaco*:

Considero por ejemplo, brutales, disposiciones como la de la mujer de quien se dice que hiende a las preñadas para comerse a los niños, o aquellas como las de algunos pueblos salvajes del Ponto que se complacen en comer carne cruda, o carne humana, o se entregan unos a otros los niños para los banquetes, o lo que se cuenta de Fálaris. Estas disposiciones son, sin duda, brutales. Otras se producen a consecuencia de enfermedades o de locura (como el caso del hombre que sacrificó y se comió a su madre, o la del esclavo que se comió el hígado de su compañero” (EN VII.5.1148b20)

Según sus ejemplos, la naturaleza de la bestia es resultado de alguna mutilación, enfermedad o hábito que expresada en violencia desmesurada que rebasa toda norma de lo “humano”: el asesinato, el canibalismo y la crueldad excesiva. Preus (2007) define el uso de *theriotes* en la filosofía de Aristóteles: “In *EN VII*, with this word Aristotle describes individuals who pursue their appetites with no rational governance” (p.265) El comportamiento bestial es el del hombre que se comporta como lo hacen los animales salvajes: su guía no es la razón o la virtud si no la búsqueda de placeres insaciables. En sus ejemplos, Aristóteles señala como bestias a la mujer que mata a embarazadas para devorar sus fetos, el esclavo caníbal y como ejemplo concreto al tirano Fálaris. Al analizar estos ejemplos, parece que Aristóteles hace una distinción entre las posibles causas al mencionar las enfermedades y la locura—razones físicas— y el hábito—razón psicológica-ética. A partir de esto, se debe preguntar: ¿Es la bestia el resultado de un alma y cuerpo enfermos?

Ante la incógnita resulta medular remitirse a una teoría fundamental dentro de la psicología aristotélica: el hilemorfismo. La palabra es una compuesta de *hule* — materia — y *morphe* — forma. La teoría sirve para describir la relación entre el alma y el cuerpo, en la cual el alma es “ the first level of actualization of the living organic body”. (*DA II.1.412a26*) Lo vivo, y lo que tiene alma son conjuntos coextensivos que se entienden a partir de su materia y a través de su forma. En el caso del hombre, el alma y cuerpo tienen esta misma correspondencia. El alma entonces es la potenciali-

dad de cambio y vida del hombre. Es a partir de ella que el hombre crece, se nutre y razona. A su vez, el alma necesita de un cuerpo orgánico, *organon*, como un instrumento útil para las actividades del alma (DA II. 1.412b15)

That is why we can dismiss as unnecessary the question whether the soul and the body are one: it is as though we were to ask whether the wax and its shape are one, or generally the matter of a thing and that of which it is the matter. Unity has many senses (as many as 'is' has), but the proper one is that of actuality. (DA II.1.412b5)

Esta teoría entonces propone una relación de interdependencia entre el alma y el cuerpo: el alma no existe sin el cuerpo, ni el cuerpo sin alma. Esta interdependencia funciona cuando cada uno de estos tiene una función distinta que se complementa y explica, según Aristóteles, los cambios en la naturaleza y la psicología del hombre. (Shields, 2009, p.299)

Si partimos de la interpretación de Preus (1986), la cual es cónsona con la teoría hilemórfica, se puede entender cómo la enfermedad y la locura pueden tener como resultado los actos de la bestia. La naturaleza de la bestia y su condición moral es resultado de su condición física y psicológica. La bestia es incapaz de participar en la justicia y en la actividad virtuosa porque su alma y su organismo no son aptos para ello. Sin embargo, no queda del todo claro la distinción entre las causas de la bestia: “The distinction between bad nature and an illness is not overly clear-. Aristotle takes as a cowardly nature the person who is afraid of everything, even the squeek of a mouse, while he alludes to someone with a special fear of a weasel as diseased; some distant barbarians are naturally beastly, but those who suffer from epilepsy or mania are diseased”. (Preus, 1986, p.421)

Aunque queda impreciso si la bestialidad es resultado de enfermedad o locura, sí se puede afirmar que refiere a problemas en el alma y el cuerpo. ¿Cómo Aristóteles puede explicar lo bestial a causa del hábito? Afirmar que esto es posible sería contradecir la definición de esencia de Aristóteles como una inmutable. Al ser inmutable, la naturaleza de un hombre, no puede, por el hábito, transformarse a la naturaleza apolítica de la bestia. Ante esta tensión entre las causas de la bestialidad, es necesario recordar el propósito de la *Ética a Nicómaco* y el proyecto ético aristotélico.

La identificación y descripción de las “disposiciones bestiales” en el libro VII sirve para contrastar con las virtudes de la vida en la *polis*. Los actos descritos en este libro son llamados “bestiales” cuando un hombre los comete, contrariando a su naturaleza. Es decir, partiendo desde la esencia del hombre y todo lo que conlleva, un acto bestial sería un acto en contra de su naturaleza como animal político. El hombre al actuar de esta manera, degrada su virtud que está dentro de un rango de defecto y plenitud que caracteriza la vida humana. Por esto, es necesario para el trabajo político identificar estas disposiciones nocivas para el alma y corregirlas mediante la educación de las leyes de la *polis*. Aristóteles reafirma la importancia de la educación al hacer mención de algunos pueblos del Ponto como unos de disposiciones bestiales. (EN VII.5.1148b20) Así, enfatiza cómo las leyes desviadas o la falta de leyes pueden resultar en la creación de un pueblo constituido por hombres alejados de la justicia y la vida virtuosa.

Además de presentar estos actos violentos como unos bestiales, Aristóteles hace mención de otros hábitos perjudiciales al alma:

Otras son morbosas o contraídas por hábitos, como la de arrancarse los cabellos, o morderse las uñas, o comer carbón y tierra, o las relaciones homosexuales; □ éstas, unas veces, son naturales y, otras veces resultan de hábitos, como en aquellos que desde niños han sido ultrajados. (EN VII.4.1148b27)

Estas disposiciones no parecen tan “inhumanas” como las mencionadas anteriormente, sin embargo, al ser compulsiones sin propósito resultan nocivas a la salud del alma ya que toda acción debe tener como fin último la felicidad.

La heterogeneidad de los ejemplos de la bestia confirma dos aspectos de su carácter como anomalía dentro de la propuesta aristotélica. El primero es que la bestia, al sufrir una privación de su género –la carencia de la capacidad política de su especie- y por consiguiente ser un accidente, no puede ser estudiada con la rigurosidad científica que caracteriza el estudio de lo que sí “es” en pro-

piedad. (M VI.2.1026b2-5) Sus causas no son claras, pueden ser múltiples, pero al ser no recurrentes, le es imposible a Aristóteles, utilizando su método científico, el esclarecer la esencia como tal de la bestia por lo cual recurre a enumerar casos aislados y a citar a Homero para presentar un panorama de las disposiciones que considera bestiales. En ausencia de una definición determinada, solo queda intentar nombrar ejemplos de eso indeterminado. El segundo aspecto que esta heterogeneidad recalca es la diversidad de causas y expresiones de la naturaleza bestial. Son variadas en tanto, hay innumerables maneras en que una bestia puede actuar. Aunque Aristóteles no explica claramente las causas del comportamiento bestial, queda claro que su comportamiento y su naturaleza no son aptos para la vida en comunidad.

Esta explicación psicológica y fisiológica de "capacidad de deliberación disminuida" que Aristóteles argumenta sobre la bestia es la misma que justifica la exclusión de las mujeres, trabajadores y extranjeros del trabajo político. La exclusión política en la *polis* es fundamentada de manera psicológica y fisiológica (Ober, 2001, p.298) y en el caso de las bestias, se entiende que su naturaleza no es óptima para el trabajo político sino que le es propio el comportamiento violento, apolítico y brutal. Se entiende, entonces, que la mujer que devora fetos actúa según su naturaleza de la misma manera que un ciudadano actúa virtuosamente dentro de su comunidad política. No se puede, entonces, esperar de la bestia un acto virtuoso y tampoco se puede reprochar sus acciones nocivas ya que responden a su misma constitución física y psíquica⁷.

La exclusión de la bestia

La exclusión de la bestia del proyecto político aristotélico es una tripartita. Primero, la bestia es excluida de los procesos políticos al no tener la disposición necesaria para esta labor. En este respecto, no es de extrañarse, ya que en la *polis* aproximadamente solo el 10% de los habitantes eran ciudadanos⁸. Esa exclusividad ha sido tema de estudio y críticas sobre esta propuesta política la cual excluye⁹ la participación de las mujeres¹⁰, los trabajadores¹¹, extranjeros y esclavos¹². A pesar de la importancia de las críticas sobre el tema de la exclusión de la *polis*, estos esfuerzos filosóficos se enfocan dentro del proyecto político aristotélico; se quedan "en" la *polis*. Es decir, aunque esos grupos no tienen el reconocimiento de sujetos políticos, pertenecen al entramado de relaciones de interdependencia económica de esta comunidad. Por ello, Aristóteles reconoce en sus diversas naturalezas las funciones necesarias para la sobrevivencia de la *polis*.

La bestia, sufre una segunda exclusión al carecer de una función dentro de la *polis*: además de ser por naturaleza apolítica, no es beneficiosa para la *polis*. Está alejada, careciendo de propósito dentro del entramado social y económico que permite la vida buena y la autosuficiencia de la *polis*. La bestia transgrede así la naturaleza del hombre pues no aporta al beneficio colectivo, y es por esto que no comparte el nombre de "hombre" y es llamado propiamente "bestia". Precisamente la exclusión del conjunto de los hombres, es la tercera exclusión que padece la bestia, al no ser nombrado hombre, sino el animal más salvaje de todos.

La mirada de la bestia

Si el trabajo fundamental de la filosofía política es contestar la pregunta sobre cómo debe vivir el participante del espacio político, es necesario definir claramente a ese participante. Este primer paso

⁷ Aristóteles argumenta esto mismo con respecto a la fealdad: "Nadie censura, en efecto, a los que son feos por naturaleza, pero sí a los que lo son por falta de ejercicio y abandono" (EN III.5.1114a14)

⁸ 40,000 ciudadanos, 150,00 metecos, mujeres y niños, 100,000 esclavos según Mumford(1989)

⁹ Análisis sobre la exclusión en la polis : Ober (2001, p.301-310)

¹⁰ En Freeland(1998)

¹¹ En Yack (1993, p. 209)

¹² "Aristotle's views on slavery are an embarrassment to those who otherwise hold his philosophy in high regard" en Schofield (1999, p.101)

crea una barrera inicial entre lo que incluye o no el término. En el caso de la propuesta aristotélica, la bestia es la “excluida de los excluidos” a partir de presupuestos físicos y psicológicos. Su descripción justifica su exclusión: es inútil para la *polis*, es incapaz de vivir en comunidad, sus acciones no están guiadas por las leyes que educan a los hombres a ser virtuosos y es indeterminada en tanto no se conoce claramente las causas de su comportamiento. El participante se convierte en un concepto poderoso al pensar cualquier espacio político. En este caso, la bestia resalta el carácter excluyente de la polis en tanto que muy pocas personas pueden ser ciudadanos pero muchas son excluidas o denominadas “bestias” a causa de su comportamiento.

A partir de lo presentado se puede percibir cómo el estudio de la biología tiene consecuencias políticas en la propuesta aristotélica. Al pensar en otros espacios: ¿Están implícitos o explícitos los requisitos biológicos para la participación política? A partir de esto: ¿Quién queda excluido y por qué? Además ¿son inevitables los requisitos? Este cambio de perspectiva permite una relectura de una de las propuestas políticas más influyentes del mundo occidental. Al reformular la pregunta fundamental de la filosofía política en función de indagar sobre los excluidos de los proyectos políticos se evidencian los límites de ese espacio político; dando pie a nuevas preguntas que retienen los fundamentos que especifican los requisitos de participación. Así, la crítica no ocurre desde el plano de los que gozan de la participación política sino desde de los que no son considerados aptos para ella.

Abreviaciones de las obras aristotélicas

DA- Sobre el alma

EN- Ética a Nicómaco

HA-Historia de los Animales

M- Metafísica

P- Política

REFERENCIAS

- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (Trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Editorial Gredos.
- (1995). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- (2005). *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (2014). *Ética a Nicómaco* (Trad. M. Araujo & J. Marfías). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bonitz, H. (1955). *Index Aristotelicus*. Graz: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt.
- Depew, D. J. (1995). Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals. *Phronesis*, 40(2), pp. 156–181.
- Frank, J. (2004). Citizens, Slaves and Foreigners: Aristotle on Human Nature. *The American Political Science Review*, 98(1), pp. 91–104.
- Freeland, C. (Ed.). (1998). *Feminist Interpretations of Aristotle*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Haworth, A. (2012). *Understanding Political Philosophers*. London: Routledge.
- Homero. (2003). *La Ilíada* (Trad. L. Segalá). San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Johnson, C. (1984). Who is Aristotle's Citizen? *Phronesis*, 29(1), 73–90.
- Kullman, W. (1991). Man as a Political Animal in Aristotle. In D. Keyt & F. Miller Jr. (Eds.), *A Companion to Aristotle's Politics* (pp. 94–117). Cambridge: Blackwell.
- Mumford, L. (1989). *The City in History*. New York: Harcourt Inc.
- Ober, J. (2001). *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Preus, A. (1986). Aristotle on healthy and sick souls. *The Monist*, 69(3), pp. 416–433.
- (2007). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Maryland: The Scarecrow Press, Inc.
- Reeve, C. (2009). The Naturalness of the Polis in Aristotle. In G. Anagnostopoulos (Ed.), *A Companion to Aristotle* (pp. 512–525). Oxford: Wiley-Blackwell Publishing.
- Schofield, M. (1999). *Saving the City: Philosopher Kings and Other Classical Paradigms*. New York: Routledge.
- Shields, C. (2009). The Aristotelian Psyche. In G. Anagnostopoulos (Ed.), *A Companion to Aristotle* (pp. 292–309). Oxford: Blackwell Publishing.
- Yack, B. (1993). *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. California: University of California Press.

SOBRE LA AUTORA

Yuiza Martínez Rivera: Estudiante del programa graduado del departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico. Obtuvo su licenciatura en Diseño ambiental en la misma universidad. Sus intereses de investigación son teoría arquitectónica, urbanismo y filosofía política.