
Naturalesa i comunitat en Aristòtil

Ma. Dolors Obiols i Solà

Escola Universitària
de Relacions Laborals
Universitat Pompeu Fabra

Resumen: El concepto de comunidad que se desprende del pensamiento social aristotélico aparece estrechamente vinculado a la idea de naturaleza humana, fundamento de la existencia de los individuos y de la vida en sociedad. En la base de este vínculo comunidad naturaleza subyace una teoría de la identidad del ser humano que hemos intentado desvelar. Lo relevante del discurso aristotélico acerca de la identidad es haberla concebido como proceso de reencuentro simultáneo del ser humano consigo mismo y con sus semejantes. La identidad entendida como reencuentro presupone un espacio de convergencia entre vida y actividad que Aristóteles ubica en el marco de la polis.

Abstract: The concept of community that arises from the social aristotelian thought is tightly related to the idea of human nature, that is the basis of the individuals existence and their life in society. At the foundations of this community-nature link underlies a theory of the human being identity that we have tried to unveil. What is outstanding about the aristotelian discourse on identity is that it has been conceived as a process of simultaneous encounter of the human being with the self and his fellow-citizens. Identity, if it is thought as an encounter, implies a common place between life and activity that Aristotle locates at the polis context.

Els fonaments antropològics

Per comprendre la concepció aristotèlica de comunitat i concretament la peculiar consideració de l'amistat com a virtut, cal conèi-

xer primer el perfil d'ésser humà que defensen els clàssics, i és per tant imprescindible fer-ne un repàs per l'antropologia.

Aristòtil introdueix el seu perfil d'individu fent referència a una idea de naturalesa humana que no resulta ser cap entelèquia, sinó el fonament mateix de l'existència i de la vida en societat. Pel grec, l'individu viu impregnat d'aquesta naturalesa, i existeix només en tant que forma part de la mateixa. Els homes són sempre portadors d'una mateixa essència que els fa indissolubles. Per tot el món clàssic, el concepte d'individu perd el seu sentit en la mesura que trenca la indissolubilitat entre els éssers humans. Aquesta idea de naturalesa humana que no és exclusiva d'Aristòtil sinó que la comparteix tota la concepció clàssica, té una sèrie d'implícacions quant a la consideració peculiar dels humans i de les seves relacions interpersonals. En terminologia moderna ho expressaríem com la concepció del jo i les seves relacions.

La primera implicació fa referència al problema de la identitat. La doctrina social d'Aristòtil es fa comprensible en la mesura que sabem discernir-ne la teoria de la identitat que s'hi troba implícita. Cal plantejar la pregunta: Què és el que dóna identitat a l'ésser humà segons els grecs? Si l'ésser humà només existeix en tant que és posseïdor d'una natura compartida, la pertinença al gènere és l'únic que li atorga identitat. Certament el concepte de naturalesa humana, pels grecs, esdevé una entitat universal de la qual en són part tots els humans. A partir d'aquí és inevitable preguntar-se com concilia Aristòtil els dos pols, la particularitat de cada home amb el gènere universal; tenint en compte al mateix temps que el jo aristotèlic, expressant-ho en termes moderns, només adquireix identitat a partir de la naturalesa genèrica. És en l'ètica on Aristòtil vol donar una resposta a aquesta pregunta.¹

Aristòtil concilia l'universal i el particular a través de dues idees: realització i autoelecció. L'ésser humà és concebut com una naturalesa que es realitza, una entitat que es desplega i en aquest procés troba la seva identitat. Així la identitat serà entesa pel grec com la construcció o realització en cada home particular de la idea genèrica de naturalesa humana. Per això en el món clàssic la identitat adquireix el sentit més genuí del terme, i esdevé retrobament de cada ésser humà en si mateix.

L'home és també natura que s'autoescull, en el sentit que es realitza des de la seva particularitat, Aristòtil entén la realització de la natu-

¹ Les tesis fonamentals de la doctrina moral d'Aristòtil es troben a *Ètica Nicomaquea* i *Gran moral a Eudemo*, malgrat tot en el pensament aristotèlic l'ètica i l'antropologia formen un tot que abasta la globalitat de l'obra.

ralesa genèrica en la particularitat de cada home com un procés de desenvolupament d'un potencial. El camí a seguir en aquesta realització és l'ètica que per la concepció clàssica no és manament sinó que és projecte. L'aspecte teleològic de la moral dels clàssics només es fa comprensible en la mesura que en discernim el fonament antropològic.

Ethos i virtut

Recollint l'etimologia de la paraula «*ethos*» no és casual que pels grecs significués caràcter, l'ètica és concebuda com el desplegament i la realització del caràcter. El procés de realització camina sempre vers la conformitat amb la «pròpia natura». Aquesta conformitat constitueix el fi anomenat pels grecs «*telos*» el qual porta inevitablement a la felicitat. La felicitat no és altre cosa que actuar en conformitat amb la pròpia naturalesa, com indicàvem anteriorment, consisteix en un procés d'identificació en el qual cada ésser humà es fa igual a si mateix, i en aquest sentit es retroba.

El secret de la convergència aristotèlica entre felicitat i ètica, o dit en altres paraules, la no contradicció entre benestar i moral rau en la concepció de l'ètica humana com el desplegament d'una essència que es troba continguda en cada home particular. La recuperació de l'etimologia del terme virtut ens fa constatar que «*areté*» significa en grec l'excel·lència de caràcter, així l'home virtuós és el que ha aconseguit la realització completa del seu caràcter, és el que s'ha retrobat i és per això l'home feliç. L'home viciós, en la concepció clàssica, és aquell que no s'ha fet, és, en aquest sentit, un home incomplet i en aquesta mesura deixa de ser humà. Els homes incomplets no participen des de la particularitat de la naturalesa universal.²

Els fonaments bàsics de la antropologia ens fan comprendre que, en l'accepció clàssica, la virtut no consisteix ni en un estat ni en la possessió d'una o diverses qualitats, sinó que esdevé una activitat, una praxi que es deriva de la naturalesa. La virtut no es posseeix sinó que s'exerceix, amb la qual cosa, queda vinculada a l'acció i s'oposa radicalment a la passió. L'home virtuós és aquell que es construeix a si mateix a partir del seu potencial natural, i és per aquesta raó naturalment actiu. L'acció constitueix per Aristòtil el fonament mateix de la vida virtuosa, a la vegada que correspon a aquella forma d'existència vinculada directament amb la raó i

² Pels grecs hi ha un paral·lelisme entre virtut-plenitud, vici-mancaça. En l'univers clàssic el vici no és derivable de la naturalesa humana, en aquest punt el cristianisme introdueix una nova concepció del mal, fent-lo derivar necessàriament d'una naturalesa humana caiguda, amb la qual cosa, el mal adquireix un estatus ontològic.

l'intelecte. La virtut és una activitat que consisteix a desenvolupar totes les capacitats que cada ésser humà posseeix naturalment.

Contràriament a la virtut, el vici s'identifica amb la passivitat. L'home viciós viu en un estat contranatura de peresa que li impedeix la autorealització. El vici fa dels humans ésser passius. L'oposició virtut-vici configura dos perfils diferents quant a la necessitat que condiciona el món de les relacions interpersonals. L'home virtuós no necessita cercar res fora de si mateix, ja que és un ésser complet que s'autoabasteix a través del desenvolupament del seu potencial. La incomplitud provoca la necessitat de rebre pel fet de no desenvolupar el potencial natural. La passivitat és per Aristòtil causa de mal, i la vida de l'home viciós es revela com una existència passiva sotmesa als impulsos del desig i dels sentiments.

El fonament de la dicotomia acció-passió el trobem en el cor mateix de la ontologia i també de l'antropologia que comparteixen Aristòtil amb tot el món grec. El bé transcendeix al mal en el sentit que posseeix un estatus ontològic superior i està dotat de la màxima realitat. El bé és fonamentalment acció i és l'àmbit que correspon a l'intelecte i a la raó. El mal s'identifica amb tot allò que pugui significar manca o límit, i és el resultat d'una existència passiva i dependent dels desitjos i de la vida emocional.³

Si la virtut no es posseeix sinó que s'exerceix, significa que aquesta apareix vinculada al caràcter. La virtut és mostra en cada ésser particular que es realitza desenvolupant el seu caràcter. En l'aristotelisme, virtut i naturalesa arriben a identificar-se, i el pressupòsit d'aquesta identificació és la concepció de la naturalesa humana que es recull en l'antropologia. L'origen d'aquesta síntesi la trobem en la *physis*, en grec naturalesa, origen i principi de tota la realitat.⁴ Cada ésser humà esdevé la realització individual de la *physis* universal. És per això que Aristòtil entén l'ésser humà com una realitat essencialment dinàmica, activa i reveladora d'un procés de descoberta de l'essència universal des de la individualitat. La vida virtuosa és l'expressió i manifestació d'aquest procés que avança vers la plenitud, concebuda com a realització completa del caràcter. Per això la vida virtuosa esdevé camí de felicitat.

Hi ha, certament, una plena harmonia entre l'antropologia i l'ètica, entre el discurs del «ser» dels humans i de la seva «praxi». A partir de la convergència que postulen els grecs entre virtut i naturalesa, entre *ethos*

³Aristóteles, *Del alma*, (obras completas, Espasa-Calpe). Traducció de F. Samaranch.

⁴ La síntesi de les tesis antropològiques amb la doctrina moral és incompreensible sense el rerafons ontològic que incorpora la noció de naturalesa. L'ésser humà abans de tot forma part d'un gènere, i és en aquest sentit un «què» abans que un «quí».

i *areté*, se'ns construeix un dibuix de l'ésser humà sovint oposat a les concepcions posteriors. Harmonia, homogeneïtat, transparència i concòrdia constitueixen atributs de la naturalesa humana, mentre que discòrdia, heterogeneïtat i opacitat són absolutament contraris a la naturalesa dels humans. La convergència entre ètica i antropologia té implicacions que afecten directament tota la doctrina social d'Aristòtil, especialment la concepció de les relacions interpersonals de comunitat i d'amistat.

La participació des de la particularitat de la naturalesa genèrica fa que els homes siguin membres d'una comunitat d'iguals. Constitueixen la comunitat d'iguals en la virtut. És a partir d'aquí que es pot començar a comprendre la peculiar consideració de l'amistat com una virtut, i com a virtut de la *polis*. La relació amistosa en la seva forma pura és la condició de possibilitat i fonament de la vida en comunitat.

L'amistat com a virtut

La filosofia aristotèlica de l'amistat és paradigmàtica a l'hora de mostrar la síntesi natura-comunitat. Aristòtil distingeix tres formes d'amistat, de les quals només una pot rebre aquest nom amb propietat. La importància d'aquesta rau en el fet de mostrar que l'amistat en la seva forma pura transcendeix la categoria de relació i esdevé un *ethos*, un caràcter. L'amistat és també activitat, procés i praxi, segons els quals els humans convergeixen i s'identifiquen.⁵

La primera forma d'amistat que Aristòtil estableix és l'amistat per la utilitat, la relació s'estableix en funció dels avantatges que uns poden treure dels altres. Constitueix una relació de dependència en la qual els participants conflueixen per tal de cobrir tot el buit de les seves mancances. L'amic no és l'igual sinó l'útil, el que serveix per completar tot allò que manca. La segona forma és l'amistat per plaer, en aquest cas la relació s'estableix en funció de la recerca de la pròpia satisfacció, constitueix també una relació de dependència en la qual els participants conflueixen amb l'objectiu de trobar la pròpia plenitud a través de l'altre. La tercera forma és l'amistat desinteressada, la relació s'estableix des del marc de la independència, i la confluència dels membres es produeix per la identificació en un present i en un projecte de futur. L'amistat desinteressada es dona no des de la necessitat sinó justament des de l'autosuficiència.

En la distinció aristotèlica d'aquestes tres formes són claus les nocions de dependència i d'independència, a partir de les quals es

⁵ Les tesis aristotèliques sobre l'amistat es troben contingudes fonamentament a *Ètica nicomaquea* (llibre VIII i IX), *La gran moral a Eudemo* (llibre VII).

pot establir la definició de l'amistat com un caràcter. En les dues primeres formes, l'amistat no transcendeix la categoria de relació, els participants cerquen incorporar elements d'altri en un mateix. Les amistats per plaer o per utilitat són intercanvis entre homes incomplets de caràcter. L'amistat es fonamenta en aquella necessitat que és el resultat de la incomplitud de caràcter. Les dues primeres formes d'amistat corresponen als individus que no han aconseguit la realització de la pròpia naturalesa. L'amistat per plaer o per utilitat tenen el seu origen en la passivitat.

La tercera forma d'amistat, considerada per Aristòtil com la veritable, es fonamenta en la independència —que els grecs concebeixen com a autosuficiència— i correspon a l'home que viu només amb allò que li és propi i no necessita cercar res fora de si mateix. L'autosuficiència és la capacitat per desenvolupar-se un mateix sense necessitar els altres per assolir aquesta fita. Les amistats fonamentades en l'autosuficiència corresponen als homes complets de caràcter, en aquest sentit Aristòtil les anomena amistats desinteressades. L'amistat desinteressada rep el nom d'amistat perfecte, i és definida com l'amistat virtuosa.

Si l'amistat es considera una virtut, significa que en posseeix tots els atributs. En primer lloc, l'amistat és també una activitat, i en aquesta mesura està vinculada al caràcter, al desplegament de la pròpia natura, a través del procés de descoberta des de la mateixa particularitat de l'essència universal. La relació amistosa exigeix un exercici que consisteix en l'hàbit de complaure's en la mateixa acció de relacionar-se, sense imposar condicions. El pressupòsit de la relació amistosa veritable i perfecte és la condició d'autosuficiència, que és el que predispone l'ésser humà a actuar alliberat de la necessitat. Tant l'amistat per plaer, com per utilitat, com també la mateixa amistat virtuosa, tenen per Aristòtil un mateix origen en la naturalesa humana, però, a diferència de l'amistat virtuosa, les relacions amistoses per plaer o utilitat imposen condicions a la relació. Les relacions amistoses per plaer o utilitat són fonamentalment receptives i passives.

L'amistat virtuosa és plenament desinteressada i no pot ser definida com una relació d'intercanvi. Per això l'amistat vertadera transcendeix la categoria de relació i esdevé una forma d'identitat. La veritable amistat consisteix en un retrobar-se amb un mateix i amb altri. És per aquesta raó que el pressupòsit de tota forma d'amistat, i especialment de l'amistat virtuosa, és la condició d'igualtat.⁶

⁶Vegeu Aristóteles, *Ètica Nicomaquea* (Llibre VIII, Cap. III i IV).

La relació amistosa no és possible entre homes desiguals. Aristòtil entén la igualtat com la convergència en una praxi i en una mateixa forma de vida. El què converteix els homes en iguals no és la llei o el dret sinó la convergència en un mateix pensament, acció, i, en conseqüència, en una mateixa existència. La igualtat pels grecs significa la confluència del caràcter. Els amics són els iguals en l'existència, que alhora és compartida. En aquest sentit, els amics són aquells que desenvolupen en una mateixa mesura el seu potencial natural, el seu *ethos*, i participen en un mateix grau de la naturalesa genèrica. En l'amistat virtuosa, concebuda com la veritable, aquesta existència es troba plenament desenvolupada, i és per aquesta raó l'amistat dels iguals per excel·lència.

Praxi i igualtat fan de la relació amistosa un hàbit. La vida virtuosa pressuposa un exercici que consisteix en la repetició d'accions encaminades cap al desenvolupament del caràcter. Aquesta repetició pressuposa l'educació en l'hàbit. Si l'amistat és concebuda per Aristòtil com una virtut, cal entendre-la també com un hàbit. En aquest sentit l'amistat virtuosa implica continuïtat, estabilitat i permanència.

L'amistat com a virtut de la *polis*

Els atributs que Aristòtil confereix a l'amistat condueixen a considerar-la com el fonament de la vida comunitària i a ubicar-la en l'espai de la *polis*. Com hem començat a desglossar anteriorment, el fonament últim de la consideració de l'amistat com a virtut pública és justament la teoria de la identitat que el mateix Aristòtil defensa en la seva antropologia.

Certament el que atorga identitat a l'ésser humà constitueix la seva participació en la naturalesa genèrica. L'acte de participar és concebut no com a prendre part, sinó com a formar o ésser part d'una mateixa naturalesa; per la qual cosa, els que hi participen esdevenen inevitablement els iguals, els que convergeixen en l'*ethos*. La ciutat esdevé l'espai on es manifesta aquesta convergència i on desplega la participació que consisteix a retrobar-se en una mateixa forma de viure. L'amistat virtuosa és l'expressió del retrobar-se i és per tant, en l'accepció clàssica aristotèlica, un nexa natural que com a tal se situa també en la vida pública. L'amistat és un lligam natural abans que un afecte i és també un vincle social i polític. Qualsevol ment moderna no pot evitar de sorprendre's davant la peculiaritat d'aquesta concepció. Per Aristòtil, certament, l'amistat és l'únic que fa possible que els humans comparteixin una mateixa forma de vida i es trobin integrats en un projecte comú. Els vincles de la rela-

ció amistosa fonamentats en la virtut inclouen necessàriament vida i projecte compartit. La convivència esdevé un dels pressupòsits bàsics de l'amistat, no és possible ser amic sense practicar alguna forma de convivència. Conviure significa compartir vida i projecte, un present i un futur.⁷

L'acció de compartir que exigeix la relació amistosa determina una afinitat per naturalesa i no per elecció. L'afecte que acompanya la relació amistosa no és el producte de la inclinació emocional sinó un tipus de proximitat natural que es dóna entre homes que comparteixen l'*ethos* en el marc de la *polis*. La ciutat esdevé el marc d'encontre de les individualitats, i l'espai de manifestació del gènere. Les identitats es realitzen en la *polis* i és per això que en el pensament clàssic no hi pot haver incompatibilitat entre autosuficiència i vida en comú, entre individu i comunitat, o entre home i societat. L'amistat veritable pressuposa l'autosuficiència, que no és limitadora de les relacions sinó que esdevé precisament el signe d'identitat dels homes que pertanyen a la comunitat d'iguals.

Polis i comunitat

El pensament clàssic y molt especialment Aristòtil, ens dóna el primer paradigma important de les relacions de la comunitat. La tesi fonamental és que la comunitat és constitutiva de la identitat dels ciutadans. Els vincles dels iguals en la *polis* formen comunitat, però aquesta no és un atribut del tipus de relació que els homes mantenen a la ciutat, sinó que és l'origen i la raó de ser de la mateixa relació. La comunitat no és atribut sinó que és substància, en aquest sentit és origen, marc i límit de les relacions. Per l'aristotelisme i tota la concepció clàssica no té sentit pensar en la comunitat com un tipus de relació possible entre altres, ja que l'ésser humà quan es retroba ho fa en els vincles naturals de la *polis*. L'aforisme aristotèlic que defineix l'home com un animal polític, significa que l'home és un animal que existeix des de dins, i en els límits de la comunitat. Els vincles que els homes mantenen en la *polis* no són el resultat d'un contracte, tampoc són resultat de l'interès moral, ni tan sols són fruit de la tradició, ans el contrari, la comunitat, com essència de la vida en la *polis*, és la causa de tot tipus de contracte entre els homes, dels projectes morals, dels acords individuals i de la mateixa tradició. La comunitat no és un resultat sinó la causa de la vida huma-

⁷ Vegeu Macintyre, A, *Tras la virtut*, Cap XII. La reivindicació de l'aristotelisme per part de Macintyre passa pel reconeixement de l'amistat com a la virtut que exemplifica amb més transparència el vincle naturalesa i comunitat.

na. Per Aristòtil la desaparició de la comunitat significa la desaparició de la vida humana.

La comunitat entesa com a nucli de la vida humana respon a una idea homogènia de bé que articula i integra totes les virtuts que es deriven de la naturalesa humana. La justícia, la prudència o l'amistat són virtuts de la *polis* que contribueixen al desenvolupament de la vida bona. L'homogeneïtat de la idea de bé fa impossible el plantejament del conflicte entre les diferents virtuts. En l'espai de la vida bona, les diferents virtuts posseeixen una mateixa identitat que les fa complementàries i les allibera de la concurrència. La justícia es defineix com la virtut de donar i correspondre a cadascú en allò que li pertany o li pertoca. L'amistat esdevé la vivència mateixa de retrobar-se en el present i el futur de la vida en comú, i la prudència constitueix l'habilitat de situar-se en el terme mitjà de tots els extrems de la praxi de la virtut en la vida pública.

A través d'aquesta complementarietat de les virtuts que conviuen en un mateixa idea de bé es fa possible, des del pensament aristotèlic, transcendir totes aquelles polaritats que postula el pensament social i polític modern: públic-privat, Estat-ciudadania, comunitat-societat. Seria erroni interpretar que des de les tesis de l'aristotelisme no es discerneix entre àmbit públic i privat, o entre Estat i ciudadania però aquesta distinció no implica un divorci entre aquests àmbits, sinó que les diferents polaritats s'harmonitzen en el decurs de la vida de la *polis*. L'harmonia entre aquests àmbits es fa possible en la mesura que els homes participen en un projecte comú en la vida pública de la ciutat.

L'Estat no és el resultat del contracte, ni el fruit dels acords entre les voluntats individuals, sinó l'expressió del projecte dels ciutadans en la vida que es comparteix en el límits de la ciutat. L'harmonia entre Estat i ciudadania, entre esfera privada i esfera pública corrobora l'harmonia entre llei i moral. La llei expressa i manifesta els àmbits de la vida bona així com també en demarca els seus límits, per aquesta raó no s'oposa a l'*ethos*, que és el desenvolupament de la vida bona. El pensament clàssic postula certament la prescriptivitat de la llei i de l'*ethos* dels ciutadans de la *polis*, però aquesta no implica un salt qualitatiu respecte les condicions naturals de l'ésser humà, sinó que la prescriptivitat s'esdevé com la conseqüència natural de la vida humana quan es desenvolupa com a tal. El desenvolupament d'aquesta vida humana no pot transcendir els límits de la naturalesa, en la vida de la ciutat no hi pot haver contradicció entre vida i projecte, entre llei i moralitat, ni, en darrera instància, tampoc entre Estat i ciudadania.

De la polis a la cosmopolis

Recollint la perspectiva antropologia de l'aristotelisme, podem identificar una diferència qualitativa entre la concepció clàssica i el pensament liberal modern que implica canvis importants en la manera d'entendre els fonaments de la vida social i política. Aquesta diferència qualitativa consisteix a considerar l'ésser humà com a natura, pensament clàssic aristotèlic, o l'ésser humà com a individualitat pensament liberal modern. La consideració de l'ésser humà com a individualitat no implica la negació de la idea de naturalesa humana, però sí significa l'abandó definitiu del gènere com a fonament de la identitat. La universalitat del gènere deixa de ser el principi d'indissolubilitat entre els humans pel fet que ja no integra una mateixa realitat essencial. Les condicions naturals de l'ésser humà són plurals. Aquest salt qualitatiu pot expressar-se en els següents termes: la identitat deixa de retrobar-se per a construir-se. L'ésser humà en la mesura que s'autoescull no es retroba sinó que es fa.

La impossibilitat de derivar la identitat dels humans de la naturalesa genèrica té diverses implicacions que afecten el plantejament modern dels fonaments de la vida social, i molt especialment la noció de comunitat.

Quan la identitat de l'home s'ha concebut des de la natura, la comunitat ha estat la causa de la vida humana. Viure com a humans significava compartir l'*ethos*, un mateix caràcter, a través de l'exercici de la virtut, i en el procés de desenvolupament d'aquesta praxi es vinculaven necessàriament vida i projecte. La cadena que estableix el pensament aristotèlic entre natura-caràcter-virtut no permet separació entre els iguals ni tampoc d'aquests iguals respecte als seus propòsits. La vida humana es conforma segons aquesta cadena. La comunitat com a causa de la vida humana envaeix tots els espais de la vida social i política, en aquest sentit comunitat és societat, comunitat és polis, comunitat és Estat.

El pensament modern, des de la il·lustració,⁸ trenca la cadena naturalesa-caràcter-virtut, i amb aquesta dissolució, la comunitat deixa de ser causa de la vida humana per a convertir-se en un resultat. Compartir *ethos*, vida i projecte ja no constitueix el fonament de la vida en societat sinó que esdevé una possibilitat. Pels clàssics, la comunitat és la vida dels humans, pels moderns la comunitat és una forma de vida possible. Ferdinand Tönnies, pare del concepte

⁸ Amb aquesta denominació fem referència a tot aquell pensament social que reconeix la primacia del subjecte enfront de qualsevol altre realitat, política, social, o fins i tot moral.

modern de comunitat, va considerar, essencials de la vida comunitària, la unitat de vida i pensament. També Tönnies va entendre aquesta unitat com el vincle dels humans des de la vida que camina vers un projecte compartit. Però l'origen del vincle, en el pensament de Tönnies, no és la pertinença al gènere universal. Per ell,⁹ és clar que el pressupòsit de la identitat i el sentiment de pertinença dels humans és la tradició. La xarxa de vincles heretats en l'espai i el temps és el que fa iguals als homes en els hàbits i les formes de vida. La tradició entesa per Tönnies com a herència i continuïtat en l'espai i el temps és el fonament i la causa de la vida comunitària; per això identifica el paradigma de la comunitat amb les relacions socials de parentiu. La comunitat, segons ell, no és causa de la vida humana, els homes poden no identificar-se en el grup, poden no experimentar sentiment de pertinença amb els seus semblants, i malgrat tot continuen essent homes. En el pensament de Tönnies la naturalesa genèrica ja no és la causa de res. Per aquesta raó la identitat ja no es retroba sinó que es construeix. I aquesta construcció de la identitat és possible tant a dins com a fora de la vida comunitària. En el pensament Tonnessià la comunitat no envaeix totes les formes de relació, sinó que és un reducte del món social; per tant, comunitat no és societat, ni molt menys Estat.

Probablement des de la perspectiva del pensament social modern era necessari el trencament de la cadena aristotèlica naturalesa-*ethos*-virtut per donar pas als veritables principis universalistes. El veritable universalisme només podia sorgir amb la sortida de la *polis*. El debat a l'entorn dels neoaristotelismes¹⁰ contemporanis, amb els respectius arguments moderns i contramoderns, ens ha deixat un interrogant bàsic, que és el que es pregunta per la possibilitat de conciliar la comunitat amb els principis universalistes, o altrament dit, la possibilitat de recuperar alguna forma d'*ethos*, després de l'abandó del gènere universal com a fonament de la identitat humana. Pels moderns l'aristotelisme no condueix a aquesta conciliació, ja que la universalitat del gènere determina un món tancat i particular que és el de la *polis*. Es possible que l'aristotelisme resti tancat en la dictadura del gènere, però qualsevol crítica a Aristòtil és injusta si no té en compte que el mèrit de la cadena **naturalesa-ethos-virtut** és haver conciliat els elements essencials de la naturalesa humana amb els temporals i històrics. La pertinença dels humans

⁹Vegeu Tönnies, F. *Comunitat i associació*. Clàssics del pensament modern. Cap I.

¹⁰Vegeu Thiebaut, C. *Los límites de la comunidad*, Centro de estudios constitucionales. (Especialment Caps. III i IV).

al gènere, com a fet essencial, no es pot discernir de l'exercici de la virtut, ni de l'espai on s'exerceix. Altrament dit, el fet essencial de pertànyer al gènere és inseparable de la vida social i política. Aquest vincle és encara un herència i en repte pels moderns.